R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

SIND ALLE RELIGIONEN GLEICH?

Niewiadomski · Einmaligkeit und Anspruch

Gruber · Wahrheit im Dialog

Schwager · Der schnelle Konsens

Hutter · Vom Versuch einer »Oberreligion«

Sauer · Gleichheit aller Religionen?

Spieler · Seelsorge in multireligiöser Pfarre

Krebs · Großstädtischer Schulalltag

Harnoncourt · Dialog und Ökumene

Fischer · Seligpreisungen im Alten Testament

Kalb/Lederhilger · Römische Erlässe

Literatur:

Gottes Schweigen (J. Janda), Religionen, Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte, Lexika, Liturgie, Pastoraltheologie, Spiritualität

1 1994 142. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1994

Schwerpunktthema: Sind alle Religionen gleich?

Józef Niewiadomski: Einmaligkeit und Anspruch 3
Franz Gruber: Wahrheit im Dialog 12
Raymund Schwager: Kontraproduktive Folgen – Gefahren beim Streben nach einem schnellen Konsens 23
Manfred Hutter: Vom Versuch einer Oberreligion 32

Erfahrungen:

Hanjo Sauer: Sind alle Religionen gleich? 40
Herbert Spieler: Seelsorge in einer multireligiösen Pfarre 47
Alois Krebs: Multireligiöse Schule 50
Philipp Harnoncourt: Dialog und Ökumene der Kirchen 52

Spiritueller Beitrag:

Irmtraud Fischer: Seligpreisungen im Alten Testament 57

Bericht:

Herbert Kalb / Severin Lederhilger: Römische Erlässe 63

Literatur:

Josef Janda: Das aktuelle theologische Buch: Gottes Schweigen (von Raimon Panikkar) 71
Besprechungen 72

Zum Schwerpunkt (72), Bibelwissenschaft (86), Kirchengeschichte (90), Lexika (97), Liturgie (101), Pastoraltheologie (102), Spiritualität (105)

Eingesandte Schriften 109

Impressum und Offenlegung gem. § 25 MedG ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/7842 93-142
o. Prof. Mag. 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: Univ.-Doz. Dr. Irmtraud Fischer, Parkstraße 1, A-8010 Graz
Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, Parkstraße 1, A-8010 Graz
Prof. Dr. Manfred Hutter, Halbärthgasse 2, A-8020 Graz
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
OSR Alois Krebs, Bernhardstalgasse 38/V/6, A-1100 Wien
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Raymund Schwager, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck
Pfarrer Herbert Spieler, Pfarramt Frastanz, A-6820 Frastanz

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. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

142. Jahrgang 1994

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen
1802 und 1821 erschienenen „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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Einmaligkeit und Anspruch

Jüdisch-christliche Tradition in einer multikulturellen Welt

Unsere Alltagskultur fordert auf verschiedene Art und Weise die Überzeugung von der „Gleichheit aller Religionen": Ob sie alle „irgendwie wahr", oder auch „falsch" sind, auf jeden Fall gehören sie in den „einen göttlichen Eintopf". Eine Infragestellung religiöser Ansprüche (wie dies die sog. Pluralistische Theologie der Religionen tut), aber auch eine formalisierte Diskussion über die Legitimität solcher Ansprüche geht an den nivellierenden Tendenzen der Alltagskultur vorbei. Nicht Preisgabe, sondern theologische Selbstbesinnung auf die *Inhaltlichkeit* religiöser Ansprüche bringt kreative Impulse für die Gestaltung des kulturell-politischen Lebens und verhindert den destruktiven Fundamentalismus. Dieser Überzeugung ist der Autor, Professor für Dogmatik an der Theologischen Hochschule in Linz. (Redaktion)

Die multikulturelle Welt ist zur alltäglich erfahrbaren Wirklichkeit geworden. Durch moderne Verkehrsmittel und enorme Migration von Menschen, durch Rundfunk und Fernsehen, nicht zuletzt durch Kriege wird unsere Welt als „ein großes Dorf" erlebt. Eine ihrer brisantesten Herausforderungen betrifft den religiösen Glauben: Die Vielfalt scheint den traditionellen Anspruch, „die richtige Religion zu haben", in Frage zu stellen. Vielen Gläubigen geht es heute wie dem kleinen Prinzen von Saint-Exupéry. Die Entdeckung eines Rosenfeldes verwirrt ihn und bedroht die Liebe zu „seiner" Rose. Er fühlt sich betrogen. Die Weisheit des Fuchses, die nicht an der oberflächlichen Wahrnehmung stehen bleibt, sondern die Tiefendimension des Herzens anzielt und die persönliche Entscheidung für „die eine" Rose in den Vordergrund rückt, vermag zwar die Einmaligkeit dieser einen im Kontext der Lebensgeschichte des Prinzen zu retten: Natürlich sind alle Rosen im Grunde gleich, doch ist jene Blume, der sich der Prinz verbunden fühlt, nicht zuletzt aufgrund *seiner* Erfahrungen mit ihr einmalig und einzigartig![1] Genügt nun diese Logik, um die „alte" Glaubensüberzeugung, die sich auch vom Anspruch der Wahrheit getragen wußte, „modern" zu übersetzen? Kann sie den permanenten, die vielfältigen religiösen Traditionen nivellierenden Impulsen widerstehen und das „unverwechselbar je Meine" immer wieder neu aussagen? Und reicht sie schließlich aus, um das Selbstverständnis einer Religion als ganzer in einer multikulturellen Welt zu begründen?

1. Die multireligiöse Welt und die Soteriologie des Supermarktes

Jene Theologen, die sich der sog. „Pluralistischen Theologie der Religionen" verpflichtet wissen, würden vermutlich auf diese Fragen eine positive Antwort geben. Diese seit etwa 20

[1] Vgl. *A. de Saint-Exupéry,* Der kleine Prinz. Kap. XX und XXI.

Jahren in der angloamerikanischen Welt sich verbreitende theologische Denkweise[2] will der multireligiösen Welt anders begegnen, als die Tradition dies nahelegen würde. Ob als „kopernikanische Wende" oder als ein „neues Paradigma" gewertet, sie versteht sich als eine neue Epoche des theologischen Denkens. Sie stellt sich nicht nur gegen den klassischen, intoleranten und zum Totalitarismus neigenden religiösen Exklusivismus, der das Heil und die wahre Gotteserkenntnis nur in einer einzigen Religion behauptete, andere religiöse Anschauungen aber konsequent als Irrtum verwarf. Die Pluralisten lehnen auch den sog. „Inklusivismus" ab, mit dem die christlichen Kirchen im 20. Jh. zu einer Haltung der Toleranz und Achtung anderen Religionen gegenüber, aber auch zur prinzipiellen Preisgabe der kultur-imperialistischen Mentalität gefunden haben.[3] Die Überzeugung, daß das Heil auch in anderen Religionen möglich ist, dieses aber durch Jesus Christus vermittelt werde, erkennt und anerkennt andere Religionen, gibt aber den Anspruch des eigenen Glaubens, die wahre Religion zu sein, nicht preis. Da sie in diesem Festhalten an der Vermittlung durch Jesus Christus nichts anderes als einen „verdeckten religiösen Imperialismus" sehen, lehnen die Pluralisten auch diese Haltung ab. Sie wollen diesen Horizont – wie einen „theologischen Rubikon" – bewußt überschreiten und neben dem christlichen noch andere *ebenbürtige Wege zu „Heil und Wahrheit"* gehen: Auch wenn in Jesus Gott den Menschen auf eine authentische Art und Weise begegnet, so sei er *nur ein* mögliches „Fenster" auf das Göttliche. Neben ihm seien viele andere „Fenster" möglich und wirklich. Mehr noch: Die christliche Behauptung, Jesus sei *das Fenster par excellence*, verfälscht die ursprünglische Christusbotschaft. „Der Mythos vom menschgewordenen Gott" und die Göttlichkeit Christi seien nur zeitgebundene Denkformen und würden heute den Inbegriff christlicher Überlegenheitsansprüche darstellen.

Wie sind nun solche Thesen theologisch einzuordnen?

Zuerst stellen sie eine allzu konsequente Folge jener neuzeitlichen Religionsphilosophie dar, die in der Frage nach der Existenz Gottes die eigentlich theologische Frage sah, diese aber der Frage nach seiner Identität vorgeordnet hat und sie dann in einer formalisierten Diskussion zu beantworten suchte.[4] Was „Heil" und „Wahrheit" des so gedachten Gottes noch eigentlich bedeuten, das blieb in dieser Diskussion sekundär. Weil diese normative inhaltliche Aussage in unserer abendländischen akademischen Diskussion immer noch häufig suspendiert bleibt oder

---

2 Die deutschsprachige Diskussion über diese Denkkultur hat erst in den letzten Jahren eingesetzt. Als „Großvater" dieser Richtung wird W.C. Smith, als wichtigster Vertreter J. Hick angegeben. Als konsequente Pluralisten gelten noch: P. Knitter, L. Swidler, als gemäßigte G. Kaufman, L. Gilkey und R. Panikkar. Vgl. den von *R. Bernhardt* herausgegebenen Reader: Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991.

3 Katholischerseits ist hier natürlich auf „Nostra aetate" und „Lumen gentium", neuerdings auf das 1991 vom *Päpstlichen Rat für den interreligiösen Dialog* und der *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* herausgegebene Dokument: Dialog und Verkündigung. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102) Bonn 1991, hinzuweisen; evangelischerseits sei hier paradigmatisch nur die im Auftrag der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* und der *Arnoldshainer Konferenz* herausgegebene Studie: Religionen, Religiosität und christlicher Glaube, Gütersloh 1991, erwähnt.

4 Daß diese Frage nicht unbedingt die fruchtbarste in der abendländischen Geistesgeschichte war, das hat bereits *H. Küng* in: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München 1978, gezeigt.

nur unreflektiert mitgedacht wird[5], kann in ihr auch kaum einsichtig gemacht werden, warum es denn – zu einem inhaltlich nicht normativ beschreibbaren Gott – nicht auch mehrere, wiederum nomativ nicht beschreibbare Wege geben soll.

Diese Folgerung bedeutet allerdings noch keinen Relativismus; ein Rest an „Einmaligkeit" ist immer noch denkbar. In der Vielfalt der religiösen Wege sei der christliche so einzigartig und einmalig, wie der geliebte Mensch dem Liebenden einzigartig und einmalig ist. Die Gründe, warum die Liebenden einander eigentlich lieben und zu ihrer „exklusiven" Sprache gelangen, bleiben allerdings aus der Diskussion weitgehend ausgeklammert.

Obwohl nun die Pluralisten ihre eigene Arbeit mit überschwenglich-revolutionären Prädikaten bewerten, ist diese alles andere als radikal; beurteilt man sie nicht aus dem traditionell-kirchlichen Blickwinkel, sondern aus der Perspektive der liberalen, nicht-kirchlichen Kultur, so sieht man sie in der gängigen alltäglichen Mentalität beheimatet. Zwar wehren sich die Pluralisten gegen den Vorwurf eines nivellierenden religiösen Relativismus, doch fügt sich ihre Denkweise problemlos in postmoderne, mythen- und religionenfreundliche Rationalitätsmuster ein und bestätigt diese zusätzlich. Weil alle Religionen irgendwie „wahr" sind, erfolgt die „freie" Liebesentscheidung für eine oder auch für eine andere – gerade wegen der Suspendierung von Inhaltlichkeit – im Alltag nach den Gesetzen des kaufmännischen Verstandes: Entweder ist man hinter „Billigangeboten" her, hinter „Markenartikeln" oder hinter „Marktneuheiten". Der hermeneutische Rahmen des Supermarktes nivelliert die Religionen noch radikaler zu einem gesichtslosen ‚göttlichen Eintopf' als die Pluralisten dies tun und verleiht ihrer theologischen Position den Plausibilitätsanschein.

Dieses Integrationsschicksal im nivellierenden Supermarkt erleiden die Pluralisten nicht allein; sie teilen es mit dem Großteil gegenwärtiger akademischer Forschung. Sowohl die unüberschaubare Vielfalt der Ergebnisse von historisch-kritischer Arbeit religionswissenschaftlicher und theologischer Provenienz als auch die vielfältigen kontextuellen Ansätze werden zuerst durch den Supermarkt „systematisiert" und als Bereicherung des religiösen Angebotes ausgelegt. Persönliche, aber auch auf Kleingruppen bezogene Plausibilitätsansprüche entscheiden zunehmend über den „Liebeswert" einzelner religiösen Traditionen: Überlappen sich die Erwartungen nicht mit den Bildern und Vorstellungen oder kommt es zu Spannungen, so werden Alternativen gesucht. Je fremder und unbekannter, geheimnisvoller und mystischer, desto besser erscheint dem modernen Menschen die religiöse Ware.[6]

Schließlich sind es die heutigen Epigonen einer klassischen Religionskritik, die dem abendländischen Problem der Existenz Gottes verpflichtet ist, welche die nivellierenden Impulse

---

[5] Es ist eines der größten Paradoxe moderner Diskussionen, daß in liberalen Kreisen unreflektiert mit „Heil" problemlos irgendeine Form des jenseitigen Lebens verstanden wird, die Gott eben nicht unbedingt allen Menschen durch Jesus Christus schenken muß, obwohl die Frage des Lebens nach dem Tode selbst kaum eine Rolle im Selbstverständnis dieser Kreise zu spielen scheint.

[6] Beobachtet man die popularisierende Arbeit der Medien auf diesem Sektor, so kann man über das Mißverhältnis an Ehrfurcht und Vertrauen, das man problemlos den fremden Religionen entgegenbringt, zu jener oft arroganten Kritik der vertrauten eigenen Religion gegenüber zumindest verblüfft sein.

mitunterstützen und von der Logik des Supermarktes „verschlungen" werden. Ihrer Genese nach wäre die These einer Gleichwertigkeit von Religionen vermutlich in dieser radikalen Religionskritik zu orten: Weil Religionen einander widersprechen und alle ihre eigene Wahrheit und den Irrtum der anderen behaupten, dies auch – durch Berufung auf Offenbarungen – ähnlich begründen, sind sie letztlich alle gleichwertig, weil falsch. Da aber die heutigen Religionskritiker mit ihren Vorfahren aus dem 19. Jh. nur noch dasselbe „aufklärerische" Pathos, nicht aber denselben Eifer haben, kann ihre Einstellung zu religiösen Haltungen und Werten in diesen auch nur noch gezinkte Karten und minderwertige Waren entdecken, die sie im großen Supermarkt der Moderne getrost liegen lassen können.

Ob in religionskritischer oder auch postmodern-pluralistischer Gestalt, ob im akademischen Diskurs oder beim Gespräch der sprichwörtlichen „Menschen auf der Straße" fügt sich die Vorstellung der Gleichwertigkeit von Religionen in unserer westlich-liberalen Kultur problemlos der Soteriologie des Supermarktes ein. Auf den ersten Blick scheint dies auch voll zugenügen. Doch die Hoffnung, daß jeder nach seiner Fasson selig werden kann und auch werden soll, und die Illusion, daß die traditionellen Religionen mit ihren Ansprüchen immer noch das größte Hindernis eines solchen Heils bleiben, sind trügerisch; sie verschließen uns die Augen auf die ihrer Natur nach gewalttätige Logik des Supermarktes, der praktisch die Funktion einer Oberreligion hat. Vor allem aber helfen sie mit, andere religionspolitische Gefahren unserer Gegenwart zu tabuisieren.

2. Die jüdisch-christliche Tradition auf der Anklagebank

Ein radikaler Einspruch gegen die Nivellierung aller Religionen zu ein und demselben wahren oder auch falschen ‚göttlichen Eintopf' kommt in der nicht unmittelbar binnentheologischen Diskussion der Gegenwart aus einer Ecke, aus der man ihn kaum vermuten würde. Die sich als „konservative Revolution" selbstdefinierende, an den Grauzonen zum Rechtsradikalismus beheimatete, aber bewußt in traditionelle „wertkonservative Kreise" hinein wirkende Bewegung der „Neuen Rechten"[7] interessiert sich zwar nicht für die kulturell steril gewordene, von den Religionsphilosophen und Theologen immer wieder „gedroschene" Frage nach der Existenz Gottes, wohl aber für jene nach seiner „Identität". Denn: wenn auch viele Zeitgenossen in der liberalen westlichen Welt nicht an Gott glauben, so bedeutet dies noch nicht, daß inhaltlich normative Vorstellungen von dem, was theologisch „Heil" und „Wahrheit" eines Gottes heißen kann, nicht kulturprägend, damit aber politisch relevant sein können. In diesem Zusammenhang reißt nun die „Neue Rechte" bewußt den Graben zwischen den Religionen und der jüdisch-christlichen Tradition auf, behauptet deren Einzigartigkeit und klagt diese an: Sie sei am kulturpolitischen „Untergang" unserer modernen Welt schuld. Damit diese gerettet werde, muß der genuin jüdisch-christliche Impuls als solcher identifiziert, bekämpft und durch andere religiöse Traditionen ersetzt werden. Ihr Vorwurf reiht sich allerdings nicht ein in die „moderne" Anklagelitanei der libe-

[7] Vgl. dazu: *J. Niewiadomski*, Die Infragestellung des christlichen Menschenbildes durch die „Neue Rechte". In: bakeb informationen 1/1993, 21–27; ders. Die Götter der Vertreibung und der vertriebene Gott. In: M. Langer (Hg.), Wir alle sind Fremde, Regensburg 1993, 146–153.

ralen „Kirchenfresser" und jener „kritischen" Theologen, die gegen den „Anspruch" des christlich-jüdischen Monotheismus polemisieren, in diesem nur „Totalitarismus" sehen und von einem neuen menschenfreundlichen „Polytheismus" träumen.

Der Stein des Anstoßes und damit auch das Unverwechselbare des jüdisch-christlichen Glaubens wird genau im entgegengesetzten kultur-politischen Impuls geortet: Die eigenartige Koppelung einer „tödlichen Metaphysik der Gleichheit", der monotheistischen Theologie und der egalitären Anthropologie haben jene „eine" Welt möglich gemacht, in der die „bedrohliche" multikulturelle Gesellschaft Wirklichkeit wurde.

Die tiefsten Wurzeln der so definierten „Einmaligkeit" des jüdisch-christlichen Glaubens sind in der Schöpfungslehre und deren Implikationen zu sehen. Die Trennung von Sein und Seiendem, von Gott und Welt: dem *ens increatum* und *ens creatum,* welche die „ewige" Welt ihrer „göttlichen" Kräfte beraubt und sie entsakralisiert; und die biblische Vermittlung zwischen dem „einen Gott", der Welt und dem Menschen, die durch die Begriffe des „Abbildes" und der „Teilhabe" geschieht, werden als gefährliche Ideologie eingeschätzt: Es sind Spekulationen an den „Tatsachen" der Sozialbiologie[8] vorbei. Mit dieser theologischen Konzeption wird der biologisch (noch legitime) Gattungsbegriff des Menschen zu einem anthropologischen ausgeweitet: „Mensch" als theologisches und anthropologisches Konstrukt. Der „Aberglaube" an die damit gegebene gleiche Würde eines jeden Menschen, das Autonomieaxiom und die „Ideologie der Menschenrechte" werden als Folgen der jüdisch-christlichen Religiosität beurteilt und an den Pranger gestellt.

Diesem „jüdisch-christlichen Gift" der Gleichheit stellt die „Neue Rechte" die alternativ-pagane Weltkonstruktion gegenüber.[9] Theologisch setzt diese bei der Identifizierung von Gott und Welt an.[10] Doch geht es dabei nicht um jene religiöse Verklärung der Natur und eine ‚post-moderne' Schöpfungsmystik, wie sie oft im interreligiösen Gespräch propagiert werden. Entscheidend ist die auf diese Weise vollzogene, der biblischen entgegengesetzte Vermittlung zwischen Biologie, Ethik und Ästhetik. In ihr behält nun die biologische Determinierung das letzte Wort. Sie wird theologisch nicht aufgehoben, sondern ethisch und ästhetisch zur „Vollendung" gebracht. Anstatt des „Menschenbegriffs" und der „jüdisch-christlichen Vorurteile" über die „gleiche Würde" ist der Erweis des Starken als des Wahren durch die biologisch grundgelegten Hierarchien das Ergebnis des kulturellen Prozesses. „Wahr ist das, was sich in die Lage versetzt, zu existieren und fortzudauern. Das, was verdienen würde zu sein, *wird* sein."[11] Die „Macht" der Tatsachen begrenzt in

---

8 Die Erkenntnisse der Verhaltensforschung über die Ungleichheit in der Biologie (v.a. I. Eibl-Eibesfeld, aber auch K. Lorenz, H. Eysenck, A. Jensen) werden von der „Neuen Rechten" quasi zum Dogma für die Erklärung der gesamten Wirklichkeit dekretiert.

9 Dies bedeutet keineswegs die Rückkehr zur verzauberten antiken Welt: „Man braucht nicht an Jupiter oder Wotan zu ‚glauben'..., um Heide zu sein." vielmehr geht es um die mit dieser heidnischen Glaubensweise verbundenen „Wertesysteme". *A. de Benoist,* Heide sein. Tübingen 1982, 30.

10 „Wenn die christlichen Theologen sich einigten, auf den Unterschied zwischen ens creatum und ens increatum zu verzichten, könnte ich das Christentum als eine heidnische Religion betrachten." *A. de Benoist,* Paganische Sakralität und jüdisch-christliche Entsakralisierung der Welt. In: *D. Theraios (Hg.),* Welche Religion für Europa? Bern 1992, 63.

11 *A. de Benoist,* Kulturrevolution von rechts. Krefeld 1985, 31.

dieser bewußt propagierten neopaganen Weltsicht die erkenntnistheoretische Phantasie und weist einem etwaigen religiösen Glauben seinen Platz zu: Wenn das Starke das Wahre ist, so ist das Starke auch das Gute und das Schöne. Das sakrale Geheimnis der „ewigen göttlichen Kräfte" dieser Welt wird damit auf den Begriff gebracht. Diese neuheidnische Weltkonstruktion, die das *ens increatum* und *ens creatum* nicht trennen will und letztlich nur eine Quelle des Seins – die Macht – kennt, mündet schließlich in eine „moderne Theologie" der Nation oder auch der Rasse. Sie zeichnet auch die Konturen der Wahrheit sowohl für ihre „Götter" als auch für ihre „Menschen" deutlich als die Wahrheit der Sieger: Die wahren Götter und die wahren Menschen sind diejenigen, welche die Macht haben, sich durchzusetzen. Eine politische Vision der ethnopluralistisch strukturierten – sich gegen (rassisch) andere, aber auch Schwache abgrenzende – Welt[12] ersetzt die multikulturelle Gesellschaft restlos.

Solche politischen Implikationen einer kulturtheoretischen Debatte entlarven die „Soteriologie des Supermarktes" als gefährliche Illusion; sie werfen die Frage nach der „Wahrheit" des „wahren Gottes" und der „Wahrheit" des „wahren Menschen" in einer Konkretheit und Radikalität auf, wie sie die innertheologische Diskussion über „Pluralistische Theologie der Religionen" kaum wagen würde.

3. Einmaligkeit und Anspruch des jüdisch-christlichen Gottes

Sieht man den biblisch-christlichen Anspruch im Lichte der Infragestellung aus den Kreisen der „Neuen Rechten", so handelt es sich beim Bekenntnis zur Einmaligkeit jüdisch-christlicher Offenbarung weniger um einen formalisierten Totalitätsanspruch als um eine präzise Angabe von inhaltlichen Konturen, welche die „Wahrheit" dieses Gottes gerade im Kontext des menschlichen Zusammenlebens ausmachen.

Auch das Hand in Hand mit der Anerkennung der Heilsmöglichkeit in anderen Religionen gehende Festhalten am Anspruch des biblischen Glaubens, die „wahre Religion" zu sein, ist nicht ein verdeckter religiöser Imperialismus, wie die Pluralisten dies unterstellen, sondern die Minimalangabe eines normativen Horizonts, innerhalb dessen „Heil" und „Wahrheit" auch inhaltlich konkret definiert werden können und sich schließlich überlappen. Die Preisgabe dieses Anspruchs seitens der Theologie wird mit der Preisgabe der „biblischen Wirklichkeitserfahrung" gleichzusetzen sein. Diese kennt die formalisierte Diskussion über „das Heil" eines inhaltlich nicht präzis umschriebenen Gottes nicht. Sie wirft die Frage nach dem Heil immer nur konkret auf, angesichts einer Vielfalt von Mächten, Gewalten und Göttern, die – obwohl sie immer wieder neue Gesichter zeigen – permanent im Konflikt miteinander stehen, und zwar gerade wegen der mit ihnen identifizierbaren Heilsansprüche.

Nun ist die Logik, mit der sich der kleine Prinz behilft und die so vielen Menschen unserer Gegenwart als Inbegriff von Wahrheit gilt, die von den Pluralisten als theologische Logik par excellence erkannt, durch die „Soteriologie des Supermarktes" aber noch

---

[12] Spätestens seit dem Krieg in Bosnien hat das Stichwort „Ethnopluralismus" sein wahres Gesicht gezeigt.

einmal eingeholt wird, gar nicht so verschieden von der biblisch-inkarnatorischen Struktur. Die Wahrheit des biblischen Gottes beweist sich eben auf weiten Strecken der Heilsgeschichte gerade dadurch, daß sie sich fast synkretistisch an den Bedürfnissen des Lebens des einzelnen oder auch des Volkes orientiert und „Heil" als etwas zeigt, das die konkreten kultur- und geschlechtsspezifischen Ängste und Hoffnungen in all ihrer Partikularität integriert. Der biblische Gott macht sich die Menschen „vertraut", und jene lassen sich „vertraut" machen.

Dieser „inkarnatorische" Einstieg ist aber der Anfang und nicht der Endpunkt der Offenbarung. Er wird auch im Verlauf der biblischen Heilsgeschichte mehrmals transformiert. Die „Heilserfahrungen" werden oft im Rückblick als Unheil qualifiziert, das erfahrbare Unheil aber als Heil erkannt. *Heils- und Wahrheitsfrage werden* über weite Strecken der biblischen Geschichte *entflochten*.[13]

Soteriologie und Theologie werden damit als nicht austauschbar, aber doch aufeinander hingeordnet begriffen. Die Identität von beiden wird nicht durch die Abstraktion aus der soteriologischen Logik auf eine allgemeine theologische Logik hin erreicht, sondern durch einen konfliktreichen, oft mit Blut und Tränen erkauften dramatischen geschichtlichen Prozeß angedeutet.[14] Dieser bezieht sowohl die Frage nach der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens – wie Friede und Gerechtigkeit – ein, als auch jene nach dem Verhältnis des Einzelnen und der menschlichen Gemeinschaft zu Gott.[15]

Diese Spannung zwischen Soteriologie und Theologie in der biblischen Logik ermöglicht einmalige religionsgeschichtliche Phänomene. Eines der entscheidenden ist die „Schriftprophetie". Indem die Propheten Heilserfahrungen im Namen des immer neu zu definierenden wahren Gottes als vermeintliches Heil entlarven, können sie nicht nur die anderen Religionen als falsch, sondern auch die eigene als verkehrt kritisieren. Kritik am Götzendienst und Selbstkritik werden damit aneinandergekoppelt, gerade um der Wahrheit willen. Diese theologisch legitime, ja notwendige Form der Religionskritik initiiert auch jene Kultur der Selbstkritik, die zu einer der Quellen der modernen Welt mit ihren wissenschaftlichen, aber auch politischen Errungenschaften wurde.[16] Nicht nur das Auseinanderfallen von „Heil und Wahrheit" des biblischen Gottes ist von systematischer Bedeutung, auch die *normative Vision der Identität* von beiden

---

[13] Die hier systematisch zu behandelnde Frage betrifft den Stellenwert der Projektionen bei den religiösen Vorstellungen. In unserem Kontext sei hier nur auf das Denkmodell *R. Girards* hingewiesen, der die Wahrheit der Religion radikal mit der Frage nach dem Zusammenleben von Menschen koppelt und einen Unterschied zwischen den primitiven Religionen und der jüdisch-christlichen Offenbarung postuliert. Bewältigen die Religionen die zerstörerische Gewalt durch die Projektionen auf das ausgestoßene und sakralisierte Opfer, ist damit dieses Heilige das Produkt der menschlichen Gewalt, so deckt die Offenbarung sukzessiv diesen Vorgang als sakrale Täuschung auf und offenbart die Wahrheit des Opfers und des „gewaltfreien Gottes". Vgl. v.a. Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987; Der Sündenbock. Zürich 1988; Hiob – ein Weg aus der Gewalt. Zürich 1990.

[14] Vgl. dazu: *J. Niewiadomski*, Inkarnation als Inkulturation. Ein theologisches Triptychon. In: *P. Godan (Hg.)*, Evangelium und Inkulturation (1492–1992). Graz 1993, 27–49.

[15] Diesem Impuls ist der fernöstliche entgegengesetzt; er strebt die Identität von Soteriologie und Theologie durch die „Auslöschung" des soteriologischen Momentes an.

[16] Vgl. *R. Schwager*, Ideologiekritik der Religionen. In: NHthG. Bd. 2. München 1991, 385–393; *W. Palaver*, Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Innsbruck 1991.

ist für die Vergewisserung des Anspruchs der Einzigartigkeit unerläßlich.

Das erste paradigmatische Beispiel dieser Annäherung ist im Ereignis des Exils zu sehen. Dieses in der Religions- und Kulturgeschichte der Menschheit wohl einmalige Faktum, daß nach dem Verlust der staatlichen Eigenständigkeit und der Unterjochung unter die Großmächte die Traditionen des Volkes Israel nicht verschwinden und sich nicht in den Kultur- und Religionskreis der Siegermächte auflösen, sondern geradezu in ihr goldenes Zeitalter eintreten, mag aus kulturgeschichtlicher Sicht unterschiedlich gedeutet werden. Für die systematische Reflexion ist es nicht unwichtig, daß es angesichts dieser Katastrophe nicht nur zur Schaffung einer gemeinsamen Grundlage kommt, die fortan normativ für das gilt, was „biblisch" genannt werden kann, sondern daß ihr Anspruch in Richtung eines strengen Monotheismus radikalisiert wird. Was hat das zu bedeuten? Das Bekenntnis zum „einen und einzigen Gott" und eine universalistische Haltung sondergleichen entstehen nicht im Kontext einer Heils-, sondern einer Unheilserfahrung. Deuterojesaja bekennt die Nichtigkeit anderer Götter (Jes 41,23f.; 44,6–20) nicht angesichts eines real-politischen Sieges seines Gottes, sondern angesichts seiner augenscheinlichen Niederlage: Nicht die Macht der Tatsachen schafft hier die Wahrheit! Anstatt an seinem Gott zu verzweifeln, demaskiert der Prophet den Machtbereich anderer Götter: So wie sie letzten Endes nur die von den Menschen selbst gemachten Statuen aus Holz und Erz sind (Jes 44,9), so ist auch ihre Macht mit der Durchsetzungskraft von Menschen identisch. Sein Gott stellt aber keine Verkörperung der Hegemonialgelüste von Menschen dar. Im Gegenteil: Seine göttliche Wahrheit besteht gerade darin, daß er als Schöpfer von allem sich nicht nur den Starken, sondern eben allen zuwendet, vor allem aber jenen, die unter die Räder kommen, und ihnen so zum Heil verhilft. Die Wahrheit des biblischen Gottes wird hier normativ mit der Vorstellung der universalen Gerechtigkeit gekoppelt, der kultische Gottesdienst der Rechts- und Gerechtigkeitspraxis untergeordnet.

Die normativen Grenzen für die Vision sind bis in die letzte Konsequenz durchdacht: Erst dann, wenn dem letzten „geknickten Rohr" Gerechtigkeit erwiesen wird, dürfen das „Heil" und die „Wahrheit" des biblischen Gottes im Hinblick auf das menschliche Zusammenleben zusammen gedacht werden. Erst wenn *Soteriologie als Soteriologie für alle* möglich wird, sind beide Perspektiven identisch; größer könnte der Unterschied zwischen der Logik der „Neuen Rechten", aber auch der „Soteriologie des Supermarktes" und der Logik des biblischen Gottes nicht sein!

Es ist also durchaus konsequent, daß die letzten normativen biblischen Visionen und Heilsbilder alle Völker zum messianischen Mahl miteinbeziehen, mit der Zeit auch die Toten integrieren und schließlich sogar die schwierige Frage des Heils für die Feinde Gottes aufwerfen. Erst die Einbeziehung potentiell aller Menschen in den Heilswillen des einen Gottes erlaubt die theologische Wahrheitsaussage. Doch ist diese Einbeziehung alles andere als der eindeutige totalitäre Machtanspruch. Von welcher Dynamik dieser Heilswille geprägt ist, zeigt paradigmatisch das Verhalten des „einen Gottes" zu seinen Feinden. In einem mühsamen Prozeß ringt sich die biblische Tradition von der sektiere-

risch-apokalyptischen Position der Lust angesichts der Vernichtung der Sünder zur Hoffnung auf deren Erlösung durch. Indem Gott seine vergebende Liebe den Feinden anbietet, trotz der Ablehnung seine Liebe nicht zurückzieht, diese auch nicht in das Gegenteil verkehrt, sondern die Folgen der Ablehnung seitens der Menschen selbst erleidet, erweist er seine *universelle Heilswahrheit*. Das stellvertretende Leiden gerade um des Heiles willen zeigt die letzten Nuancen der historisch möglichen Universalität an.

Das in diesem Zusammenhang aktuelle Bekenntnis der Einmaligkeit, des Anspruchs und der Wahrheit Gottes, der mit der Person Jesu in Verbindung gebracht wird,[17] bekennt die Verdichtung des ganzen Potentials an biblischen Ängsten und Hoffnungen in einer konkreten historischen Existenz. Was den Pluralisten nur der „Mythos vom menschgewordenen Gott" ist, kann als Anzeige normativer Inhalte für den „wahren Menschen" und „wahren Gott" und den Weg der Überlappung von beiden geglaubt werden. In ihm ist nicht nur *ein* (und nicht nur *mein*) Fenster auf das Göttliche hin sichtbar geworden, sein Leben stellt paradigmatisch den Weg dar, wie sich der biblische Gott als Gott aller, d.h. nicht nur seiner Freunde, sondern auch seiner Feinde erweist: Indem er sie mit seiner „göttlichen Toleranz" bis in die erschreckenden Sackgassen ihrer Existenz mitleidend begleitet und so die Grenzen sprengt. In diesem Sinn kann von ihm bekannt werden, er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben.

[17] Vgl. *R. Schwager,* Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck 1990; *ders.,* Dem Netz des Jägers entronnen. München 1991. Vgl. auch den Diskussionsband: *J. Niewiadomski, W. Palawer (Hg.),* Dramatische Erlösungslehre. Innsbruck 1992.

Neu
Soeben erschienen!

Verdichteter Glaube

Prominente interpretieren Gedichte
Hrsg. von Klaus Hurtz.
Mit Beiträgen von *N. Blüm, H. Fries, H.-B. Gerl, K. Hurtz, E. Jünemann, M. Langer, O. Lechner, H. Maier, W. Nyssen, W. Schäuble, R. Süssmuth*



79 Seiten, DM 19,80

Frauen und Männer aus Politik, Kirche und Gesellschaft stellen hier Gedichte vor, die für ihr Leben wichtig geworden sind. **Mit ihrer Auswahl, ihren Interpretationen zu Gedichten von *H. Domin, E. Mörike, E. Fried, M. L. Kaschnitz, I. Bachmann, D. Bonhoeffer* u. a. entsteht ein Brückenschlag zwischen Lyrik und Leben, Gedicht und Glaube und damit eine sehr persönliche Anthologie.**

Neu
Soeben erschienen!

Wilhelm Grafl
HÜRDENLAUF

Überwindung heutiger Glaubenshindernisse
136 Seiten, kart. DM 19,80



Prälat Wilhelm Grafl kennt die Probleme vieler Christen mit ihrer Kirche und er packt sie an, offen und schonungslos diskutiert er: *Scheidung, Wiederverheiratung / Frauenbefreiung / Sexualität / Rolle der Laien in der Kirche / zentralistische Tendenzen Roms* ... Er beurteilt ohne zu verurteilen, erklärt ohne zu beschönigen, ermutigt zum Engagement für den Glauben. **Eine hoffnungsvolle Auseinandersetzung mit der Kirche für die Kirche.**

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

Pustet-Anzeigen

FRANZ GRUBER

Wahrheit im Dialog – Für ein kommunikatives Wahrheitsverständnis im interreligiösen Gespräch

Auf dem Hintergrund wahrheitstheoretischer Diskussionen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie setzt sich der Autor, Assistent am Institut für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Linz, mit den Problemen des religiösen Pluralismus auseinander. Ein „kommunikatives Wahrheitsverständnis", das sich Theologie aus der sprach- und kommunikationstheoretischen Philosophie aneignen kann, leistet beides: Es definiert Wahrheit als dialogfähige Kategorie und wird der Unbedingtheit religiöser Wahrheit gerecht. Diese ist universal, wenn auch nicht im Sinne eines ausschließenden Geltungsanspruches; vielmehr eröffnet sie einen Raum, in welchem Verschiedenheit und Gemeinsamkeit dialogisch artikuliert werden können. (Redaktion)

1. Vom Pluralismus der Lebensformen zum Pluralismus der Religionen

Die westliche Gesellschaft versteht sich heutzutage immer mehr als eine pluralistische, offene Lebenswelt. Der ursprünglich demokratische Pluralismus setzte schrittweise einen *Pluralismus der Lebensformen* frei und „umfaßt…potentiell und prinzipiell *alle* Lebensbereiche".[1] In einer solchen Lebenswelt sinken Homogenität, Übersichtlichkeit und eindeutige Orientierung. Eine undurchschaubare und schnellebige Fülle an Sinnangeboten, Bewegungen, Lebensstilen, Trends prägt die Gesellschaft und den einzelnen. Eine schwerwiegende Folge ist, daß Pluralismus zunehmend als Last und Gefahr für kulturelle oder religiöse Identität empfunden wird. Die Reaktionen darauf sind vielfältig: Weltweit sinkt die Akzeptanz der pluralistischen Gesellschaftsform durch reaktionäre Strömungen; echter Pluralismus sowie Meinungsvielfalt werden immer mehr durch gezielte Einflußnahme von Massenmedien verhindert; mit Unverbindlichkeit und Gleichgültigkeit begegnen viele den öffentlichen Vorgängen und schließen sich in ihre private Lebenswelt ein.

In der pluralistischen Gesellschaft gilt zumindest ideell das Prinzip, daß keine politische, weltanschauliche oder religiöse Teilgruppe die gesamte Sozietät auf ihren jeweiligen Prinzipien- und Wertekanon verpflichten darf. Toleranz, individuelle Freiheitsrechte und politische Gewaltentrennung sichern strukturell das Zusammenleben unterschiedlicher Gruppen. Deren Respektierung ermöglicht den notwendigen gesellschaftlichen Grundkonsens sowie ein Mindestmaß an demokratischen Gestaltungsmechanismen. Insofern ist Pluralismus Ausdruck einer an Aufklärung und Menschenrechten orientierten Gesellschaft und Gestaltungsraum autonomer Freiheitsverwirklichung. Nach wie vor gilt die pluralistische Verfassung wesentlich als einzig sinnvolle und konstruktive Antwort auf die Phase totalitärer Systeme (Faschismus, Kommunismus), die sich

---

1 *H. Spinner,* Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt/M. 1974, 104f. zit. n. *H.J. Sandkühler,* Art. Pluralismus, in: ders. (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Bd. 3, 732.

einen absoluten (ideologischen) Monopolanspruch auf Wahrheit anmaßten und diesen unter Gewaltanwendung durchsetzten. Angesichts solcher Fehlformen optiert die pluralistische Gesellschaft für einen *Wahrheitsrelativismus,* der bestenfalls als *Konkurrenz* unvereinbarer Wahrheitsansprüche Gestalt annimmt.

Von dieser Situation sind kulturelle Systeme wie die *Weltreligionen* in einem besonderen Maß betroffen, verstehen sie doch Wahrheit als *Anspruch des Unbedingten* und verpflichten auf eine *verbindliche Ethik* als eine der Heilswahrheit entsprechenden Lebensweise. Gewiß mußten auch in der Vergangenheit Kulturen und Glaubensgemeinschaften die Existenz anderer Religionen kognitiv und praktisch bewältigen, und der Pluralismus der Religionen ist nicht erst ein Phänomen der Moderne (man bedenke nur den hellenistischen Religionenpluralismus und die daraus resultierenden gesellschaftlichen und politischen Probleme für die römische Imperialmacht). Die Pluralismusfrage wird jedoch erst heute durch das globale Zusammenrücken der Weltbevölkerung für alle Bevölkerungsschichten brisant. Prallten früher die Religionen an den Rändern des jeweiligen „Weltkreises" zusammen, so wird unsere multikulturelle Gesellschaft mehr denn je eine *multireligiöse Gesellschaft.* Dieses Phänomen wird nicht nur im säkularisierten Westen, sondern in verschärfter Weise auch von den Glaubensangehörigen der jeweiligen Religionen als spannungsreiches Konfliktpotential empfunden. Denn mit dem Pluralismus der Religionen begegnen einander unterschiedliche religiöse Wahrheitsansprüche und Kulturformationen. Ist aber dialogische Wahrheit in der interreligiösen Begegnung überhaupt möglich?

2. *„Wahrheit": Das Dilemma eines Begriffs zwischen Notwendigkeit und Überlastung*

Seit dem Umbruch Europas durch Aufklärung und Moderne bemüht sich christliche Theologie unermüdlich um die Selbstbehauptung des Glaubens gegen Säkularisierung oder mythisch-religiöse Restauration in der Gegenwart. Das traditionelle abendländische Wahrheitsverständnis wurde wesentlich durch drei Momente in Frage gestellt: Das *geschichtliche und hermeneutische Denken* der Geisteswissenschaften prägte auf nachhaltige Weise das kulturelle Allgemeinbewußtsein, so daß jeder absolute, ungeschichtliche Wahrheitsanspruch als undurchschauter Mythos oder gar als totalitäre Gebärde gelten mußte. Insofern jede Erkenntnis (auch religiöse Offenbarung) nur noch als eine geschichtlich gewordene, kulturell bedingte und je sprachlich artikulierte Größe erfaßbar ist, verlor das philosophische und religiöse Leitprinzip der Vernunft – nämlich „Wahrheit als Ziel höchsten Ranges, als absolutes und in unserer Tradition letztinstanzlich mit der Gottheit identisches Gut"[2] – seine Vorrangstellung.

Die *Wissenschaftstheorie* der (Natur-) Wissenschaften hat sich *zweitens* von einem empirischen Positivismus, der nur jene Behauptung als wahr anerkannte, die auch empirisch oder logisch verifizierbar war, zu einem *pragmatischen* beziehungsweise *konstruktivistischen* Konzept weiterentwickelt. Demnach ist der rationale Fortschritt

[2] *H. Blumenberg,* Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt/M. 1987, 73.

der Wissenschaften nicht mehr am Zuwachs von *Wahrheit*, sondern an der *Bewährung* von Theorien, also an deren *Leistungsfähigkeit* zu messen. Nicht mehr *Wahrheitsfragen* leiten die wissenschaftliche Forschung, sondern das komplexe, je offene Verhältnis von theorieabhängiger Wirklichkeitsbeschreibung und widerspruchsfreier Erklärung.

Drittens wandelte sich grundlegend die Einstellung zu *Wahrheit verwaltenden* Autoritäten, seien sie staatliche oder kirchliche. Mit dem neuzeitlichen Parlamentarismus und den demokratischen Verfassungen müssen sich „Wahrheitsträger" öffentlich ausweisen und rechtfertigen. Dieser veränderte Umgang mit Autoritäten machte selbstverständlich vor den Kirchentüren nicht halt, so daß die klassische Unterscheidung zwischen einer *aktiv lehrenden* und einer *passiv hörenden* Kirche abgeschwächt wurde. Das stärkste kirchenamtliche Echo dieser Korrektur findet sich in zentralen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, wo mit dem Begriff vom „sensus fidei supernaturalis totius populi" für die Laienchristen eine „Lehrautorität" in der Glaubensweitergabe ausdrücklich festgeschrieben ist (LG 12 und besonders 35).

Diese Veränderungen gingen am traditionellen Wahrheitsverständnis nicht spurlos vorbei. Zwar gilt für den vorwissenschaftlichen, alltäglichen Gebrauch nach wie vor jenes Verständnis von Wahrheit, das in der Definition des Thomas von Aquin die klassische Formulierung erfahren hatte: Wahrheit ist die Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit, doch ist nicht zu übersehen, daß die Philosophie des 20. Jahrhunderts gerade den Zerfall dieses gemeinsamen Wahrheitsbegriffs dokumentiert. Ein universaler Wahrheitsbegriff beziehungsweise universale Wahrheitskriterien sind nicht mehr formulierbar. Wahrheitstheorien verschiedenster Art bemühen sich seither, sowohl das „Eigentliche" der Wahrheit (Korrespondenz; Evidenz; Kohärenz; Konsens) als auch die Kriterien zur Feststellung und Überprüfung von Wahrheit in einer möglichst umfassenden Theorie zu reformulieren. In einer solchen Situation zeigt sich deutlich Krise und Dilemma des Umgangs mit dem Begriff „Wahrheit": Einerseits hat er seine Orientierungsfunktion für Erkenntnis und Lebensgestaltung maßgeblich verloren. Wahrheit ist nicht mehr einfachhin *gegeben*, abrufbar, als unerschütterliche Information oder Evidenz verfügbar. Unsere Kultur, unser Wissen haben den *objektivistischen Schein* verloren – sie sind Konstrukt, Entwurf, kognitiver Bauplatz. Verschärft wird dieser Umstand durch einen unübersichtlichen Pluralismus an Lebensformen und Erkenntnisweisen, dessen alles zusammenhaltende Klammer aber inzwischen paradoxerweise eine höchst uniforme Marktrealität ist: Der monotonen Zweckrationalität der Industriewelt, deren „Wahrheitsanspruch" eine riesige Ökumene von Konsumenten und Produzenten, Politikern und Technikern, Gläubigen und Agnostikern, westlichen und fernöstlichen Weltbildträgern zusammenbindet, steht eine indifferente, wahrheitsneutrale Unübersichtlichkeit an Sinnoptionen und Lebensratschlägen gegenüber. Die wahrheitsvergessene Philosophie der Postmoderne, die gegenwärtig diese Entwicklung als Chance für ein zwangfreieres Leben sieht, kann aber nicht das letzte Wort sein, weil freie Lebensgestaltung nur möglich ist, wenn sie sich als „Vorschein wahren Lebens" auszuweisen bemüht. Wahrheit und Freiheit bedin-

gen sich darum gegenseitig, so daß eine pluralistische Gesellschaft nur dann der beste Ausdruck der Vielfalt ihrer Individuen ist, wenn sie sich von der Wahrheitsidee in Pflicht nehmen und kritisieren läßt.

Aber scheint nicht gerade in der konkreten Formulierung dieses Wahrheitsmaßstabes *die* Schwierigkeit zu liegen? Nicht nur: Welche Instanz ist verpflichtet oder berechtigt, einen solchen Maßstab der Gesellschaft vorzutragen: ist es der einzelne, der eine „Wahrheit" gefunden hat, sind es moralische Autoritäten oder religiöse Gemeinschaften, ist es die Wissenschaft? Sondern auch: Wo ist das öffentliche Forum, in dem Geltungsansprüche verschiedenster Art diskutiert, geprüft, verworfen, angenommen werden? Ist nicht gerade das Fehlen einer kritischen und argumentierenden Öffentlichkeit das Einfallstor für die gefährlichen Tendenzen, den Wahrheitsbegriff wieder fanatisch oder autoritär zu mißbrauchen und zu überspannen? Der undifferenzierte Appell an „mehr Wahrheit" gerät so schnell ins problematische Fahrwasser integralistischer Vorstellungen, beziehungsweise gar fundamentalistischer Haltungen. Als Fluchtreaktionen aus der Moderne (Thomas Meyer) stellen solche Appelle jedoch keine Problemlösungen dar, weil sie wirklichkeitsfremde Reduzierungen sind, die die Komplexität unseres Wissens und der soziokulturellen Vorgänge auf *hard facts* und *Entmündigung* verkürzen. Was für Freiheit gilt, gilt auch für Wahrheit: Sie ist nicht einfach *vorgegeben,* sondern *aufgegeben.* Solche Aufgegebenheit von Wahrheit gilt selbstredend auch für religiöse Wahrheitsrede: Gottes selbstoffenbarende Wirklichkeit kann weder als eine bloße *absolut geltende Tatsache* noch als eine *totale Unterwerfung* fordernde Lebenshaltung interpretiert werden.

3. Wahrheitskonzepte vom Exklusivismus zum Pluralismus

Die Frage nach der *wahren Religion* nimmt in der christlichen Theologie eine herausragende Stellung ein. Bis zum II. Vatikanischen Konzil wurde theologisch weitgehend ein *Exklusivismus* vertreten, demzufolge die wahre Religion ausschließlich mit dem Christentum identifiziert und somit jede Heils- und Wahrheitsrelevanz einer anderen Religion aberkannt wurde. Dieser Absolutheitsanspruch ist aber nicht nur dem Christentum zu eigen, sondern findet sich fast in jeder Weltreligion mehr oder weniger ausgeprägt. Selbstverständlich ist sich jede Weltreligion aus ihrer spirituellen und intellektuellen Grunderfahrung heraus bewußt, daß sie angesichts des Absoluten immer nur unvollkommen, fragmentarisch und partikulär ist. Doch weist jede von ihnen für ihre Mitglieder einen letztverbindlichen, eben nicht beliebigen Weg zum Heil, so daß die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, wenn überhaupt, nur begrenzt akzeptiert werden können. Umfassendes Heil zu erlangen, ist nur möglich in der von der jeweiligen Religion angebotenen Weise.

Einem solchen Exklusivismus entspricht ein Wahrheitsverständnis, das wohl am ehesten mit dem traditionellen Konzept der *Seinswahrheit* formulierbar ist. Offenbarung / Erleuchtung ist in jeder Religion auch ein kognitivsatzhafter, somit mitteilbarer Bestand an „Seins- und Heilswahrheiten", wenngleich der Grad der Festschreibung von Religion zu Religion sehr verschieden ist. Nun betont das

Konzept der Seinswahrheit vor allem die ungeschichtlich-invarianten, universal geltenden Letztstrukturen von Erkenntnis, Wirklichkeit, Transzendenz. Unter der Voraussetzung, daß diese Wirklichkeit ontisch und ontologisch nur *eine* sein kann, schließt sie eo ipso alternative Wirklichkeitskonzepte aus. Die soteriologische Konsequenz eines solchen Wahrheitsverständnisses im religiösen Kontext hieß beispielsweise für die katholische Kirche: *extra ecclesiam nulla salus.*

Die Abkehr vom Exklusivismus innerhalb des Christentums markiert das II. Vatikanische Konzil. In der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* wird nicht nur der allgemeine Heilswille Gottes klar und deutlich hervorgehoben, sondern ausdrücklich die *Heilsmöglichkeit* allen Nichtchristen zugestanden, die Gott aus ehrlichem Herzen suchen und sich unter den Spruch ihres Gewissens stellen (LG 16). Die Kirche anerkennt das *Gute und Wahre* in ihnen und versteht es als „Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen..., der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe" (ebd.). Diese heilsindividuelle Perspektive wird in der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* auf die Weltreligionen hin geöffnet. Hier werden erstmals die Religionen als *positive Institutionen* zur Beantwortung der „ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins" (NA 1) gewürdigt, und daraus werden für das Verhältnis der katholischen Kirche zu ihnen wegweisende Konsequenzen gezogen:

> „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat. Deshalb mahnt sie ihre Söhne, daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern" (NA 2).

Diese *inklusivistische* Position (Wahrheit und Heil sind in anderen Religionen zu finden) des katholischen Lehramts – eine ähnliche fundamentale Revision fand für den evangelischen Bereich im Ökumenischen Rat der Kirchen statt[3] – war nicht unmaßgeblich durch die Theologie Karl Rahners beeinflußt, der dadurch die *Theologie der Religionen* erst so richtig in Bewegung setzte.[4] Nicht zuletzt war diese Offenheit deshalb möglich, weil sich im „theoretischen Hintergrund" auch das *Wahrheitsverständnis* gewandelt hat. An der Theologie Rahners kann das beispielhaft beobachtet werden.[5] Durch seine Betonung des *transzendentalen und existentiell-subjektiven* Moments der Wahrheit konnte er den Pluralismus der Religionen als begrenzt legitime, kategoriale Antwortgestalten der menschlichen Transzendenzerfahrung würdigen: Endgültige Offenbarung in Jesus Christus setze nämlich selbst schon *transzendentale Offenbarung* im begna-

---

3 Siehe hierzu: *J. Zehner,* Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht, Gütersloh 1992, bes. 19–112.

4 Vgl. den wichtigen Aufsatz *K. Rahners:* Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 5, Einsiedeln 1962, 136–158.

5 Vgl. ebd., 150–254. Zum Rahnerschen Wahrheitsverständnis siehe: *F. Gruber,* Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit, Innsbruck 1993, 150–254.

deten Geist des Menschen voraus. Weil nun Heilsgeschichte je schon *koexistent* mit der Geistesgeschichte der Menschheit verlaufe, enthalten auch außer- und vorchristliche Heilserfahrungen Wahrheit, in Rahners Worten: anonymes Christentum.[6] Doch dieser Inklusivismus hat eine exklusivistische Spitze: Ein *absoluter* Wahrheitsanspruch anderer Religionen muß fallen, weil sie „‚an sich' und grundsätzlich abgeschafft und überholt sind durch die Ankunft Christi, durch seinen Tod und durch seine Auferstehung".[7]

Hier wird man Rahner nun aber die Frage stellen müssen, ob sich aus dem Christusereignis ein solcher Absolutheitsanspruch für das kulturell-religiöse System „Christentum" ableiten läßt? Wenn es auch selbstverständlich keinen sozial unvermittelten und institutionslosen Glauben gibt, so ist doch auch Christus vom Christentum selbst nicht zu vereinnahmen. Er ist nicht nur sein Stifter, sondern auch seine bleibende Kritik. Rahner hat sich m.E. dem Bann der Hegelschen Absolutheitsthese des Christentums nicht genügend entzogen und an dieser Stelle den eschatologisch-proleptischen Charakter der Auferstehung Jesu zuwenig betont.

Die aktuelle Diskussion um eine adäquate Theologie der Religionen auf dem Hintergrund der Pluralismuserfahrung haben vor allem der Engländer John Hick[8] und der Amerikaner Paul F. Knitter[9] ausgelöst. Sie weisen eine wahrheits- und heilsmäßige Vorrangstellung des Christentums und die Zielbestimmung aller Religionen auf das Christentum hin ausdrücklich zurück. Statt dessen schlagen sie eine *pluralistische Theologie der Religionen* vor, wonach alle Weltreligionen wenigstens prinzipiell *gleichberechtigte* Artikulationen der je unaussprechlichen Heilswirklichkeit und Transzendenz Gottes sind. Die Wahrheitsansprüche der Religionen *relativieren* sich sowohl *theozentrisch* („ein Gott – viele Religionen") als auch *soteriozentrisch* (alle Religionen zielen auf die eine umfassende Befreiung des Menschen). Diesem Ansatz korrespondiert das Konzept eines *pluralistischen Wahrheitsbegriffs:* Nicht nur setze ehrlicher Dialog voraus, daß die Wahrheitsfähigkeit und der Wahrheitsgehalt anderer Religionen anerkannt werde, sondern mit der „kopernikanischen Wende" der Erkenntnistheorie Kants (John Hick) sei jede Religion ein mehr oder weniger gelungener Artikulationsversuch, den Menschen von seiner Ich-Zentriertheit hin zur Wirklichkeitserkenntnis zu bewegen. Somit könne keine Religion eine absolute Wahrheitserkenntnis beanspruchen, weil eben transzendente Wirklichkeit und Wahrheit nur im *Plural der Religionen* vernehmbar und artikulierbar seien. Gleichwohl entgeht dieser Ansatz dem Relativismus dadurch, daß er alle Religionen vor den gemeinsamen Anspruch des Absoluten stellt (Theozentrik), beziehungsweise vor die Herausforderung, das humanisierende Potential der Religion radikal zu entfalten (soteriozentrischer Ansatz), wo-

---

6 *K. Rahner,* Christentum, 154: Wenn es außerhalb der besonderen Offenbarungsgeschichte schon unthematisches Christentum gibt, dann begegnet der Christ dem Glaubenden anderer Religionen nicht einfach als einem Nichtchristen, „sondern als einem, der durchaus schon als ein anonymer Christ in dieser oder jener Hinsicht betrachtet werden kann".

7 *Ders.,* Kirche, Kirchen und Religionen, in: Schriften zur Theologie VIII (1967) 355–373, 371.

8 *J. Hick,* God Has Many Names, Philadelphia 1980; Problems of Religious Pluralism, London 1985; An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, Houndsmills u.a. 1991, 362–376.

9 *P.F. Knitter,* Ein Gott – Viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988; Nochmals die Absolutheitsfrage, in: EvTh 49 (1989) 505–516.

durch Fragen der Orthodoxie gegenüber der Orthopraxie zurücktreten.
Aber auch hier ist kritisch rückzufragen: Schafft der Kunstgriff eines *pluralistischen Wahrheitsbegriffs* nicht mehr Probleme als Lösungen? Übergeht er nicht allzu leichtfertig den Umstand, daß im Pluralismus der Religionen sehr unterschiedliche, sich gegenseitig herausfordernde, ja auch einander widersprechende Wahrheitsansprüche auftreten? Ist der Pluralismus der Wahrheitsansprüche nur zu befrieden, indem Wahrheit selbst „pluralistisch" verstanden wird? Werden nicht die unterschiedlichen theologischen Konzeptionen und praktischen Lebensformen der jeweiligen Religionen auf den recht harmonisierenden Begriff „Heilsweg"[10] eingeebnet? Sehr deutlich mahnt deshalb Jürgen Werbick: „Im religiös-theologischen Feld...kann nicht vorausgesetzt werden, daß die Realisierung ‚wahren, heilen Menschseins', zu der der Grundimpuls einer religiösen Tradition herausfordert, zu der ihr ‚Geist' inspiriert und den Weg finden läßt, in allen Religionen *im Wesentlichen* das Gleiche meint."[11] Der religionswissenschaftliche Vergleich mag zu einer solchen Formalisierung anleiten, wo der Religionenpluralismus sich letztlich auf das Problem von Einheit und Vielfalt, auf verschiedene Zugänge zu einem gemeinsamen Kern reduziert. Aus der internen Perspektive der Religionen selbst jedoch ist die jeweils andere Religion in einem großen Maß das *Fremde*, das *Andere*.

Die bisherigen Überlegungen könnten Anlaß für eine Entmutigung sein: Gibt es hinsichtlich des Wahrheitsanspruchs von Religionen letztendlich doch keinen echten Dialog? Ist die Konsequenz einer pluralistischen Theologie der Religionen wirklich ein Wahrheitsrelativismus? Oder ist es nicht doch so, daß recht verstandene Wahrheit gerade nicht ausschließt, sondern rigoros zum Gespräch einlädt und die Herausforderung der „anderen Wahrheit" um der Wahrheit willen annimmt?

4. Auf dem Weg zu einem dialogischen Wahrheitsverständnis

Hans Waldenfels hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Wahrheitsbegriff im Kontext der Weltreligionen nicht auf Aussagewahrheit festgelegt werden darf: „Im Bereich des Religiösen und der Religionen hat es die Wahrheit zu tun mit der Grundinspiration der jeweiligen Religion, mit den Mythen und Symbolen, ihrer Bedeutung und Wirkung, mit der Lehre und ihrer Ausformung in Bekenntnissen, Sätzen, Glaubenssystemen, mit der persönlichen Betroffenheit und der existentiellen Aneignung der religiösen Inspiration im persönlichen und gesellschaftlichen Leben, mit Heilsfindung und Selbstverwirklichung, dem Identifizierungsprozeß, den der einzelne als religionsgebundener Mensch durchmacht."[12] Diese Vieldimensionalität von Wahrheit zeigt schon an, daß mit Ja-Nein-Entscheidungen zu Wahrheitsansprüchen anderer Religionen nichts gewonnen wird. Hinzu kommt, daß

---

[10] *M. Seckler*, Theologie der Religionen mit Fragezeichen?, in: ThQ 166 (1986) 164–184, 178.
[11] *J. Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein?, in: *M.v. Brück/J. Werbick (Hg)*, Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143), Freiburg–Basel–Wien 1993, 11–61, 23.
[12] *H. Waldenfels*, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. *Hg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler.* Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 1985, 241–265, 244.

das Wahrheitsverständnis der jeweiligen Religion unterschiedlich akzentuiert ist, Wahrheit oftmals ihr Zentrum in der praktisch-existentiellen Dimension oder gar im mystisch-selbstaufhebenden Sinn (negative Theologie) hat. Doch wenn es überhaupt einen Dialog geben soll, dann kann dieser nur gelingen, wenn er *verständigungsorientiert* verläuft, und das heißt auch, daß die verschiedenen *Geltungsansprüche* übersetzt, „transreligiös" verständlich gemacht werden müssen. Dialog wird also ohne Mühe um *Verstehen und Argumentation* nicht vorankommen, auch wenn der Wahrheitsdiskurs vielleicht nicht einmal das zentrale Anliegen des Dialogs insgesamt sein kann, und der Dialog selbst nur *eine* Form der Begegnung der Weltreligionen ist.

Doch ich halte es für einen entscheidenden Schritt in diesem Dialog, daß das Verhältnis von (theologischer) Wahrheit und Kommunikation neu bedacht wird.[13] Hierbei können die *intersubjektiven Wahrheitstheorien* der Sprach- und kommunikationstheoretischen Philosophie einen wertvollen Dienst leisten. Der Ausgangspunkt für Wahrheit ist dabei weder eine ontologisch-vorgegebene Wirklichkeit (antik-mittelalterliches Verständnis) noch die unerschütterliche Evidenz einer subjektiven Erfahrung.[14] Weil jede Erkenntnis sprachlich und intersubjektiv bestimmt ist, ist auch für Wahrheit dieser Umstand sinn- und begriffsbestimmend. Wirklichkeit und Wahrheit sind deshalb immer an die jeweilige Sprach- und Kommunikationsgemeinschaft gebunden.

Diesem Theoriemodell zufolge wird Wahrheit als Geltungsanspruch verstanden, der in jenen Sprechhandlungen (auch in religiösen) aufgestellt wird, die Behauptungen zum Ausdruck bringen („objektive Welt"). *Richtigkeit* als Geltungsanspruch wird in normativen („intersubjektive Welt"), *„Wahrhaftigkeit* in expressiven Äußerungen („subjektive Welt") erhoben.[15] Werden diese Geltungsansprüche in einem Gespräch anerkannt, d.h. als eingelöst betrachtet, dann erzielen Gesprächspartner Verständigung, Orientierung und Vertrauen. Werden sie jedoch hinterfragt oder zurückgewiesen, darf nur durch *Argumentation* (Diskurs) neues Einverständnis (Konsens) hergestellt werden. Somit ist Sprechen als Kommunikationsvorgang unhintergehbaren ethischen Bedingungen verpflichtet: Echte Kommunikation im idealen Sinne ist nur möglich, wenn sich Sprecher und Hörer wechselseitig als gleichwertige Subjekte anerkennen. Dieses Ideal der wechselseitigen Anerkennung der Gesprächspartner betrifft zentral die Kommunikation über Wahrheitsansprüche. Wahrheitsfindung als Ziel der Kommunikation verpflichtet die Sprechenden zu einer herrschaftsfreien Haltung, dergemäß niemand zur Anerkennung einer Behauptung mit Wahrheitsanspruch wie auch immer gezwungen werden darf. Nur die rigorose, gemeinsame Suche nach Wahrheit und der Abbau kommunikationsstörender Interessen darf den Dialog leiten. Jedem Dialogteilnehmer ist dabei volle Freiheit in der Wahl der Argumente und Äußerungsformen zu gewähren. Inhaltlich geht es im Dialog um die Reflexion und Relecture der (tradierten) Begründungsformen der Wahrheitsansprüche. So verbindet diese Theorie zwei zentrale Aspekte, nämlich den Unbedingtheitscharakter von Wahrheit, so begrenzt sie sprachlich, geschichtlich, kulturell auch sein mag, mit dem Unbedingtheitscharakter der Freiheit des anderen. Das Ideal gelungener Kommunikation ist die Vermittlung von Wahrheit und Freiheit als Anerkenntnis des anderen. Wahrheit ist dann auch in einem endgültigen Sinn nur dann ein universal *eingelöster Geltungsanspruch,* wenn alle von der Wahrheitsbehauptung Betroffenen die Gründe anerkennen, die einen Wahrheitsanspruch in Geltung setzen. So wirkt in jeder Inanspruchnahme von Wahrheit ein *Vorgriff* auf eine universale, zeitlich und räumlich unbegrenzte Kommunikationsgemein-

---

13 Zu den theoretischen Grundlagen dieses Verhältnisses vgl. *F. Gruber,* Diskurs.

14 Zum Wandel der Wahrheitsmodelle: *M.v. Brück,* Wahrheit und Toleranz im Dialog der Religionen, in: Dialog der Religionen 3 (1993) 3–20, 4–9.

15 Vgl. *J. Habermas,* Wahrheitstheorien, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1984, 127–183.

schaft, die den letzten Geltungshorizont für die Wahrheit einer Aussage bildet. Selbstverständlich ist eine solche Gemeinschaft realiter nie gegeben, darum wird auch von einer *kontrafaktischen* Unterstellung gesprochen; sie ist aber in jedem Sprechakt wirksam.

Ein solches Wahrheitsverständnis läßt sich für die Interpretation religiöser Sinnsysteme und Glaubensaussagen verständniserhellend und problemlösend einbringen. Denn diese wollen ja (transzendente) Wirklichkeit nicht „abbilden", sondern symbolisch-sprachlich (mythologisch, theologisch-philosophisch, ästhetisch) ordnen, um dadurch der Lebenspraxis, die ja immer jeder Theoriebildung vorausläuft, Ziel, Sinn und Anspruch zu verleihen. Aufgrund dieser Verschränkung von religiöser Theorie und Praxis wird verständlich, warum Heilswahrheit und Heilspraxis nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden sind. Die „kognitive Wahrheit" einer Religion reguliert die „erlösende" und „befreiende" Praxis, so wie umgekehrt diese das semantische Potential einer Religions- und Kulturgemeinschaft (Mythen; konstitutive Schriften; Interpretationsregeln usw.) stets herausfordert, verständlich und „aktuell" zu bleiben. Gerade dieses Verhältnis von Wahrheit und Heil ist ein wesentliches Abgrenzungs- und Spannungselement unter den Religionen, denn die religiöse Wahrheit will nicht irgendeinen Anspruch vermitteln, sondern nichts weniger als das Heil selbst. Worin aber dieses Heil liegt, und wie es zu erreichen ist, darin unterscheiden sich die Religionen doch beträchtlich voneinander.

Die geistes- und religionsgeschichtliche Situation der Gegenwart macht heute allen deutlich, daß ein exklusivistisches Wahrheitsverständnis nicht mehr zu begründen ist. Mehr noch: Der Dialog der Religionen selbst schafft eine neue Wirklichkeit, insofern Hindus, Buddhisten, Moslems, Juden und Christen dabei sind, eine größere Kommunikationsgemeinschaft zu bilden, als es jemals der jeweiligen Religionsgemeinschaft möglich war. Wenn auch kaum eine von ihnen im größeren Umfang inhaltlich oder praktisch auf eine solche Situation vorbereitet ist, so scheint sich trotzdem die Erkenntnis Bahn zu brechen, daß ein Wahrheitsbewußtsein, das nicht nochmals Maß nimmt an der Freiheit, Wahrhaftigkeit, ja vielleicht sogar am Verständnishorizont des Andersgläubigen, nur die „halbe Wahrheit" ist.

Was trägt nun ein kommunikatives Wahrheitsverständnis für den interreligiösen Dialog ein? Zumindest soviel, daß der Wahrheitsanspruch der jeweils anderen Religion ohne Diffamierung oder Abwertung entgegengenommen werden kann. Das heißt nicht, daß ihm auch schon automatisch zugestimmt werden muß. Damit eröffnet sich ein Raum, in welchem *Verschiedenheit* und *Gemeinsamkeit* dialogisch artikuliert und durchgearbeitet werden können. Als Dialog der verschiedenen Wahrheitsansprüche fordert so verstandene Wahrheit heraus, sich auf die Welt des anderen einzulassen und überhaupt einmal zu verstehen lernen, was als Anspruch entgegentritt. Dabei wird jede Religion ihren zentralen Kern, in welchem sie die Heilsmöglichkeit konstituiert und repräsentiert sieht, bewahren. Daß dieser „Wahrheitskern" jedoch bleibend strittig ist unter den Bedingungen endlichen Daseinsvollzugs, gehört nochmals zur *eschatologischen Vorläufigkeit* auch der Religionen.[16] Insofern ist der Absolutheits-

[16] *W. Pannenberg*, Die Religionen als Thema der Theologie, in: ThQ 169 (1989) 99–110, 107.

anspruch des Christentums selbst ein *relativer* Anspruch: Er will gerade nicht die unverfügbare Transzendenz Gottes geschichtlich und institutionell an sich reißen, sondern Gottes *Präsenz* in der kosmisch-menschlichen Wirklichkeit bezeugen. Auf der semantischen und herkunftsmäßigen Ebene wird es aber *bleibende* Verschiedenheit (vielleicht auch Dissens) und somit eine bleibende wechselseitige Herausforderung der Religionen geben. Gerade das aber kann zu einer qualitativen Chance für jede Religion werden, insofern sie sich der Kritik und dem Wahrheitsanspruch der anderen Religion stellt. Dadurch ist sie nicht nur gefordert, das jeweilige Proprium adäquat auf solche Weise zu formulieren, daß es für den anderen verstehbar wird, sondern sie ist auch gefordert, ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch die jeweils andere Religion positiv zu schätzen. Die Vielfalt der religiösen Wahrnehmung von letzter Wirklichkeit erweist sich so als ungeheure und spannungsreiche Herausforderung für die Kohärenz und Triftigkeit einer jeweiligen Religion. Die augenscheinliche Differenz durch mühsam abgerungene, kleine Schritte der Verständigung und Übereinstimmung aufzuwiegen, wird darum das Gespräch der Religionen in Zukunft massiv fordern.

Wahrhaftiger Dialog ist nicht nur Verständigung, also gemeinsame kognitive und praktische Orientierung. Er ist auch die Anerkenntnis der unveräußerlichen Eigenart des anderen. Darum wird der interreligiöse Dialog auch daran Maß nehmen, wieweit er das Fremde, Nicht-Integrierbare aushalten, ja darüber hinaus, wie das II. Vatikanum sagt, „wahren und fördern" (NA 2) kann. Die Missionsgeschichte der Religionen zeigt schmerzhaft genug, daß „Verkündigung" und „Bekehrung" oftmals der gewaltsame Einbruch einer fremden Kultur in eine andere war, die ihren Verständnishorizont und ihre Lebensweise der Fremdkultur aufzwang. Hier gilt es, Sundermeiers Plädoyer für eine Hermeneutik interkulturellen Verstehens ernst zu nehmen: „Es geht ja gerade in der Begegnung mit Menschen anderer Kultur um ihr Anderssein, dem ich mich aussetzen muß und das ich nicht von Anfang an zu mir hinbiegen kann, damit eine ‚Horizontverschmelzung' stattfindet, so die schöne, letztlich dem Idealismus verhaftete Zielbestimmung des Verstehens durch Gadamer. Verstehen muß im Aushalten des fremden, Anderen geschehen, oder es findet gar nicht statt." [17]

Ich meine, daß diese Haltung dem Kern der christlichen Glaubenstradition entspricht: Das Antlitz des Armen, Unterdrückten, Leidenden und Fremden (vgl. Mt 25,31–46) ist der christologische Ort der Begegnung mit dem Heil, mit Gott. Jesus repräsentiert auf einmalige Weise diese Heilszusage. Doch in diesem Bekenntnis liegt eine Verpflichtung zur Praxis. Edward Schillebeeckx hat das treffend formuliert: „Die Behauptung, daß Jesus der universale Erlöser ist, schließt ein, daß Christen in unserer Geschichte die Früchte des Reiches Gottes hervorzubringen beginnen. …die Geschichte des Lebenswegs Jesu muß sich in seinen Jüngern fortsetzen, erst dann ist es sinnvoll, von der Einzigartigkeit und Eigenart des Christentums zu sprechen. …dieser Lebensweg, in der Nachfolge Jesu, [ist] durch zwei we-

[17] *Th. Sundermeier,* Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens, in: ders. (Hg), Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik, Gütersloh 1991, 13–30, 18.

sentliche Merkmale gekennzeichnet: Er ist der Weg der Ablehnung eines jedweden Machtmessianismus...und dieser Lebensweg schließt die ‚via crucis', das Kreuz, ein."[18]

Das Zugehen der Religionen aufeinander, die direkte Begegnung mit Andersgläubigen ist heute jener Ort, wo sich die Glaubwürdigkeit des Heils- und Wahrheitsangebots der Religionen zu bewähren hat. In diesem Zusammentreffen geht es um fundamentale Fragen des Lebens, Glaubens und kulturellen Selbstverständnisses. Der Konflikt ist darum Bestandteil der Begegnung. Die Frage aber ist, wieweit wir fähig sind, ausschließlich mit *kommunikativen Mitteln* diesen Dialog zu führen und den Religionenkonflikt zu lösen.[19] Für uns Christen wird sich als theologische Herausforderung und als Wagnis des Glaubens auch die christologische Frage neu stellen: Ist Jesus Christus als einzige Heils*konstitution*, als der einzige Mittler des Heils überhaupt zu verstehen, oder gibt es nicht doch Möglichkeiten, ihn als eine konkrete und doch bleibend geltende *Repräsentation* der Heilserfahrung in der Ökumene der Weltreligionen und Kulturen zu bezeugen?[20] Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Satz: „Christen [und Christinnen] finden Gott *vor allem* in Jesus Christus"[21], von christlicher Seite aus den Weg zu einer ökumenischen Existenz der Religionen weist.

---

18 *E. Schillebeeckx*, Menschen, die Geschichte von Gott, Freiburg–Basel–Wien 1990, 215f.

19 Vertiefende und weiterführende Literatur zu diesem Thema bietet das Heft 1/1993 der Zeitschrift: Dialog der Religionen, das dem Thema: Verstehen des Fremden, Wahrheit und Toleranz, gewidmet ist.

20 Zu diesem Vorschlag siehe neben den, wenn auch problematischen Argumenten von Hick und Knitter: *S. Odgen*, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?, in: ZThK 88 (1991) 81–100.

21 *E. Schillebeeckx*, Menschen, 139.

RAYMUND SCHWAGER

Kontraproduktive Folgen? – Gefahren beim Streben nach einem schnellen Konsens

Ein allzuschneller, religiöse Differenzen einebnender Konsens bringt kontraproduktive Folgen mit sich. Anstatt Toleranz fordert er den Fundamentalismus. Mit diesem kritischen Einwurf muß sich besonders die pluralistische Theologie der Religionen auseinandersetzen, glaubt sie doch, durch Infragestellung des christlichen Anspruchs zur Überwindung von Konflikten und Fanatismus beizutragen. Anstatt des durch die Pluralisten vorgezeigten (Irr-)Weges plädiert der Autor, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Innsbruck, für die Potenzierung des in der eigenen religiösen Tradition „schlummernden" Friedenspotentials: der universale Anspruch und die Praxis der Gewaltfreiheit sind unlösbar miteinander verbunden. (Redaktion)

Gemäß der pluralistischen Religionstheologie sind alle großen Religionen letztlich gleichwertig, oder es ist mindestens damit zu rechnen, daß mehr als eine von ihnen mit gleichem Recht den Anspruch erhebt, ‚wahr' zu sein. Für diese Position wird vor allem ein ethisches Argument ins Feld geführt. Die geschichtliche Erfahrung habe gezeigt, daß in den vielfältigen Konflikten und Kriegen unter Menschen die Religion eine große Rolle gespielt habe. Der Absolutheitsanspruch der verschiedenen Religionen habe Intoleranz, Fanatismus und Streit mit sich gebracht. Diese Übel könnten nur überwunden werden, wenn die giftige Wurzel selber, eben der Absolutheitsanspruch, ausgerottet werde. Darum müßten die Anhänger der verschiedenen Religionen lernen, mit andern in Dialog zu treten und dabei, um einen echten Dialog zu führen, jeden eigenen Anspruch auf Absolutheit oder Überlegenheit aufgeben.

Es steht nun außer Zweifel, daß religiöse Faktoren in vielen blutigen und brutalen Konflikten eine wichtige Rolle gespielt haben. Fanatismus und Intoleranz waren immer wieder virulent, und alle Religionen haben dadurch einen großen Verdacht auf sich geladen. Die Frage, wieso dies so gekommen sei und wie das Übel überwunden werden könnte, muß deshalb theologisch und religionswissenschaftlich dringend angegangen werden. Bei einer Problematik, die so tief in die Geschichte der Menschheit hineinreicht,[1] sind aber nicht alle gutgemeinten Antworten auch hilfreich. Die Geschichte zeigt nämlich nicht nur eine lange Reihe religiöser oder religiös bedingter Konflikte, sondern noch etwas anderes: Taten aus guten Absichten können auch sehr negative Ergebnisse mit sich bringen. Es gibt die Gesetzmäßigkeit kontraproduktiver Folgen.

1. Geschichtliche Beispiele

Der Mechanismus kontraproduktiver Folgen, der von Giambattista Vico

[1] Vgl. *A.E. Jensen,* Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur (Urban Bücherei 90). Stuttgart 1966; *W. Burkert,* Homo necans. Interpretation altgriechischer Opferriten (RGVV 32). Berlin 1972; R. Girard, Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen übersetzt von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1987; *ders.,* Der Sündenbock. Aus dem Französischen übersetzt von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1988.

(gest. 1744) zum ersten Mal beschrieben wurde[2], ließe sich ausführlich und unter verschiedensten Rücksichten analysieren[3] und an vielen Beispielen illustrieren. Hier sei nur das eine oder andere zur Veranschaulichung ganz kurz erwähnt.

Zur Zeit der großen christologischen Kontroversen versuchten die oströmischen Kaiser die Einheit der Kirche zu wahren, um den Frieden im Reich zu sichern. Durch die Art und Weise, wie sie dieses Ziel durchsetzen wollten, spalteten sie aber gerade die Bevölkerung und entfremdeten sich zahlreiche Provinzen, sodaß diese schließlich eine leichte Beute der muslimischen Heere wurden:

„Die leichte Eroberung der Provinzen, von denen das Christentum seinen Ursprung genommen hatte – Palästina und Syrien – durch die islamischen Heere und in der Folgezeit die ebenso leichte Eroberung Ägyptens und Nordafrikas ist historisch nicht verständlich ohne die innere Entfremdung dieser Provinzen von Byzanz infolge der kaiserlichen Bemühungen um Durchsetzung dogmatischer Orthodoxie, insbesondere um die Annahme der Formel von Chalcedon 451."[4]

Im Mittelalter hatte das Papsttum in seinem Ringen mit der politischen Macht ein hohes geistliches Anliegen, denn es wollte die kirchliche Freiheit gegenüber einer politischen Bevormundung wahren. Durch die Art, wie die Päpste aber den Kampf mit den Kaisern führten, bewirkten sie, daß ziemlich genau das Gegenteil von dem, was sie wollten, eintrat und sowohl das geistliche Anliegen wie die wahre Freiheit auf der Strecke blieben:

„Der von Innozenz III. angemeldete theoretische Vorrang der geistlichen Gewalt führte wohl unbeabsichtigt, aber folgerichtig zu ihrer eigenen Säkularisierung. So weit ist es dann auch bei Päpsten wie Alexander VI. und vielleicht noch mehr bei Julius II. wirklich gekommen."[5]

Nach der Reformation wollten Päpste und Kaiser, Könige und Fürsten die öffentliche Geltung der Religion weiterhin wahren. Weil sie aber die Frage, ob die dafür eingesetzten Mittel dem Ziel entsprechen, nicht stellten, ging ihr Bemühen ganz daneben. Sie griffen zur Gewalt und lösten damit jene Religionskriege aus, die zur Folge hatten, daß die Religion um des Überlebens und des Friedens willen erst recht aus der Öffentlichkeit verdrängt werden mußte:

„Um des Überlebens der Gesellschaft willen mußte man sich unter Absehen von der Religion auf eine neue, alles verbindende und für alle verbindliche Basis besinnen. Um des Friedens willen mußte man die Religion zur Privatsache erklären und als neue Basis des Zusammenlebens die alle Menschen verbindende Vernunft beziehungsweise die vernünftig erkannte Naturordnung, von der man der Meinung war, daß sie gelte, ‚et etsi Deus non daretur' (H. Grotius). Gott war damit gesellschaftlich funktionslos geworden."[6]

Die Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit geschah aber wiederum auf eine Weise, bei der die Folgen nicht bedacht wurden. Im entstandenen geistigen Leerraum konnte nun ein neuer Mythos, die Idee der Nation, um so besser gedeihen und als Nationalismus zusammen mit anderen Kräften (Konfessionalismus, Faschismus, Kommunismus etc.) Europa in noch blutigere Konflikte und Kriege stürzen.

---

2 *K. Acham*, Zum Problem des Fortschritts. Widersprüche in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und ihre Ursprünge. In: Mensch – Natur – Gesellschaft 3 (1986) Hf. 1, 3–11, hier 10.

3 Vgl. *R. Boudon*, Widersprüche sozialen Handelns (Soziologische Texte 115). Aus dem Französischen übersetzt von W. Habermehl. Darmstadt 1979, 57–168; J.-P. Dupuy, Ordres et Désordes. Enquête sur un nouveau paradigme. Paris 1982.

4 *W. Pannenberg*, Die Bestimmung des Menschen, Göttingen 1978, 109.

5 *L. Bouyer*, Die Kirche. Bd. I: Ihre Selbstdeutung in der Geschichte, Einsiedeln 1977, 57.

6 *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, 21.

„Die als Frucht der Konfessionskriege entstandene religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates, die in positiver Hinsicht die Bekenntnis- und Religionsfreiheit des Bürgers garantiert, hat ihre negative Kehrseite im Fehlen einer gemeinsamen inhaltlichen Klammer, wie sie die mittelalterlichen Staaten in Gestalt des einen christlichen Glaubens besaßen. Ein solches ideelles Vakuum läßt sich erfahrungsgemäß nicht lange aufrechterhalten, und so setzt denn auch das Bedürfnis, den Staat nicht bloß als äußerlichen Zweckverband, sondern auch als innere Einheit verstehen zu können, einen neuen, säkularen Mythos von einzigartiger integrativer Kraft aus sich heraus: die Idee der Nation."[7]

Auch in neuester Zeit – etwa beim Zusammenbruch des Kommunismus – hat sich einmal mehr die Gesetzmäßigkeit kontraproduktiver Folgen gezeigt. Da man mit Recht die Vergangenheit überwinden wollte, schien nun alles gut zu sein, was sich vom ehemaligen sowjetischen System absetzte und im Namen des Antikommunismus auftrat. Bei diesem Vorgehen wurde aber völlig übersehen, welche komplexe nationale und internationale Ordnung und Stabilität auch das diktatorische Regime geschaffen hatte. Die Folge des kurzschlüssigen Bruches mit der Vergangenheit war, daß es in den meisten Bereichen zu keiner Besserung kam, sondern neue Krisen ausbrachen, die in wenigen Jahren mehr Elend brachten, Opfer forderten und Haß säten, als das frühere System produziert hatte.

2. Gefahren der pluralistischen Position

Die Frage nach möglichen kontraproduktiven Folgen muß bei einer theologischen Position, die vor allem damit argumentiert, daß sie positive ethische Wirkungen verspricht, besonders intensiv gestellt werden. Alle Auswirkungen sind zwar nie vorauszusehen, und jede theologische Lehre kann, wenn sie geschichtlich wirksam wird, Ungeahntes auslösen. Die bisherige Geschichte bietet aber genügend Erfahrungen, um doch die Wirkung mancher Tendenzen im voraus abschätzen zu können. Mir scheinen nun wichtige Gründe dafür zu sprechen, daß die pluralistische Religionstheologie, würde sie unter Theologen einen breiteren Anklang finden, keineswegs die verheißenen Früchte bringen, sondern in den religiösen Gemeinschaften eher kontraproduktive Folgen auslösen würde. Diese Gründe sollen im folgenden kurz bedacht werden.

a) Zu einem echten Dialog gehört es, daß sich die Gesprächspartner zunächst so begegnen und so annehmen, wie sie sind. Demgegenüber stellt die pluralistische Religionstheologie eine dem Dialog vorausgehende Bedingung, wenn sie fordert, die Anhänger der verschiedenen Religionen hätten ihre jeweiligen universalen Ansprüche von vornherein einzugrenzen. Sie meint, daß der Dialog nur auf diese Weise zu einem letztlich positiven Ergebnis führen könne. Der Blick auf das erhoffte Ergebnis des Gesprächs blendet aber die Bedingungen für sein Beginnen aus. Würden nämlich die Theologen von den Gläubigen in den Gemeinschaften, zu denen sie gehören, als Bedingung des Gesprächs eine Relativierung des jeweiligen universalen Anspruchs verlangen, würden sie bei diesen die Gesprächsbereitschaft kaum fördern. Viel wahrscheinlicher wäre ein Bruch zwischen der Theologie

---

[7] *H.-G. Stobbe*, Ökumene und Frieden. Überlegungen zu einer notwendigen Beziehung. In: Una Sancta 37 (1982) 202–215, hier 209.

und den religiös besonders engagierten Menschen, die in einer solchen Theologie einen Verrat erblicken würden. Die kritische Funktion, die jede echte Theologie dem frommen und religiösen Gefühl gegenüber haben soll, würde damit nicht gefördert, sondern eher unterbunden.

b) Religionen leben letztlich nicht aus der Theorie und Reflexion, sondern aus der Praxis. Vor allem das Gebet und die Meditation spielen in allen großen Religionen der Welt eine entscheidende Rolle. Innerhalb der drei Offenbarungsreligionen (Judentum, Christentum, Islam) gründet die Gebetspraxis ganz im Glauben an einen persönlichen Gott. Dem gegenüber vertritt die pluralistische Religionstheologie, mindestens in jener Form, die J. Hick ihr gibt[8], daß die letzte Realität nicht näher verstehbar ist und der Glaube an ein persönliches oder unpersönliches Absolutes kulturbedingten Anschauungen entspringt. Gemäß dieser Sicht richten sich die Betenden in den Offenbarungsreligionen nicht an einen unabhängig von ihnen existierenden, persönlichen Gott, sondern an eine Größe, die zu einem wesentlichen Teil ein Produkt ihrer jeweiligen Kultur und Tradition ist. Dementsprechend kann das Gebet auch nicht mehr als ein echtes Gespräch mit Gott verstanden werden, sondern es würde sich eher als eine Meditation über die tiefsten Kräfte in der eigenen Tradition erweisen. Ein solches Tun ist aber nach dem bisherigen Selbstverständnis der Offenbarungsreligionen eher Götzendienst als Gebet. Wie will nun eine Theologie, die gerade bezüglich einer zentralen Praxis der Offenbarungsreligionen derart negative Vermutungen und Urteile wecken muß, ein echtes Gespräch in Gang setzen können?

Wie sensibel die Frage des Gebets ist, zeigt die Erfahrung mit dem interreligiösen Gebetstreffen in Assisi, zu dem Johannes Paul II. für den 27. Oktober 1986 eingeladen hatte. Die Initiative ging von einem Papst aus, der sicher nicht im Ruf steht, liberal zu sein, und der genügend betont, daß er in keinem Punkt von der traditionellen, römisch-katholischen Lehre abweichen will. Er wählte auch einen vorsichtigen Weg, indem er nicht zu einem gemeinsamen Gebet aufrief, sondern nur offizielle Vertreter der verschiedenen Religionen an einen gemeinsamen Ort einlud, damit sie dort je auf ihre Weise beten und ein Zeugnis geben, daß die Religionen der Welt für den Frieden wirken wollen. Trotz dieser Klarheit hat das Gebetstreffen bei zahlreichen Christen sehr negative Reaktionen ausgelöst. M. Seckler konnte folgende kleine Blütenlese zusammenstellen:

„Eine ‚Initiative ohne Präzedenzfall', ein ‚furchtbarer Greuel an heiliger Stätte', ein ‚abscheulicher Kongreß der Religionen', ein ‚Skandal ohne Maß und ohne Beispiel', ein Ereignis von ‚dämonischer Hintergründigkeit', ein ‚sehr bedeutsamer Schachzug' in einem ‚diabolischen Spiel', in dem die Kirche zerstört wird, ‚eine der größten Blasphemien der Kirchengeschichte', eine ‚universale freimaurerisch inspirierte Verbrüderung der Religionen', ein ‚Triumph der Freimaurerei', eine ‚öffentliche Sünde', ‚Glaubensverrat' durch ‚Mörder des Glaubens', die ‚offizielle Grundsteinlegung' eines ‚synkretistischen Religionsfriedens' durch den Papst, ein Produkt ‚schillernder Illusionen, die die Klärung der Wahrheitsfrage verdrängen', ‚Synkretismus und Apostasie', ‚eine Sünde gegen das erste Gebot und gegen den 1. Glaubensartikel'. ‚Das ist so, als ob sich Chri-

[8] Vgl. *J. Hick*, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent. Hampshire (USA) und London 1989, 233–296.

stus mit den Vertretern des Zeus und der Hera zu einem gemeinsamen Gebet für die Pax Romana zusammengetan hätte'."[9]

Wenn eine Initiative, die so vorsichtig kalkuliert war und von einem die Tradition betonenden Papst ausging, bereits derartige Reaktionen auslösen konnte, dann läßt sich leicht ausdenken, welche Folgen ein Treffen haben würde, bei dem der universale Anspruch – im Sinn der pluralistischen Religionstheologie – tatsächlich relativiert würde. Die überwiegenden Reaktionen aus dem Bereich der Offenbarungsreligionen lägen wohl auf der Linie der oben zitierten Blütenlese.

c) Der Dialog mit anderen Religionen wirft, wie schon angedeutet, vor allem für die Offenbarungsreligionen ein besonderes Problem auf. Sie leben aus der Grundüberzeugung, nicht eine von Menschen gefundene Wahrheit zu verkünden, sondern eine Botschaft empfangen zu haben, der sie treu zu bleiben und die sie weiterzugeben haben. Die Frage der Wahrheit stellt sich deshalb für diese Religionen mit besonderer Dringlichkeit. Eine Theologie nun, die das Offenbarungsgeschehen so deutet, daß von einem echten Wort Gottes nicht mehr die Rede sein kann, trifft das Selbstverständnis dieser Religionen in ihrem Kern. Würde eine solche Theologie, was nie zu erwarten ist, von den drei Offenbarungsreligionen im großen Maß angenommen werden, käme es nicht, wie die pluralistische Religionstheologie will, zu einem versöhnenden Gespräch, sondern eher zur Selbstauflösung. Ohne ein echtes Verständnis von Offenbarung würde nämlich die ganze innere Struktur dieser Religionen zusammenbrechen, und dies dürfte keine von ihnen überleben.

Anders stellt sich die Situation für die großen asiatischen Religionen. Da für sie alle Aussagen letztlich an die vorläufige Welt des Scheines gebunden sind, müssen sie auf dem Weg der inneren Erleuchtung und Befreiung sowieso relativiert und überholt werden. Der Dalai Lama, als höchster Vertreter einer Richtung des Buddhismus, kann deshalb eine Position einnehmen, die der pluralistischen Religionstheologie nahe kommt, ohne daß er dabei an seiner eigenen religiösen Tradition echte Abstriche machen muß.[10] Bei einem Vertreter der Offenbarungsreligionen wäre dies anderes. Es zeigt sich deshalb, daß die pluralistische Religionstheologie eher eine Parteinahme für den asiatischen Weg gegen die Offenbarungsreligionen bedeutet und nicht eine überparteiische Methode für einen echten Dialog bietet.

d) Jeder Dialog bedarf institutioneller Voraussetzungen. In der abendländischen Welt bestehen diese vor allem darin, daß der Staat für die öffentliche Ordnung sorgt und die Religionsfreiheit garantiert. So ist trotz unterschiedlicher Weltanschauungen ein Zusammenleben ohne gewalttätige Konflikte einigermaßen möglich. Diese Voraussetzung ist aber längst nicht überall gegeben. Vor allem für die islamische Welt stellt die Trennung zwischen politischer und religiöser Ordnung, wie früher auch für den christlichen Bereich, ein sehr großes Problem dar, und

---

9 *M. Seckler,* Synodos der Religionen. Das ‚Ereignis von Assisi' und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen. In: ThQ 169 (1989) 5–24, hier 5f.

10 Vgl. *Dalai Lama,* Interreligiöser Dialog. In: *Dalai Lama/Eugen Drewermann,* Der Weg des Herzens. Gewaltlosigkeit und Dialog zwischen den Religionen. Hg. v. D.J. Krieger, Olten 1992, 25–33.

es ist vorläufig gar nicht abzusehen, wie dieses gelöst werden kann.
Aber auch für die abendländische Welt ist die Anerkennung der allgemeinen Menschenwürde und der Menschenrechte alles andere als eine selbstverständliche Gegebenheit. Sobald die wirtschaftlichen und politischen Probleme zunehmen, entstehen auch hier Tendenzen, die Menschenrechte der ‚andern', der ‚Fremden' einzuschränken. Es gibt heute sogar politische Strömungen, die das Christentum in Europa u.a. deshalb bekämpfen, weil es durch den Glauben an einen einzigen Schöpfergott auch die Überzeugung gebracht hat, daß alle Menschen vor Gott grundsätzlich gleich sind und die gleiche Würde haben.[11] Demgegenüber vertritt die Neue Rechte die Position, daß eine echte Bruderschaft nur mit Mitgliedern der gleichen Stadt oder des gleichen Volkes möglich ist. Sie stellt gegen den Universalismus den Ethnopluralismus und vertritt eine neue, angeblich wissenschaftliche Form des Rassismus.[12] Gegen eine Politik, die sich an den Menschenrechten orientieren will, propagiert sie eine an völkischer Identität gemessene Politik. Wenn nun die pluralistische Religionstheologie den universalen Anspruch der christlichen Schöpfungslehre, wenn auch aus ganz anderen Gründen, ebenfalls in Frage stellt, kann sie – gegen ihre Absicht – leicht den Boden für Strömungen bereiten, die alles andere als den Dialog wollen. Da die Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte – neben dem stoischen Einfluß – historisch tatsächlich zu einem großen Teil aus dem christlichen Geist entsprungen ist,[13] bedroht eine Relativierung des universalen Anspruchs dieser Botschaft mindestens längerfristig auch die Menschenrechte. Daß solche Gefahren nicht imaginär sind, zeigt bereits ein kurzer Blick auf die blutigen Konflikte in den ehemaligen kommunistischen Ländern.
Die vier kurz skizzierten Gründe legen die Vermutung nahe, daß die pluralistische Religionstheologie – sollte sie unter Theologen ein größeres Echo finden – nicht die angezielten Früchte bringen, sondern rasch kontraproduktive Folgen provozieren würde. Sie wäre kein Dienst der Versöhnung, sondern würde eher fundamentalistische Reaktionen wecken und den Widerstand gegen nationalistische oder rassistische Tendenzen aufweichen.

3. Dialog, Systemtheorie und Weltgesellschaft

Der Dialog ist ein sehr komplexes Geschehen, weil die Menschen, wie Drewermann immer wieder – und in diesem Punkt mit Recht – betont, auf bewußter Ebene vieles wollen, was sie im Unterbewußten ablehnen und dort vieles herbeisehnen, was sie auf der ausdrücklichen Ebene verwerfen. Viele menschliche Beziehungen scheitern deshalb trotz guten Willens von beiden Seiten, und diese Erfahrung ist so verbreitet, daß die moderne Literatur fast nur scheiternde Beziehungen beschreiben kann und keine großen Hoffnungen bezüglich des Dialogs weckt. Noch

---

11 *J. Niewiadomski*, Die Infragestellung des christlichen Menschenbildes durch die ‚Neue Rechte'. In: bakeb information 1/1993, 21–27; vgl. auch in diesem Heft: ders., Einmaligkeit und Anspruch.
12 Vgl. *A. de Benoist*, Heide sein. Tübingen 1982; P. Krebs, Das unvergängliche Erbe. Tübingen 1981; *ders.*, Mut zur Identität. Struckum 1988; die Zeitschriften: ‚Criticón' und ‚Mut'.
13 Vgl. *W. Ernst*, Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart. In: Theologie und Glaube 73 (1983) 452–488.

weit komplexer aber als die Beziehung zwischen zwei Menschen ist das Verhältnis zwischen religiösen Gemeinschaften. Diese leben ja wesentlich aus Riten, Gebräuchen, Vorstellungen, Normen und emotionalen Erfahrungen, die für die einzelnen Glieder der jeweiligen Religionen nur teilweise oder gar nur bruchstückhaft bewußt sind. Die Begegnung zwischen religiösen Gemeinschaften läßt sich deshalb unter manchen Rücksichten angemessener mit einer systemtheoretischen Begrifflichkeit als mit einer dialogischen beschreiben. Systeme haben durch ihre vielen Glieder eine unüberschaubare Vielfalt von Interaktionen mit der Umwelt, und diese verändern langsam das ganze System auf eine Weise, die von niemandem geplant und von niemandem klar vorausgesagt werden kann. Zur Umwelt einer religiösen Gemeinschaft zählen heute aber nicht nur die anderen Religionen, sondern vor allem die moderne Weltgesellschaft. Von ihr gehen enorme Veränderungsimpulse aus, die alle traditionellen Kulturen und Religionen in ihren Sog ziehen.[14] Diese Weltgesellschaft gründet in einer wissenschaftlichen Methode und in einer Technik mit universalem Anspruch und universaler Praxis, und sie stellt auch alle Menschen, ob sie es wahrhaben wollen oder nicht, vor die gleichen fundamentalsten Probleme (Gefahr der Selbstvernichtung der Menschheit). Die Begegnung zwischen den Religionen ist deshalb nicht nur deren Sache. Sie spielt sich immer im Rahmen jenes ungeheuren Veränderungsprozesses ab, der die moderne Weltgesellschaft vorantreibt und von dem die tiefsten Herausforderungen ausgehen. Würden nun die Religionen angesichts dieser sich universal gebenden Zivilisation ihren Anspruch selber partikulär einschränken, dann würden sie damit nur vor der naturwissenschaftlich-technisch-wirtschaftlichen Welt kapitulieren. Ihnen bliebe nur noch die Rolle, „gewisse Löcher" in der Weltgesellschaft zu füllen, und sie bekämen rasch eher museale Funktionen. Museal wirken ja bereits jetzt viele Äußerungen zur Inkulturation.

Die moderne Weltgesellschaft ist nicht zufällig entstanden. Wichtige Impulse gingen – neben jenen der griechischen Welt – von der christlichen Tradition aus. Diese ist deshalb auch in besonderer Weise aufgerufen, sich der Probleme anzunehmen, die ihre zum großen Teil illegitimen ‚Enkelkinder' stellen. Wenn die Weltgesellschaft als imperialistisch erfahren wird, dann wird das Problem nicht dadurch gelöst, daß die Religionen sich ins Partikuläre zurückziehen. Dem praktischen Anspruch der modernen Zivilisation auf Universalität kann man nur durch eine wahrere Form der Universalität begegnen.

4. Universaler Ansprach und Praxis der Gewaltfreiheit

Auch wenn sich die pluralistische Religionstheologie aus den angedeuteten Gründen, denen noch weitere hinzugefügt werden könnten, als Irrweg erweisen dürfte, ist ihr Anliegen dennoch ernst zu nehmen. Für die Welt von heute ist es wesentlich, daß die verschiedenen Religionsgemeinschaften kritisch auf ihre eigene Geschichte

[14] Transistoren und Fernsehapparate finden sich nicht nur in allen Erdteilen, sondern auch im Busch oder in den Slums der Großstädte, und überall strahlen sie eine ‚amerikanisierte' Massenzivilisation aus.

zurückschauen und aus den früheren Übeln lernen. Die Welt von heute bedarf unbedingt des Potentials an Friedenskraft, das in allen Religionen – neben ihrer Tendenz zur Intoleranz und zum Fanatismus – schlummert oder ausdrücklich lebt.

Um die Friedenskraft und Friedensbotschaft der christlichen Religion besser deutlich zu machen, muß man aber ihren universalen Anspruch in keiner Weise relativieren. Eher das Gegenteil tut not, nämlich ein treueres Aufspüren jenes Weges, auf dem im Offenbarungsgeschehen selber die Gewaltproblematik bereits angegangen und grundsätzlich gelöst wurde. Jesus hat mit seiner Botschaft von der nahen Gottesherrschaft ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens verkündet und gleichzeitig zur Feindesliebe und Gewaltfreiheit aufgerufen. In seinen Gerichtsworten hat er die untergründigen Mächte der Lüge und Gewalt, die die menschliche Geschichte beherrschen, schonungslos aufgedeckt. Beim Gang zum Kreuz ließ er sich von der Gewalt, die er teilweise selber geweckt hatte, äußerlich und innerlich treffen, und er handelte, wie er es selber gelehrt hat. Er ist bis in die letzte Konsequenz hinein einen Weg der Gewaltfreiheit gegangen. Die Ostererfahrung zeigt schließlich, daß Gott selber diesen Weg voll bejaht. Der himmlische Vater hat den Getöteten und Gekreuzigten zum Leben erweckt, ohne dabei seine Feinde mit Gewalt zu vernichten. An Pfingsten manifestierte sich schließlich der Geist des Friedens, der den Weg Jesu in die Herzen aller Menschen einsenken will.

Innerhalb dieser Offenbarungsdramatik hat sich auch die Problematik der kontraproduktiven Folgen direkt und ausdrücklich gestellt. Jener Frieden, den Jesus durch die Basileia-Botschaft bringen wollte, ist zunächst nicht gekommen, sondern er hat das Gegenteil, die Gewalt, geweckt. Durch die Art und Weise aber, wie er von seiner Seite nochmals auf die kontraproduktiven Folgen seines eigenen Tuns reagierte, kam es zum Höhepunkt des Offenbarungsgeschehens. Er hat nicht als ‚Ideologe' oder fanatischer Prophet seine Gegner verflucht, und auch Gott hat sich an den ‚bösen Winzern', die seinen Sohn getötet haben, nicht gerächt. Gerade jener, der das Unrecht und die Gewalt erlitten hat, ist als Auferweckter seinen Jüngern mit der Botschaft des Friedens und der Verzeihung erschienen.[15]

Ein Relativieren dieser Botschaft bringt nicht mehr Frieden, sondern bedeutet eher ein heimliches Kapitulieren vor den Mächten der Zerstörung, wie die Geschichte des Christentums selber zeigt. In Zeiten der Krise stehen auch die an den Gekreuzigten und Auferweckten Glaubenden immer wieder in Gefahr, wie die Gegner Jesu der kurzfristigen Logik der Gewalt zu vertrauen. Stimmen, die zur Gewalt aufrufen, versprechen unmittelbare Erfolge und vermögen dadurch stets von neuem auch Christen zu betören. Diese Situation wird nicht dadurch verbessert, daß man die christliche Botschaft kulturbedingt relativiert. Das Gegenteil ist nötig, der Mut zur Einsicht und zum Bekenntnis, daß die Stimme des Glaubens immer und überall zur Gewaltfreiheit ruft. Nicht der universale An-

---

[15] Vgl. *R. Schwager,* Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck: Tyrolia 1990; *ders.* Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. Thaur: Kulturverlag 1994.

spruch, wie er von Jesus und seinem Geschick ausging, hat zu Kriegen und Gewalttaten geführt, sondern die Tatsache, daß auch die Christen zu einem beachtlichen Teil – trotz ihres Glaubens – ganz anderen sakralen Traditionen verhaftet bleiben und anderen Stimmen gefolgt sind. Mochte es in der Vergangenheit und mag es auch heute in der Politik vorläufig noch kaum möglich sein, ganz auf Mittel der Gewalt zu verzichten, so darf dies doch nie im Namen der geoffenbarten Wahrheit geschehen. Bleiben die Christen so ihrer eigenen Botschaft treu, dann können sie auch mit dem Besten in der asiatischen Tradition in einen echten und fruchtbaren Dialog treten, wie das Programm des Dalai Lama „Gewaltlosigkeit und Weltfrieden“ [16] zeigt.

---

[16] In: Der Weg des Herzens (s. Anm. 10) 37–45.

MANFRED HUTTER

Vom Versuch einer „Oberreligion“

Reflexionen am Beispiel der Glaubenslehren der Baha'i

In der Diskussion über „Gleichheit“ aller Religionen kann man der „Baha'i-Religion“ eine besondere Stellung beimessen. Sie lebt von der Überzeugung, die großen Religionen in eine „Oberreligion“ aufgehoben zu haben. Über die Gründung, das Selbstverständnis und die Theologie der Baha'i informiert Manfred Hutter, Assistenzprofessor für Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät in Graz. (Redaktion)

Die Baha'i-Religion versteht sich selbst als eine zeitgenössische Form des Glaubens, die alle älteren Religionen zu ersetzen vermag: Jene Religionen waren zwar wesenhaft wahr, allerdings haben sie für die Gegenwart ihre Relevanz verloren. Baha' Allah hat in seiner Offenbarung diese Religionen substantiell aufgehoben, so daß die Baha'i-Religion als „Oberreligion“ gelten kann. Weltweit kann man derzeit mit etwa fünf bis sechs Millionen Anhängern dieser Religion in etwa 210 Staaten der Erde rechnen; in Österreich leben etwa 1000 Personen, die sich zum Baha'i-Glauben bekennen.

1. Zum historischen Rahmen des Auftretens Baha' Allahs[1]

Der schiitische Islam des 19. Jahrhunderts ist durch eine Vielfalt von unterschiedlichen Strömungen geprägt, die durch eine charismatische Frömmigkeit und einen ausgeprägten Mahdismus („Messiaserwartung“) gekennzeichnet sind. In diesen Vorstellungen wuchs Sayyid 'Ali Muhammad auf, der 1819 geboren wurde. Seine religiöse Erwartung fand in der Nacht zum 23. Mai 1844 darin ihren Ausdruck, daß er sich zum „Bab“ erklärte, d.h. zum „Tor“, durch das der Zugang zum erwarteten Mahdi der Schia möglich wird. Obwohl der Bab mit seiner Erklärung zunächst durchaus auf dem theologischen Boden der Schia blieb, setzte alsbald die Verfolgung von seiten des offiziellen Islams ein, v.a. als es im Sommer 1848 zur formellen religionsgesetzlichen Trennung zwischen der Schia und der neuen Glaubensrichtung kam, die schließlich auch zur Hinrichtung des Bab in Täbris im Jahr 1850 führte. – Noch im Spätsommer 1844 hatte sich der 1817 in Teheran geborene Baha' Allah der neuen Bewegung des Bab angeschlossen. In der Nachfolgefrage des Bab steht er dabei zunächst im Schatten seines Halbbruders Subh-i Azal, doch gewinnt er anschließend an die Verbannung nach Bagdad im Jahr 1853 nach den mit dem Tod des Bab verbundenen Verfolgungen der neuen Religion sukzessive die Oberhand; dabei kommt ihm zugute, daß er eine flexiblere Haltung in der

[1] Zur diffizilen historischen Situation des Entstehens der Baha'i-Religion im Verhältnis zur Lehre des Bab siehe zuletzt v.a. *D. MacEoin*, Divisions and Authority Claims in Babism (1850–1866), in: Studia Iranica 18 (1989), 93–129. – Die hier gewählte Schreibweise der Eigennamen lehnt sich in vereinfachter Form dem islamwissenschaftlichen Usus an und unterscheidet sich von der durch die Baha'i selbst verwendeten Schreibung: Baha' Allah statt Bahá'u'lláh, ‚Abd al-Baha' statt , Abdu'l-Bahá bzw. Baha'i statt Bahá'í.

Auslegung der Lehre des Bab zeigt, als dies beim stärker der Tradition verhafteten Subh-i Azal der Fall ist. In den folgenden Jahren schreibt er neben anderen Werken das „Buch der Gewißheit" *(Kitab-i Iqan),* in dem er mit seiner Allegorese die Eschatologie des Neuen Testaments und des Korans „überinterpretiert". Man kann darin die ersten Anzeichen dafür sehen, daß Baha' Allah sein eigenes theologisches System als Überbietung des Bisherigen sieht, wobei Unterschiede zugunsten der eigenen Sichtweise minimalisiert werden. Der Endpunkt seines Aufenthalts in Bagdad gilt der Baha'i-Tradition als Wendepunkt der neuen Religion: Am 22. April 1863 erklärt Baha' Allah, daß er der vom Bab verheißene Mahdi und die „universale Manifestation Gottes" sei, in der sich Gott für die jetzige Weltzeit offenbart. Mit diesem Selbstverständnis stellt sich Baha' Allah nicht nur in die Reihe der von Gott gesandten Propheten, sondern die Religion des Bab wird zugleich durch die Religion Baha' Allahs, d.h. durch die Baha'i-Religion, abgelöst. Der endgültige Bruch zwischen der Lehre des Bab, die durch Subh-i Azal weitertradiert wird, und der Neuinterpretation derselben durch Baha' Allah ist auf das Jahr 1866 datierbar. Der weitere Lebensweg ist von Verbannungen gekennzeichnet, zunächst an die Peripherie des osmanischen Reiches nach Edirne, schließlich nach Akka in Palästina, wo Baha' Allah 1868 eintraf. Trotz der strengen Haft in den ersten Jahren konnte er zwischen 1871 und 1874 das „Hochheiligste Buch" *(Kitab al-Aqdas)* verfassen. Dieses Buch und andere Schriften aus Akka enthalten die Grundgesetze und Grundlagen der Theologie und Weltordnung Baha' Allahs. Kurz vor seinem Tod am 29. Mai 1892 ernennt er in seinem Testament seinen Sohn 'Abd al-Baha' zum Nachfolger und Ausleger der ihm geoffenbarten Schriften.

2. Die Einheit der Offenbarungen und der Propheten

Die Lehre Baha' Allahs und die daraus entwickelte Theologie lassen in unterschiedlicher Form christliches und islamisches Erbe erkennen. Dieses geistesgeschichtliche Erbe wird durch den zentralen Gedanken der Einheit transformiert, wodurch die Baha'i-Religion die älteren Religionen überbieten will. Die immer wieder betonte Einheit vollzieht sich auf drei unterschiedlichen Ebenen, die zugleich als wesentliche Bereiche der Lehre zu nennen sind:[2] Gott, die Offenbarungen durch die Propheten/Manifestationen, und die Menschheit.

Baha' Allahs Gottesbild ist streng monotheistisch und transzendent, wobei er dies mit dem Bab und darüber zurückreichend mit dem Islam teilt. Gott ist der erste Urgrund und der einzig Existierende, wobei er wegen seiner völligen Transzendenz den Menschen unzugänglich ist, wie es etwa in Baha' Allahs „Ährenlese"[3] (Kap. 78) heißt:

> „Was immer in der bedingten Welt aussagbar oder begreiflich ist, kann niemals die ihm durch seine Natur gegebenen Grenzen überschreiten. Gott allein übersteigt derartige Grenzen. Er, wahrlich, ist von Ewigkeit her. Keiner Seinesgleichen, kein Gefährte war Ihm je zugesellt. Kein Name ist mit Seinem Namen vergleichbar. Keine Feder kann Sein Wesen beschreiben, keine Zunge Seine Herrlichkeit schildern."

[2] Vgl. *N. Towfigh,* Schöpfung und Offenbarung aus der Sicht der Bahá'í-Religion anhand ausgewählter Texte, Hildesheim 1989.

[3] *Bahá'u'lláh,* Ährenlese. Eine Auswahl aus den Schriften Bahá'u'lláhs, Frankfurt 1961.

Die Verborgenheit Gottes wird dadurch gemindert, daß der Mensch fähig ist, den verborgenen Gott in der Schöpfung zu erkennen. Ein Zugang zu Gott ist möglich, weil er sich – trotz seiner Transzendenz – offenbart, indem er sich den Menschen im Laufe der Geschichte immer wieder mitteilt und mit ihnen seinen Bund schließt. Das Konzept der (Selbst)-Offenbarung Gottes, ohne die die Menschheit der Unkenntnis verhaftet bliebe, ist das wichtigste Thema der Baha'i-Theologie, wobei man vier Aspekte hervorheben kann:

a) Die Unterscheidung zwischen unabhängigen Propheten (d.h. Manifestationen) und abhängigen Propheten

Die ersten gelten als Manifestation Gottes *(zuhur)*, wobei neun gezählt werden: Abraham, Krishna, Mose, Buddha, Zarathustra, Jesus, Muhammad, Bab und Baha' Allah. Sie sind charakterisiert durch die Beständigkeit ihrer Botschaft und dadurch, daß sie ein heiliges Buch (d.h. im weitesten Sinn ein „Religionsgesetz") gebracht haben. Unabhängige Propheten sind daher Stifter einer eigenen Religion, die für je einen neuen Zyklus der Menschheit gilt. Ihnen sind die abhängigen Propheten zugeordnet, um deren Werk zu fördern. Auch ein Gläubiger kann durchaus die Stufe eines solchen „kleinen" Propheten erlangen.

b) Das Verhältnis der Manifestationen zu Gott und zu den Menschen

Manifestationen Gottes sind zunächst ganz Mensch und klar von Gott getrennt. Diese Trennung zwischen Gott und seinen Gesandten teilen die Baha'i mit dem Koran, da die „Einheit" (und Einzigkeit) Gottes nie in Frage gestellt werden kann; dementsprechend heißt es in der „Sure der Einheit" Baha' Allahs:[4]

„Die Christen haben versucht, Gottes Einheit in drei Teile zu zergliedern, und sie glaubten an die Fleischwerdung des Zeichens Gottes in einer begrenzten Sache. So haben sie Gott zum Lügner gemacht. Sie sind Polytheisten, denn sie haben den Messias zum Gottessohn erhoben, der doch nur ein Prophet war wie seine Vorgänger."

Analog zur hier formulierten Kritik am Christentum wird genauso die (volkstümliche) Imam-Vorstellung der Schia als Häresie betrachtet, wenn gnostische (und pantheistische) Ausformungen die zwölf Imame weit über den Rang eines Menschen emporheben. Religionshistorisch erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, daß Krishna unter diesem Aspekt innerhalb der Prophetenreihe nicht unproblematisch bleibt: Seine Anerkennung als Manifestation ist nur aufgrund eines „verkürzten" Krishna-Bildes möglich, das seine Göttlichkeit als Inkarnation Vishnus völlig außer acht läßt. Wenn Propheten als Manifestationen Gottes gelten, aber nicht wesensgleich mit Gott sind, so fragt es sich, wie Gott in ihnen manifest wird und sich offenbart. Baha' Allah spricht in diesem Zusammenhang von einer „Ausstrahlung" *(ishraq)* Gottes, d.h. Gott selbst bleibt unberührt und verliert nichts von seiner Göttlichkeit durch das Auftreten der Propheten. Man kann also sagen, daß die Propheten als Spiegelbild aller Gnadengaben und Eigenschaften Gottes gelten; wer eine Manifestation Gottes sieht, kann dadurch indirekt Gott selbst erkennen.

[4] Zit. nach *F. Ficicchia,* Der Bahā'ismus – Weltreligion der Zukunft? Geschichte, Lehre und Organisation in kritischer Anfrage, Stuttgart 1981, 213 Anm. 13.

Die klare Grenze, die zwischen Gott und seinen Manifestationen gezogen wird, gilt auch hinsichtlich deren Stellung zu den Menschen. Obwohl sie nur Mensch sind, stehen sie deutlich über den anderen Menschen, so daß wir bei den Baha'i ein dreiteiliges Weltmodell vorfinden: Auf der einen Seite ist die Welt Gottes, der die Welt der Menschen und der Schöpfung gegenübersteht. Zwischen diesen beiden Welten ist aber der Bereich der Manifestationen eingeschoben, sozusagen die Welt der Offenbarung, die praktisch an den beiden anderen Welten Anteil hat. Auch eine terminologische Besonderheit Baha' Allahs verdeutlicht die Sonderstellung der Manifestationen gegenüber den übrigen Menschen: Baha' Allah verwendet als terminus technicus für diese göttlichen Gesandten *zuhur,* wodurch der Aspekt der Offenbarung und „Ausstrahlung“ Gottes deutlicher zum Ausdruck kommt als bei den Begriffen *rasul* („Gesandter“) beziehungsweise *nabi* („Prophet“), die im Islam für die göttlichen Gesandten verwendet werden, letztere sind – bei aller Wertschätzung – rein menschlich, während eine Manifestation eben jemand ist, den Gott selbst erscheinen lassen hat. Mit dem Terminus *zuhur* bezieht sich Baha' Allah zugleich auf den *man yuzhiruhu 'llah,* d.h. auf „denjenigen, den Gott erscheinen lassen wird“. Mit diesem Titel hatte der Bab den zukünftigen göttlichen Gesandten bezeichnet.

c) Die Vermittlung der göttlichen Botschaft an die Menschen

Die Stellung der Manifestationen zwischen der Welt Gottes und der Welt der Schöpfung bedeutet, daß sie nicht nur Wissen von Gott bringen, sondern als Ausstrahlung der göttlichen Wahrheit die Wahrheit selbst offenbaren und in eigenen Schriften allen Menschen zugänglich machen; Baha' Allah sagt darüber (Ährenlese, Kap. 31):

„Ich bezeuge vor Gott, daß jede dieser Manifestationen…Träger einer besonderen Botschaft war, daß jede mit einem göttlichen offenbarten Buche betraut und beauftragt war, die Geheimnisse einer machtvollen Tafel zu enthüllen. Das Maß der Offenbarung, das jeder von ihnen eigen ist, war genau vorherbestimmt.“

Gottes Offenbarung ist zwar letztgültig und unveränderbar, aber nicht statisch oder abgeschlossen. Daher schickt Gott von Zeit zu Zeit seine Propheten, deren Verkündigung den Menschen in jeweils angemessener Form seine Botschaft kundtut. Diese innere Dynamik der Religion hat zur Folge, daß für Religionsstifter ein Bruch mit der religiösen Vorgeschichte ihrer Welt unabdingbar ist, da dieser religiöse Zyklus mit dem eigenen Auftreten eben zu Ende gegangen ist; im konkreten Fall der Geschichte führt dies meist zu einer Verfolgung der neuen Religion durch die „Altgläubigen“. Die von Baha' Allah vorgelegte Auffassung von Offenbarung hat aber noch eine andere Seite: Wenn er den Gedanken der Abfolge einer Kette von Offenbarungen aufgreift, so rechnet er damit, daß auch seine Offenbarung nicht die absolut letzte in der Menschheitsgeschichte ist; allerdings wird sie für lange Zeit unüberboten bleiben, denn „wer vor Ablauf eines vollen Jahrtausends den Anspruch auf eine unmittelbare Offenbarung von Gott erhebt, ist gewiß ein Lügner und Betrüger“ (Ährenlese, Kap. 165). Diese Lehre von der fortschreitenden Gottesoffenbarung ist zugleich eine Absage an den Endgültigkeitsanspruch der monotheistischen Religionen vor ihm; ein „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40) im strikten Sinn gibt es nicht. Für die Frage des

Verhältnisses der Baha'i-Religion zu anderen Religionen ist diese theologische Fundierung nicht unbedeutsam.

d) Die Einheit der Manifestationen

Baha' Allah ist die bislang letzte Manifestation Gottes, so daß die Baha'i-Theologie ihr Verhältnis zu den anderen Offenbarungen klären muß. Dabei ist schon angeklungen, daß die einzelnen Manifestationen den Menschen immer Ausstrahlungen ein und derselben Wahrheit zugänglich machen. Was als Offenbarung in den heiligen Schriften aller Religionen festgehalten ist, wird daher konsequenterweise in der Baha'i-Religion anerkannt, wie Baha' Allahs Nachfolger 'Abd al-Baha' sagt:[5]

„Gott sandte Seine Propheten in die Welt, um den Menschen zu belehren und zu erleuchten, ihm das Geheimnis der Macht des Heiligen Geistes zu erklären...Die Himmlischen Bücher, die Bibel, der Qur'án und die übrigen Heiligen Schriften, wurden von Gott als Weiser auf dem Pfad zu göttlicher Tugend...dargeboten. Darum sage ich euch: bemühet euch, die Ratschläge dieser gesegneten Bücher zu befolgen, und auf diese Weise euer Leben so zu ordnen, daß ihr getreu den gegebenen Beispielen zu Heiligen des Höchsten werdet!"

Einzelne Offenbarungen sind deswegen notwendig, weil Religion immer wieder dem Verfall unterliegt, so daß die ethischen Werte ins Schwinden geraten; dementsprechend ist eine Erneuerung notwendig, die wieder die „reine" Wahrheit für die Menschen aufleuchten läßt. Genauso ist die sukzessive Offenbarung notwendig, weil – mit fortschreitender Erkenntnisfähigkeit des Menschen – ihm ein fortschreitendes Maß an Offenbarung anvertraut werden kann. Daraus ergibt sich nun zweierlei: Offenbarung ist nie absolut, sondern nur relativ, und letztlich sind die Offenbarungen substantiell miteinander identisch. Wenn es unterschiedliche Religionen gibt, so liegt dies auf der Ebene des Weltlichen begründet. Denn jeder Prophet bringt die vollkommene Lehre, die der jeweiligen historischen Situation entspricht, in der diese Manifestation Gottes aufgetreten ist. Darüberhinaus bringt es die menschliche Schwäche mit sich, daß Offenbarung „verweltlicht" wird, so daß ihr äußeres Erscheinungsbild weiteren Variationen unterliegt. Dies und der menschliche Fortschritt führen dazu, daß jede Offenbarung in der etablierten Form als Religion insofern an ihr Ende gelangt, als am Ende des jeweiligen Zyklus ein neuer Gesandter in die Welt kommt, um erneut Gottes Willen zu offenbaren. Dabei bringt er eine Bestätigung dessen, was die Gesandten vor ihm bereits verkündet haben, so daß es unzulässig wäre, einzelne Manifestationen gegeneinander auszuspielen; als wahre Propheten verkünden sie alle ein und dieselbe Wahrheit. Berücksichtigt man diese spirituelle Ebene, so bilden die unterschiedlichen, historisch einander folgenden Religionen letztlich eine Einheit. Dementsprechend betont Baha' Allah, daß alle Manifestationen letztlich nur *eine* Persönlichkeit, *eine* Seele, *ein* Geist, *ein* Wesen und *eine* Offenbarung sind.[6]

Kurz sei noch der Mensch als dritte Komponente der Baha'i-Theologie genannt: unter allen Schöpfungswerken steht er Gott am nächsten, wobei auch hier wieder das Konzept der Einheit deutlich wird. Der sich offenbarende Gott bietet dem Menschen sein Bündnis an; der Bundesgedanke führt dabei zurück zur Einheit: Obwohl die Men-

---

5 *'Abdu'l-Bahá*, Ansprachen in Paris, 4. Aufl., Frankfurt 1955, 45, Nr. 18

6 Vgl. *Bahá'u'lláh*, Das Buch der Gewißheit. Kitáb-i-Íqán, Frankfurt 1958, 109–111.

schen individuell verschieden sind, sind sie auf einer höheren Stufe eins durch ihr Menschsein, so daß es letztlich nur eine Spezies Mensch gibt, in der Praxis heißt dies: Aus dem Gott-Mensch-Verhältnis resultiert, daß die Menschen aufgefordert sind, ihre Einheit so zu verwirklichen, daß es keine trennenden Grenzen mehr gibt. Wenn die Baha'i-Religion die Einheit der Menschen schon im Diesseits propagiert und dementsprechende Bemühungen unternimmt, so hat dies darin seine theologische Begründung.

3. Die Konsequenzen der Einheit der Gesandten für das Verständnis als „Oberreligion"

Die dreifache Einheit – Gott, Offenbarung und Offenbarer, Menschheit – kann als Kerngedanke der Religion Baha' Allahs gelten. Seit dem Auftreten von Dr. Ibrahim Khayrullah beim Weltparlament der Religionen im September 1893 in Chicago betont die Baha'i-Religion regelmäßig ihr interreligiöses Interesse. Als jüngstes Datum sei hier der August 1990 genannt, als es zur Aufnahme von formalen Beziehungen zwischen der Internationalen Baha'i-Gemeinde und der World Conference on Religion and Peace kam.[7] Dennoch bleibt – bedingt durch die Theologie der dreifachen Einheit – das Verhältnis der Baha'i zu den anderen Religionen nicht unproblematisch.

Durch die Relativität der Offenbarung und die Überzeugung, daß Offenbarung nie endgültig abgeschlossen ist, anerkennt die Baha'i-Religion vorderhand andere Religionen. Dementsprechend finden wir in den Schriften Babs, Baha' Allahs oder 'Abd al-Baha's auch immer wieder Bezugnahmen auf die vorhergegangenen Religionen, genauso wie es im „Kult" der Baha'i zulässig ist, daß neben den Schriften der eigenen charismatischen Führer auch aus der Überlieferung anderer Religionen Texte ausgewählt werden; besonders wird die Lektüre der Bibel und des Koran erwähnt. Einen praktischen Niederschlag im „kultischen Kalender" der Baha'i hat dies in der Einführung des sogenannten „Weltreligionstages" am dritten Sonntag im Jänner gefunden; die aus diesem Anlaß stattfindende Versammlung ist in besonderem Maße geprägt von der Lektüre aus heiligen Schriften der Religionen. Für die theoretische Bewertung der Nicht-Baha'i-Religionen muß aber weitergefragt werden, wie diese Lektüre geschieht. Dabei darf nicht vergessen werden, daß v.a. Bibel und Koran bereits im *Kitab-i Iqan* Baha' Allahs vom Jahr 1862 eine spirituelle beziehungsweise allegorische Deutung erfahren haben, durch die dieses sakrale Schrifttum der Baha'i-Religion einverleibt wurde. Das heißt: Sakrale Schriften – und die sich darauf berufenden Religionen – sind auch theoretisch nur noch in der Deutung der Baha'i-Religion anerkannt. Religionswissenschaftlich formuliert liegt hier ein Beispiel des sogenannten Inklusivismus vor, eine Erscheinung, die P. Hacker wie folgt definiert:[8] „Inklusivismus bedeutet, daß man erklärt, eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit dieser oder jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der

---

[7] Vgl. *M. Braybrooke,* Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue, London 1992, 267–269.

[8] *P. Hacker,* Inklusivismus, in: *G. Oberhammer* (Hg), Inklusivismus. Eine indische Denkform, Wien 1983, 11–28, hier 12.

man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ausgesprochen oder unausgesprochen die Behauptung, daß das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, in irgendeiner Weise ihm untergeordnet oder unterlegen ist." Indirekt ist durch die Übernahme fremder Vorstellungen auch gewährleistet, daß man das andere bedingt gelten läßt, was zugleich einen weiten Spielraum für (Pseudo)-Toleranz und intolerante Kritik ergibt. Wenn die Baha'i-Theologie mit der Lehre der sukzessiven Offenbarungen ältere religiöse Traditionen aufnimmt, geschieht dies zwar unter der (inklusivistischen und) spirituellen Deutung, daß sie mit der eigenen Vorstellung identisch seien, da auf spiritueller Ebene letztlich alle Religionen eins seien. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß diese Einheit der Religionen keineswegs eine Gleichheit derselben bedeutet. Denn de facto erhebt die Baha'i-Religion den Anspruch, *jetzt* als einzige Religion im alleinigen Vollbesitz der Wahrheit zu sein. Auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird, bedeutet dies, daß die real existierenden Nicht-Baha'i-Religionen ihren „Heilsanspruch" verloren haben.

Der Verlust der Wahrheit, den sukzessiv alle Religionen am Ende ihres jeweiligen Zyklus erfahren haben, ist nicht Strafe, sondern Ergebnis einer Evolution, von der auch die Baha'i-Religion einstmals betroffen sein wird. In dem Maß, wie sich die Menschen weiterentwickeln, wird ihnen jeweils mehr an göttlicher Offenbarung zugänglich gemacht, so daß das größtmögliche Quantum an Wahrheit eben jetzt in der Baha'i-Religion verkündet wird. Die hier vorgelegte Verbindung von Religion, Intellekt und Wissenschaftlichkeit in positivistischer Weise kann somit für die älteren Religionen, die mit dem Auftreten Baha' Allahs natürlich nicht geschwunden sind, nur ein Bewertungskriterium liefern: sie sind veraltet und überholt, solange sie in ihrer historischen Organisationsform – etwa als Christentum, als Islam oder als Zoroastrismus – verharren und nicht in der Einheit mit den Baha'i aufgehen, um so neue Deutung und neues Leben zu erfahren. Dabei ist festzustellen, daß Baha' Allah und sein Nachfolger 'Abd al-Baha' noch eine offenere Haltung zu den Nicht-Baha'i-Religionen gehabt haben; von 'Abd al-Baha' wird etwa berichtet, daß er regelmäßig die Moschee für das Freitagsgebet besucht habe. Mit der Übernahme der Führung der Baha'i durch Shoghi Effendi ab 1922 hat die Abschließung der Baha'i anderen Religionen gegenüber zugenommen. Nicht-Baha'i sind von der Teilnahme an religiösen Feiern ausgeschlossen, wobei es in einem im Auftrag Shoghi Effendis verfaßten Brief vom 28. Mai 1954 an den Nationalen Geistigen Rat von Deutschland und Österreich heißt:[9]

„Das Neunzehntagefest ist eine Institution der Sache Gottes, die durch den Bab eingeführt und später durch Baha' Allah bestätigt wurde…Diese Neunzehntagefeste sind für Baha'i und ausschließlich für Baha'i, und keinerlei Änderung dieses Grundsatzes ist erlaubt. Deshalb meint der Hüter, Sie sollten die Maßnahme Ihres Rates, Neunzehntagefeste für ‚Fast-Baha'i' zu öffnen, zurücknehmen; es entspricht nicht dem Geist der administrativen Ordnung, Nicht-Baha'i oder Fast-Baha'i zu den Neunzehntagefesten, besonders zum administrativen Teil, zuzulassen."

Dieses Dokument verdeutlicht zweierlei hinsichtlich des realen Verhältnisses zu anderen Religionen: Eine Teilnahme

[9] Universales Haus der Gerechtigkeit (Hg.), Bahá'í-Versammlungen und Neunzehntagefest. Aus den Schriften Bahá'u'lláhs, 'Abdu'l-Bahás und Shoghi Effendis, Hofheim-Langenhain 1978, 45.

an religiösen Veranstaltungen für Nicht-Baha'i ist nicht möglich, wodurch auch das interreligiöse Bemühen der Baha'i um die Einheit aller Religionen fragwürdig wird: Einheit heißt eigentlich nur noch Einheit im Sinne der Offenbarung Baha' Allahs, die alle Offenbarungen überboten hat und in der alle anderen Offenbarungen aufgehen. Weiters ist die Betonung des administrativen Teils durch Shoghi Effendi aufschlußreich: Die theologische Grundlegung der Einheit der Religionen und Menschen, die die Offenbarungslehre bietet, hat unter Shoghi Effendi in der Praxis dazu geführt, daß aus der gnostisch-mystischen Verkündigung Baha' Allahs immer mehr eine v.a. innerweltlich orientierte Humanitätsbewegung wird, die zwar sozial engagiert ist, deren religiöse Tiefe aber dadurch nicht gewachsen ist. Die Humanitätsideologie und das Streben nach diesseitiger Weltverbesserung lassen dabei die schiitische Herkunft kaum mehr erkennen, sondern die Verwaltungsgremien sowie der von Shoghi Effendi genannte administrative Teil der Baha'i-Versammlungen zielen immer stärker auf die „Machbarkeit" der neuen Welt ab. Die neue Weltordnung der Baha'i kann dabei aber nur von Angehörigen dieser Religion herbeigeführt werden, so daß es in der neuen Welt auch nur noch die eine Religion geben wird.

4. Zusammenfassung

Es ist unbestritten, daß die Verkündigung des Bab und die daraus entstandene Baha'i-Religion von schiitisch-mystischen Mahdi-Erwartungen und der schon im Koran grundgelegten Gottes- und Prophetenvorstellung nicht zu trennen ist. Religionshistorisch wirken diese genetischen Wurzeln weiter, auch wenn religionsgesetzlich bereits 1848 eine Trennlinie zum Islam gezogen wurde. Die Lehre von der substantiellen Identität und Einheit aller Religionen wird daraus entwickelt, gleichzeitig zeigt diese Lehre aber – bei aller vordergründigen Offenheit – die Problematik der Baha'i-Religion: Einheit ist eigentlich nur eine Einheit in der authentischen Lehre Baha' Allahs, die als „Oberreligion" über den anderen Religionen steht und letztlich für Nicht-Baha'i keinen Platz läßt.

ERFAHRUNGEN

HANJO SAUER

Gleichheit aller Religionen?

Reflexionen zur Arbeit der SOS-Kinderdörfer angesichts einer pluralistischen Welt

Der Autor, Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule in Linz, war jahrelang Mitarbeiter im SOS-Kinderdorf International, wo er u.a. für den Aufbau der Hermann Gmeiner Akademie und der Kinderdörfer in Ägypten mitverantwortlich war. Einer der pädagogischen Grundsätze des Kinderdorfes sieht vor, daß die religiöse Erziehung des Kindes in der Verantwortung der Kinderdorfmutter liegt: die Organisation als ganze, obwohl aus katholischer Weltanschauung gegründet, schreibt keine Konfessionalisierung vor. Auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit dem SOS-Kinderdorf denkt der Autor über das Schlagwort der „Gleichwertigkeit der Religionen" nach. (Redaktion)

1. Zur Problemstellung

Die Organisation der SOS-Kinderdörfer betreut weltweit verlassene und vernachlässigte Kinder und Jugendliche. Sie vereinigt unter ihrem Dach Menschen verschiedener Nationen, Kulturen und Religionen. Die einende Klammer ist der gemeinsame Wille, verlassenen und sozial benachteiligten Kindern und Jugendlichen ein Zuhause zu geben, sie in ihrem Heranwachsen zu begleiten und ihnen zusammen mit einer soliden Ausbildung eine tragfähige Basis für die eigene wirtschaftliche, berufliche und persönliche Existenz zu schaffen. Niemals zuvor hat sich ein Sozialwerk in diesem Maße vorgenommen, Menschen verschiedenster kultureller und geistiger Herkunft durch eine gemeinsame Zielsetzung zu integrieren. Die stürmische Entwicklung der Aufbauphase ließ über praktisch-organisatorischen Problemen komplexe Fragestellungen nach der Identität des Kinderdorfvereins und der Pluralität der Kulturen und Religionen in den Hintergrund treten. Mit der äußeren Stabilisierung werden diese grundsätzlichen Fragen drängend und unausweichlich: Auf welcher Basis können einander Menschen verschiedener Kulturen und Religionen begegnen?

2. Die Erfahrungsbasis

Erfahrungen sind nichts Absolutes und Unhinterfragbares. Sie sind Überzeugungen, die in einem perspektivischen Umgang mit der Wirklichkeit gewachsen sind. Einerseits können sie sich aufgrund eines eingeschränkten Gesichtsfeldes und bestimmter Interessen neuen und möglicherweise widersprechenden Erkenntnissen verschließen, andererseits aber auch die integrative Kraft und sensible Neugier entwickeln, Neuem gegenüber offen und empfänglich zu sein. Denn das Neue ist ambivalent und kann ebenso als Faszination wie als Bedrohung erlebt werden. Es hat den Anschein, daß sich keine Gesellschaft in so hohem Maße neuen Erfahrungen gegenüber offen zeigt wie die unsere, abendländisch-westlich geprägte. Dynamik, Flexibilität und der Verzicht auf dogmatisch festgelegte Grundwahrheiten scheinen geradezu die Eigenart dieser Gesellschaft auszu-

machen.[1] Doch der Anschein trügt: diese Gesellschaft sucht die strukturellen Bedingungen ihrer Existenz (den wissenschaftlich-technischen Umgang mit der Welt und deren Ausbeutung) in dem Maße als unabdingbar zu erweisen, in dem die inneren Widersprüche offensichtlich werden. Es läßt sich geradezu eine Angst vor dem wirklich Neuen, dem qualitativ ganz anderen, konstatieren, wie am Umgang dieser Gesellschaft mit Sterben und Tod deutlich gemacht werden kann.[2] Den Erfahrungen liegt immer eine Theorie zugrunde, nicht in reflexer Deutlichkeit, sondern meist als implizite (und deswegen grundsätzlich explizierbare) Organisationsform der Erkenntnis und des Interesses. Wer diese Einsicht bestreitet, erliegt einem naiven Theorie-Praxis-Verständnis und riskiert, in seiner Praxis blind zu werden und in seiner Theorie den Boden unter den Füßen zu verlieren.[3]

3. Die Zielsetzung Hermann Gmeiners

Einer neuen Praxis geht in aller Regel keine explizite Theorie voraus, sondern eine kreative Intuition. Anschaulich läßt sich dies am Aufbau der SOS-Kinderdorf-Organisation Hermann Gmeiners von den Anfängen in Imst in Tirol bis zum größten privaten Sozialwerk mit 1147 Projekten in 122 Ländern der Erde zeigen.[4]

Hermann Gmeiner (1919–1986) stammte aus dem Vorarlberger Dorf Alberschwende, verlor früh seine Eltern, nahm sich 1949 während seines Medizinstudiums in Innsbruck verlassener Kriegswaisen an und begann, nachdem Studium und Sozialarbeit auf die Dauer nicht vereinbar waren, nach Wegen einer institutionalisierten, familiennahen Fremderziehung zu suchen. Die Unterbringung von Kindern bei Pflegeeltern erwies sich als höchst unbefriedigend, da ein häufiger Wechsel der Pflegeverhältnisse eintrat. Für viele Kinder blieb damit nur noch die Unterbringung im Heim. Gmeiner suchte nach einer Alternative und fand sie in seinem Kinderdorf. Er entschied sich nicht für Pflegeeltern, sondern für eine Primärbezugsperson, die Kinderdorfmutter. Mädchen und Buben verschiedenen Alters sollten in einer familienähnlichen Gemeinschaft miteinander heranwachsen und ihren eigenen abgegrenzten Lebensraum haben, das Kinderdorfhaus. Mehrere Häuser zusammen, unterstützt durch eigene Einrichtungen wie Kindergarten, Spiel- und Freizeiträume, zentrale Verwaltung, bildeten in einem geschützten Rahmen das Kinderdorf, das von Gmeiner bewußt in eine dörfliche oder kleinstädtische Gemeinde integriert wurde.[5]

Von Anfang an lag Hermann Gmeiner die religiöse Erziehung der Kinder be-

---

1 Vgl. dazu *Karl Popper*, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Tübingen ⁶1980.

2 Vgl. dazu *Hanjo Sauer*, Todesbewußtsein als Lebenskunst im Denken Karl Rahners – in: Geist und Leben (1993) Nr. 5, 329–343.

3 Zum Begriff der Erfahrung als Prinzip der Theologie vgl. *Hanjo Sauer*, Erfahrung und Glaube. Frankfurt a.M. u.a. 1993, 584–607.

4 Vgl. SOS-Kinderdorf International, Verzeichnis aller SOS-Einrichtungen. Innsbruck 1993 (Stand vom Mai 1993). Im einzelnen gliedern sich die Projekte in 316 Kinderdörfer, 150 Kindergärten, 303 Jugendzentren, 111 Schulen, 94 Ausbildungszentren, 106 Sozialstationen, 60 medizinische Zentren und 7 Nothilfeprogramme.

5 Allgemeine Literatur zum SOS-Kinderdorf: *Hermann Gmeiner*, Die SOS-Kinderdörfer. Moderne Erziehungsstätten für verlassene Kinder. Innsbruck ¹²1976; *Erwin Hegel*, Vom Rettungshaus zum Kinderdorf, München – Basel 1968; *Engelbert Kerkhoff*, Kinderdorf Pestalozzi in Trogen und SOS-Kinderdorf Sauerland, ein Vergleich moderner Erziehungsstätten. Innsbruck 1972; *Volker Then*, Die SOS-Kinderdörfer in Deutschland. München 1985.

sonders am Herzen. Nicht nur, daß er selbst gläubiger Katholik und in der kirchlichen Jugendarbeit engagiert war und daß er an die Gründung einer eigenen Organisation erst dachte, nachdem der Caritasdirektor der Diözese Innsbruck ihn mit seinen Plänen kurzerhand vor die Tür gesetzt hatte. Gmeiner war fest davon überzeugt, daß sein Sozialwerk ohne religiöse Grundlage keinen Bestand haben werde. Die meisten Frauen, die er als Kinderdorfmütter gewann, kamen aus einem bäuerlich-ländlichen Milieu, waren religiös geprägt, nicht wenige hatten mit dem Gedanken gespielt, einem Orden beizutreten (wie Gmeiner selbst daran dachte, Priester zu werden) und fühlten sich durch die offene Form des Kinderdorfes, die klar definierte Aufgabe und die relative Autonomie ihres Berufs angesprochen.[6] Zeit seines Lebens ließ Gmeiner der Gedanke nicht los, einen eigenen säkularen Orden zu gründen – nicht auf der Basis eines religiösen Gelübdes, sondern eines gegenseitigen Versprechens und der Selbstverpflichtung auf die gemeinsame Aufgabe. Der zölibatäre Charakter der Ordensgemeinschaft war für ihn, bedingt durch den außerordentlichen Einsatz, wie er ihn sich selbst abverlangte, selbstverständliche Vorgabe. Er konnte sich an der Vision begeistern, Frauen und Männer verschiedener Sprachen, Kulturen, Rassen und Religionen durch die Bindung an die gemeinsame soziale Aufgabe zu einer ordensähnlichen Gemeinschaft zu integrieren. Gmeiner zählte es in seinen letzten Jahren zu den großen Versäumnissen seines Lebens, daß es ihm nicht gelungen war, diese Vision zu verwirklichen. Bei der Gründung seines Werkes standen für ihn die Initialen „SOS" nicht für den internationalen Hilferuf „save our souls", sondern für die konzise Angabe des eigenen Selbstverständnisses als „Societas socialis".

Gmeiners ursprüngliche Zielsetzung war auf den Bau eines Kinderdorfes in Tirol beschränkt. Zug um Zug weitete sich diese Vorgabe aus. Kinderdörfer entstanden in anderen österreichischen Bundesländern (als zweites SOS-Kinderdorf Altmünster am Traunsee in Oberösterreich), schließlich in Deutschland, Frankreich und Italien. Gmeiners Koreareise im Jahr 1963 markiert eine neue Ausweitung in den internationalen, multikulturellen und -religiösen Bereich. Welches Wagnis und welche Chance in diesem Engagement lag, wurde auf tragische Weise deutlich, als der Vietnamkrieg 1973 zwei hoffnungsvolle Neugründungen in Saigon und Dalat zugrunderichtete, die Gemeinschaften jedoch, die gewachsen waren, sich gerade in der Zeit äußerster Bedrängung als tragfähig erwiesen und auch nach der Auflösung der Kinderdörfer durch die totalitäre Regierung teilweise weiterbestanden.[7]

Die Gründung der SOS-Kinderdörfer geschah in aller Regel durch eine

---

[6] Eine Studie über die Motivationen der SOS-Kinderdorfmütter in Österreich legte *Ingeborg Pillat (verh. Verweijen)* vor: Kinderdorfmutter – eine neue Form des Berufserziehers. Diss., masch. geschr. Wien 1964. Über das Berufsprofil der Kinderdorfmutter unterrichtet eine Broschüre des deutschen SOS-Kinderdorfvereins, Renatastraße 77, D-80639 München: Beruf SOS-Kinderdorf-Mutter. München 1991.

[7] Die Entwicklung der SOS-Kinderdorf-Organisation schildert *Hansheinz Reinprecht*, Generalsekretär von SOS-Kinderdorf-International a.D., in einer Reihe von Büchern: Das Hermann-Gmeiner-Buch. Graz 1974; Verdammt zum Leben. Wien 1976; Hermann Gmeiner: Der Vater der SOS-Kinderdörfer. Wien 1979; Abenteuer Nächstenliebe. Wien 1984; Das war Hermann Gmeiner. Wien 1986. Reinprecht legt seine Bücher bewußt als Werbung für die SOS-Kinderdorfidee an und verzichtet auf Sekundärliteratur und kritischen Apparat.

Initiative von außen. Die Motivation der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter muß nüchtern und pragmatisch gesehen werden: es geht um eine solide Verdienstmöglichkeit, einen sicheren Arbeitsplatz, nicht selten um einen sozialen Aufstieg, um gute Arbeitsbedingungen. Dennoch tragen diese Motivationen auf Dauer nicht, wenn nicht Erfahrungen hinzukommen, die über die ökonomische Basis hinausreichen: Solidarität unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die Erfahrung einer tragenden Gemeinschaft, die weltweite Dimensionen hat, die Einsicht, daß Sozial- und Erziehungsarbeit ökonomisch allein nicht zu begründen ist. Die Arbeit im SOS-Kinderdorf wäre nicht denkbar ohne intensiven persönlichen Einsatz, der weder finanziell ausgleichbar, noch arbeitsrechtlich einzuklagen ist. Gmeiner brachte dieses Engagement auf die Formel „mehr zu tun, als man tun muß". Er sprach damit eine religiöse, nämlich umgreifende Dimension an und war davon überzeugt, daß existentielle Fragen diesen Horizont brauchen. Warum und wofür investiere ich meine Kraft, meine Zeit, mein Leben? Welchen Sinn hat es, Kinder und Jugendliche mit einem so hohen Einsatz zu begleiten, wenn sie sich doch in eine Richtung des Verhaltens und der Überzeugungen entwickeln, die nicht immer den eigenen Vorstellungen entspricht? Was bleibt übrig von meinem Einsatz, der Investition der eigenen Person, die letztlich doch niemand dankt, weil keiner um die letzte Kraft dieses Einsatzes weiß? Auf wieviele Möglichkeiten der Entfaltung muß ich unwiderruflich verzichten?

4. Die Religionen angesichts der Herausforderung der modernen Welt

Als Hermann Gmeiner nach dem Zweiten Weltkrieg sein erstes SOS-Kinderdorf in Tirol gründete, war die Pluralität der Religionen in einer multikulturellen Welt kein Thema. Eine erste Auseinandersetzung mit dem konfessionellen Pluralismus geschah mit der Gründung eines evangelisch geprägten deutschen SOS-Kinderdorfes.[8] Die weitere Entwicklung einer weltweiten Säkularisierung ist geprägt von solcher Rasanz, daß sich der ursprünglich umgreifende geistige Horizont des Katholizismus nur mehr als marginale Erscheinung in der modernen Welt wiederfinden ließ. Radikaler noch: die Christen stellen weltweit eine Minderheit dar, und die Religionen insgesamt verlieren ihre sozial-integrative Funktion.[9] Gesellschaftstheoretiker betrachten das Phänomen der Religion entweder als zu überwindenden Restbestand einer vorrationalen Kultur (so Jürgen Habermas[10]), oder sie siedeln die reli-

---

8 Zur Zeit der Gründung des zweiten deutschen SOS-Kinderdorfs „Schwarzwald" in Sulzburg im Jahr 1957 erschien eine konfessionelle Trennung der Kinderdörfer eine sachlich angemessene Lösung; später wurden in ein Dorf verschiedene Konfessionen und Religionen integriert, jedoch so, daß eine Kinderdorffamilie dem gleichen Bekenntnis angehört. Diese Entscheidung hat sich als tragfähig erwiesen.

9 Auch die neuen, fundamentalistisch geprägten Reaktivierungsversuche, insbesondere in den arabischen Ländern, tragen restaurativen Charakter und leisten keine Versöhnung von Moderne und religiöser Tradition.

10 Vgl. *Jürgen Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2. Frankfurt a.M. 1981. Nach Habermas gehen „die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln über, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird." A.a.O. 118. Dazu auch: *Anne Fortin-Melkevik*, Die Unvereinbarkeit von Moderne und Religion bei zeitgenössischen Denkern – in: Concilium 28 (1992) Nr. 6, 491–497.

giöse Erfahrung radikal in der Sphäre des Individuellen an, so daß jede sozial-integrative Funktion von vornherein ausfällt (so Marcel Gauchet[11]). Der Begriff der Religion selbst ist so schillernd und vielschichtig wie ihre Ausprägung.[12]

Wo die Wirklichkeit nicht supranaturalistisch halbiert, sondern radikal als eine gesehen wird, die der Ort unseres Lebens ist, dort läßt sich Whiteheads Bestimmung der Religion als „Welt-Loyalität" nachvollziehen.[13] Die Religion schafft eine innere Verbindung zum Heil als der ursprünglichen und integren Ganzheit der Person. Durch ihren Bezug zur Transzendenz setzt sie das Individuum frei, macht es solitär und autonom und stiftet eine Beziehung zur Universalität.[14] Dem religiösen Empfinden geht es um eine Unmittelbarkeit zu Gott, der gegenüber alle Vermittlungen einen abgeleiteten und sekundären Charakter tragen.[15] Die Kirchenkritik der Reformation hat sich an dem tiefen Mißtrauen entzündet, eine irdische Instanz könnte sich in blasphemischer Weise an die Stelle Gottes setzen.[16] Die Ekklesiologie der Neuzeit wie die pluralistische Theologie der Religionen muß sich mit der religionskritischen Anfrage auseinandersetzen, inwieweit Kirchen und Religionsgemeinschaften der Religion selbst, nämlich der Erfahrung Gottes inmitten der Welt, Raum geben und diese ermöglichen. Diese kritische Anfrage ist vielschichtig; sie umfaßt die Konzentration auf das religiös Ursprüngliche ebenso, wie illusionäre Erwartungen nach Sinnproduktion in der modernen Gesellschaft.[17] Das Problem des Menschen der Moderne ist nicht der Ausfall der Religion schlechthin, sondern die Frage ihrer institutionellen und gesellschaftlichen Vermittlung. Wo hat die Religion in unserer Gesellschaft ihren authentischen Ort?

---

11 Vgl. *Marcel Gauchet*, Le désenchantement du monde. Paris 1985, 292: „Die subjektive Erfahrung, auf die in der Tat die bestehenden religiösen Systeme verweisen, kann gewissermaßen problemlos für sich allein und unbelastet von jeglichem Inhalt funktionieren. Sie hat es überhaupt nicht nötig, sich auf fest umrissene Bilder und Vorstellungen zu projizieren, die in Glaubenslehren niedergelegt sind und von einer Gesellschaft angenommen werden, um dadurch erlebbar zu werden." (Übersetzt von Astrid Dehé, vgl. A. Fortin-Melkevik a.a.O.).

12 *Hans Küngs* Definition von Religion spiegelt die Verlegenheit wieder, der multireligiösen Wirklichkeit gerecht zu werden: „Religion ist die in einer Tradition und Gemeinschaft sich vollziehende, lebendige sozial-individuale Realisierung (in Lehre, Ethos und meist auch Ritus) einer Beziehung zu etwas den Menschen und seine Welt Übersteigendem oder Umgreifendem: zu einer wie immer zu verstehenden allerletzten wahren Wirklichkeit (Gott, das Absolute, Nirvâna, Shûnyatâ, Tao)." *Ders.*, Der Streit um den Religionsbegriff – in: Concilium 22 (1986) Nr. 1, 3f.

13 *Alfred N. Whitehead*, Wie entsteht Religion? Frankfurt a.M. 1990, 48. Whitehead hat den Vorzug, die Entwicklungslogik der Hochreligionen metaphysisch zu begreifen. So stellen sich für ihn die Dogmen als Ansätze dar, ursprüngliche religiöse Erfahrung begrifflich zu fassen und umgekehrt religiöse Erfahrung möglich zu machen.

14 „Die großen rationalen Religionen verdanken sich dem Auftauchen eines religiösen Bewußtseins, das, im Unterschied zu stammes- oder gar gesellschaftsbezogenem, universell ist. Weil es universell ist, führt es die Note des Solitärseins ein. Religion ist das, was das Individuum aus seinem Solitärsein macht." A.a.O. 39. „Religion ist...Solitärsein; und wer niemals solitär ist, der ist niemals religiös." A.a.O. 15f.

15 Klassisch kommt dieses Bewußtsein in der scholastischen Unterscheidung zwischen „res" und „sacramentum" zum Ausdruck: das Sakrament „bezeichnet" das Handeln Gottes am Menschen, ist aber ganz klar von diesem selbst zu unterscheiden.

16 *Fjodor M. Dostojewski* bringt diese Gefahr unvergleichlich in seiner Erzählung vom „Großinquisitor" zum Ausdruck.

17 Auf den quasi-religiösen Charakter und die Absolutheit der Forderung an partnerschaftliche Liebe macht die soziologische Studie von *Ulrich Beck* und *Elisabeth Beck-Gernsheim* aufmerksam: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a.M. 1990.

5. Modellfall: Dialog der Religionen und Kulturen

Die moderne Welt ist in der Pluralität ihrer Werte und Traditionen, der Kulturen und Religionen, der quasi-religiösen Sinnproduzenten und der Meinungsspektren unübersichtlich und un-heimlich geworden. Hermann Gmeiners pädagogische Intention lief immer darauf hinaus, Kindern und Jugendlichen, wie erwachsenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, eine Beheimatung auch im geistigen, kulturellen und religiösen Sinn zu ermöglichen. Die Bewahrung und Pflege gewachsener Traditionen als den Orten der eigenen Identität wurde zu einer unabdingbaren Voraussetzung für die Begegnung und den Dialog zwischen den Kulturen und Religionen.

Mit diesen Vorstellungen stieß Gmeiner nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch bei seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern an Grenzen. Beim Aufbau des SOS-Kinderdorfes in Kairo konnte ich erfahren, welche mühsamen Prozesse erforderlich waren, um einen nur halbwegs tragfähigen Konsens in Grundsatzfragen herzustellen. Dies betraf das Selbstverständnis des Kinderdorfs als Sozialwerk, seinen Ort in der Gesellschaft und v.a. Führungs- und Erziehungsgrundsätze. Bekanntlich steckt der Teufel im Detail, doch nicht nur er, sondern ebenso die Realisierung so weit gesteckter Ziele wie eines Dialogs der Religionen und Kulturen.

Was Gmeiner als Intuition vorschwebte, hat sich das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Kirche in revolutionärer Weise zu eigen gemacht: der Forderung nach Begegnung und Dialog der Kulturen und Religionen Rechnung zu tragen. Zum Begriff des Dialogs gehört es, im Prozeß der Auseinandersetzung besser und tiefer zu sich selbst zu finden und sich in der Kommunikation gegenseitig zu fördern. Im Zentrum der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils steht die Berufung des Menschen durch Gott, der in seinem Heilswillen viele, für den Menschen oft unnachvollziehbare Wege geht.[18] Auf dieser Basis kann erstmalig und unbefangen das Positive und Heilshafte der Weltreligionen, ja sogar atheistischer Grundpositionen, insoweit sich diese für menschliche Werte einsetzen, gewürdigt werden. Gerade diese Werte wie die Würde der menschlichen Person, die menschliche Gemeinschaft, Solidarität und Brüderlichkeit, Toleranz und Gewissensfreiheit, der kulturelle Fortschritt, die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft u.a.m.,[19] wie sie sich in einer langen Geschichte entwickelt haben, lassen sich als Basis der Gemeinsamkeit verstehen.

Die Aufgabe eines Wahrheitsanspruches der Religionen käme der Bankrotterklärung gleich in Hinblick auf das Ziel, die überlieferten Werte und Traditionen, Einsichten und kollektiven Erfahrungen als Beitrag zur Lösung der gesellschaftlichen Lebens- und Überlebensfragen in die gegenwärtige Situation hineinzuvermitteln. Mit der Aufrechterhaltung eines Wahrheitsanspruches ist keineswegs von vornherein die Legitimität eines alternativen Wahrheitsanspruches negiert. Weithin bedarf es erst eines mühsamen Dialogs, um überhaupt nachvollziehen zu können, welche Lebenserfahrung mit wel-

---

18 Vgl. AG 7.

19 Ausführlich werden diese Gedanken in der Pastoralkonstitution entfaltet.

chem begrifflichen Instrumentar faßbar gemacht wird – und es ist auch noch nicht zu entscheiden, daß ein Wahrheitsanspruch notwendig den anderen ausschließt.[20] Auch hier hat das Zweite Vatikanische Konzil den heuristisch zielführenden Weg gewiesen, zuerst Gemeinsamkeiten zu erschließen, um von dieser Basis her das Unterschiedliche kritisch zu sichten und aufzuarbeiten.

Wir stehen in der Anfangsphase einer intensiven Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen und verfügen über keine übergreifende Theorie der Wahrheit der Religionen. Profilierte Einzelgestalten machen deutlich, welche kreativen Lebensentwürfe durch die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen möglich werden.[21] Hermann Gmeiner hat mit seinem Werk Wege dazu gewiesen.

---

[20] Einen immer noch gültigen, modellhaften Weg, wie mit kontroversen Positionen verfahren werden kann, haben die Autoren *Heinrich Fries* und *Karl Rahner* gewiesen: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Freiburg u.a. 1983. Analoge Modelle sind für die Zusammenarbeit der Religionen zu entwicklen.

[21] Exemplarisch kann auf die Begegnung von *Charles de Foucauld* (1858–1916) mit dem Islam hingewiesen werden, ebenso wie auf die spirituell ungemein fruchtbare Begegnung des amerikanischen Trappisten *Thomas Merton* (1915–1968) mit dem Buddhismus.

HERBERT SPIELER

Seelsorge in einer multireligiösen Gemeinde

Frastanz ist eine der westlichsten Gemeinden von Österreich und grenzt an die Schweiz und an das Fürstentum Liechtenstein. Unsere Gemeinde umfaßt ca. 7000 Menschen, davon sind ca. 5500 Katholiken und Katholikinnen. Wir haben in Frastanz einen starken Ausländeranteil: gegen 1000 Bewohner von Frastanz sind türkischer Abstammung, etwa 500 stammen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Wir sind eine Industriegemeinde: ein Mitgrund, daß sich in Frastanz so viele Gastarbeiter(innen) angesiedelt haben.

Die Pfarre Frastanz wird von einem Gremium von 25 Christen geleitet: dem Pfarrgemeinderat. Zusammen mit dem Pfarrer und einer Pastoralassistentin versuchen die Frauen und Männer des Pfarrgemeinderates, die Pastoral zu verwirklichen. Im Pfarrgemeinderat war einige Jahre lang eine ständige Vertreterin der Gastarbeiter; derzeit wird diese slowenische Frau dann in die Sitzung des Pfarrgemeinderats eingeladen, wenn das Problem „Ausländer", beziehungsweise „Gastarbeiter" auf der Tagesordnung steht.

Die türkische Bevölkerung gehört fast zu hundert Prozent dem Islam an, Gastarbeiter aus den südlichen Gebieten des ehemaligen Jugoslawien zum Teil. Eine große Firma in Frastanz hat den Muslimen ein Gebäude zur Errichtung einer Moschee zur Verfügung gestellt, der türkische Staat bezahlt dafür einen Imam. In Frastanz wohnende Slowenen und Kroaten sind meist katholisch, die Serben griechisch-orthodox. Außerdem gibt es hier ein buddhistisches Kloster, das von Mönchen bewohnt wird, die aus Tibet geflüchtet sind.

Damit eine multikulturelle Pastoral überhaupt möglich ist, muß eine Bewußtseinsbildung bei den Christen und Christinnen geschehen. Wir haben deswegen bei den Sitzungen unseres Pfarrgemeinderats des öfteren das Problem „Fremde – Ausländer" aufgegriffen. Auch die aktiven Christen haben sich so immer wieder damit auseinandergesetzt, wie das „Verhältnis" von Christen zu Muslimen und zu Mitgliedern anderer Religionen zu gestalten wäre.

In kleineren Gruppen haben wir versucht, die anderen Religionen zu „studieren" und besser kennenzulernen. Mittels Unterlagen studierten wir ein ganzes Jahr lang den Islam. Wir versuchten, die Eigenheiten dieser Religion kennenzulernen, aber auch die Gemeinsamkeiten mit dem Christentum. Besonders im nachhinein äußerten die Teilnehmer(innen) an diesem Kurs über den Islam, man könne die Muslime nur verstehen, wenn man ihre Religion und damit auch ihre Kultur kenne.

In Gesprächen im kleinen Kreis wurde auch über den Buddhismus diskutiert: Wir versuchten zu verstehen, was das „Proprium" dieser Religion wäre, und was uns mit ihr zutiefst verbindet.

Christen und Christinnen nehmen manche Gelegenheiten war, um den Ausländern in Frastanz zu begegnen. So ergeben sich immer wieder gegenseitige Besuche: Wir besuchen die

Moschee und das tibetische Kloster, „sie" besuchen auch uns in den pfarrlichen Räumen. Es gibt so etwas wie eine persönliche Freundschaft. Vom Arbeitskreis „Frieden" unserer Pfarre wurden schon mehrere offizielle Begegnungstreffen organisiert: Wir trafen uns öfters im Pfarrzentrum Frastanz, um einander kennenzulernen und miteinander zu feiern. Bei manchen christlichen Festen nehmen auch andersgläubige Gastarbeiter teil. Und umgekehrt versuchen wir, bei muslimischen und buddhistischen Festen dabeizusein. So feierte eine Gruppe von Christen bei der Einweihung der Stupa, eines Friedenssymbols der Buddhisten, mit.

Auch Kinder sollen sich über die Begegnung in der Schule hinaus kennen- und schätzen lernen. Manche Feste gestalten auch die Ausländerkinder (z.B. in ihren Trachten) mit. Im Religionsunterricht versuchen die Religionslehrer(innen), auch über das Thema „Fremde – Ausländer – andere Religionen" mit den jungen Menschen zu sprechen.

Jeweils einen Höhepunkt bildet das „Interreligiöse Gebet" im Jänner jeden Jahres, bei dem neben den Christen (Evangelische, Orthodoxe, Altkatholische), auch Muslime, Buddhisten und Juden mitmachen. Jeweils zu einem Thema, z.B. „Der Beitrag der Religion zum Frieden" oder „Die Heiligen Bücher"...feiern wir im Pfarrzentrum unserer Pfarrgemeinde einen einstündigen interreligiösen Gottesdienst. Anschließend bleiben wir noch einige Zeit bei einer Agapefeier zusammen.

Mit den Gastarbeitern, die christlichen Konfessionen angehören, feiern wir jedes Jahr einmal eine gemeinsame Eucharistiefeier, die von Gruppen der christlichen Gastarbeiter mitgestaltet wird. Diese feiern einmal im Monat unter sich in der Kapelle des Altersheimes einen Sonntagsgottesdienst. An ihm nehmen einige Bewohner des Altersheimes teil.

Jährlich führt der Vorstand des Pfarrgemeinderats mit dem kommunalen Gemeinderat ein Gespräch, bei dem die Gastarbeiter und ihre Situation ein wichtiges Thema bilden. Wir versuchen z.B. immer wieder, die Wohnsituation der Gastarbeiter aufzugreifen und zur Sprache zu bringen.

Ein besonderes Projekt haben wir vor einigen Jahren gestartet: In einem Baurechtsvertrag stellten wir einer gemeinnützigen Wohnbaugesellschaft ein größeres Grundstück der Pfarre zur Verfügung. Mit der Bedingung, daß in den finanziell günstigen neuerrichteten Wohnungen auch Gastarbeiterfamilien zum Zuge kommen. Damit sollte auch eine gewisse Integration ermöglicht werden. Allerdings hatten wir zuerst Widerstände aus der Bevölkerung, weil die seit längerem dort Angesiedelten Angst vor „Überfremdung" und vor der Einquartierung von sozial niedrigen Schichten hatten. Eine intensive Auseinandersetzung und viele Gespräche waren notwendig, damit – an einem etwas anderen Ort – diese Wohnsiedlung errichtet werden konnte.

Als wir uns dafür einsetzten, daß die „Boatpeople" aus Hongkong nicht zurück nach Vietnam abgeschoben werden sollten, wurde uns vom Ministerium signalisiert, Österreich könnte Boatpeople aufnehmen, wenn sie irgendwo unterkämen und integriert würden. Frastanz und einige Gemeinden der Umgebung und des Dekanates (Feldkirch) waren bereit, zehn Familien aus Vietnam aufzunehmen. Die Pfarrgemeinde Frastanz versuchte dann, einige alte Häuser anzumieten. In Gemeinschaftsarbeit wurden diese Woh-

nungen renoviert. Begleitende Paare aus der Pfarrgemeinde hatten die Aufgabe, den Flüchtlingen das „Beheimatetwerden" zu ermöglichen.
Im Pfarrzentrum unserer Gemeinde finden immer wieder muslimische Feste statt: Verlobungen, Beschneidungsfeiern u.a. Die türkischen Gastarbeiter tun sich ja ungeheuer schwer, zu halbwegs erschwinglichen Preisen Räume für ihre Feiern zu bekommen. Bei diesen muslimischen Feiern werden meist auch die Verantwortlichen der Pfarre eingeladen.
Eine Aktion, die vom Gastarbeiterreferat der Diözese Feldkirch initiiert wurde, hat Einheimische und Fremde einander besonders nahe gebracht: die Aktion „Lernhilfe". Einheimische, meist Frauen und Zivildiener, bieten Ausländerkindern wöchentlich ein- oder zweimal eine Lern- und Aufgabenhilfe an. So lernen die Gastarbeiterkinder unsere Familien auch mehr kennen (und vielleicht auch schätzen). Über vierzig Kinder werden seit Jahren bei dieser Aktion „Lernhilfe" betreut. Auch bei anderen Aktionen wird versucht, Jugendliche und Kinder von Gastarbeiterfamilien miteinzubeziehen: z.B. im offenen Jugendhaus (auch im Leitungsteam dieses Hauses), bei der Jungschar, bei der Bibliothek/Ludothek u.a.
Wir wissen, daß wir in unserer Pfarrgemeinde noch „viel zu tun haben", um Seelsorge in einer multikulturellen Gemeinde zu ermöglichen. Aber wir sind auf dem Weg.

Herbert Spieler ist Pfarrer in Frastanz, Vorarlberg.

Neu
Soeben erschienen!

FRANZISKUS-GESICHTER

Von Zeitgenossen betrachtet

Hrsg. von Klaus Hurtz
Mit Beiträgen von *N. Blüm, B. Fraling, U. Hahn, H.-D. Hüsch, E. Jünemann, W. Kallen, H. Malangré, U. Nothelle-Wildfeuer*



90 Seiten, DM 19,80

Frauen und Männer schauen „ihrem" Heiligen ins Gesicht und entdecken: den Yuppi aus Umbrien, den Poeten Gottes, den Armutstänzer ... Erfrischend persönliche An-Sichten von Zeitgenossen, die einen ungewohnt lebendigen hl. Franziskus zeigen. Ein liebevoll gemachtes Buch und schönes Geschenk.

Neu
Soeben erschienen!

Valentin Zsifkovits

ASYLPOLITIK mit Herz und Vernunft

Zu einer aktuellen Problematik

110 Seiten, DM 24,80



„Hochinteressant, weil hier aus der Sicht einer humanen und christlichen Ethik eine konkrete, umfassende Strategie entwickelt wird, die durchaus umsetzbar und real ist. Wer betroffen ist – und das sind wir eigentlich alle – sollte dieses Buch lesen." *(Bayer. Rdf.)*

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

Pustet-Anzeigen

ALOIS KREBS

Multireligiöse Schule – Erfahrungen eines Schulleiters

Im Viertel um den Reumannplatz – ein Teil des 10. Wiener Gemeindebezirkes mit einem Häuserbestand aus der Zeit um die Jahrhundertwende – befindet sich die öffentliche Hauptschule, an der ich seit 1983 tätig bin. Die Schule wurde im Schuljahr 1991/92 von 203 Schülern in acht Klassen besucht. 72 Buben und Mädchen stammen aus türkischen Familien, 63 Kinder kommen aus Familien, die aus dem ehemaligen Jugoslawien zugewandert sind, drei aus Polen, je eine Schülerin stammt aus Frankreich und Deutschland.

Den Religionsunterricht besuchen:

59 Kinder islamischen Bekenntnisses (26 islamische Schüler wurden vom Religionsunterricht abgemeldet = 30,6% der Muslime).

61 katholische Schüler und Schülerinnen (4,7% der katholischen Schüler wurden abgemeldet).

4 evangelische Kinder.

Von den 36 serbisch-orthodoxen Schülern besuchen einige nach Einwilligung der Eltern freiwillig die katholischen Religionsstunden. 10 Schüler(innen) sind ohne religiöses Bekenntnis.

Die Stundenplangestaltung wird durch den Umstand erschwert, daß die islamischen Religionslehrer(innen) an mehreren Schulen tätig sind. Die VS-Lehrer haben ihren Stundenplan bereits in der 1. Schulwoche fixiert, während der Hauptschulstundenplan meist erst in der 2. Woche provisorisch läuft. Da die Eltern die Möglicheit haben, ihre Kinder in den ersten vierzehn Schultagen vom Religionsunterricht abzumelden, liegt erst relativ spät fest, wieviele Gruppen für den islamischen Religionsunterricht eingerichtet werden können. Auch Schüler und Schülerinnen aus dem Polytechnischen Lehrgang und zwei weiteren Hauptschulen kommen in unsere Schule zum islamischen Religionsunterricht. Die meisten Religionsstunden finden am Nachmittag statt. Dies bedeutet für die Muslime zusätzlich zwei Stunden Nachmittagsunterricht, und der sollte noch vor Einbruch der Dunkelheit (17 Uhr) zu Ende sein, weil besonders die Mädchen sonst nicht „rechtzeitig und ungefährdet" nach Hause kommen. Von den 16 Religionsstunden finden vier am Vormittag statt, 12 Stunden am Nachmittag, wovon vier Stunden erst um 17.50 Uhr enden. In Wien müssen Knaben und Mädchen getrennt unterrichtet werden, während es in Instanbul und Ankara bereits koedukativen Religionsunterricht gibt. Daher ist es auch unmöglich, außer in Randstunden, islamischen und katholischen Religionsunterricht gleichzeitig anzusetzen.

Die Zuweisung der islamischen Religionslehrer erfolgt zentral durch den Präsidenten der islamischen Gemeinde in Wien. An meiner Schule unterrichtet ein Türke die Knaben der 1. Klassen, die 2. bis 4. Klassen haben einen aus Ägypten stammenden Lehrer. Die Mädchen werden von einer Religionslehrerin unterrichtet. Anfangs lehnten die vorwiegend türkischen Knaben den Ägypter ab – „anderer Islam". Alle isla-

mischen Religionslehrer sprechen sehr gut deutsch, unser ägyptischer Kollege ist oft im Lehrerzimmer anzutreffen, wo sich viele gute Gespräche ergeben. Der Ausspruch „...ich bin nach Österreich gekommen, um den Islam zu verbreiten" löste im Kollegenkreis Bedenken aus – Vorurteile wurden geweckt.

Einige Situationen aus dem Schulalltag

Zwei der Mädchen tragen in der Schule ein Kopftuch; in den Religionsstunden sind es drei bis vier pro Gruppe, etwa ein Drittel der teilnehmenden Mädchen.
Wenig Probleme gibt es im Hauswirtschaftsunterricht. Die islamischen Knaben sind zum großen Teil sehr gute Köche, und neben dem katholischen gibt es auch ein islamisches Tischgebet. Der Versuch einer gemeinsamen Religionsstunde für islamische und katholische Schüler(innen) der 4. Klassen ist gut gelungen. Es wurden die Gemeinsamkeiten hervorgehoben, wie z.B. der Eingottglaube, das Fastengebot, Toleranz, die Sorge um die Umwelt, die Natur...
Der Fastenmonat bringt einige Probleme. Im Turnunterricht gibt es Schwierigkeiten, weil die Kinder nichts trinken dürfen und durch den Flüssigkeitsverlust bei sportlicher Betätigung körperliche Beschwerden auftreten. Die Kinder nehmen sehr früh am Fasten teil, um zu zeigen, wie erwachsen sie schon sind. Andererseits klagen manche über Kopfschmerzen, können nicht am Unterricht teilnehmen und schwänzen die Schule. Gespräche mit den Eltern kommen nur sehr selten zustande.
Die Teilnahme an Schulveranstaltungen, vor allem an Projekt- und Sportwochen, lehnen viele Muslime ab. Eine Sportwoche oder ein Schikurs kam schon seit einigen Schuljahren nicht zustande. Die islamischen Eltern lassen ihre Töchter, sobald diese 13 oder 14 Jahre alt sind, nicht außer Haus schlafen, oder sie werden zum Aufpassen für die jüngeren Geschwister gebraucht. Buben dürfen eher mitfahren, sie sind ja überhaupt bevorzugt. Sicher spielen auch oft finanzielle Sorgen der Eltern eine Rolle (hohe Mieten, große Familie, geringe Einkünfte...).
Schulleiter, Lehrer, Religionslehrer und Eltern müssen sich um Verständnis und gegenseitige Toleranz und Akzeptanz bemühen. Elternbesprechungen in Zusammenarbeit mit den muttersprachlichen Lehrern und den Religionslehrern sind notwendig.

OSR Alois Krebs ist Leiter einer Wiener Hauptschule.

PHILIPP HARNONCOURT

Dialog und Ökumene der Kirchen

Eine Klarstellung zum Begriff „Dialog" ist voranzustellen. Oft stößt man auf die Meinung, Dia-log sei das Zwie-Gespräch zwischen zwei Personen, im Unterschied zum Mono-log, dem Sprechen eines einzelnen. Das trifft aber nicht zu. Die Vorsilbe „Dia-" hat nichts mit dem griechischen dyo oder dem lateinischen duo (= zwei) zu tun, sondern sie bedeutet „durch". Dialog heißt also „etwas gründlich *durch*-besprechen". Um etwas wirklich gründlich *(durch und durch)* zu besprechen, ist es notwendig, mehrere Gesprächspartner zusammenzuführen. Diese müssen

- an einer Klarstellung im Dialog interessiert sein, d.h. mit Interesse zuhören können,
- zur Sache, um die es geht, wirklich etwas zu sagen haben, und
- bereit sein, auch selbst im Dialog neue Erkenntnisse zu gewinnen.

1. Grundregeln für jeden Dialog

Zuhören, um etwas zu erfahren

Die meisten Dialoge leiden darunter, daß zwar die Gesprächspartner alle reden wollen, aber nicht bereit sind, anderen aufmerksam zuzuhören. Nehmen beispielsweise vier Personen an einem Dialog teil, so kann sich jeder ausrechnen, daß etwa 75 Prozent der Beteiligung am Dialog im Zuhören bestehen müßte.

Dieses Zuhören muß erkennen lassen, daß man begierig darauf ist, von anderen etwas zu erfahren. Selbstbeherrschung, um anderen nicht ins Wort zu fallen, ist zwar wichtig, aber zu wenig. Im Zuhören zeigen sich die Wertschätzung und das Vertrauen, die dem jeweils Sprechenden entgegengebracht werden, und hier muß grundsätzlich uneingeschränkte Gegenseitigkeit gelten.

Sprechen, um gemeinsam etwas zu klären

Rechter Dialog kann nur gelingen, wenn auch im Sprechen kompetente Sachlichkeit im Hinblick auf den Inhalt und Respekt gegenüber den Partnern zu erkennen sind. Häufige Fehler, die den Dialog beeinträchtigen oder auch gänzlich vereiteln, sind: an der Sache vorbeireden; Versuche, mit verdeckten Täuschungen eher zu überreden als zu überzeugen; andere austricksen, bloßstellen oder verächtlich machen; einen Sieg erringen wollen; sich selbst präsentieren.

Einen Standpunkt vertreten

In jedem zielführenden Dialog müssen die Positionen der Teilnehmer klar erkennbar werden. Etwas Wichtiges zu verschweigen, um nicht zu verletzen, wäre ebenso schädlich, wie mit Verachtung oder Fanatismus die Vertreter anderer Standpunkte zu verletzen. Das Recht, den eigenen Standpunkt zu vertreten, muß auch den Partnern eingeräumt werden. Sie nehmen ja am Dialog teil, um auch ihren Standpunkt zur Sache einzubringen.

Andere Standpunkte gelten lassen

Andere Standpunkte und die damit

verbundenen Überzeugungen gelten zu lassen, bedeutet keine Preisgabe der eigenen Überzeugung, wenn man einmal erfaßt hat, daß ein und dieselbe Sache sich verschieden zu erkennen gibt, je nachdem, von welcher Seite sie angesehen wird. Jede Einsicht und die ihr entsprechende Aussage ist also immer nur von einem bestimmten Blickwinkel aus zutreffend. Um eine Aussage richtig zu verstehen, muß man daher auch die Fragestellung kennen, auf die diese Aussage eine Anwort zu geben versucht.

Die Vorstellung von „absoluter Wahrheit", die unveränderlich und vollständig und unabhängig vom Sprechenden beziehungsweise vom Hörenden und von anderen veränderlichen Gegebenheiten immer gilt, darf auf die Wahrheit der von Menschen formulierten Sätze – d.h. die Wahrheit der Sprache – nicht angewendet werden, weil die Menschen selbst und die Möglichkeiten ihrer Sprache durch die Begrenztheit und durch vielfältige Abhängigkeiten beider dem Absoluten nicht gewachsen beziehungsweise angemessen sind. Die Wahrheit der Sprache ist eine andere Kategorie von Wahrheit (infolge der Relativitätstheorie Albert Einsteins ist das für die Naturwissenschaften heute eine Selbstverständlichkeit).

Mit anderen Worten: unsere Erkenntnisse der Wirklichkeit sind bei aller Richtigkeit immer unvollständig und somit auch ergänzungsbedürftig, weil ja jede komplexe Wirklichkeit reduziert werden muß, damit sie überhaupt wahrgenommen und dargestellt werden kann.

Konsens in Toleranz finden, nicht Kompromiß suchen

Dem sachlichen Dialog entspricht es nicht, durch demokratische Abstimmung zu Ergebnissen zu kommen, weil bei solchen Abstimmungen nicht das Gewicht von Argumenten, sondern ausschließlich die Zahl der Stimmen entscheidet. Es gibt eine siegreiche Mehrheit und eine besiegte Minderheit. Ein Dialog, der diesen Namen verdient, muß zu Ende geführt werden, und zwar so, daß jeder, ohne seine Überzeugung zu verraten, dem Ergebnis zustimmen kann. Selbstverständlich soll damit gerechnet werden, daß als Irrtümer aufgedeckte Ansichten auch tatsächlich zurückgenommen werden, aber dies muß aus Einsicht geschehen, nicht als taktisches Zugeständnis, um auch von anderen Gesprächspartnern Zugeständnisse zu erhalten.

Ein gutes Dialog-Ergebnis wird in der Regel nicht eine Konsens-Formulierung in dem Sinn sein, daß künftig nur noch diese neue Aussage gilt, sondern ein Übereinstimmen darin, daß auch in wichtigen Fragen verschiedene Überzeugungen möglich, ja oft sogar notwendig sind, um der vollen und ungeschmälerten Wahrheit in diesen Belangen gerecht zu werden. Lediglich Aussagen, die sich gegenseitig absolut ausschließen, stehen einer solchen Übereinstimmung entgegen.

Die Toleranz, die hier angestrebt wird, ist nicht ein indifferentes „Geltenlassen", weil man ohnedies nichts Genaues weiß und darum jede im Dialog vorgebrachte Meinung ebenso falsch wie richtig sein kann, sondern eine Toleranz, die in der Gewißheit gründet, daß die Richtigkeit der eigenen Überzeugung durch das Geltenlassen anderer Überzeugungen nicht infrage gestellt ist.

Alle diese für jeden ernsten Dialog geltenden Voraussetzungen treffen auch für den ökumenischen Dialog zu. Hier sind sie aber leider noch seltener vorhanden und noch schwieriger zu erreichen.

2. *Der ökumenische Dialog zur Überwindung der Kirchenspaltung*

Jeder ökumenische Dialog muß von der Gewißheit bestimmt sein, daß die eine Kirche Jesu, die im Glaubensbekenntnis „una, sancta, catholica et apostolica ecclesia" genannt wird, von vornherein und dem Willen Jesu entsprechend eine Gemeinschaft von verschiedenen selbständigen und gleichrangigen Ortskirchen umfaßt.
Es entspricht auch dem Zeugnis der Heiligen Schrift – insbesondere der Apostelgeschichte und den Briefen des Neuen Testaments –, daß die eine Kirche Christi sich von ihrem Ursprung an durch die Gründung von vielen einzelnen Ortskirchen in der Welt ausgebreitet hat, die miteinander im gleichen Glauben und seinem Vollzug verbunden waren – „Ein Leib und ein Geist,...eine gemeinsame Hoffnung,... ein Herr, ein Glaube, eine Taufe,..." (Eph 4,4f).
Die eine Gesamtkirche soll und kann nur als *communio ecclesiarum* existieren. Die einzelnen Ortskirchen, die nach dem II. Vatikanum „Schwester-Kirchen" genannt werden, sind nun insofern aufeinander angewiesen, als das Ja zur eigenen Ortskirche nur in Verbindung mit dem Ja zu den Schwesterkirchen ein volles Ja zur Gesamtkirche darstellt.
Die Selbständigkeit der einzelnen Ortskirchen in verschiedenen Kulturräumen, in Völkern verschiedener Sprachen, Denkweisen und Erfahrungstraditionen, verschiedener Geschichte und Gesellschaftsordnung hatte selbstverständlich zur Folge, daß verschiedene Weisen, über Gott und Gottes Wirken zu denken und zu reden und den einen gemeinsamen Glauben zu leben – also je eigentümliche Theologien, liturgische und spirituelle Traditionen – sich entwickelt haben. Solche Inkulturation des christlichen Glaubens entspricht auch dem Prinzip der Inkarnation, der Menschwerdung Gottes. Auch die Vielfalt der Geistesgaben Gottes (Charismen einzelner Christen und Charismen einzelner Ortskirchen) läßt erwarten, daß durch die Eigenständigkeit vieler Ortskirchen mehr und Verschiedenes aus dem unauslotbaren Geheimnis Gottes entdeckt wird. Eine einzelne Kirche ist allein nicht in der Lage, alle Möglichkeiten des Christseins erschöpfend zu realisieren.
Die unseligen Kirchenspaltungen haben damit eingesetzt, daß entweder das Bekenntnis zu einer Ortskirche mit der Verurteilung anderer Ortskirchen verbunden worden ist, oder daß Begründer und Anhänger bestimmter Glaubensinterpretationen – sei es gerecht oder ungerecht – als häretisch verurteilt worden sind.
„Definieren" heißt wörtlich „von einander abgrenzen". Die Definition kirchlicher Identität hat im Lauf der Zeit mehr und mehr auf das hingewiesen, was man nicht ist, als auf das, was man ist. Der Katholik ist nicht evangelisch, der Protestant nicht katholisch usw. Die Überzeugung von der Richtigkeit und Wahrheit, ja von der absoluten und ausschließlichen Richtigkeit und Wahrheit der eigenen Kirche hat sich nicht selten in der Verurteilung anderer Kirchen ausgedrückt.
In so einer Haltung ist kein ökumenischer Dialog möglich. Die Überzeugung hingegen, daß die Existenz von Schwesterkirchen mit verschiedenen Glaubensinterpretationen sowie je eigenen spirituellen und liturgischen Traditionen nicht nur zu tolerieren, sondern tatsächlich notwendig und richtig ist, schenkt Freude an der Begegnung und am Dialog mit ihnen.

Die Bremsen loslassen...

Die meisten Christen haben im Lauf der Jahrhunderte gelernt, die eigene konfessionelle Wahrheit als „absolute Wahrheit" anzusehen und für sich selbst dadurch zu sichern, daß Kontakte mit den anderen Kirchen gemieden worden sind. Darum waren sogenannte „Misch-Ehen" in allen Kirchen verpönt, es sei denn, man hat mit Aussicht auf Erfolg versucht, den Partner „zu bekehren", d.h. für den Übertritt in die eigene Kirche zu gewinnen. In der Begegnung mit anderen Kirchen mußte daher immer „die Bremse angezogen" sein, um sich ja nicht auf die andere Kirche hin zu bewegen. Man mußte einander mißtrauen, durfte und wollte voneinander nichts erfahren, geschweige denn etwas annehmen!

Ihre Anerkennung, als Schwesterkirchen muß ein radikal anderes Verhalten zur Folge haben. Die Bremse muß losgelassen werden, denn Geschwister sollen einander nahe sein, einander kennenlernen, sich im Gegenüber zum anderen auch selbst besser verstehen und Erfahrungen austauschen. Geschwister sind aufeinander angewiesen. Je klarer die Geschwister ihre verschiedenen Eigentümlichkeiten ausgeprägt haben und in die Begegnung einbringen, umso ergiebiger werden die Begegnungen sein und umso größer auch die Freude an der Vielfalt.

Die Wahrheit des Glaubens

Die Sorge um die Wahrheit des Glaubens – sei es in der eigenen Überzeugung, sei es in der Verantwortung gegenüber den Mitchristen in der eigenen Kirche – wird oft als Grund dafür angegeben, die Überzeugungen anderer nicht gelten lassen zu können. Hier berühren wir den kritischen Punkt jedes ökumenischen Dialogs.

Gilt nun schon im Gespräch über Dinge und Erkenntnisse dieser Welt und ihrer Geschichte, daß verschiedene Blickwinkel zu verschiedenen Erkenntnissen und daß unterschiedliche Fragestellungen zu unterschiedlichen Antworten führen müssen, so wird dies erst recht zutreffen, wenn es um Geheimnisse des Glaubens geht, die sich weder mit unseren Gedanken noch mit den Möglichkeiten unserer Sprache angemessen und erschöpfend erfassen lassen.

Es muß uns doch klar sein, daß die Absolutheit Gottes und die Geheimnisse des Glaubens notwendigerweise größer sind als alle Möglichkeiten menschlichen Erkennens, Denkens und Redens. Die Wahrheit von Glaubensaussagen darf daher nicht mit der (ebenfalls immer nur relativen!) Richtigkeit von zutreffenden Aussagen über diesseitige Gegebenheiten verwechselt werden. Die Wahrheit von Glaubens-Aussagen, auch von Dogmen des offiziellen kirchlichen Lehramtes, kann nie bedeuten, daß darin die ganze Tiefe des Glaubens ein- für allemal ausgeschöpft wäre, sondern sie bedeutet, daß es richtig ist, so zu bekennen und so zu lehren. Um dieses prinzipielle Ungenügen auch der Dogmen, d.h. mit anderen Worten: ihre immer gegebene Ergänzungsbedürftigkeit, nicht zu übersehen, ist es wichtig, darauf zu hören, wie dasselbe Glaubensgeheimnis und seine Wahrheit zur Sprache gebracht werden, wenn anders gedacht und anders gefragt wird. Auch widersprüchliche Überzeugungen, ja gerade diese, kommen dem ökumenischen Dialog zugute, sofern nur deutlich bewußt bleibt, daß die Vielfalt nicht zu unverbindlicher Beliebigkeit führen darf, sondern eine Konsequenz sowohl der Übernatürlichkeit (Transzendenz) des Glaubens wie auch der Pluriformität geschichtlich und so-

ziokulturell bedingter Vorstellungs-, Denk- und Redeweisen ist.

Einheit in „versöhnter Verschiedenheit"

Der ökumenische Dialog sollte nicht auf einheitliche Kompromiß-Formulierungen hinarbeiten, denen alle zustimmen müssen, d.h. schon gar nicht auf solche, die gleichsam als „gemeinsamer Rest" übrig bleiben, wenn die Dialogpartner unter dem Druck, zu einvernehmlichen Lösungen zu kommen, ihre je eigentümlichen Ausprägungen des Glaubens, die in scheinbar unversöhnlichem Widerspruch zueinander stehen, zurücknehmen oder streichen. Diese Eigentümlichkeiten sind notwendig; sie enthalten jene Ergänzungen, die den Glauben der einen Gesamtkirche vor allen konfessionellen Engführungen bewahren.

In dieser Hinsicht dürfen zwei ökumenische Dialogprozesse als beispielhaft und zielführend hervorgehoben werden: der Dialog zwischen katholischen und evangelischen Theologen „Sind Lehrverurteilungen kirchentrennend?" und der Dialog zur Christologie, an dem katholische, orthodoxe und altorientalische Theologen beteiligt sind. In diesen beiden Dialogen wurde aufgezeigt, daß bisher erfolgte gegenseitige Verurteilungen und Kirchenausschlüsse auf Mißverständnissen beruht haben, weil man einander – aus politischen, kulturellen und manchen anderen Gründen – gar nicht verstehen wollte oder konnte. Die Verurteilungen haben daher den jeweils anderen letztlich nicht getroffen, weil seine Denk- und Aussageweise, beziehungsweise die ihr zugrundeliegenden Fragestellungen, gar nicht erfaßt worden sind.

Alle Widersprüche zwischen Schwesterkirchen beseitigen zu wollen, ist weder möglich noch sinnvoll. Eine Glaubensaussage, die nicht auch mißverstanden werden kann und darum Widerspruch findet, gibt es nicht! Auch darüber müßten sich alle Teilnehmer am ökumenischen Dialog im klaren sein.

Wir dürfen getrost sein, daß der Geist Gottes seine Kirche in die Wahrheit einführen wird, damit sie nicht in die Irre geht. Aber auch die im Geist Gottes erfaßten und formulierten Glaubenssätze bleiben angesichts der Unendlichkeit Gottes ein schwaches und unvollständiges Gestammel, das der Erweiterung und der Ergänzung bedarf, die durch andere Schwesterkirchen geschenkt werden.

Prof. Dr. Philipp Harnoncourt ist Ordinarius für Liturgiewissenschaft der Universität Graz und Mitglied des Vorstands der Stiftung PRO ORIENTE.

IRMTRAUD FISCHER

Bestätigung geglückten Lebens – Seligpreisungen im Alten Testament

Vorbemerkungen

Seligpreisungen gibt es auch im Alten Testament – nur sind sie nicht so bekannt wie jene der Bergpredigt. Der Zuspruch 'ašrê findet sich im AT 45 mal[1], am häufigsten im Psalter.[2] Seine Übersetzung mit „selig" ist von den neutestamentlichen Entsprechungen her gerechtfertigt, und man sollte geprägte Begriffe unserer christlichen Tradition wohl auch nicht vorschnell aufgeben. Dennoch haftet ihm eine gewisse Antiquiertheit an. Von den Belegen im AT wäre eine Übersetzung mit „glücklich"[3] oder auch mit „beneidenswert"[4] durchaus entsprechend. Vom Begriffsinhalt her hat die Seligpreisung eine große Nähe zu *brk*, „gesegnet sein". Beides ist eine Feststellung der geglückten, gottverbundenen Lebensführung. Die Seligpreisung konstatiert jedoch mehr schon Erfahrenes, Gelungenes, Vorhandenes, während die Segnung ein wirkmächtiges, sich auf Zukunft erstreckendes, heilvolles Wort meint. Während *brk* auch Gott als Objekt haben kann und dann mit „gepriesen" zu übersetzen ist, wird 'ašrê nur Menschen zugesprochen.

Wer ist selig zu preisen?

Der überwiegende Teil der Seligpreisungen im AT außerhalb der Psalmen findet sich in Einzelsprüchen.[5] Wir erfahren daher nicht viel über konkrete Anlässe, bei denen Menschen selig gepriesen werden. Es gibt jedoch eine Erzählung, die in einer Seligpreisung der Hauptperson gipfelt:

„Selig sind deine Männer,
selig diese deine Diener,
die allzeit vor dir sind,
die deine Weisheit hören!
Es sei JHWH, dein Gott gepriesen,
der an dir Gefallen fand und
dich auf den Thron Israels setzte!
Weil JHWH Israel ewig liebt,
hat er dich zum König bestellt,
um Recht und Gerechtigkeit
zu verwirklichen."

Diese Seligpreisung spricht nach 1Kön 10,8f die Königin von Saba, als sie sich von Salomo verabschiedet. Die Herrscherin aus dem sagenhaft reichen Land des Orients kommt zu Salomo, um zu prüfen, was sie über ihn hörte (1Kön 10,1–13).[6] Mit ihrem Staatsbe-

---

1 Siehe dazu und zu den Formen die einschlägigen Lexikaartikel von *H. Cazelles* in ThWAT I, 481–485; und von *M. Saebo* in THAT I, 257–260.

2 Mit den Seligpreisungen in den Psalmen wird sich ein weiterer Artikel im nächsten Heft beschäftigen.

3 *H.W. Wolff*, Wegweisung, München 1965; 135, spricht von den Seligpreisungen als weltlichem Glückwunsch, als Gratulationsformel.

4 *W. Janzen*, 'ašrê in the Old Testament, HThR 58 (1965), 215–226; 225; siehe auch zum Folgenden.

5 Zur Form der alttestamentlichen Seligpreisung als Kurzvers siehe: *W. Käser*, Beobachtungen zum alttestamentlichen Makarismus, ZAW 82 (1970), 225–250; 230ff.

6 Die Erzählung ist nicht aus einem Guß, es finden sich mehrere Einschübe, möglicherweise ist auch V9, die Preisung JHWHs ein späterer Nachtrag. Aufgrund der Zielsetzung dieses Artikels kann die literarische Schichtung jedoch nicht ausführlich behandelt werden. Siehe dazu: *E. Würthwein*, 1. Könige 1–16, ATD 11/1, Göttingen 1985; 119–122.

such stellt die mächtige Frau den Inhaber des jungen Königtums in Israel auf die Probe, ob er würdig sei, zu den Großen der Welt gezählt zu werden. Auf diplomatischem Parkett hat sich Salomo durch seine internationale Heiratspolitik bereits bewährt (1Kön 3,1); durch seine Bautätigkeit im Lande und vor allem in Jerusalem sowie durch seinen Handel mit Luxusgütern (1Kön 5ff) entsprach er der höfischen Macht- und Prunkentfaltung eines Großreiches. Was an Äußerlichkeiten einen König ausmacht, hat Salomo erreicht. Die Königin von Saba prüft nun seine Weisheit, sein Vermögen, die Welt zu erkennen und zu deuten, aber wohl auch seine Regierungskunst. Und es stockt ihr der Atem (V5), da das gesamte Erscheinungsbild des Herrschers harmonisch vollendet erscheint.

In dieser Geschichte vom Besuch der Königin von Saba haben wir eine Erzählung vor uns, die den Kontext, in dem Seligpreisungen gesprochen werden, veranschaulicht. Was es heißen kann, wenn im AT jemand selig gepriesen wird, läßt sich an 1Kön 10,1ff sehr gut zeigen: Es ist ein Stück gelungenen, vollendeten Lebens in Gemeinschaft – in Gesellschaft und Familie und mit Gott – über dem der Glanz des „Selig!" wahrgenommen und ausgerufen wird.

Seligpreisung als Anerkennung gemeinschaftsfördernden Verhaltens

Bereits im Alten Ägypten,[7] beginnend im Mittleren Reich und in der Amarnazeit, finden sich Seligpreisungen für Menschen, die sich zum König loyal verhalten. In der dazugehörigen Begründung wird Wohlergehen und Schadensbewahrung zugesprochen. Wenn Untertanen treu ergeben sind, entsteht unter der Regierung eines gerechten Königs eine gemeinschaftsstiftende Sphäre, die ein Staatswesen gelingen und gedeihen läßt. Legen die ägyptischen Texte das Gewicht mehr auf die Loyalität der Untertanen, so das AT mehr auf den verständig und umsichtig Regierenden:

> „Weh dir, Land, dessen König
> ein Bube ist, und dessen Fürsten
> schon am Morgen tafeln!
> Selig jedoch das Land, dessen
> König ein Nachkomme eines
> Vornehmen ist, und dessen
> Fürsten zur rechten Zeit tafeln!"
> (Koh 10,16f)

Das Wohlergehen im Land hängt wesentlich vom Lebens- und Regierungsstil der Mächtigen ab. Die mit „selig" zugesprochene, anerkannte heilwirkende Sphäre kontrastiert hier zu der mit „wehe" charakterisierten Unheilssphäre. Seligpreisung und Wehespruch sind die polaren Entsprechungen zu rechter und unrechter Tat.[8]

Von der Gegenüberstellung von rechtem und unrechtem, von gemeinschaftsförderndem und gemeinschaftswidrigem Verhalten lebt auch die Spruchweisheit:

> „Wer seinen Nächsten verachtet,
> sündigt; der sich der Armen
> erbarmt – selig ist er!"
> (Spr 14,21)

---

7 Vgl. zum Folgenden: *J. Assmann*, Loyalismus, Frömmigkeit, in: *E. Hornung, O. Keel*, Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, Fribourg 1979; 12–72; 29ff.

8 Häufig wird für Jes 3,10 eine Textkorrektur im Hebräischen zu „selig" angenommen und damit ebenfalls eine Seligpreisung mit Wehesprüchen (V11) kontrastiert: „Sagt: der Gerechte = Selig der Gerechte, denn er ist gut und wird die Früchte seiner Mühen essen! Wehe dem Frevler, er ist böse und was seine Hand getan hat, wird an ihm getan werden!"

Selig zu preisen sind also jene, die soziale Tugenden verwirklichen, durch die ein Gemeinwesen gedeiht, die allen, auch den gesellschaftlich Benachteiligten, volles Lebensrecht zugestehen. Was im prophetischen Kontext die Mahnung und die Rüge, die Aufforderung zum Guten und die Warnung vor dem Bösen ist, wird in der Seligpreisung konstatiert. Diese weisheitliche Gattung ist weniger affirmativ, sondern verdeutlicht den Tun-Ergehen-Zusammenhang mehr beispielgebend[9]: Das Tun des Einzelnen hat nicht nur Auswirkung auf seine Mitwelt, sondern wirkt auch auf ihn selber zurück.
Wenn die Königin von Saba daher die Untertanen Salomos seligpreist, so preist sie die Volksgemeinschaft Israels selig. Ein weiser Herrscher und loyale Untertanen vermögen zusammen das Glück der Gemeinschaft zu verwirklichen.

Gelingen in der Familie

Was Seligkeit, was Glück ausmacht, ist aber freilich nicht nur eine Sache des sozialen Gemeinwesens, sondern, wie heute noch jeder nachvollziehen kann, vor allem eine Frage der Harmonie in Partnerschaft und Familie. In den Weisheitsschriften, die ja vom männlichem Blickwinkel, von Männern für Männer geschrieben sind, wird immer wieder jener Mann seliggepriesen, der eine weise und gute Frau gefunden hat (Sir 25,8). Das liebende Verstehen mit seiner Frau verdoppelt ihm sogar die Lebensjahre (26,11). Das Lob der starken Frau, Spr 31,10–31, schließt nach der Aufzählung aller Vorzüge einer selbständig wirtschaftenden, lebenskundigen und selbstbewußten Ehefrau mit einer Seligpreisung:

> „Ihre Kinder stehen auf und preisen sie selig, ihr Mann rühmt sie:
> ‚Viele Töchter erwiesen sich stark,
> du aber übertriffst sie alle!‘ “
> (Spr 31,28f)

Im Hohen Lied wird unter all den Frauen Salomos die einzig Geliebte (6,8) von den Mädchen seliggepriesen, von den Königinnen und Nebenfrauen gerühmt (Hld 6,9). Möglicherweise hat gerade diese Stelle zur Textänderung in 1Kön 10,8 geführt, wo der hebräische Text „selig deine Männer“ liest, die griechische und die lateinische Übersetzung jedoch „selig deine Frauen“. Die ursprünglich politische Bedeutung der Seligpreisung der Königin von Saba bekam damit die neue Sinndimension des Glücks zwischen Mann und Frau.

Aber nicht nur die geglückte Gemeinschaft von Mann und Frau macht selig, sondern auch wohlgeratene Kinder (Sir 25,7). Ist die Ehe nicht glücklich, wie bei Lea und Jakob, so kann Kindersegen und das damit verbundene soziale Ansehen die Frau für die mangelnde Zuwendung des Mannes entschädigen. Die Frauen preisen Lea glücklich, ihrem Sohn gibt sie den Namen Ascher, Glückskind (Gen 30,13). Gelungenes Leben wirkt weiter von den Eltern zu den Kindern; gehen sie ihren Weg in Gerechtigkeit, ist noch die Generation nach ihnen seligzupreisen (Spr 20,7).

---

[9] Siehe dazu: *H.D. Preuß,* Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, UB 383, Stuttgart 1987, 49; und *W. Zimmerli,* Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit, ZAW 51 (1933), 177–204, 185f.

Geglückte Gemeinschaft mit dem Leben und Heil gewährenden Gott

Menschen werden seliggepriesen aufgrund geglückter Lebensführung. Daß diese Bestand hat, vermag der Mensch selber jedoch nicht zu garantieren. Gewähr dafür ist die treue Verbindung zu seinem Gott. Bereits im Alten Ägypten finden sich Seligpreisungen für jene, die sich einzelnen Göttern anschließen.[10] Im AT gibt die Gewähr der „Seligkeit" JHWH, seine Weisung und seine Weisheit.
So kann Israel aufgrund seiner Bewahrung durch JHWH als Volksgemeinschaft selig gepriesen werden:

> „Selig bist du, Israel, wer ist wie du?
> Volk, gerettet durch JHWH…"
> (Dtn 33,29)

Mal 3,12 findet sich die Seligpreisung Israels sogar in einer Gottesrede im Rahmen einer Heilsverheißung. JHWHs Segen, den er in Fülle gibt, bewahrt das Land vor Unfruchtbarkeit und Mißernte. Die Völker werden dabei Israel selig preisen, da es ein Land des Wohlgefallens ist. Wenn Gott seinen Geist ausgießt (Jes 32,15ff), beginnt sich eschatologisches Heil zu verwirklichen; sein Volk kann in Frieden und Sicherheit leben und den zivilen Beschäftigungen ohne Störung nachgehen. Selig dieses Volk, das in Ruhe Ackerbau und Viehzucht betreiben kann (Jes 32,20) und keine kriegerische Bedrohung (vgl. 33,1) fürchten muß!

Für die Volksgemeinschaft wie für den Einzelnen ist geglücktes Leben im Angesicht Gottes eine Sache der Gegenseitigkeit. Der Prophetenspruch Jes 30,18 drückt aus, was das heißen kann:

> „Deshalb harrt JHWH darauf,
> euch gnädig zu sein, deshalb erhebt
> er sich, um sich euer zu erbarmen,
> denn ein Gott des Rechts ist JHWH!
> Selig, die auf ihn harren!"

Die gegenseitige, wache Aufmerksamkeit aufeinander zeichnet die geglückte Beziehung zwischen Gott und Mensch aus. JHWH wartet nur darauf, daß Menschen auf ihn warten, damit er ihnen Gutes tun kann. Gott schenkt Segen und Fülle, die Menschen vermögen dies anzunehmen und zu bewahren, indem sie sich ihm gegenüber loyal verhalten. Die Weisheit findet für diese Heilsbeziehung etwas andere Worte: Selig ist der Mensch, der Gott fürchtet (Spr 28,14), auf sein Wort achtet und ihm vertraut (Spr 16,20).

> „Wenn keine Offenbarung da ist,
> verwildert das Volk. Bewahrt es
> jedoch die Weisung – selig ist es!"
> Spr 29,18

So kann selbst die Zurechtweisung durch Gott ein Grund der Seligpreisung sein, da sie auf den rechten Weg zurückführt (Ijob 5,17).

Weil JHWH Israel liebt, das erkennt die Königin von Saba, hat er seinem Volk einen Herrscher gegeben, der Recht und Gerechtigkeit verwirklicht und so ein geglücktes Zusammenleben im Staat ermöglicht. Urgrund der Seligpreisung ist Gottes Tun. Er ist daher zu preisen (V9)!

Zu Zeiten, wo es keinen König mehr gibt, ist die Verantwortung für Recht

---

[10] Siehe dazu: *Assmann*, Weisheit, 33ff., Texte in Übersetzung 66–72.

und Gerechtigkeit in die Hände jedes einzelnen gelegt. Jes 56,2 preist jene selig, die Gottes Recht verwirklichen, den Sabbat halten und sich von Bösem fernhalten, jene also, die Gottes- und Nächstenliebe in ihrem Leben in Einklang bringen.

Selig, wer sich von der Weisheit leiten läßt

Den ursprünglichen Sitz im Leben haben Seligpreisungen wohl in den Weisheitstraditionen. Aus diesem Kontext sind die loyalistischen Lehren zu verstehen, die gemeinschaftsförderndes Verhalten, sowohl von Mächtigen als auch von Untertanen, als praktische Lebensweisheit propagieren. Das Wissen um die Bedeutung geglückten Lebens im Familienkreis, wie auch das Erkennen von Tat und Folgewirkung für die Gemeinschaft, für die Generationenfolge und für die menschliche Existenz vor Gott hat ebenfalls seinen Ursprung in den Überlieferungen der Weisheitskreise. So ist es verständlich, wenn sich gerade in der Weisheitsliteratur die Seligpreisungen häufen. Frau Weisheit, jene Dame, die einlädt, beständig um sie zu werben, preist jene selig, die auf sie hören, sie als Lebensgefährtin begehren und daher Tag und Nacht ihre Wohnung belagern (Spr 8,32.34). Denn sie zu erlangen, übertrifft jegliche kostbaren Juwelen, ihre Wege sind Wege der Freude und des Glücks (Spr 3,13–18). Selig gepriesen wird damit nicht der lebensferne Asket, der in seinen Anstrengungen die Lebenslust verliert, sondern werden Menschen, die mitten im Leben stehen und es meistern: Die Weisen, die Ansehen genießen (Ijob 29,1–25.V11), weil sie im rechten Augenblick zu reden und zu schweigen wissen (Sir 25,8bf), die ihre Freiheit dazu nützen, den Schwachen zu helfen und sich von den Überheblichen zu distanzieren. Der Zuspruch des „Selig!" ist damit kein voreiliges, billiges Vertrösten auf ein Später oder gar ein Jenseits. Es ist die Bestätigung geglückten, weltzugewandten, lebensbejahenden Daseins, nicht nur für sich, sondern auch für andere.

Kurz vor der Zeitenwende[11] wagt es allerdings die Weisheit Salomos, diese Maßstäbe der Tradition in Frage zu stellen. Über einem korrekt geführten Leben wird, selbst wenn es kinderlos und allzufrüh zu Ende war, das „Selig!" ausgesprochen (Weish 3,13–4,17). Der Gott Israels, der „Liebhaber des Lebens" (Weish 11,26), hat unergründliche Bewertungen dessen, was gescheiterte oder geglückte Existenz ist!

Salomo gilt in der alttestamentlichen Überlieferung als Inbegriff des Weisen. Die Spätzeit sieht ihn sogar als Verfasser weisheitlicher Schriften. An seiner Gestalt wird prächtig deutlich, welche Geschenke Frau Weisheit jenen gibt, die sich ihr anschließen: Als er als junger Mann den Thron seines Vaters David besteigt, gewährt Gott ihm die Verwirklichung einer Bitte (1Kön 3,2ff). Der unerfahrene, jugendliche König bittet nicht um langes Leben, Reichtum und den Tod seiner Feinde (V11), sondern um ein „hörendes Herz" (V9). Weil er um Weisheit gebetet hat, um Einsicht und daß er auf das Recht sei-

---

[11] Zu den in etwa zeitgleichen Seligpreisungen in Qumrantexten siehe: *H.-J. Fabry*, Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform, in: FS *H.D. Preuß*, Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, Stuttgart 1992; 362–371.

nes Volkes hören möge (V11), schenkt Gott ihm alle Pracht, Erfolg und Ansehen dazu (V13). Selbst die weise, sagenhaft wohlhabende und angesehene Königin des Südens gerät darüber in Staunen!

Univ.-Doz. Dr. Irmtraud Fischer ist Universitätsdozentin für Altes Testament an der Universität Graz.

SEVERIN LEDERHILGER – HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Ökumene und ökumenische Bewegung fanden lange Zeit außerhalb der katholischen Kirche statt. Nach zögernden Anfängen nach dem 2. Weltkrieg wurde durch Papst Johannes XXIII. eine neue Situation geschaffen. Er machte die Ökumene zu einer der Hauptaufgaben seines Pontifikats, und das von ihm 1959 angekündigte ökumenische Konzil sollte der Verwirklichung dieser Zielsetzung dienen. Durch das II. Vaticanum wurden dann die entscheidenden Voraussetzungen für die ökumenische Bewegung im katholischen Bereich geschaffen. Die Neuregelung der Kirchengliedschaft, die *communio* als Strukturprinzip der Kirche, die Aufgabe der exklusiven Identität von Kirche Jesu Christi und katholischer Kirche, die „Hierarchie der Wahrheiten", die Anerkennung und Betonung der Verbundenheit und Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Christen etc. ermöglichten den vom Konzil angestrebten Dialog. Um diese Aussagen und Inhalte, insbesondere jene des Ökumenismusdekrets in die Praxis umzusetzen, wurde vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen 1967 und 1970 ein ökumenisches Direktorium erstellt. (Direktoria sind „amtliche Handreichungen für die seelsorgliche Tätigkeit" [K. Mörsdorf], beinhalten deshalb vorwiegend Erklärungen, Ratschläge und Richtlinien, doch kann manchen Regelungen auch normativer Charakter zukommen).

Der weitere Fortgang der ökumenischen Bewegung und des ökumenischen Dialogs ist auf das engste mit der Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils verknüpft. Waren auch gewisse retardierende Elemente zu verzeichnen, so verdankt der ökumenische Dialog dem Pontifikat Papst Johannes Paul II. doch neue Impulse. Dieser Papst fühlt sich in besonderem Maße der Ökumene verpflichtet, die er in ihrer erweiterten Dimension begreift, als Gespräch des Christentums mit den Weltreligionen auf dem Hintergrund der großen Weltaufgaben – Gerechtigkeit, Frieden und Solidarität. Im Bewußtsein der ökumenischen Verantwortung der katholischen Kirche erstellte der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen eine überarbeitete Form der Direktoria von 1967 und 1970, eine Aktualisierung, die am 25. März 1993 als „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus" herausgegeben wurde. Notwendig wurde diese Neuerstellung einerseits durch die veränderte Rechtslage (CIC/1983 und CCEO/1990) und andererseits durch die zahlreichen Dialogdokumente, die seitdem verabschiedet wurden.

Das Direktorium, das sich zwar vor allem an die Bischöfe und pastoral Verantwortlichen, aber darüber hinaus an alle um die Einheit der Christen bemühten Gläubigen wendet, versteht sich als „Instrument im Dienst der ganzen Kirche" und möchte die ökumenische Arbeit „motivieren, erhellen und leiten und in besonderen Fällen… auch verpflichtende Weisungen geben"

(Nr. 6). Es sollen Orientierungen und Normen von allgemeiner Bedeutung gegeben werden, die der Klarheit der Beziehungen zu den nicht in voller *communio* mit der katholischen Kirche stehenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (nicht aber Sekten und neureligiösen Bewegungen) dienen. Ausdrücklich werden nicht nur die römisch-katholischen Ortsbischöfe beziehungsweise Bischofskonferenzen angesprochen, sondern auch die Synoden der katholischen Ostkirchen, ist ihnen doch das ökumenische Anliegen in besonderer Weise aufgetragen (cc. 755 CIC; 902–908 CCEO).

Im ersten Kapitel wird auf der Basis der Konzilsdokumente – insbesondere *Lumen Gentium* und *Unitatis Redintegratio* – die Entfaltung des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche dargestellt und die Bedeutung und Wertigkeit des Ökumenismus im Leben der Christen gewürdigt.

Im zweiten Kapitel – Die Gestaltung des Dienstes an der Einheit der Christen in der katholischen Kirche – werden die Mittel zur Durchsetzung der ökumenischen Dimension näher konkretisiert. Im Hinblick auf die Organisation der ökumenischen Arbeit wird auf diözesaner Ebene die Installierung eines Ökumene-Beauftragten sowie die Einrichtung eines Rates, einer Kommission oder eines Sekretariates verlangt, auf der Ebene der Teilkirchenverbände ist eine Ökumene-Kommission einzurichten, „bestehend aus Experten, sowohl Männern als auch Frauen, die aus dem Klerus, aus Ordensleuten und Laien gewählt werden" (Nr. 46); eine Institutionalisierung der Kommission durch ein dauerndes Sekretariat wird empfohlen. Neben diesen ausschließlich der ökumenischen Tätigkeit gewidmeten Einrichtungen sollen auch „ökumenische Strukturen in anderen kirchlichen Zusammenhängen" dem ökumenischen Auftrag dienen. So sollen „übernationale Körperschaften, die in verschiedene Formen zur Gewährleistung der Zusammenarbeit und Hilfe unter den Bischofskonferenzen bestehen... Strukturen schaffen, die ihrer Arbeit eine ökumenische Dimension verleihen" (Nr. 48). Besondere Bedeutung für die ökumenische Tätigkeit wird im Direktorium den Instituten des geweihten Lebens und Gemeinschaften des apostolischen Lebens eingeräumt, wobei im Rahmen der Verwirklichung der ökumenischen Tätigkeit in organisatorischer Hinsicht auf der Ebene der zentralen Leitung die Einrichtung einer Kommission empfohlen wird. Auch die Organisationen nationalen oder internationalen Charakters katholischer Gläubiger sollten – wenn möglich – die ökumenische Dimension in ihrer Tätigkeit verwirklichen und unter Umständen in den jeweiligen Statuten explizit berücksichtigen. Auf universalkirchlicher Ebene obliegt es dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, die volle Gemeinschaft aller Christen zu fördern. Dabei ist es notwendig, daß der Rat „über bedeutsame Initiativen unterrichtet wird, die auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens ergriffen werden" (Nr. 54).

Kapitel 3 ist der ökumenischen Bildung in der katholischen Kirche gewidmet. Um der ökumenischen Aufgabe gerecht werden zu können, ist eine einschlägige Bildung aller Gläubigen notwendig. Der Ökumenismus verlangt nämlich eine neue Haltung sowie Beweglichkeit in den Methoden im Streben nach Einheit, um den jeweiligen Situationen der Menschen besser Rechnung zu tragen. Deshalb werden einige generelle Grundsätze formuliert

(Nr. 57). Sie orientieren sich an einem vertieften Kennenlernen, dem Studium der Hl. Schrift und der (Trennungs-) Geschichte, um so, bei aller Treue zur Tradition, auch die Wahrheit des anderen akzeptieren zu lernen, entsprechend der Väterweisheit: „Alle Wahrheit, von wem immer sie kommt, ist vom Hl. Geist" (Ambrosiaster, PL 17, 245). Als Mittel der Bildung wird u.a. auf die ökumensiche Dimension des Studiums der hl. Bücher sowie von Predigt, Katechese und Liturgie verwiesen; besondere Bedeutung kommt aber dem Beispiels- und Zeugnischarakter des eigenen geistlichen Lebens zu. So sollen die Katholiken – auch durch praktische Kenntnisnahme – gewisse Elemente und Güter wertschätzen, „die in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vorhanden sind und die zur einen Kirche Christi gehören". Diese Güter „haben beispielsweise Frucht gebracht in der mystischen Tradition des christlichen Ostens und den geistlichen Schätzen des monastischen Lebens, im Gottesdienst und in der Frömmigkeit der Anglikaner, im evangelischen Gebet und den verschiedenen Formen protestantischer Spiritualität" (Nr. 65). Besonderes Augenmerk ist auf die Bildung der Mitarbeiter im pastoralen Dienst zu legen. So ist die ökumenische Dimension in der theologischen Heranbildung des Klerus in jeder theologischen Disziplin unter Bewahrung der Treue zur authentischen christlichen Tradition zu verwirklichen, darüber hinaus ist im ersten Studienabschnitt ein eigener Kurs für Ökumene durchzuführen. Es soll die „Hierarchie der Wahrheiten" der katholischen Lehre stets beachtet werden, und die Studenten sollen unterscheiden lernen „zwischen ‚dem eigentlichen Glaubensschatz oder den Wahrheiten unserer Lehre' und der Art, wie diese Wahrheiten formuliert wurden, zwischen den zu verkündigenden Wahrheiten und den verschiedenen Möglichkeiten, sie zu erfassen und deutlicher ins Licht zu heben, zwischen der apostolischen Tradition und den rein kirchlichen Traditionen" (Nr. 74).

Auch für die nichtordinierten Amtsinhaber und Mitarbeiter ist für entsprechende, dem Niveau der Teilnehmer und ihren Studien angepaßte ökumenische Bildung und Erfahrung Sorge zu tragen.

Eine besondere Wertigkeit kommt der Ausbildung zum ökumenischen Dialog im Rahmen der wissenschaftlichen Ausbildung zu. Dabei wird im Hinblick auf die theologischen Fakultäten auf die Regelung von *Sapientia Christiana* verwiesen und die Beachtung der ökumenischen Dimension in der gesamten Lehre und Forschung eingemahnt; für die katholischen Universitäten werden eine Reihe von konkreten Maßnahmen zur Verwirklichung der ökumenischen Tätigkeit aufgezeigt.

Um die notwendige Zahl von Experten zu sichern, wird auf die wichtige Rolle der Spezialinstitute für Ökumenik verwiesen. Die Bildung in Lehre und Praxis darf sich nicht nur auf die Zeit der Berufsausbildung beschränken, sondern „fordert von den ordinierten Amtsträgern und allen, die in der Seelsorge tätig sind, eine kontinuierliche Aktualisierung, da sich die ökumenische Bewegung in Entwicklung befindet" (Nr. 91).

Von besonderer Bedeutung für die Praxis sind – angesichts heutiger Migrationsbewegungen – die Ausführungen und Normen über „die Gemeinschaft im Leben und im geistlichen Tun unter den Getauften" (Kapitel IV). Mit dieser Formulierung wird die

frühere strenge Unterscheidung zwischen einer *communicatio in spiritualibus* und einer *communicatio in sacris* aufgegeben und an die geltende Doktrin des CIC/1983 angepaßt. Die „Teilhabe an geistlichen Aktivitäten und Reichtümern" umfaßt daher sowohl das gemeinsame Gebet, den gemeinsamen Gebrauch von Räumen und Gegenständen wie auch die Gemeinschaft in der Liturgie im strengen Sinne (Nr. 103).

Brachte bereits can. 844 CIC beziehungsweise 671 §4 CCEO bezüglich der interkonfessionellen Sakramentenordnung eine Änderung, so wird diese nunmehr im vierten Kapitel des Ökumenischen Direktoriums ausführlich dargestellt.

In einem ersten Abschnitt (Nr. 92–101) werden zunächst jene Kriterien genannt, die für die Beurteilung der Gültigkeit der Taufspendung erforderlich sind, nämlich das Untertauchen oder Übergießen mit Wasser, begleitet von der trinitarischen Formel, und die hinreichende Intention des Taufenden. Wurden die liturgischen Bücher oder Gewohnheiten einer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft beachtet, müßten schon wirklich ernsthafte Gründe vorliegen, die einen Zweifel rechtfertigen und die Gültigkeit in Frage stellten. Bei den Nachforschungen, ob eventuell eine Taufe bei einer Aufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche „bedingungsweise" vorzunehmen ist, wird für die Ostkirchen und für jene, mit denen ein Übereinkommen besteht (z.B. in Österreich mit den evangelischen Kirchen AB und HB sowie der altkatholischen Kirche) eine *Gültigkeitsvermutung* ausgesprochen (Nr. 99). [Dies gilt neben den genannten auch für die anglikanischen Kirchen, und unter den Freikirchen für die Baptisten, Methodisten, Mennoniten und Sieben-Tage-Adventisten. Bei der Neuapostolischen Kirche und den Mormonen scheint hingegen eine Einzelfallprüfung angebracht.] Wird jemand aus den kirchlichen Gemeinschaften der Reformation im Erwachsenenalter aufgenommen, hat dieser vor der Zulassung zur eucharistischen Gemeinschaft die Firmung zu empfangen (Nr. 101). Der aufnehmende Priester hat die Firmvollmacht kraft gesetzlicher Verleihung (vgl. c. 883 Nr. 2 CIC).

Obwohl der Mensch durch die Taufe in Christus und seine Kirche eingegliedert wird, geschieht dies doch konkret in einer ganz bestimmten Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, weshalb zwar eine gemeinschaftliche Feier verschiedener Konfessionen möglich ist, nicht aber die Taufspendung als solche durch zwei ihrer Amtsträger. Klar wird daher die immer wieder auftauchende Frage nach der Möglichkeit einer *Taufpatenschaft* beantwortet. Da die Paten aber nicht nur die Verantwortung für die christliche Erziehung des Getauften mitübernehmen, sondern zugleich in Stellvertretung einer Glaubensgemeinschaft und als Garanten des Glaubens anwesend sind, soll nach katholischem Verständnis der Pate immer der jeweiligen Konfession des Täuflings angehören. Jedoch ist die Zulassung als Taufz*euge* möglich zusammen mit einem katholischen Paten (vgl. c. 874 §2 CIC). Über das kodikarische Recht hinaus ist es aufgrund der engen Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen des Ostens möglich, aus einem gerechten Grund und nur zusammen mit einem katholischen Paten einen orientalischen Gläubigen auch als Taufp*aten* für einen katholischen Täufling zuzulassen (Nr. 98b).

Die Grundaussagen des II. Vatikanischen Konzils aufgreifend, werden für die *Gemeinschaft im geistlichen Tun* in

einem weiteren Abschnitt (Nr. 102–142) Prinzipien und Normen genannt, „die der Verschiedenheit der kirchlichen Gegebenheiten Rechnung tragen, wie sie in der Beziehung zur den beteiligten Kirchen und den kirchlichen Gemeinschaften bestehen, in der Weise, daß die Christen ihre gemeinsamen geistlichen Reichtümer schätzen und sich an ihnen freuen, aber daß sie auch auf die Notwendigkeit achten, daß die noch bestehenden Trennungen überwunden werden müssen" (Nr. 104d). Es wird das gemeinsame Gebet (besonders auch um die Einheit) allen Gläubigen dringend empfohlen und eine gemeinsame nichtsakramentale Liturgie angeregt. Hinsichtlich ökumenischer Feiern wird jedoch daran erinnert, daß es nicht ratsam ist, diese am Sonntag zu halten, um Gewissenskonflikte zu vermeiden, weil die Teilnahme an einer Eucharistiefeier für Katholiken trotzdem verpflichtend bleibt (Nr. 115). In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß es auch weiterhin katholischen Geistlichen nicht erlaubt ist, mit Amtsträgern anderer Konfessionen die Eucharistie zu feiern, da diese nicht als Mittel für die Erreichung der Einheit, sondern als sichtbares Zeichen bestehender voller Gemeinschaft des Glaubens, des Gottesdienstes und des gemeinsamen Lebens in der katholischen Kirche angesehen wird (Nr. 104e, 129; vgl. cc. 908, 1365 CIC).

Ausführlich beschäftigt sich das Ökumenische Direktorium mit der *Sakramentengemeinschaft,* wobei – ganz im Sinne der beiden Codices – deutlich zwischen den orientalischen und den Christen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften unterschieden wird. Da mit den *Ostkirchen* eine sehr enge Gemeinschaft im Bereich des Glaubens und der Sakramente kraft der apostolischen Sukzession besteht (UR 15), ist es jedem Katholiken erlaubt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von einem nichtkatholischen Spender einer Ostkirche zu empfangen, wenn die Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklich geistlicher Nutzen dazu rät, vorausgesetzt, daß jede Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird. Dabei wird jedoch ausdrücklich auf die unterschiedlichen Gewohnheiten und manchmal auch strengeren Ordnungen dieser Kirche hingewiesen, die zu respektieren sind. Umgekehrt können katholische Amtsträger die bezeichneten drei Sakramente Mitgliedern der orientalischen Kirchen spenden, wenn diese von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind unter Vermeidung jeden Anscheins von Proselytismus. In der Praxis kommt daher die Teilnahme eines orthodoxen Kindes an einer Erstkommunionfeier in der katholischen Kirche unter den genannten Voraussetzungen (Ersuchen der Eltern, Teilnahme am katholischen Religionsunterricht) in Betracht. – Mit *Christen anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften* kann es Sakramentengemeinschaft nur in Ausnahmefällen und unter gewissen Bedingungen geben, die (über c. 844 §4 CIC beziehungsweise 671 §4 CCEO hinaus) dann aber „sogar empfohlen werden kann" (Nr. 129). Buße, Eucharistie und Krankensalbung können katholische Amtsträger diesen Christen *nur dann* spenden, wenn Todesgefahr oder eine ernste und dringende Notlage nach dem Urteil des Diözesanbischofs beziehungsweise der Bischofskonferenz (oder der Synode) besteht, und es diesem Gläubigen nicht möglich ist, einen Spender der eigenen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft aufzusuchen, er darum bittet, den katholischen Glau-

ben bezüglich dieser Sakramente bekundet und in rechter Weise darauf vorbereitet ist. Umgekehrt darf ein Katholik diese drei Sakramente unter den geschilderten Umständen nur von einem Spender einer Kirche erbitten, in dessen Kirche diese Sakramente gültig gespendet werden, oder (in Ergänzung zu c. 844 §2) „von einem Spender, von dem feststeht, daß er gemäß der katholischen Lehre über die Ordination gültig geweiht ist" (z.B. Orthodoxe und Altkatholiken). Durch die dabei gewählte, juristisch bedenkliche, Form einer Verweisungsnorm im Ökumenischen Direktorium (Nr. 132) hinsichtlich der nötigen Umstände für Katholiken wird die offenere Formulierung der kodikarischen Bestimmung (nämlich: Notwendigkeit und geistlicher Nutzen) verschärft.

Eigens genannt wird die Möglichkeit einer gemeinsamen Benutzung von Gotteshäusern, die der Erlaubnis des Diözesanbischofs bedarf, wobei die Frage der Aufbewahrung des Heiligen Sakraments „mit Behutsamkeit" in Betracht gezogen werden muß. Eine praktische Lösung „sollte im Sinne einer gesunden Sakramenten-Theologie, mit allem geziemenden Respekt", aber auch „unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Sensibilität der Benutzer" gefunden werden (Nr. 139).

Ein dritter Abschnitt wird verschiedenen pastoralen und kirchenrechtlichen Aspekten der *„bekenntnisverschiedenen Ehen"* gewidmet (Nr. 143–160). Dabei werden einerseits die Schwierigkeiten, die sich für eine Ehe mit Partnern unterschiedlicher Konfession ergeben, wahrgenommen, andererseits aber auch in ihrem Wert für die ökumenische Bewegung anerkannt (vgl. *Familiaris Consortio* 78). Im Gegensatz zum kodikarischen Recht werden die Ehepartner beider Bekenntnisse angesprochen. Den Seelsorgern wird eine besondere Verantwortung bei der Ehevorbereitung und -begleitung aufgetragen (Nr. 146). So wird etwa die Kontaktaufnahme zum Amtsträger der anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft angeregt und eine Ermutigung der Partner, „das zu suchen, was zur Einheit und zur Eintracht führen kann" (Nr. 148). Für die Erteilung einer Erlaubnis wird vom katholischen Teil eine Erklärung darüber verlangt, die Gefahren des Glaubensabfalls zu beseitigen sowie das Versprechen, sein Mögliches zu tun, daß alle Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden, wobei der Partner darüber informiert wurde (Nr. 150; cc. 1125ff CIC; 814f CCEO). Dabei wird aber nicht übersehen, daß sich der nichtkatholische Partner aufgrund seines eigenen christlichen Engagements einer ähnlichen Verpflichtung gegenübersehen kann, und von ihm daher auch kein schriftliches oder mündliches Versprechen gefordert. Bei der konkreten Glaubensweitergabe an die Kinder „wird der katholische Elternteil die religiöse Freiheit und das Gewissen des anderen Elternteils respektieren" (Nr. 151). Auch wenn die Kinder nicht katholisch getauft und erzogen werden, sollten doch auch positive Erlebniswerte über den Glauben vermittelt werden. An der kanonischen Formpflicht wird grundsätzlich festgehalten, wenn auch aus schwerwiegenden Gründen der Ortsordinarius des katholischen Partners nach Befragen des Ordinarius des Eheschließungsortes von der Einhaltung der katholischen Eheschließungsform dispensieren kann (Nr. 154). Um Probleme im Hinblick auf den Kommunionempfang zu vermeiden, findet eine bekenntnisverschiedene Eheschließung außerhalb der Eucharistie-

feier statt; Ausnahmen können nur aus einem gerechten Grund vom Diözesanbischof erlaubt werden (vgl. Die Feier der Trauung, 2. Aufl., Freiburg, 1992, S. 17, Nr. 36). Nicht so leicht zu beurteilen bleibt die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie nach den allgemeinen Kriterien des Sakramentenempfangs. Als Trauzeugen können übrigens alle Personen fungieren (Nr. 128, 136).

Im abschließenden V. Kapitel (Nr. 161–218) finden sich Ausführungen über die ökumenische Zusammenarbeit, den Dialog und das gemeinsame Zeugnis in den vielfältigsten Formen und Strukturen. Auf breiter Basis und in allen Bereichen des kulturellen Engagements sollen ökumenische Aspekte je nach Möglichkeit eingebracht werden unter Aufgreifen und Herausforderung lokaler Aktivitäten (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 101; Kathpress-Sonderpublikation, Nr. 2/93).

Papst Johannes Paul II.: Motu proprio „Europae Orientalis" vom 15. Jänner 1993, wodurch die päpstliche Kommission „Pro Russia" mit der „Behördenübergreifenden ständigen Kommission für die Kirche in Osteuropa" (Commissio interdicasterialis stabilis pro Ecclesia in Europa Orientali) ersetzt wird; Motu proprio „Inde a Pontificatus" vom 25. März 1993, wodurch der Päpstliche Rat für Kultur und der Päpstliche Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden zusammengelegt wurden.

Die Römische Kurie, deren sich der Papst zur Erfüllung seiner Aufgaben für die Gesamtkirche bedient, besteht gemäß der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus* vom 28. Juni 1988 aus Dikasterien und Instituten. Dikasterien sind das Staatssekretariat, die Kongregationen, die Gerichtshöfe sowie die Räte und Ämter, zu den Instituten gehören die Präfektur des päpstlichen Hauses und das Amt für die päpstliche Liturgiefeier; in einem weiteren Sinn werden u.a. auch das vatikanische Archiv, die vatikanische Bibliothek, die Akademien, die Typographia Polyglotta Vaticana, die Officinia libraria editoria Vaticana, die Statio Radiophonica Vaticana, das Centrum Televisificum Vaticanum, die Fabrica Sancti Petri, die Eleemosynaria Apostolica etc. den Instituten zugerechnet.

Mit zwei päpstlichen Schreiben aus 1993 wurden Änderungen in der Behördenorganisation der Kurie vorgenommen.

a) *Motu proprio „Europae Orientalis"* vom 15. Jänner 1993, wodurch die Päpstliche Kommission „Pro Russia" mit der „Behördenübergreifenden ständigen Kommission für die Kirche in Osteuropa" ersetzt wurde.

1925 wurde die Kommission für Rußland eingesetzt und mit dem *Motu proprio „Inde ab initio Pontificatu"* rechtlich selbständig gemacht. Im Hinblick auf die jüngste Entwicklung in Osteuropa wurde durch vorliegendes päpstliches Schreiben die Kommission „Pro Russia" aufgehoben und stattdessen die „Behördenübergreifende ständige Kommission für die Kirche in Osteuropa" errichtet. Dieses neue Organ, das unter dem Vorsitz des Kardinalstaatssekretärs steht, ist zuständig für die Kirchen des lateinischen und orientalischen Ritus „in den Gebieten Europas, die früher ein kommunistisches Regime hatten". Diese interdikasterielle Kommission hat die Aufgabe, „die apostolische Sendung der katholischen Kirche mit all ihren Aktivitäten

fortzuführen und zu fördern sowie den ökumenischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen und mit den anderen Kirchen orientalischer Tradition zu begleiten" (AAS 85 [1992], 309–310; deutsch: L'Osservatore Romano vom 5. März 1993).

b) *Motu proprio „Inde a Pontificatus"* vom 25. März 1993, wodurch der Päpstliche Rat für Kultur und der Päpstliche Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden zusammengelegt wurden.

1965 errichtete Papst Paul VI. ein Sekretariat, das mittlerweile Päpstlicher Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden heißt, mit der Zielsetzung des Dialogs *cum atheis et non credentibus*. 1982 wurde der Päpstliche Rat für die Kultur gegründet, mit der Aufgabe, die Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und den Bereichen der Kultur zu fördern. Im Hinblick auf die Bedeutung von Kultur und kultureller Kommunikation auch im Dialog mit den Nichtglaubenden wird im vorliegenden päpstlichen Schreiben der Päpstliche Rat für Kultur und der Päpstliche Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden zu einem einzigen Organ, dem Päpstlichen Rat für Kultur zusammengelegt.

Der Päpstliche Rat für Kultur wird in zwei Abteilungen aufgeteilt, nämlich je eine für „Glaube und Kultur" und für den „Dialog mit den Kulturen". Dabei obliegen der Abteilung „Glaube und Kultur" jene Aufgaben, die bisher vom Päpstlichen Rat für Kultur ausgeübt wurden, die Abteilung „Dialog mit den Kulturen" wird die Tätigkeit weiterführen, die bisher zum Kompetenzbereich des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden gehörte.

Zugleich wurde mit diesem päpstlichen Schreiben die bisher bei der Kongregation für den Klerus eingerichtete Päpstliche Kommission für die Erhaltung des künstlerischen und geschichtlichen Erbes verselbständigt (AAS 85 [1993], 549–552; deutsch: L'Osservatore Romano vom 14. Mai 1993).

Das aktuelle theologische Buch

Gottes Schweigen

PANIKKAR RAIMON, *Gottes Schweigen.* Die Antwort des Buddha für unsere Zeit. Kösel, München 1992. (374). Geb. DM 48,–.

Die spanische Originalausgabe des vorliegenden Werkes erschien 1970; für die deutsche Übersetzung, die auf die amerikanische Ausgabe zurückgeht (1989), hat der Verfasser einige Ergänzungen und Verbesserungen angebracht.
Die in diesem Buch niedergeschriebenen Überlegungen sind nicht nur eine anspruchsvolle intellektuelle Auseinandersetzung; sie sind zugleich ein Spiegelbild der Lebensgeschichte von P., der sich in dreifachen Treue den buddhistischen Intuitionen, der christlichen Erfahrung (aus der er kommt) und der zeitgenössischen Kultur verpflichtet weiß, in die der Mensch heute hineingeboren wird (14). P. verfolgt ein hohes Ziel. Er will die christliche und die buddhistische Tradition mit der zeitgenössischen Kultur ins Gespräch bringen und dabei deutlich machen, daß die Lebensanweisungen des Buddha und sein schweigendes Verstummen vor der Frage nach der Transzendenz in der heutigen Situation hilfreich sein könnten, die weitgehend geprägt ist von einer erlebten Gottesferne und offenem oder stillschweigendem Atheismus. Es ist dies eine Situation, die innerhalb einer christlichen Kultur entstanden und die vielleicht sogar von ihr mitverursacht worden ist. Jedenfalls werden viele Menschen von den Antworten, die in der christlichen Tradition geprägt und formuliert wurden, nicht mehr erreicht. Diese wurden zu Formulierungen, die ihre Antwortfähigkeit auf die Fragen der Menschen weitgehend verloren haben.
Die spekulative Auseinandersetzung mit der Gottesfrage und mit dem Göttlichen hat innerhalb des Christentums eine lange Tradition. Jede der gefundenen Lösungen hat jedoch auch ihre langen und oft erst später wirksam werdenden Schatten geworfen. Wird das Personsein Gottes betont, so kann der Mensch mit ihm in Beziehung treten; aber es sind damit auch allen möglichen Anthropomorphismen die Türen geöffnet, und es ist – bei aller Betonung des Monotheismus – naheliegend, daß sich ein polytheistisches Glaubensverständnis entwickelt. Wird hingegen Gott mehr als Sein gedacht, besteht die Gefahr, daß sich Gott auflöst ins Unbenennbare, beziehungsweise daß er von anderen Seienden und auch vom Menschlichen nicht mehr unterschieden werden kann und wird.

Gegenüber allen Fragen nach der transzendenten Wirklichkeit und gegenüber allen möglichen Antworten steht das Schweigen des Buddha. Dieses Schweigen wurde zwar immer wieder auch als A-Theismus verstanden, für Buddha ist es jedoch die einzige Möglichkeit, aus dem Kreislauf von bedingten Fragen und bedingten Antworten auszubrechen. Das Schweigen des Buddha ist radikal; es ist somit auch zu unterscheiden von einem (nur) methodisch bedingten Schweigen. Es ist der für Buddha typische mittlere Pfad, auf dem zugleich eine Relativierung des Absoluten verhindert wird, was durch ein Reden darüber unvermeidbar geschieht, wie auch eine Verabsolutierung des Relativen, das dem Verlöschen preisgegeben ist. Die theistische Religiosität hat nicht selten ein menschliches Bewußtsein von heteronomer Abhängigkeit mit sich gebracht, gegen die in der Folge eine atheistische und humanistische Autonomie ausgerufen wurde. Buddha will durch sein Schweigen auch dieses verhängnisvolle und in die Irre führende Dilemma aufbrechen. Er vertritt eine Freiheit, die auch die Unterscheidung in eine *Freiheit von* und eine *Freiheit zu* noch hinter sich läßt. Bei aller Antwortlosigkeit über das Ziel liegt die Betonung auf dem Weg, der hier und jetzt mit allem Ernst gegangen werden muß und der in ein im Geheimnis bleibendes und im Schweigen aufgehobenes Nirvana mündet. Es ist die gelassene Erlöstheit des Buddha, die befreit von oberflächlichen Bindungen, die aber auch löst von starren Glaubenssätzen.

Auf dem Hintergrund der buddhistischen Denk- und Vorstellungswelt werden auch manche christliche Aussagen in einer neuen

Weise sichtbar. So erweist sich z.B. die buddhistische Forderung, jedweden Besitz hinter sich zu lassen wie Schlacke und Ballast, ja sogar vom Besitzdenken Abschied zu nehmen, da Gott dem Menschen nicht als Besitz (auch nicht als verbaler) zur Verfügung steht, als eine uralte biblische Aussage, auch wenn sie in der christlichen Glaubenspraxis oft in Vergessenheit gerät.
In einer kulturellen Situation, in der sich viele Menschen von der gewohnten Vorstellung und Rede von Gott emanzipiert haben, und in der sie das Diesseitige als ihre neue Heimat und den ihnen entsprechenden Ort entdeckt haben, ist es schwierig geworden, von der Vorläufigkeit des Diesseitigen und von einer anderen Beheimatung zu reden. Allzu leicht wird der Eindruck entstehen, daß der Mensch in einen Glauben zurückgeholt werden soll, den er hinter sich gelassen hat.
Es mag sein, daß die heilige Gleichgültigkeit des Buddha, die den Menschen ernst nimmt, nicht aber das, woran dieser sein Herz hängt, die sich unterscheidet von jeder Oberflächlichkeit und die gerade, weil sie die Bedeutung des Jenseitigen anerkennt, sich weigert, darüber zu reden, besser als Worte die Botschaft vermitteln kann, welche die Grenzen einer zum Gefängnis werdenden Diesseitigkeit aufzubrechen vermag. Gewiß bleibt auch das Schweigen mißverständlich; es gibt keine Antwort; vielleicht aber hat es die Kraft, das Denken anzustoßen und auf den Weg zu schicken.
P. hat ein bemerkenswertes Buch geschrieben; er ist zwei großen Traditionen verbunden und schöpft aus den reichen Erfahrungen von beiden. Was er geschrieben hat, ist kaum die einzige und letzte Antwort auf eine sich heute zuspitzende Frage; auch läßt es sich nicht leicht und nicht sogleich ummünzen in eine pastorale Praxis; es hält jedoch die Frage offen und verhindert eine Praxis, die sich nur an Oberflächenfragen orientiert und den in der Tiefe schlummernden Fragen ausweicht.

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

■ ELIADE MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen*. III/2 Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. Herder, Freiburg 1991. (496). Ln. DM 92,–.
Nach den Angaben von Joan P. Culianu (Chikago), den Eliade gebeten hatte, die ‚Geschichte der religiösen Ideen' zu Ende zu führen, sollte ihm dies selbst nicht mehr möglich sein, gab es über die Vorarbeiten für den letzten Band und auch über die von Eliade zur Mitarbeit eingeladenen Autoren nur wenig schriftliche Unterlagen, sodaß eine weitgehende Neukonzeption notwendig war; diese wurde allerdings möglichst im Sinne Eliades vorgenommen.
Die zwölf Kapitel befassen sich mit den alten mittelamerikanischen Religionen (D. Carrasco), mit dem Taoismus in der Zeit von ca. 400–600 n. Chr. (H. Maspero), mit den Religionen in Indonesien (W. Stöhr), mit den ozeanischen Religionen (W. Stöhr), mit den australischen Religionen (W. Stöhr), mit den religiösen Grundideen in Westafrika (H.A. Witte) und Zentralafrika (J. Mbiti), mit den religiösen Vorstellungen der Indianer des südamerikanischen Tieflands (M.S. Cipolletti), mit dem religiösen Weltbild der Oglala-Sioux Nordamerikas (P. Bolz, mit der japanischen Religiosität im historischen Kontext (N. Naumann), mit der Entwicklung des japanischen Buddhismus (H. Dumoulin) und zuletzt mit der religiösen Kreativität und der Säkularisierung in Europa seit der Aufklärung (R. Schaeffler).
Wenn auch nicht alle Beiträge in gleicher Weise mit der Diktion Eliades und mit der Art, wie er an Fragen heranging, übereinstimmen, so entsprechen sie durchaus dem Niveau, das Eliade vorgegeben hat. Sie informieren seriös und

verläßlich, sie machen Hintergrundzusammenhänge deutlich und auf diese Weise manches Entfernte und Fremde verständlich. Dabei vermeiden sie das vordergründig Auffällige und Grelle und atmen den Geist der Bescheidenheit.
Nachdenklich macht vor allem das Schlußkapitel über Säkularisierung, da das hier Gesagte nicht nur von kulturellem oder allgemein religiösem Interesse ist, sondern weil es sich unmittelbar auf die hier und jetzt zu lebende Situation bezieht. Auch wenn sich die Überlegungen vor allem an der europäischen Geistesgeschichte orientieren, so haben sie darüber hinaus offensichtlich einen hohen Grad an Allgemeingültigkeit. Die Verwischung oder die Aufhebung der Grenzen zwischen sakral und profan sind in der Religionsgeschichte immer wieder festzustellen und auch aus der biblischen Überlieferung bekannt. Eine aufgeklärte Vernünftigkeit hat im europäischen Geistesleben jedoch dazu geführt, daß man die auf diese Weise nicht faßbaren Dimensionen der Wirklichkeit vergessen oder geleugnet hat. Das Übersehene oder auch aggressiv Bekämpfte meldete aber doch immer wieder seine Ansprüche an. Es fand einen Ausdruck in einem starken Verlangen nach subjektiver Tiefenerfahrung, in der rasch auch das Religiöse mit zum Vorschein kommt, und in einem neuen Erstarken der Kraft der Erinnerung, die auch zu einem neuen Bewußtsein der in der Geschichte wirksamen und diese prägenden Religiosität führt.
Die Säkularisierung hat als Korrektiv gegenüber dem Entstehen und Absolutsetzen zeitbedingter religiöser Sonderwelten eine nicht zu unterschätzende Bedeutung; sie bringt aber auch die Gefahr mit sich, daß sie daraufhin die eigene Weltvorstellung absolut setzt und die ihr von einer religiösen Überzeugung entgegengesetzte Vorläufigkeit nicht mehr zur Kenntnis nimmt. Für die Lösung derartiger Fragen darf man sich allerdings von Kulturen, die diese für sich selbst (noch) nicht zu beantworten hatten, keine allzu großen Hilfen erwarten.
Es ist dem Verlag Herder zu danken, daß er die Mühe auf sich genommen hat, die ‚Geschichte der religiösen Ideen', die Eliade († 1986) nicht mehr vollenden konnte, mit der Herausgabe dieses Bandes abzuschließen.

Linz *Josef Janda*

■ DUMOULIN HEINRICH, *Begegnung mit dem Buddhismus.* Eine Einführung. Überarbeitete Neuausgabe. Herder, Freiburg 1991. (205). DM 15,80.
Bei dem vorliegenden Bändchen handelt es sich um eine überarbeitete Neuauflage (HerBü 642). Der Verfasser (geb. 1905), der seit 1935 in Japan lebt, ist ein profunder Kenner buddhistischer Geistigkeit. Die Adressaten, die D. bei dieser Begegnung mit dem Buddhismus im Auge hat, sind Menschen, die aus der westlichen Welt stammen und von einem christlichen Denken geprägt sind.
D. bietet keine vordergründige Darstellung der buddhistischen Lehre – weshalb sich dieses Buch auch weniger als Erstinformation über den Buddhismus eignet –, er greift vielmehr die grundlegenden Fragen auf, die sich dem christlichen und dem buddhistischen Denken in gleicher Weise stellen. Dies sind z.B.: Leiden, Vergänglichkeit und Kontingenz; Nicht-Ich und Selbst; Transzendenzerfahrung; existentielle Spiritualität und Sittlichkeit; sympathetisches Mitleiden und Liebe; Erkenntnis und Glaube im Erlösungsweg; der Buddhismus und das Personale.
Es sind dies Fragen, die – jedenfalls bei einem ersten Hinhören – von Christen und Buddhisten verschieden beantwortet werden. Es geht nun D. nicht darum, die christliche Position als richtig hinzustellen oder diese zu verteidigen. Er geht vielmehr auf die jeweiligen Denkhintergründe ein; und wenn sich dabei auch nicht alle Unterschiede zur Gänze auflösen, so zeigt sich doch, daß manches, was zunächst als gegensätzlich und widersprüchlich erscheint, durch die Verschiedenheit der Sprache bedingt ist.
Für das Gespräch und für eine Begegnung ist viel gewonnen, wenn das Unterscheidende weder als bedeutungslos zur Seite geschoben noch als vordergründige Barriere aufgerichtet wird, sondern wenn man es mit Verstehen und Einfühlung dort sucht und wahrnimmt, wo es tatsächlich besteht.

Linz *Josef Janda*

■ TREPP LEO, *Die amerikanischen Juden.* Profil einer Gemeinschaft. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (150). Kart. DM 32,–.
Die amerikanischen Juden stehen dem neuen Deutschland und auch Österreich kritisch und oft abweisend gegenüber. Soweit sie nicht selbst Überlebende der Vernichtungslager sind, haben fast alle engste Verwandte im Holocaust verloren. Andererseits haben viele Österreicher nicht zuletzt seit den Konflikten um die Präsidentschaft Dr. Kurt Waldheims ein gespanntes Verhältnis zum amerikanischen Judentum. Rabbi DDr. Leo Trepp ist bemüht, geduldige und verständnisvolle Vorarbeit für einen fruchtbaren Dialog zu leisten. Er mußte 1939 aus Deutschland

emigrieren und lebt seit 1940 in den USA. Heute lehrt er Philosophie am Napa College, USA, und Judaistik an der Universität Mainz. Das vorliegende Buch beschreibt die geschichtliche Entwicklung, die religiöse und geistige Entwicklung und das jüdische Leben der Gegenwart in den USA. Die Vielfalt des religiösen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Lebens wird anschaulich geschildert. Der Leser gewinnt einen Zugang zu der für Europäer oft so schwer verstehbaren amerikanischen Denkungsart. Wohltuend ist die Ehrlichkeit und Offenheit der Darstellung. Besonders informativ ist die Abgrenzung zwischen Reformjudentum, konservativem Judentum, Rekonstruktionismus und orthodoxem Judentum. Lebensbilder wichtiger Persönlichkeiten runden das Bild. Volle Würdigung findet der Beitrag der römisch-katholischen Kirche zur Judenemanzipation seit den 60er Jahren. Das umfangreiche Personenverzeichnis birgt manche Überraschung. Einen interessanten Überblick von 1290 bis 1991 bietet die Zeittafel. Das Glossar stellt eine wichtige Lesehilfe dar.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß das Buch wirklich ein wichtiger Brückenschlag ist. Die Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Lebensstil, der amerikanischen Idee, hat das Judentum in den USA zutiefst gefordert. Auch uns bleibt diese Auseinandersetzung nicht ganz erspart. Vielleicht können wir durch die Lektüre einiges lernen, was Identitätsfindung und Konfliktkultur, Integration in die Gesellschaft und schöpferische Mitgestaltung anbelangt. Eine freundschaftlich entgegengestreckte Hand sollte man nicht ausschlagen, sondern dankbar annehmen.

Wiener Neustadt *Josef Lettl*

■ MARCUS MARCEL/STEGEMANN EKKEHARD/ZENGER ERICH (Hg.), *Israel und Kirche heute.* Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Herder, Freiburg 1991. (439). Geb. DM 78,–.

Es handelt sich um eine Festschrift anläßlich des 70. Geburtstages von Ernst Ludwig Ehrlich. Namhafte christliche und jüdische Autoren bieten ein breites Spektrum verschiedener Perspektiven des Verhältnisses von Kirche und Judentum. Dabei würdigen sie das unermüdliche Wirken von Ernst Ludwig Ehrlich als Inspirator des jüdisch-christlichen Dialoges und Förderer der Erneuerung jüdischen Geisteslebens. Grußworte von Kardinal König, Dr. Rudolf Kirchschläger, Michael Kohn als Präsident des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes, Bischof Dr. Karl Lehmann als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz und Bischof Dr. Martin Kruse als Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland zeigen, welcher Wertschätzung der Jubilar sich erfreut.

Der erste Block von Beiträgen ist unter das Thema „Auf der Suche nach neuen theologischen Ansätzen" gestellt: *W. Breuning* knüpft seine Überlegungen an das vom 2. Vat. in Nostra Aetate erwähnte „geistliche Band" zwischen dem „Volk des Neuen Bundes" und dem „Stamme Abrahams". Grundwissen über das Judentum bieten einige als Rundfunksendungen gestaltete Beiträge von *E. Brocke* aus dem Jahre 1990. Mit der Lehre vom Nichts bei Karl Barth setzt sich *A.E. Friedlander* auseinander und faßt zusammen: „Für das Judentum findet die Überwindung des Nichtigen schon in der Schöpfung statt; und die Gnade ist der Bund. Es ist der eine Bund für Juden und Christen...". *J. Halperin* stellt die „zehn Thesen von Seelisberg" (1947) den „Prinzipien und Perspektiven des Dialogs zwischen Juden und Christen (1989)" gegenüber. Punkt 3 der Seelisberger Thesen lautete: „Daran erinnern, daß die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren." Die Dialoggruppe in Genf formulierte 1989 jedoch: „Anerkennen, daß Jesus ein neuralgischer Punkt in der Debatte zwischen den Juden und den Christen ist in dem Maße, in dem der Glaube Jesu uns vereint und der Glaube an Jesus uns trennt." Die Verwurzelung der christlichen Liturgie in der jüdischen, sowie die Erneuerung der christlichen Liturgie im Sinne des christlich-jüdischen Dialoges wird von *H.P. Heinz* erörtert. *B. Klappert* versucht, die Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Synagoge nach Auschwitz vom Röm 9–11 und 15, 7ff sowie von Eph her zu ergründen. Die jüdische Mitgift für Europa, für die Menschheit und für „eine Kirche nach Auschwitz" sieht *J.B. Metz* in der unzerstörbaren Hoffnung. *R. Rendtorff* fordert gemeinsames Tun als Ergebnis des Dialoges. *K. Richter* betont, daß jeder christliche Gottesdienst Ausdruck der Verbundenheit mit den jüdischen Brüdern und Schwestern sein soll. *H. Vorgrimler* hinterfragt christologische Bekenntnisformeln und bietet eine gemeinsame Basis im Satz: Jesus ist die unwiderrufliche Verheißung der endgültigen Selbstmitteilung Gottes. *R.J. Zwi Werblowsky* sieht den Islam als „prä-modern" und erhofft sich entscheidende Impulse für das Judentum vom theologischen Diskurs mit dem Christentum.

„Der Anstoß der gemeinsamen Gottesgeschichte" heißt die anspruchsvolle Thematik der folgenden Texte: *R. Brändle* beschäftigt sich mit dem Tempelbauprojekt Julians und gibt seinen Ausführungen aktuelle Bezüge. *P. Fiedler* stellt die „staurologische Soterologie" der „inkarnato-

rischen" gegenüber. Er verlangt die „Respektierung des jüdischen Glaubens, von Gottes Erlöserliebe umfangen zu sein, unabhängig von der uns durch Jesus Christus vermittelten Erlösung." *H. Gollinger* erforscht das Matthäusevangelium und erklärt an einigen Beispielen die bleibende Verwiesenheit der Kirche auf die biblisch-jüdische Tradition. *U. Lutz* führt die Problematik der Israeltheologie des Matthäus auf Jesus selbst zurück. Mit der Erwählung des jüdischen Volkes und ihrer Auswirkung auf die Kirche setzt sich *P. von der Osten-Sacken* auseinander. Ihn interessiert besonders, inwieweit durch jüdische Bibelauslegung und jüdische Existenz die geistliche Dimension der Schrift erschlossen wird. Eine Meditation über Psalm 90–106 bringt *E. Zenger:* Die Vision des 4. Psalmenbuches, daß die Völker sich bewegen lassen, Jahwe als ihren König anzuerkennen und seine Wege zu gehen, ereignet sich im Hören der Kirche auf die Gottesbotschaft Jesu und in der Umsetzung der Worte des Bundesgottes im Leben.

Im nächsten Abschnitt geht es um jüdische und christliche Identität in der Geschichte: *M. Brumlik* stellt die Frage nach dem Judentum in Schopenhauers Philosophie. *A. Carmel* zeigt auf, wie sehr der deutsch-evangelische Beitrag zum Wiederaufbau Palästinas im 19. Jh. Vorbild und Motivation für die jüdische Wiederbesiedelung war. *D. Diner* packt den Palästiner-Konflikt an und verlangt die Erfüllung der seit 1947/48 offenen palästinensischen Rechte bei Garantie für die Sicherheit der israelischen Juden. *P. Lewinski,* Jahrgangsgefährte von E.L. Ehrlich 1940 in Berlin, stellte die Unzerstörbarkeit der Jüdischkeit in den Mittelpunkt der Abiturientenrede. „Jüdischkeit ist wie ein Stück Gummi, wenn man will, kann man sie dehnen, und wenn man will, kann man sie zusammendrücken...". Von den 14 Abiturienten überlebten fünf. Originelle Überlegungen zur Bedeutung der Christen für den Staat Israel im kulturellen, literarischen, politischen und auch wirtschaftlichen Bereich stellt *H. Maier* an. Ohne das partnerschaftliche Gespräch mit den Juden können wir heute gar nicht mehr Christen sein, führt *R. Mayer* aus. Gemeinsam sollen wir unser ganzes Leben lang daran arbeiten, das vom Schöpfer entworfene Menschenbild im urtümlichen Sinn zu erneuern. *F.-W. Marquardt* berichtet von einer kleinen Episode Berliner jüdisch-christlicher Geschichte, um zu dokumentieren, daß es in der DDR lange vor der Wende Versuche gab, „dort – trotz allem – Jüdisches zur Sprache zu bringen". Mit der Proselyten-Problematik beschäftigt sich *P. Nave Levinson.* Von den südrussischen Chasaren im Mittelalter bis zum italienischen Fischerdorf San Nicandro, das nach dem Zweiten Weltkrieg zum Judentum übertrat, bringt Levinson viele Beispiele einer „positiven Kehrseite zum zu Recht so viel beklagten Taufjudentum". *M. Stöhr* reflektiert über Exil, Widerstand und Rückkehr nach Deutschland unter dem Motto: Niemand der Gejagten darf heute verloren gehen. *E. Weinzierl* bringt das Lebensbild Irene Harands (1900–75) als Beispiel christlicher Solidarität mit Juden.
Der letzte Abschnitt ist der gemeinsamen Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden gewidmet *(I.M. Levinger, M. Marcus, Kl.H. Rosen, H.P. Schreiber, E.W. Stegemann).*
Die Festschrift schließt mit der Bibliographie Ernst Ludwig Ehrlichs (1952–1990).
Zusammenfassung: Es wird nicht nur der kognitive Bereich, sondern oft sehr stark der emotive Bereich angesprochen. Die Beiträge zeichnen sich durch Kompetenz, Originalität und Engagement aus. Auf dem jahrzehntelangen Weg des Dialoges ist diese Festschrift eine Zwischenbilanz und ein mächtiger Impuls. Sie ist eine sehr anspruchsvolle Pflichtlektüre für alle am Dialog interessierten und aktiven Christen und Juden.
Kritisch sei vermerkt: Warum mußte der Beitrag von *J. Halperin* über die Seelisberger Thesen 1947 und der Aufruf von Genf 1989 in französischer Sprache belassen werden? Gerade diese Texte stellen den Reifungsprozeß des christlich-jüdischen Dialoges anschaulich dar. Weiters wäre ein Personenverzeichnis angebracht. Der geneigte Leser wird sicherlich über den Jubilar, die Autoren und angeführten Persönlichkeiten mehr wissen wollen.

Wiener Neustadt *Josef Lettl*

■ KOHLER-SPIEGEL HELGA, *Juden und Christen – Geschwister im Glauben.* Herder, Freiburg 1991. (398). Kart. DM 78,–.
Es handelt sich um eine Dissertation, die im Wintersemester 1989/90 an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg eingereicht wurde. Von Günter Biemer und Ernst Ludwig Ehrlich wurde die Arbeit in die Reihe „Lernprozeß Christen – Juden" als Band 6 aufgenommen. Es ist der Versuch, ein Basiskonzept für die Verdeutlichung der neuen Beziehung zwischen Judentum und Christentum im Religionsunterricht zu erstellen. Gleichzeitig wird sehr viel Lehrplantheorie entwickelt: Von basic concepts ausgehend sollen die Inhalte vertikal aufgebaut und sie wiederholend ausgefaltet und vertiefend weitergeführt werden. Dabei müssen dem Alter entsprechend Wissen gesammelt, Handlungsmuster experimentiert und eingeübt, Problemlösungsstrategien übernommen, Ordnungs-

Neu

Stefan Knobloch

Wieviel ist ein Mensch wert?

Einzelseelsorge –
Grundlagen und Skizzen

218 Seiten, kart. DM 34,–
ISBN 3-7917-1361-2

Der Autor fordert eine verstärkte Einzelseelsorge, begründet, wie wichtig sie gerade in der heutigen pluralistischen Gesellschaft für den Menschen ist.



„Einzelseelsorge als ‚Mystagogie' lautet das Konzept, das der Mainzer Pastoraltheologe Stefan Knobloch hier vorstellt. Dabei stützt er sich auf Grundaussagen von Karl Rahner: der Mensch ist aus sich auf ein transzendentes ‚Woraufhin' verwiesen, so daß er sich von Gott her annehmen und bejahen kann.
Auf diesem breit entfalteten theologischen Hintergrund entwirft der Verfasser seine Konzeption mystagogischer Einzelseelsorge beispielhaft anhand einiger ausgewählter Sakramente ***(Taufe, Firmung und Eucharistie)*** und Lernorte ***(Alltag, Krankheit und Sterbebegleitung).*** Für die Seelsorge, die bei der Lebenswelt des Menschen ansetzt, ergeben sich neue Begegnungsformen ...

Das Buch enthält für den Praktiker zahlreiche Impulse, zumal immer wieder Beispiele aus dem Alltag eingestreut sind. Insgesamt ein Buch, das ein Gewinn ist und zudem gerade zur Zeit aktuell und wichtig."

Bücher der Gegenwart, Freiburg

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

schemata differenziert, optimiert und umstrukturiert werden... Basic concepts stammen aus den Arbeiten des Forschungsprojektes der Deutschen Forschungsgemeinschaft am Seminar für Pädagogik und Katechetik der Theologischen Fakultät Freiburg i.B., die 1977–82 und unter Leitung von Prof. Dr. Günter Biemer unter Mitarbeit von Prof. Dr. Albert Biesinger u.a. erstellt wurden. Weiters stützt sich die Arbeit auf wichtige Ergebnisse der Analysen von Dr. Peter Fiedler. Aus den inhaltlichen Überlegungen zur Erstellung eines Gesamtkonzeptes erwachsen drei Dimensionen: 1. Schlüsselbegriffe jüdischen Selbstverständnisses, 2. inhaltliche Ausfaltung des Judeseins Jesu und 3. des Verhältnisses Christentum-Judentum. Einzelne Kategorien wie Gottesverständnis, Bundesgedanke, Volk, Land und Zukunftshoffnung werden aus jüdischer und christlicher Sicht verglichen. Von Biemer und Fiedler stammt das Lösungsmodell: Werdende Gottesherrschaft (jüdisch) – werdende Gottesherrschaft durch werdende Christusherrschaft (christlich): „Im Zentrum muß der Glaube an Gott als die lebendige Geschichte Gottes mit Menschen und von Menschen mit Gott, wie ihn die jüdische und christliche Tradition überliefert, stehen".

Die Arbeit bietet jedem, der in der Praxis des Religionsunterrichtes steht, eine Fülle von Anregungen und Hilfen zur Gestaltung der Unterrichtsplanung, zur Setzung inhaltlicher Akzente und für die Erprobung neuer Methoden.

Auf das umfassende Literaturverzeichnis sei noch besonders hingewiesen.

Wiener Neustadt *Josef Lettl*

■ SCHÖPPNER LOTHAR, *Begegnungsmodell jüdisch-christlicher Dialog.* Empirische Analyse des Würzburger Lernprojektes Juden – Christen. („Lernprozess Christen – Juden", Bd. 7). Herder, Freiburg 1993. (480). Ppb. DM 78,–.

Lothar Schöppner dokumentiert in seiner Dissertation das in der Zeit von November 1986 bis Juli 1987 am Institut für Katholische Religionspädagogik der Universität Würzburg durchgeführte Projekt zur Begegnung von Juden und Christen und versucht dazu eine empirische Analyse.

Inhaltlich geht es im vorgestellten Projekt um „die Einstellungsveränderungen im Hinblick auf den Abbau von Vorurteilen gegenüber Juden; um die Stärkung der eigenen Identität als Christ in Deutschland; um die Entwicklung von Toleranz gegenüber Minderheiten; um das Erlernen der Dialogbereitschaft und -fähigkeit mit Juden in Deutschland." (24)

Zielgruppe des Projekts sind angehende PädagogInnen und MultiplikatorInnen, die in ihrer beruflichen Alltagswirklichkeit den jüdisch-christlichen Dialog unterstützen können.

Das Beheben von Wissensdefiziten bezüglich des Judentums wird mit dem Projekt didaktisch ebenso verfolgt wie die partnerschaftliche Begegnung zwischen Juden und Christen. Durch beides wollen die Projektleiter einen meßbaren Abbau von Vorurteilen und eine objektiv konstatierbare höhere Toleranz beziehungsweise eine verbesserte Dialogfähigkeit und -bereitschaft erzielen. (vgl. 25f)

Schon bei diesen Vorüberlegungen zeigen sich m.E. zwei fragwürdige Aspekte des Projekts: Es entsteht eine Einseitigkeit in Idee, Zielangabe und Planung dadurch, daß Christen einen Dialog für Christen und Juden initiieren. Schon die Planung eines solchen Projekts müßte m.E. im Dialog geschehen. Im vorliegenden Beispiel wird zwar deutlich, was sich Christen von dem Dialog erwarten, nicht aber was sich Juden davon versprechen. Der zweite Aspekt betrifft das quantitative Forschungsinteresse der Arbeit. Es ist fraglich, ob sich Vorurteilsabbau und Antisemitismus quantitativ messen lassen. Schlägt hier nicht der althergebrachte Mythos vom Beweisen durch objektive Zahlen wieder einmal zu?

Schöppner beginnt seine Arbeit mit einer kurzen religionspädagogischen Standortbestimmung des Projekts und einer Darstellung der verwendeten qualitativen und quantitativen Forschungsmethoden. Ausführlich beschreibt er anschließend mittels Transkriptionen von Gesprächssequenzen den Ablauf Projekts.

Die Ergebnisse der quantitativen Untersuchung zeigen, daß „ein signifikanter Anstieg in der Kategorie ‚kognitives Wissen' nachweisbar ist" (339), machen aber auch die Grenzen quantitativer Forschung in bezug auf Vorurteilsabbau und Antisemitismus deutlich, weshalb der Autor wieder auf den qualitativen Teil der Arbeit verweist. (vgl. 340)

Im letzten Abschnitt seiner Arbeit versucht Schöppner eine zusammenfassende kritische Würdigung des Projekts sowie Anregungen für künftige jüdisch-christliche Kooperationsseminare zu formulieren.

Das Projekt ist nach Schöppner dort gelungen, wo kommunikatives Lernen möglich war. Der Autor hebt die Rand-, Seiten- und Abendgespräche in ihrer Relevanz für einen kommunikativen Ansatz hervor, da die TeilnehmerInnen diese non-direktiven Phasen im Vergleich zu den Arbeitssitzungen tiefergehend erlebt haben. Überraschend bleibt, daß Schöppner keine Revision des Projektes versucht, in der er solche Erkenntnisse grundsätzlich ernstnimmt und in

der Folge auch die Arbeitssitzungen so plant, daß lebendiges, kommunikatives Lernen möglich wird.
Didaktische Vorgehensweisen der Projektleitung wie das Trennen von kognitiven und affektiven Lernprozessen (erste und zweite Phase) oder das Planen nach einem engen Curriculum in der ersten Phase (Richtziele, Feinziele) führten zwangsweise zu der TeilnehmerInnenrückmeldung, daß ihnen das persönliche Kennenlernen jüdischer Teilnehmer wichtiger war als der Wissenszugewinn über jüdische Religion und Kultur. Logisch ist auch, daß die wechselnde TeilnehmerInnenzahl und das Hinzukommen neuer GruppenteilnehmerInnen zu Vertrauensbrüchen führte, was den Kommunikationsprozeß erschwerte.
So wichtig das Anliegen des beschriebenen Projektes ist, so offen bleibt der Wunsch nach einem gelungenen Modell jüdisch-christlichen Dialogs, das in all seinen Phasen von offener Prozeßplanung mit mündiger Beteiligung aller und von Strukturen, die Vertrauen fördern und daher kommunikatives Lernen erleichtern, getragen ist.
Linz *Silvia Hagleitner*

■ KHOURY ADEL THEODOR, *Der Islam.* Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch. Herder, Freiburg 1992. (Herder Spektrum 4167). (238). Brosch. DM 16,80.
Das Buch des Religionswissenschaftlers und hervorragenden Islamkenners, der im Libanon geboren ist und jetzt in Münster lehrt, ist erstmalig 1988 bei Herder verlegt worden.
Der Leser bekommt eine grundlegende Information über den Islam, über dessen Glaubensinhalte (Gott, die Letzten Dinge) und religiöse Grundpflichten, aber auch darüber, wie sich die sittlichen Normen des Islam in Ehe und Familie, in der islamischen Gemeinschaft, im Staat und in der Wirtschaft auswirken. Zur Sprache kommen die Person des Propheten Muhammad und seine Prophetengeschichte, seine Beziehung zu den heiligen Büchern der Juden und Christen, die Veränderungen, welche die Auswanderung von Mekka nach Medina mit sich brachte, die Autorität des Korans, der Sunna und des Hadith sowie die verschiedenen Rechtsschulen und ihre Methoden zur Rechtsfindung.
Der Islam erwacht derzeit nach Jahrhunderten des Abgeschiedenseins zu einem neuen Selbstbewußtsein; verbunden mit den wirtschaftlichen Möglichkeiten einzelner islamischer Länder und infolge des engen Zusammenhanges zwischen islamischer Glaubensüberzeugung und gesellschaftlichem Leben bedeutet dies, daß der Islam zu einer neuen politischen Kraft wird, die aufgrund heutiger Wanderbewegungen auch in Europa immer spürbarer wird.
In dieser Situation einer neuen Begegnung ist es sinnvoll und angebracht, sich nicht nur an den feststellbaren und immer auch etwas zufälligen Ereignissen zu orientieren, sondern die Hintergründe verstehen zu lernen, die das Denken und Handeln von Muslimen prägen. Das Buch von Khoury ist dafür eine recht brauchbare Hilfe. Es gibt einen guten Einblick in die religiösen Grundlagen des Islam; es vermittelt aber auch einen Eindruck von den Bemühungen vieler Muslime, mit den veränderten Verhältnissen zurecht zu kommen, von den Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, und es macht deutlich, daß die Lösungsversuche und Antworten auch innerhalb des Islam nicht immer einheitlich sind.
Linz *Josef Janda*

■ KHOURY ADEL THEODOR, *Der Islam kommt uns näher.* Worauf müssen wir uns einstellen? Herder, Freiburg 1992. (157). Brosch. DM 22,80.
Der Islam wird zunehmend zu einer Realität, die nicht nur von allgemeinem Interesse ist, sondern die auch in Europa gesellschaftspolitische Bedeutung bekommt. Es ist gut, wenn man in dieser Situation nicht nur auf zufällige Berichte über das Vorgehen von Muslimen und muslimischen Politikern oder auf zufällige Begegnungen angewiesen ist, sondern wenn man auch den geistigen Hintergrund kennt, der die muslimische Praxis bestimmt beziehungsweise bestimmen sollte.
Khoury gehört in Europa wohl zu den besten Kennern der islamischen Welt. Seine Auffassungen über eine Begegnung der islamischen mit der europäisch-christlichen Welt sind realistisch nüchtern und zugleich von Hoffnung getragen. Er zeigt in dieser Veröffentlichung an verschiedenen Themen die geistigen und theologischen Zusammenhänge islamischen Denkens und Handelns auf. Es geht dabei um die göttliche Weisung im Koran, um eine koranische Theologie des Gesetzes, um Religion und Politik, um Bekehrung, um religiöse Toleranz in Christentum und Islam, um das Recht auf Leben, um Integrationspolitik und um Mischehen zwischen Muslimen und Christen.
Das leicht lesbare Buch bietet verläßliche Informationen, die jeweils vom Koran und von den Erkenntnissen der verschiedenen Rechtsschulen abgeleitet sind. Die Überschneidung zwischen den einzelnen Themen führt manchmal zu Wiederholungen.
Linz *Josef Janda*

■ DALAI LAMA, *Einführung in den Buddhismus.* Die Harvard-Vorlesungen. (Herder Spektrum 4148). Herder, Freiburg 1993. (309). Ppb. DM 19,80.

Der XIV. Dalai Lama Tendsin Gyatso (geb. 1935) ist ein angesehener Vertreter des Tibetischen Buddhismus, dessen zahlreiche Veröffentlichungen über den Buddhismus bekannt sind. Die hier in Buchform vorgelegten Vorträge aus dem Jahr 1981 liefern somit eine innere Sichtweise des Buddhismus aus äußerst kompetentem Mund. Dies hat Konsequenzen für die Darstellung: Das Buch ist nicht eine religionswissenschaftliche Einführung, sondern die engagierte Stellungnahme eines Buddhisten hinsichtlich seiner Religion und Lehre, wobei diese Vorlesungen an der Harvard Universität zugleich intendiert haben, den Buddhismus für westliche Hörer darzustellen.

Inhaltlich bringt der Dalai Lama in den zehn Vorlesungen folgende Hauptthemen zur Sprache: Daseinskreislauf, Karma-Lehre, Buddha-Natur und Beendigung des Leidens, Pfade zur Integration von Glückseligkeit, Meditationstechniken, Altruismus und Weisheit. In diesen Themenkreisen kann die buddhistische Lehre dargelegt werden, wobei zu Beginn jeder Vorlesung Fragen der Zuhörer beantwortet wurden. Die Fragen verdienen insofern große Aufmerksamkeit, als an ihnen sichtbar wird, welches Interesse westliche Zuhörer (Leser) am Buddhismus haben beziehungsweise was für sie problematisch bleibt. Der weite Themenkreis, der darin angeschnitten wird, greift dabei die unterschiedlichsten Aspekte auf: die negative Wertung der Frau im Buddhismus (121f) beziehungsweise die Erlösungsfähigkeit der Frau (178–180), Möglichkeiten, durch Buddhismus Depressionen zu lindern (122–125), Sexualität und Tantrismus (146–149), Evolution und Wiedergeburt (175–178), Übertragbarkeit des Buddhismus auf andere Kulturen (227). Die Antwoten des Dalai Lama sind dadurch charakterisiert, daß er vorsichtig versucht, aufgrund der buddhistischen Lehre Lösungen für diese Fragen zu finden, die einerseits zeigen, daß der Buddhismus durchaus befähigt ist, fundierte Antworten zu geben; andererseits stellt er aber auch Verkürzungen richtig, mit denen der Buddhismus im Westen häufig rezipiert wird. M.E. sind diese Fragen und Antworten der interessanteste Teil des Buches, da man hier ziemlich authentischen Einblick gewinnen kann in das Phänomen, wie der Buddhismus als Religion/Lehre auch vermehrt außerhalb des großindischen und ostasiatischen Kulturkreises Eingang gewinnt und wie er auf die kulturellen Gegebenheiten in dieser neuen Umgebung reagiert.

Das vorliegende Buch soll eine „Einführung in den Buddhismus" sein, was nur zum Teil gilt. Der Dalai Lama liefert als angesehenes Oberhaupt der tibetischen Buddhisten eine Darstellung, die einer tibetischen Tradition verpflichtet ist; sie versucht, eine möglichst umfassende Synthese aller buddhistischen Richtungen zu bieten und die Schulen, so gut es geht, zu „versöhnen", so daß man teilweise durchaus von einem „Einheitsfahrzeug" sprechen könnte, das die „klassischen" Fahrzeuge (Kleines, Großes, Diamantenes Fahrzeug) zu überbieten versucht. Amerikanische oder europäische Leser werden durch eine solche Darstellung wahrscheinlich durchaus angesprochen, doch darf nicht übersehen werden, daß das Phänomen Buddhismus – in den Lehren und Schwerpunkten der einzelnen Richtungen – doch wesentlich differenzierter gesehen werden muß; die Lehre des historischen Buddha findet man in der vorliegenden Darstellung z.T. nur in der Deutung der späteren Traditionen, was für eine Einführung ungünstig ist, da daran keine Darstellung des Buddhismus vorbeikommen kann.

Graz *Manfred Hutter*

■ KOENEN LUDWIG/RÖMER CORNELIA (Hg), *Mani.* Auf der Spur einer verschollenen Religion. Herder, Freiburg 1993. (106). Geb. DM 32,–.

Die vorliegende Veröffentlichung beinhaltet im wesentlichen die Übersetzung des Kölner Mani Kodex, der seit dem Ende der 60er Jahre bekannt ist. Er ist vermutlich im 5. Jh. in Ägypten entstanden und enthält die Lebensgeschichte des Religionsstifters Mani (216–276), die Geschichte seiner Berufung und seine Schau der Wahrheit. Bei dem Kodex handelt es sich um ein kleines Buch mit winzigen Buchstaben, von dem 192 Seiten erhalten sind.

Obwohl sich der Manichäismus einmal zur Weltreligion entwickelt hatte, die im Zweistromland, in Kleinasien, bis Nord-Afrika und Spanien und bis zur nördlichen Seidenstraße in China verbreitet war, ist er heute vor allem in einer Negativdarstellung bekannt, die er durch die Auseinandersetzung mit der frühen christlichen Kirche und durch deren entschiedene Ablehnung erfahren hat.

J. Sudbrack führt in einem Vorwort in das Anliegen und in die Gedankengänge des Manichäismus ein; C. Römer gibt einleitende Erläuterungen zu einem besseren Verständnis des Mani Kodex.

Der schmale Band bietet einen Einblick in eine Welt, die untergegangen ist, aber einmal von großer Bedeutung war, eine eigenwillige Antwort auf die Frage nach dem Bösen gab, die vielleicht immer noch nachwirkt, ohne daß man sich eines Zusammenhanges bewußt ist. Da es zum Thema Manichäismus nur wenig Literatur gibt, ist man für diese Veröffentlichung dankbar.

Linz *Josef Janda*

■ WERBICK JÜRGEN / BRÜCK MICHAEL VON (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil?* Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruches durch pluralistische Religionstheologien. (Quaestiones disputatae 143). Herder, Freiburg 1993. (208). Brosch. DM 48,–.

Die Art und Weise, wie Religionen heute einander begegnen, hat sich grundlegend verändert. Es ist dabei nicht an eine modern gewordene allgemeine Religiosität gedacht oder an eine oberflächliche Quasitoleranz, nach der allen Religionen eine gewisse, aber letztlich nur unverbindliche Bedeutung zukommt. Das veränderte Begegnungsmuster, das etwas verkürzt als Veränderung vom Wunsch nach Bekehrung zu einem respektvollen Dialog bezeichnet werden kann, betrifft vor allem religiöse Menschen, die sich der Religion, der sie angehören, wirklich zugehörig fühlen und von ihrer Heil wirkenden Kraft überzeugt sind. Seit es aus welt- und gesellschaftspolitischen Gründen immer weniger möglich ist, die Angehörigen anderer Religionen als ungläubig oder in einem Irrtum befangen zu verstehen, spitzt sich die Frage zu, wie man die Heilswege anderer Religionen als zielführend verstehen kann, ohne den eigenen Weg und die eigene Überzeugung der Relativität preiszugeben. Für Christen ist dies zugleich die Frage nach Jesus, der Weg, Wahrheit und Leben ist, und an dem kein Weg zu Gott vorbeiführt.

Mit den sich aus diesem Dilemma ergebenden Fragen befassen sich die Beiträge des vorliegenden Bandes. Werbick überlegt zunächst grundsätzliche Fragen einer ‚Pluralistischen Theologie' und ihres Plädoyers für einen Pluralismus der Heilswege. Brück befaßt sich mit den Heilswegen von Hinduismus und Buddhismus, Zirker mit dem Heilsverständnis des Islam. Zuletzt denkt Berhardt über die Möglichkeiten einer Deabsolutierung der Christologie nach.

Die Artikel bewegen sich auf einem hohen theologischen Niveau. Die Autoren wissen sich der christlichen Tradition verpflichtet und suchen nach Möglichkeiten, wie man mit Vertretern anderer Religionen ein ehrliches Gespräch beginnen kann, ohne dabei die Verbindlichkeit der eigenen Glaubensentscheidung und auch die damit verbundene Exklusivität aufzugeben. Dabei setzen sie sich auch mit der von einer pluralistischen Theologie angebotenen Lösungen (Hick, Knitter, Swidler, Ogden) kritisch auseinander. Der Grat ist schmal, auf dem man sowohl die Einzigartigkeit der Gottesoffenbarung in Jesus festhält wie auch andere Wege Gottes mit den Menschen für möglich hält. So geben die Autoren auch keine Lösungen an, sondern weisen nur auf Wege hin, auf denen diese vielleicht zu finden sind. Ein solcher Weg ist z.B. darin zu sehen, daß Glaubenden noch mehr bewußt wird, wie alles, was sie gläubig erfassen und was für sie eine definitive, nicht relativierbare Lebensentscheidung bedeutet, letztlich etwas meint, was in einem unzugänglichen Licht liegt und ein nie ganz erfaßbares Geheimnis bleibt. Unter solchen Voraussetzungen werden von Menschen behauptete Absolutheitsansprüche nicht nur falsch, sondern blasphemisch.

Ein weiterer Weg liegt auf christlicher Seite darin, daß die Trinitätslehre weiter reflektiert wird. Bei aller Gleichheit von Vater, Sohn und Geist darf ja auch ihre Verschiedenheit nicht außer acht gelassen werden. Der in Jesus zu den Menschen gekommene Gott wird nicht nur durch die Geistsendung historisch entgrenzt, sondern er führt auch die Menschen, die sich ihm anschließen, in das Reich des Vaters. Fragen der Christologie sind außerdem immer schon eingebettet in ein bestimmtes Gottesverständnis, in ein Verständnis des Bösen und des Leides. So hat etwa die Aussage vom Sichtbarwerden des Göttlichen bei einem monistischen Denkhintergrund eine andere Bedeutung als in einem Denken, in dem die Welt als von Gott erschaffen und geliebt verstanden wird.

Die veränderte Zeitsituation bringt nicht nur Glaubende in ein existentielles Dilemma, sie zwingt auch die Theologen der großen Religionen, die umfassende Frage nach dem Heil der Menschen neu zu durchdenken. Nach dem derzeitigen Bewußtseinsstand ist es offenbar noch nicht möglich, auf die bestehenden Schwierigkeiten eine erlösende Antwort zu geben. Die Lösung mag ja nicht nur darin liegen, daß eine entsprechende Antwort gefunden wird, sondern auch darin, daß die Fragestellung von der Engführung vertrauter Denkgewohnheiten befreit wird.

Die Beiträge machen die Schwierigkeiten deutlich, die mit einem interreligiösen Gespräch verbunden sind. Wie weit die mit Behutsamkeit und theologischer Sorgfalt vorgelegten Gedanken die anstehenden Fragen einer Lösung näher bringen können, werden künftige Begegnungen weisen müssen.

Linz *Josef Janda*

Neu

Wolfgang Beinert (Hrsg.)

Liebe muß man teilen

Glaubensverkündigung in der Kirche

Hrsg. von Wolfgang Beinert mit Beiträgen von K. Baumgartner, W. Beinert, A. Jilek, H. Ritt, E. Schockenhoff

172 Seiten, kart. DM 29,80
ISBN 3-7917-1355-8

„Wie sag' ich's meiner Gemeinde?" — Autoren unterschiedlicher theologischer Fachbereiche unterbreiten hier praxisbezogene, hilfreiche Vorschläge zu den formalen Aspekten der Glaubensweitergabe:



Die Autoren und ihre Beiträge

Hubert Ritt (Exegese): Die Sendung der Kirche in der Glaubensvermittlung nach dem Neuen Testament

Konrad Baumgartner (Pastoraltheologie): Das Erzählen von Gottes großen Taten. Verkündigung und Evangelisierung als Dienst am Glauben

Wolfgang Beinert (Dogmatik): Überall Zeugen der Wahrheit sein. Rationalität und Glaubensverkündigung

Eberhard Schockenhoff (Moraltheologie): Die kirchliche Sexualethik im Dialog mit der modernen Lebenswelt

August Jilek (Liturgiewissenschaft): Wider die Pädagogisierung und die Instrumentalisierung von Liturgie

Alle Autoren sind Professoren der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

„Ein wichtiges Buch. Es ist sehr zu begrüßen, daß mit der Veröffentlichung dieser Beiträge Anliegen, Anregungen und Hilfen einer Priesterfortbildungswoche in Regensburg weitergegeben werden." *Klerusblatt, München*

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

■ SUNDERMEIER THEO (Hg.), *Die Begegnung mit dem Anderen.* Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik. (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 2). Mohn, Gütersloh 1991. (205). Kt. DM 68,–.

Die Beiträge des 2. Bandes aus den ‚Studien zum Verstehen fremder Religionen' beschäftigen sich mit Fragen einer interkulturellen Hermeneutik. In Unterscheidung zu einer in der Vergangenheit vielfach geübten Praxis, nach der das Fremde am Niveau der eigenen Kultur gemessen wurde und nach der man versuchte, es der eigenen Kultur anzupassen, geht es heute darum, neue Möglichkeiten der Begegnung zu finden. Das richtige Verstehen des Fremden und seiner Ausdrucksformen ist dabei von zentraler Bedeutung. Dem Band liegen die Referate einer Tagung zugrunde, die 1990 im Missionsärztlichen Institut in Tübingen stattgefunden hat.

In einem ersten grundsätzlichen Teil verweist zunächst *Th. Sundermeier* auf den der jüdischen Tradition verpflichteten Philosophen E. Lévinas, der wie kein anderer die Bedeutung des Anderen betont hat, da uns dieses nicht nur den Zugang zur Welt, sondern auch zu uns selbst erschließt. *R. Friedli* macht anhand von Ex 3,14 deutlich, welche Mißverständnisse sich trotz aller grammatikalischen Korrektheit bei einer Übersetzung in einen anderen kulturellen Kontext ergeben können. Die Überlegungen von *H. Balz* münden in den Hinweis, bei aller Bedeutung der Hermeneutik dürfe nicht übersehen werden, daß ihr die Kommunikation stets schon vorausgeht, wie immer diese auch gestaltet sein mag.

Im 2. Teil (Symbol und Religion) erinnert *H. Rzepkowski* daran, wie differenziert schon die Missionsanweisungen waren, die der Papst Gregor 601 an Augustinus von Chanterbury gerichtet hat. *U. Berner* befaßt sich mit dem Kreuzessymbol in der frühchristlichen und in der modernen indischen Theologie. *N. Klaes* zeigt auf, daß religiöse Symbole einem interkulturellen Verständnis dann dienen können, wenn es gelingt, ihre allgemeine Bedeutung für die menschliche Existenz sichtbar zu machen.

Im 3. Teil (Kunst und Heilung) geht *H. Schwebel* der Frage nach, was das Bild zum Verstehen fremder Religiosität leistet. Die mit Bildern verbundene Vertrautheit ist zwar unverzichtbar, andererseits aber bleiben auch Bilder auf Deutung angewiesen; auch bleibt ein von der bildlichen Darstellung unerfaßbarer, unvertrauter und unverfügbarer Rest bestehen. Drei Beiträge befassen sich mit dem Zusammenhang von Heil und Heilung *(G.H. Ott, D. Sich, Chr. Grundmann).* Es wird deutlich, wie sehr auch der Erfolg der medizinischen Praxis von einer Einbettung in den kulturellen Zusammenhang abhängig ist.

Im Schlußkapitel setzt sich *B. Hoedmaker* mit dem Phänomen der Säkularisation auseinander, die er als grundsätzliche und alte Spannung zwischen Glaube und Rationalität sieht. Das Neue am neuzeitlichen Säkularisationsprozeß ist somit nicht die Grundspannung zwischen ‚Urteil und Verheißung' einerseits und dem ‚logischen Zusammenhang' andererseits, sondern ‚das Vorherrschendwerden einer bestimmten Form von Rationalität' (174). Für eine säkularisierte Welt wäre auch nicht das Überleben von ‚Religion' das primäre Anliegen, sondern das glaubwürdige Reden von der Verheißung. Zuletzt geht *W. Ustorf* auf den Begriff der ‚missionarischen Kompetenz' ein, die im Rahmen einer kulturellen Mehrsprachigkeit weniger denn je belehrend sein kann, sondern die sich als kommunikativer Diskurs bewähren muß. Gefragt ist eine qualifizierte Koexistenz von missionarischer und kritischer Kompetenz. Der religiöse Mensch der Gegenwart kann jedenfalls von der Mündigkeit weder bei sich noch bei anderen absehen. Schon Bonhoeffer hat darauf hingewiesen, daß eine mündige Welt, auch wenn sie ‚gottlos' wäre, ‚Gott näher' ist als eine religiöse unmündige (195).

Hermeneutik ist die umfassende Kunst des Verstehens. Sie schafft Vertrautheit, indem sie das vordergründig Fremde von einem unsichtbaren Hintergrund her verstehbar macht. Das Anliegen hat viele Facetten und wird immer wieder neu aktuell, sobald man anderen begegnet, deren Herkunft einem fremd ist. Sich mit diesem Anliegen in seiner Vielfalt seriös und gründlich auseinandergesetzt zu haben und dabei auch Wege für eine mögliche Verständigung gewiesen zu haben, ist der unbestrittene Verdienst der besprochenen Beiträge.

Linz *Josef Janda*

■ GABRIEL KARL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne.* (Quaestiones disputatae 141). Herder, Freiburg 1992. (220). Ppb.

Statistiken sind geduldig! Was wird nicht alles herausgelesen aus dem stets anwachsenden Zahlenmaterial der Umfragen zu Religion und Kirche: von dramatischen Untergangsvisionen bis zu beschwichtigenden ‚Halb-so-schlimm'-Parolen spannt sich der Bogen. Es kommt eben immer auf den Deutungsrahmen an, in den die Daten gestellt werden.

Überraschend, wie wenig Papier der Soziologe Karl Gabriel auf die Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese verschwendet, dem im kirchlichen Raum nach wie vor gängigsten Deutungsrahmen der neueren gesellschaftlichen

Entwicklung – doch die Soziologie hat den Säkularisierungsbegriff offenbar längst zum alten Eisen geworfen. Das umfassendere Deutungsschema der Modernisierung könnte laut Gabriel dem kirchlich verfaßten Christentum helfen, „sich zu seiner gesellschaftlichen Umwelt in ein offeneres, stärker symmetrisches und relationales Verhältnis zu bringen." (23)

Eine schrittweise funktionale Differenzierung der Gesellschaft in relativ eigenständige Teilsysteme (Wirtschaft, Wissenschaft, Religion,...), eine Pluralisierung der Kultur sowie eine starke Individualisierung der Lebensvollzüge – diese drei Faktoren stellen die Eckpfeiler des soziologischen Konzepts der Modernisierung dar. Diese darf keineswegs als geradlinige Entwicklung verstanden werden. Karl Gabriel zeigt vielmehr, wie die Kirche bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein von einem Sozialmilieu getragen wurde, das sich von der übrigen gesellschaftlichen Entwicklung weithin abschottete und stark von traditionalen Elementen geprägt war. Umso größer war dann der Schock bei voller Entfaltung der Moderne. Doch dieser gesamtgesellschaftliche Modernisierungsschub führt keineswegs zu einem tendenziellen Verschwinden der Religion. Indem zunehmend die Schattenseiten und Kontingenzen der Moderne bewußt werden, ist heute eher wieder ein zunehmendes Interesse an Religion festzustellen, das allerdings weitgehend an kirchlichen Institutionen vorbeigeht.

Die Kirche muß heute damit rechnen, daß die gesellschaftlichen Pluralisierungs- und Individualisierungstendenzen auch vor ihr nicht haltmachen. Gabriel spricht einem pluriformen Katholizismus das Wort, da sowohl ein fundamentalistischer Rückzug als auch eine kompromißlose ‚Vorwärtsstrategie' in Richtung eines alternativ-basiskirchlichen Christentums die Kirche zu einer völlig peripheren gesellschaftlichen Größe machen würden.

Karl Gabriels Buch ist keine leichte Kost. Sowohl die Fülle der vorgestellten Theorieansätze als auch das oft sperrige Soziologen-Deutsch erfordern einige Anstrengung, die sich aber lohnt. Seine Arbeit zeigt, daß für eine sachgerechte Erforschung der „Zeichen der Zeit", wie sie das Konzil als Pflicht der Kirche eingeschärft hat (GS 4), eine solide Soziologie heute zweifellos einen unabdingbaren Gesprächspartner darstellt.

Linz *Markus Lehner*

■ SWIDLER LEONHARD, *Die Zukunft der Theologie.* Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. F. Pustet und Chr. Kaiser, Regensburg 1992. (104). Kt. DM 19,80.

Eine christliche Theologie, die nicht nur ein freundliches Gespräch mit anderen Religionen und Weltanschauungen sucht, sondern sich auf eine wirkliche Begegnung einläßt, stößt dabei bald an Grenzen, die ihr durch die Wahrheit vorgegeben sind, der sie sich verpflichtet weiß. Die Richtung, in der Swidler nach einer Lösung für den offensichtlichen Widerspruch zwischen Wahrheitsanspruch und Dialogbereitschaft sucht, liegt in der Unterscheidung zwischen der Wahrheit, um die es geht, und der mit dem menschlichen Erkennen verbundenen Bedingtheit ihrer Wahrnehmung und Erkenntnis. Menschliche Wahrheitserkenntnis muß ihre Geschichtsbedingtheit und ihre Denkvoraussetzungen mitbedenken. Diese Relationalität wird geleugnet, wenn menschliche Wahrheitserkenntnis mit einem Absolutheitsanspruch verbunden, aber auch wenn sie in Relativität aufgelöst wird.

Einen Dialog soll und kann andererseits nur jemand führen, der in seiner Überzeugung wirklich beheimatet ist. Eine Voraussetzung des Dialogs ist das Wissen um die Begrenztheit menschlicher Sprache und menschlicher Begriffe. Dialog bedeutet, daß die Haltung des (Be)Lehrens von einer Bereitschaft zum Lernen abgelöst wird. Er macht fähig, die eigene Wahrheit mit den Augen des Anderen zu sehen. Der Dialog kann auf verschiedenen Ebenen stattfinden (soziales Engagement, spirituell, kognitiv); er hat auf eine Verständlichkeit der verwendeten Begriffe zu achten. Sein Ziel ist nicht das Verschmelzen verschiedener Überzeugungen zu einer vermischten Weltanschauung. Er wird nie alle Differenzen überwinden können, nicht alles wird sich dem Verstehen des Anderen erschließen. Widersprüchliches wird bleiben, und immer wieder wird auch die Frage auftauchen, ob und wieweit von anderen geübte, weltanschaulich bedingte Praktiken toleriert werden dürfen.

Die Wege, die Swidler aufzeigt, führen ein gutes Stück weiter, auch wenn man ihnen bezüglich der zentralen Stellung der Person Jesu nicht in allem zu folgen vermag. Es wird aber auch deutlich, daß der Dialog hohe Anforderungen an denjenigen stellt, der sich darauf einläßt. Die Notwendigkeit, die eigene Überzeugung als absolut hinzustellen, die Unfähigkeit, kritische Fragen zuzulassen, der Wunsch, gesprächslos an der eigenen Überzeugung festzuhalten und zu belehren und zu bekehren, sind ja nicht einfach Haltungen, die sich aus einer Verpflichtung gegenüber der Wahrheit ergeben. Die Art und Weise, wie der Wahrheitsanspruch vertreten wird, ist immer auch Ausdruck einer Persönlichkeitsstruktur. So ist der Dialog nicht nur eine Fertigkeit, die Kenntnisse voraussetzt und die

eingeübt werden muß; er ist eine Qualität des Menschseins, die fähig macht, der unverfügbaren Wahrheit mit Ehrfurcht zu begegnen, statt sie zu verwenden, und anderen Menschen als Lernender zu begegnen. Dialogfähigkeit ist somit Ausdruck von menschlicher Reife und Weisheit und sollte nicht verwechselt werden mit einer manchen Menschen naturgemäß gegebenen Dynamik und Gesprächsbereitschaft.

Linz *Josef Janda*

■ STOLZ FRITZ/MERTENS VICTOR (Hg.), *Zukunftsperspektiven des Fundamentalismus.* (Religion – Politik – Gesellschaft in der Schweiz, Bd. 6). Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1991. (128). Brosch. sfr 28,–.

Der Weg zu dieser Studie ist beispielhaft. Sie verdankt sich dem Auftrag des Schweizerischen Wissenschaftsrates im Rahmen der Forschungspolitischen Früherkennung. Nach Vorüberlegungen seit 1987 und einer Arbeitstagung von Religionswissenschaftern, Theologen und Historikern aus der deutschen und französischen Schweiz wurde der gegenwärtige Forschungsstand aufgearbeitet, um von da aus die Zukunftsperspektiven der Problematik anzugehen. Ein Arbeitspapier aus dem Jahr 1988 führte zum Plan eines Symposions, bei dem Experten aus dem In- und Ausland zu einem bestimmten Aspekt des Papiers von ihrer Warte aus Stellung nahmen. Es fand am 11./12. September 1989 in Zürich statt. Die vorliegende Studie enthält das Ergebnis.

Das revidierte Arbeitspapier der beiden Herausgeber (Theologisches Seminar Zürich) bietet eine historische Hinführung und eine Bestandsaufnahme von Formen des Fundamentalismus in- und außerhalb der christlichen Kirchen. Um zu einer operationalisierbaren Definition zu gelangen, werden semantische Merkmale der ideologischen Ebene (z.B. Elitebildung, soziale Kontrolle) skizziert, um die Bewegungen im Hinblick auf Gewicht und Kombination dieser Merkmale zu befragen. Als „Entwicklungstendenzen in 10–20 Jahren" in bezug auf Religion seien drei Szenarios möglich: ihre Marginalisierung, Dominanz der Sekten, Rechristianisierung der Gesellschaft. Am ehesten werden sie nebeneinander wirksam bleiben.

Forschungsaufgaben sind u.a. ein Konzept zur methodischen Bearbeitung des Fundamentalismus, theologische Fragen prinzipieller und praktischer Art, Kommunikationsformen, Öffentlichkeitsarbeit, Kirchenkonzepte, Menschenrechte. – Zu diesem Arbeitspapier von 36 Seiten nehmen dann Teilnehmer am Symposion in zehn Voten kritisch Stellung (unter ihnen Niewiadomski zum Fundamentalismus in der katholischen Kirche und Altermatt zu neuen religiösen Bewegungen im Katholizismus).

Die Kompetenz der Autoren zeigt sich angenehm in der Dichte der Information und in der Prägnanz der Darstellung. Auch die 18 Seiten Literatur verweisen in einem so schmalen Band auf eine Publikation von Rang.

Linz *Johannes Singer*

■ MESA JOSE M. DE, *Maginhawa – den Gott des Heils erfahren.* Theologische Inkulturation auf den Philippinen. (Theologie der 3. Welt Band 17). Herder, Freiburg 1992. (240). Kart. DM 38,–.

Inkulturation bedeutet, daß nicht nur die christliche Botschaft ernst genommen wird, sondern auch der jeweilige Adressat dieser Botschaft mit seiner Lebensweise und den ihm verfügbaren Deutungsmustern seines Lebens. So kann z.B. die biblische Botschaft von der Erlösung nur dann verständlich gemacht werden, wenn sie in Verbindung gesetzt wird zu dem in einer Kultur vorhandenen Wissen um Unerlöstheit, zu aktuellen Formen der Bedrückung und der sich daraus ergebenden Sehnsucht nach Erlösung. Offenbarung muß in Verbindung gesetzt werden mit der jeweiligen Lebenswelt und der menschlichen und an die Kultur gebundenen Erfahrung, damit sie verständlich und wirksam werden kann. Inkulturation ist aber nicht nur Anpassung *an* eine bestimmte Kultur; sie ist durchaus zu verstehen als Auseinandersetzung *mit* einer Kultur und bleibt unter Umständen auch als Gegenbotschaft bestehen. Aus beiden – der göttlichen Offenbarung und der umfassenden menschlichen Situation (Kultur) und der sich daraus ergebenden Antwortmöglichkeit – entsteht, was als Religiosität eines Volkes bezeichnet wird.

In einem Land, in dem das Christentum seit mehr als 400 Jahren heimisch ist, mögen Überlegungen zur Inkulturation überraschen; de Mesa (Professor für systematische Theologie am Ostasiatischen Pastoralinstitut in Manila) hält es jedoch für angezeigt, auch in seiner Heimat ‚den weniger begangenen Weg' zu gehen und damit ‚allem eine andere Gestalt' zu geben. Was alles anders macht, ist das Bemühen, den Hörer der Botschaft in seiner Lebensrealität wahr- und ernstzunehmen.

Neben allgemeinen Überlegungen über die Bedeutung der Inkulturation, über den Zusammenhang zwischen der Religiosität, der gesellschaftlichen Situation und den bestehenden Weltbildern und deren Wandlungsmöglichkeit macht de Mesa an zentralen biblisch-theologi-

schen Begriffen deutlich, wie diese mit der Lebenswelt der Filipinos korrespondieren. Es geht um das Wohlwollen und die Güte Gottes und darum, wie diese Aussagen im Gebet und Verständnis einer christlichen Ehe zum Ausdruck kommen. Es geht um die Botschaft von Erlösung, Befreiung und Heil (Ginhawa), um die Auferstehung und ihren inneren Zusammenhang mit Vergebung und um Gottes Vorsehung, die ein Anstoß zur Hoffnung ist, die aber auch als Korrespondenzbegriff zum Fatalismus mißverstanden werden kann, indem man, statt Verantwortung zu übernehmen, alles dem Zufall überläßt.

Ob und wieweit die Bemühungen um Inkulturation in die Welt der Philippinen im vorliegenden Buch gelungen sind, läßt sich aus der Ferne kaum beurteilen. Dies hängt auch davon ab, wieweit von einer einheitlichen philippinischen Kultur gesprochen werden kann und ob eine ‚Übersetzung' in das Tagalog, das noch nicht sehr lange die Funktion einer gemeinsamen Sprache der Filipinos hat, tatsächlich eine Übersetzung in die philippinische Wesensart ist. Im übrigen sind allen Versuchen, die Eigenart und die charakteristischen Denkweisen eines Volkes zu umschreiben, Grenzen gesetzt, die in ähnlicher Weise auch für die Bemühungen um Korrelation gelten. Womit der Leser aber rechnen darf, ist ein guter und aufschlußreicher Blick in die ‚Werkstätte' eines Theologen, der eine redliche Übersetzungsarbeit leistet und die Botschaft, die es auszurichten gilt, und die Denkweisen, die er bei seinen Landsleuten vorfindet, in gleicher Weise ernst nimmt. Die Darlegungen gewinnen zusätzlich an Wert, da man des öfteren den Eindruck hat, daß die Denkweisen, auf die de Mesa eingeht, nicht auf die Philippinen beschränkt, sondern gleichsam ‚interkulturell' sind. Damit aber bekommen seine Ausführungen ein gewisses Maß von Allgemeingültigkeit.

Die Sprache von de Mesa ist wohltuend einfach; sie ist in gleicher Weise der Bibel und dem Leben verbunden. Der Versuch, das Gemeinte auch immer wieder durch Zeichenskizzen zu verdeutlichen, erscheint hingegen als nicht so gut gelungen.

Linz *Josef Janda*

■ HAACK FRIEDRICH-WILHELM, *Europas neue Religion.* Sekten – Gurus – Satanskult. (Spektrum 4221). Herder, Freiburg 1993. (208). TB. DM 16,80.

Dieses Buch ist das Vermächtnis des 1991 verstorbenen deutschen Sektenexperten und evangelischen Pfarrers Haack, der auch in Österreich streitlustig und wortgewaltig gegen die Unterstützung destruktiver Gruppen durch nichtsahnende Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und Institutionen zu Felde gezogen ist. Haack wirft den etablierten Kirchen vor, auf die äußerst ernst zu nehmende Konkurrenz verschiedenster weltanschaulicher Gruppen und Grüppchen nicht konsequent genug reagiert und so versagt zu haben. Er selbst war nicht bereit, irgendeine dieser Strömungen für harmlos anzusehen, auch wenn er manche von ihnen in durchaus satirischer Weise beschreibt. Ungeachtet des teilweise abstrusen Gedankenguts erweisen sich Sekten und Psychokulte als ungeheuer anziehend – die Entscheidung, sich ihnen anzuschließen, wird offensichtlich nicht nach rational nachvollziehbaren Gesichtspunkten getroffen. Haack beschäftigt sich mit allen möglichen Phänomenen und Gedankengebäuden (oft Luftschlössern auf geradezu infantiler Science-Fiction-Grundlage), von „Fiat Lux" bis zum Satanismus, von Schamanen- und Hexenkulten bis zu autoritären Gurus. Besonders interessant sind die Einblicke in die Ideologien und politischen (meist totalitären) Ansprüche pseudoreligiöser Gruppen, die einem neuen Blut-und-Boden-Mythos huldigen.

Leonding *Eva Drechsler*

■ HASSAN STEVEN, *Ausbruch aus dem Bann der Sekten.* Psychologische Beratung für Betroffene und Angehörige. (rororo-Sachbuch Nr. 9391). Rowohlt, Reinbek/Hamburg 1993. (342). DM 19,90/S 155,–.

Der amerikanische Psychologe Steven Hassan, professioneller Ausstiegsberater für Sektenmitglieder und deren Angehörige, weiß, wovon er schreibt: Er war selbst jahrelang engagierter Mitarbeiter und gleichzeitig Opfer der Mun-Sekte („Vereinigungskirche"). Sein Buch, das eine Analyse der Methoden enthält, mit denen Sekten potentielle Anhänger zunächst einfangen und später am Aussteigen hindern, ist in englischer Sprache bereits 1988 in den USA erschienen. Zum Unterschied von gewaltsamem Deprogrammieren geht es hier um einen „sanften" und zugleich legalen Weg in die Freiheit. Als gemeinsamen Nenner destruktiver Sekten sieht Hassan die Bewußtseinskontrolle – er führt auch die von Robert Lifton erarbeiteten acht Kriterien an – und gibt sehr interessante Einblicke in die Psychologie und Strategie derartiger (oft äußerst gewinnbringender) Gruppen, aber auch in jene Situationen und Probleme, die Menschen dafür anfällig machen. Angehörige und Freunde sind meist gleichermaßen machtlos gegen die totale Vereinnahmung, die zum Abbruch sämtlicher

bisherigen persönlichen Kontakte, der Ausbildung und Berufstätigkeit sowie zu einer schwerwiegenden Persönlichkeitsveränderung führen kann. Ziel der aufwendigen Ausstiegsberatung – in den USA bereits ein eigener Beruf – ist das Durchbrechen der Bewußtseinskontrolle, die Befreiung und schließlich die Genesung des Opfers, das nach seinem Austritt in ein gefährliches Vakuum gerät. Hilfreich sind die konkreten Beispiele und die Adressen im Anhang, bei denen man Information und Beratung erhalten kann. Angesichts der Tatsache, daß in Österreich bereits jeder zehnte Schüler als sektengefährdet gilt und destruktive Gruppen stark im Kommen sind, erscheint dieses gründliche und ehrliche Buch als sehr empfehlenswerte Lektüre.

Leonding *Eva Drechsler*

BIBELWISSENSCHAFT

■ PREUSS HORST DIETRICH, *Theologie des Alten Testaments*. Band 1: JHWHS erwählendes und verpflichtendes Handeln. Kohlhammer, Stuttgart 1991. (330). Kart. DM 36,–. Band 2: Israels Weg mit JHWH, 1992. (372). Kart. DM 39,–.

Innerhalb kürzester Zeit hat der emeritierte Alttestamentler von Neuendettelsau eine Theologie des Alten Testaments (ThAT) in zwei respektablen Bänden vorgelegt. In der Standortbestimmung als Orientierung für die Lektüre (1–30) skizziert Pr. vorerst die Wandlungen und (7-Haupt-)Probleme einer ThAT von Gabler (1787) bis in die Gegenwart anhand einzelner Darstellungen. In Sympathie für den Entwurf von W. Eichrodt bevorzugt auch Pr. einen systematischen Aufbau, der historisch differenzierend dem AT selber entnommen wird. Als die dem AT gemäße Mitte beziehungsweise wichtigste Grundstruktur wird aus den Zeugnissen JHWHs erwählendes Handeln an seinem Volk im Exodus bestimmt, dem auch alles weitere Handeln ein- und zuzuordnen ist (28f).

Entsprechend dieser Gesamtkonzeption gilt Bd. 1 dem erwählenden und verpflichtenden Handeln JHWHs. Die Grundlegung skizziert die atl. Erwählungsaussagen (31–42) sowie einzelne Aspekte von Erwählung und Verpflichtung des Volkes (Exodus als Urerwählung Israels, Sinaitradition und Bund, Verpflichtung und Gesetz, Dekalog, Land, JHWH-Krieg). JHWH als Subjekt des geschichtlich erwählenden Handelns (158–302) spricht vom erwählenden Gott, seinem Namen und Bezeichnungen, seinem Handeln und seinen Wirkungskräften (Geist, Angesicht, Engel, Herrlichkeit, Name, Weisheit, Wort), von Offenbarung und Geschichte, vom Schöpfer, seinem Wesen (Ewigkeit, Heiligkeit, Eifer, Lebendigkeit...) und schließlich von der Welt Gottes (Wohnstatt J., Lade, Zelt...) und der gottfernen Welt (Dämonen, Satan, Totenreich). –

Band 2 beschreibt unter der Thematik Israels Weg mit JHWH die Auswirkungen und das Weiterdenken der Urerwählung in/gegenüber neuen Objekten des geschichtlich erwählenden Handelns JHWHs (1–104: Erzelternerzählungen, Königtum und messianische Hoffnung, Tempel und Gottesstadt, Priestertum und Leviten, Propheten). Folgen beziehungsweise Folgerungen der Erwählung (105–327) gelten Israel und seiner Gottesbeziehung (Anthropologie), dem Leben der Erwählten (Ethik und Ethos), dem Gottesdienst Israels, der Zukunft des Gottesvolkes (Eschatologie, Apokalyptik) sowie dem Verhältnis Israels zu den Völkern.

Herzstück ist zweifellos Bd 1 über Israels Erwählung und Verpflichtung, über JHWHs Wirklichkeit (vgl. die Zusammenfassung 283f) sowie die für die Konzeption von Preuß entscheidende Darstellung zu Offenbarung und Geschichte (228–259) mit der Tendenz zu einer gewissen Exklusivität von Offenbarung in Wort und Geschichte (vgl. 238!). Insgesamt bietet vorliegende ThAT reichhaltige, dichte Information zum gegenwärtigen Stand der Forschung zu den einzelnen Themenkreisen (vgl. u.a. Sinai, Bund, Königtum JHWHs, Tempel und Gottesstadt, Israel und die Völker), mit abwägend-nüchternem Urteil etwa zur Frage der Gewalt im AT (I, 156f zu Lohfinks Thesen), zur Datierung „messianischer" Prophetentexte (II, 38f). Angesichts des gegenwärtigen Umbruchs der atl. Wissenschaft in Pentateuch und Prophetenforschung optiert Pr. für Zurückhaltung gegenüber Tendenzen zur grundsätzlichen Spätdatierung prophetischer Überlieferungen beziehungsweise für traditionelle Positionen in der Pentateuchkritik (vgl. 30, 44 A.3).

Daß bei der Fülle des Materials, vor allem aber bei der Schwierigkeit des Unternehmens einer atl. Theologie der vorliegende Entwurf auch zu kritischen Fragen Anlaß gibt, mag durchaus für die Eigenständigkeit sprechen. Vor allem im Zusammenhang mit Positionen des Autors zum schwierigen Ort der Weisheit fragt sich jedoch der Rez., ob hier nicht unterschwellig konfessionelle (Vor-)Urteile mitschwingen, wenn Pr. bezüglich des Wertes der atl. Weisheitsliteratur für das atl. Zeugnis von Offenbarung Gottes zur Skepsis ruft (1,238), wenn analog der Schöpfungsglaube nur als ‚Ergänzung' zum Heilsglauben (1,273) gesehen wird, daß JHWH Heil auch schaffen kann; dementsprechend scheint u.a. die Gewichtung des poetischen Textes Spr

8,22–31, dessen Bedeutung für frauliche Züge im Gottesbild gegenwärtig diskutiert wird (Cl. Camp, S. Schroer) auch eher gering (1,221). Zum Tun-Ergehen-Zusammenhang (1,209–220) ist nach einer Reihe von Arbeiten (vgl. u.a. R.E. Murphy, The Tree of Life, New York 1990; L. Boström, The God of the Sages, Stockholm 1990; J. Ebach, TRE 15,366f) ebenfalls zu fragen, ob er selbst für die Weisheit im Sinne der Theorie von Koch so selbstverständlich anzunehmen ist.

Im Hinblick auf die Bd 1,19ff genannte Bedeutung der Kanonproblematik für eine gegenwärtige ThAT würde man gerne etwas zur Begründung der getroffenen Entscheidung für den hebräischen Kanon und ihre Konsequenzen für eine Gesamtkonzeption erfahren; damit zusammenhängend wird eine künftige Darstellung bisheriger von Christen verfaßter Entwürfe einer ThAT nicht daran vorbeikommen, auf offene oder latente antijüdische Tendenzen aufmerksam zu machen, wie es kürzlich J.D. Levenson mit bedrückenden Beispielen getan hat (EvTh 51/1991, 409ff). – Da die Sprache durch das Bemühen um dichte Information manchmal sperrig geraten ist, würde sich der Leser drucktechnisch mehr Gliederungen, Hervorhebungen etc. wünschen. Ich werde diese „neue" Zusammenschau des atl. Glaubenszeugnisses (vgl. 1, V) beziehungsweise Summe eines Lebens im Dienst der atl. Wissenschaft neben den Klassikern dieses Jahrhunderts (Eichrodt, von Rad, Zimmerli) nicht nur selber als Fundgrube aktueller und gediegener Information dankbar zur Hand nehmen; ich empfehle sie trotz der geäußerten Fragen auch Predigern und Studierenden.

Graz *Johannes Marböck*

■ ZENGER ERICH (Hg.): *Der Neue Bund im Alten.* Zur Bundestheologie der beiden Testamente (Quaestiones Disputatae, 146). Freiburg, Herder 1993. (212). Brosch. DM 49,80.

In vorliegendem Band, der die Vorträge der Jahrestagung der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentlerinnen und Alttestamentler" 1991 in Augsburg wiedergibt, wird dem „Systembegriff" Bund im AT nachgespürt.

„Zwar ist der Terminus ‚neuer Bund' mit seinem einzigen alttestamentlichen Beleg in Jer 31,31–34 singulär, daß aber das mit ihm gemeinte Geschehen alttestamentlich zentral ist, ist die These" dieses Bandes (7).

In seiner Einführung bietet Hg. Abstracts der einzelnen Aufsätze (8–12) und eröffnet sodann die Diskussion: „Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche" (13–49).

Hg. erläutert die Entwicklung der atl. Bundestheologie seit den 60ern. Die Beziehung Israel – Kirche steht als Problem im Hintergrund der Fragestellung. Hg.: „Israel und die Kirche leben gemeinsam, mit je eigener Identität und in nicht aufzuhebender Trennung, aus und in der Gnade des einen und einzigen Gottesbundes" (9). Es sei zu fragen und Hg. zweifelt nicht daran, wie er öfters beteuert – „ob die biblische Bundeskategorie, so sehr sie primär den Gottesbund mit Israel meint, zugleich offen ist auf eine Ausweitung auf die Völkerwelt hin" (49).

Chr. Dohmen: „Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34" (51–83) resümiert: „Die Rede von einem ‚neuen Bund' ist in der Sinaiperikope aus sachlichen Gründen zwar nicht möglich, …aber der Sache nach ist sie anwesend" (81).

A. Schenker: „Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31–34" (85–112) zeigt an diesem thematisch zentralen Text das Weiterbestehen des Bundes, solange es das Volk Israel und Juda gibt, und versteht den „neuen Bund" als „Impfung" Israels gegen den Ungehorsam und Abfall von JHWH. „Der neue Bund ist der alte, aber der gegen den Bruch gefeite Bund." (112).

H.-W. Jüngling: „Eid und Bund in Ez 16–17" (113–148) entdeckt in diesen Texten die Rede von ewigem Bund, von unbeirrbarer Treue Gottes, nicht jedoch die Rede von einem neuen Bund (148).

W. Groß: „Israel und die Völker: Die Krise des YHWH-Volk-Konzepts im Jesajabuch" (149–167), zeigt mit Jes 19 und 66 zwei Texte auf, die auch die Problematik einer „Ein-Bund-Theorie" spüren lassen: Das Partikularismus-Universalismus-Problem ist mit Begriffen wie „Volk Gottes" oder „Bund" kaum zu lösen, sobald die Beziehung der vielen Völker zu YHWH in den Blick tritt.

F.-L. Hossfeld: „Bundestheologie im Psalter" (169–176) arbeitet verschiedene Strata von Bundestheologien im Psalter heraus mit Verwandtschaftsbeziehungen zu den sonstigen atl. Konzeptionen.

J. Marböck: „Die ‚Geschichte Israels' als ‚Bundesgeschichte' nach dem Sirachbuch" (177–197) bringt aus dem weiteren (katholischen) Kanon die Bundestheologie des Sir zur Geltung, der die Geschichte Israels als Geschichte des Einen Bundes in sieben Bundesschlüssen systematisiert. Die Rede von einem neuen Bund fehlt. Mehr noch als Bund steht die Verschmelzung von Tora und Weisheit sowie Gottesfurcht im Vordergrund. Israels Erwählung ist durch diese weisheitlich universalisierte Tora nicht in Frage gestellt.

B. Lang: „Der Becher als Bundeszeichen: ‚Bund' und ‚neuer Bund' in den neutestamentlichen Abendmahlstexten" versucht eine „historische Rekonstruktion" der Entwicklung der verschiedenen Fassungen des eucharistischen Becherwortes. Die jesuanische Basis „Das ist mein Blut" (der Becher als Zeichen des Blutes) sei über die markinisch-matthäische Deutung des Blutes unter dem Konzept des Opfertodes Jesu in Beziehung zu Ex 24 gebracht worden, so daß die Wirkung des Todes Jesu als Erneuerung des (Sinai-)Bundes verstanden worden sei: „Das Wort vom Bund hat in die christliche Tradition gleichsam durch eine Hintertür Eingang gefunden. Es ist der eigentlichen Jesusüberlieferung fremd." (209)

Pastorale Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter werden in diesem Band von verschiedenen Blickwinkeln her mit dem Problem der Chiffre „Neuer Bund" konfrontiert und über vom Alten Testament her bestehende Voraussetzungen informiert.

Linz/Passau *Franz Böhmisch*

■ MARIE-THERES WACKER/ERICH ZENGER (Hg.), *Der eine Gott und die Göttin.* Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie. (Quaestiones Disputatae, Bd. 135). Herder, Freiburg 1991. (192). Kart. DM 49,–.

Dieses Buch dokumentiert die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler vom August 1990, die sich – in Anschluß an eine Diskussion im Jahr 1984 zur Geschichte des Monotheismus (vgl. dazu den in derselben Reihe erschienenen Band 104, Gott der Einzige, hg. v. E. Haag) – ausdrücklich als Weiterführung versteht und den Themakomplex „im Horizont feministischer Theologie" anvisieren wollte. In einer sehr anspruchsvollen Einführung („Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion. Anstöße und Anfragen", 17–48) stellt Marie-Theres Wacker den aktuellen Stand der Monotheismuskritik vor. In einem zweiten Teil präsentiert sie „Blicke auf die exegetische Monotheismusdiskussion in feministisch-theologischer Absicht" (29ff), wobei die „Blicke" ein genaues, fachlich versiertes Hinsehen verraten. Wacker macht in diesem Zusammenhang auf eine Grundkategorie „gender" aufmerksam, die benennt, „daß ebenso bestimmend wie Zeitepoche, geographischer Ort und soziale Herkunft von Menschen auch deren Zugehörigkeit zum weiblichen oder männlichen Geschlecht ist:..." (31f). Die „gender-Perspektive" prägt die anderen Beiträge in unterschiedlichem Maße. Helen Schüngel-Straumann greift in ihrem Beitrag („Weibliche Dimensionen in mesopotamischen und alttestamentlichen Schöpfungsaussagen und ihre feministische Kritik", 49–81) explizit diesen Terminus (neben anderen) in einem hermeneutischen Abschnitt auf, um die Beobachtungen/Ergebnisse ihres Vergleichs feministisch zu ordnen, zu befragen. Im Co-Referat dazu („Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen den Auffassungen von der Frau und der Darstellung von Göttinnen", 82–105) beschäftigt sich Hans-Winfried Jüngling zum einen kritisch mit der Unterscheidung (beziehungsweise der Problematik einer solchen Unterscheidung) „weiblicher" und „männlicher" Züge/Attribute von Gottheiten sowie dem Zusammenhang von Göttern/Göttinnen und Schöpfung im Atrachasis-Mythos.

Mit einem sehr umstrittenen Aspekt der israelitischen Religionsgeschichte, mit den Spuren der Göttin Aschera, beschäftigen sich das Referat von Georg Braulik („Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?", 106–136) und das Co-Referat dazu von Marie-Theres Wacker („Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zum Beitrag von Georg Braulik", 137–150). Neben der Art und dem Grad der Auseinandersetzung mit Aschera vor allem bei Hosea und im Deuteronomium beschäftigt sich Braulik intensiv mit der Frage der Beteiligung von Frauen am kultischen Leben im Entwurf des Deuteronomiums.

Wacker geht auf das Referat von Braulik mit differenzierenden Rückfragen und Erweiterungen (u.a. zum Begriff „Fruchtbarkeitskult", zur Unterscheidung von authentischem und konformem Jahwekult) ein.

Mit dem Beitrag von Silvia Schroer („Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus", 151–182) wird ein weiteres Kapitel der Religionsgeschichte Israels in den Blick genommen. Daß es hier ein sehr spannendes Kapitel ist, ist ihrer engagierten, gründlichen wie auch anregenden Darstellung zu verdanken. Sie legt den Schwerpunkt auf eine kritisch-feministische Untersuchung der personifizierten Weisheit. Die Gestalt der personifizierten Weisheit erscheint ihr als „der völlig unpolemische Versuch, an die Stelle des männlichen Gottesbildes und neben dieses Gottesbild ein weibliches zu setzen,..." (169). In seinem Co-Referat dazu („Göttliche Weisheit und nachexilischer Monotheismus. Bemerkungen und Rückfragen zum Beitrag von Silvia Schroer", 183–190) wendet sich Gottfried Vanoni Gesichtspunkten zu, die „nicht speziell in feministischer Argumentation" auffal-

len, „sondern allgemeine Verbreitung finden": Er konstatiert ein gewisses linguistisches Defizit.
Die Beiträge ermöglichen Einblicke in ein komplexes Bild von Gott und Göttin im biblischen Israel, viele Fragen sind formuliert, die zur Weiterarbeit einladen. Die Aufsatzsammlung richtet sich zunächst an BiblikerInnen (mit und ohne feministische Option), dürfte aber auch – gerade wegen der Themenstellung – für andere theologische Disziplinen von Interesse sein.

Kematen *Ruth Frick-Pöder*

■ KARL LEHMANN/RUDOLF SCHNACKENBURG, *Brauchen wir noch Zeugen?* Die heutige Situation in der Kirche und die Antwort des Neuen Testaments. Herder, Freiburg 1992. (116). Geb. DM 22,80.
Zwei international angesehene Autoren geben angesichts der heutigen Not in unserer Kirche Antwort auf die Frage: Brauchen wir noch Zeugen? Der Mainzer Bischof Karl Lehmann, der auch Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz ist, versteht es, in seinem Hirtenwort „Was ist mit der Kirche los?" die heutigen Schwierigkeiten in unserer Kirche klar zu benennen und auch ihre Folgen. Er legt aber auch dar, wie wir diese Schwierigkeiten meistern können. Und zwar tut er das in drei Schritten: Was viele empfehlen; Was uns zu schaffen macht; Worauf es ankommt.
Der Hauptteil dieses Buches aber ist von Rudolf Schnackenburg gestaltet, der unter dem Titel „Brauchen wir noch Zeugen?" die Antwort des Neuen Testaments auf die heutige Situation in der Kirche gibt.
Darüber schreibt Bischof Lehmann im Geleit (5f): „Rudolf Schnackenburg, der verehrte Altmeister neutestamentlicher Schriftauslegung, zeigt uns in seinem Durchgang durch das Neue Testament nicht nur, wie zentral der Zeuge und sein Zeugnis in der Schrift sind, welche Vielfalt und Fülle des Glaubens uns durch dieses Wort erschlossen werden. Ermutigend für uns ist hierbei nicht zuletzt dieses: So viel uns die Aufgabe des Zeugnisses oft auch abverlangen mag, Gott läßt uns als seine Zeugen nicht allein."
Nach einer kurzen Einführung behandelt dann Schnackenburg, was über Zeuge und Zeugnis im Neuen Testament zu finden ist. Da wäre zuerst Paulus als Zeuge für den Christusglauben, dann das Zeugnis für Leben, Tod und Auferstehung Jesu bei Lukas, weiters das Zeugnis Gottes bei Johannes und schließlich das Zeugentum in der Offenbarung. Am Beginn aber ist allgemein über das Zeugnis als Ausdrucksform christlichen Glaubens die Rede.
Besonders wertvoll scheint mir die Darlegung über das Zeugnis von und für Christus in unserer Zeit zu sein. Was wir aus dem Zeugnisgedanken des Neuen Testaments für unsere Zeit lernen können, wird in sieben Hinweisen aufgezeigt: 1. Zeugnisgeben ist sehr wichtig, denn Glaube wird nur durch Zeugnisgeben geweckt. 2. Zeugnisgeben von unserem Glauben können wir vor allem, wenn wir unserem Glaubensweg anderen mitteilen. 3. Unser Glaubenszeugnis muß in die gläubige Gemeinde, in die Kirche eingebunden werden. 4. Wir müssen unser Zeugnis als Menschen als Zeugnis Gottes verstehen. 5. Mein Christuszeugnis hängt mit meinem Christusbild zusammen, das geprägt sein muß von seinem Weg durch Leiden zur Auferstehung. Denn auch wir müssen mit Christus sterben, um auch mit ihm zusammen leben zu können. 6. Unser Glaubenszeugnis muß von einer unerschütterlichen Hoffnung auf das Leben bei Gott geprägt sein. 7. Wir müssen unser Christsein verwirklichen in der tatkräftigen Nachfolge Jesu Christi, sei es in der Liebe oder im Leiden, denn wir können Menschen nicht durch Reden und Argumente gewinnen, sondern nur durch überzeugendes Tun dessen, was wir verkündigen.
Daher ist der Wunsch von Bischof Lehmann: „Mögen wir wieder den Mut und neue Wege finden, daß in unserem Lebenszeugnis Jesus Christus, das Licht der Völker, der Welt aufstrahle!" (6).

Linz *Siegfried Stahr*

■ INGO BROER (Hg.), *Jesus und das jüdische Gesetz.* Mit Beiträgen von Jens-W. Taeger, Peter Trummer, Ingo Broer, Karlheinz Müller, Traugott Holtz, Gerhard Dautzenberg und Johann Maier. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (223). Kart. DM 49,80.
Der Sammelband enthält die Vorträge und Hauptdiskussionspunkte des 5. Siegener Theologischen Symposiums vom Oktober 1990. Taeger beschäftigt sich vor allem mit Mk 7,15. Zwar sei die Alternative, ob das Logion für Jesus „einen grundsätzlichen oder bloß ungrundsätzlichen Widerspruch gegen jüdische Toraobservanz bezeugt", wenig sinnvoll. Doch „die bei Markus erreichte Traditionsstufe" offenbare einen „Bruch" (34f). Eine methodische Stringenz für den gewünschten Rückschluß auf Jesus besteht so natürlich nicht. „Zwischen Gesetz und Freiheit" – für diese „Antinomie" sieht Trummer in Mk 5,25–34 parr „eine äußerst konsequenzenreiche Symbolhandlung", in der Jesus das „Bluttabu" gebrochen habe (59). So gut gemeint die innerkirchliche Stoßrichtung der Gesetzes-

attacken Trummers gemeint sein mögen – der Preis der Verzerrung jedes jüdischen Toraverständnisses, auch desjenigen Jesu, ist einfach zu hoch. Holtz schließlich versucht, mit Hilfe von Mk 10, (2–)9 und in Anknüpfung an das „Ich aber sage euch" eine Kausalverbindung – wenn auch „differenziert" – zwischen Jesu „Verhältnis zur Tora" und seiner Hinrichtung zu konstruieren (143). Diesen herkömmlichen Positionen stehen die übrigen Referate entgegen: Broers Forschungsüberblick, der bei Reimarus ansetzt, weist nach, daß die Zuspitzung des Problems „Jesus und das Gesetz" auf einen ausdrücklichen Bruch der Tora durch Jesus und einen daraus folgenden tödlichen Konflikt mit den religiösen Autoritäten des damaligen Judentums erst durch Käsemanns „Neue Frage nach dem Historischen Jesus" erfolgt sei (61). Im Blick auf die Frage der Sündenvergebung rechtfertigt das Vergebungswort in Mk 2,1–12 nach Broer weder die Annahme einer „Abschaffung des Tempels" noch die Behauptung, Jesus trete „hier an die Stelle des Hohenpriesters oder gar an die Stelle Gottes" (99). „Über die Eigenart des Konfliktes, der von jüdischer Seite im Prozeß Jesu ausgetragen wurde", läßt sich nach Dautzenberg, abgesehen von der heute anzunehmenden Unwahrscheinlichkeit eines jüdischen Prozesses, nur dies sagen: „Wieder einmal brach am Tempel der für Israels Geschichte typische Konflikt zwischen Prophet und Priester aus" (169). Die judaistischen Beiträge Müllers („zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen") und Maiers („zum Konfliktpotential in ntl. Aussagen über den Tempel") stützen diese Sicht. Der Wert des Buches besteht darin, die unterschiedlichen Positionen in einer für das christliche Selbstverständnis zentralen exegetischen Frage zu verdeutlichen und so von Einzelproblemen aus auf die Notwendigkeit der hermeneutischen Klärung hinzuarbeiten.

Freiburg i.Br. *Peter Fiedler*

■ EGGER WILHELM (Hg.), *Sonntagsbibel.* Frohbotschaft zum Sonntag. Eine Auswahl biblischer Texte in ihrem theologischen Zusammenhang. Hausandachten. Unter Mitarbeit von CI. P. März, A. Stiglmair, K. Ecker u.a., Tyrolia, Innsbruck 1991. (616, 218 Farbb.). Ln. S 590,–

Dem Bischof von Bozen und seinen Mitarbeitern ist ausdrücklich für das vorliegende Werk zu danken. Sowohl aufgrund der gelungenen Aufmachung mit den zahlreichen (fast auf jeder zweiten Seite) Abbildungen von Südtiroler Kunstwerken als auch von der allgemein verständlichen Sprache und den prägnanten Erklärungen ist diesem Werk größte Verbreitung zu wünschen.

Im ersten Block wird für jeden Sonntag der drei liturgischen Lesejahre eine Hinführung auf ein bis zwei Seiten angeboten. Zuerst werden die liturgischen Bibeltexte mit einer kurzen Einführung angegeben. Dann ist der Evangelientext in voller Länge abgedruckt und kann deshalb gut als Vorbereitung auf den Sonntag (in der Familie) verwendet werden. Eine kurze Besinnung und ein abschließendes Gebet sind ebenfalls vor allem für eine Hausandacht gedacht.

Der zweite Teil könnte manche an die „Biblische Geschichte" erinnern, wenn darin eine Auswahl von Bibeltexten in ihrem theologischen Kontext geboten wird. Durch die profunden Einleitungen wird der Leser aber nicht auf eine historisierende, oberflächliche Lektüre fixiert, sondern es wird vielmehr ein *Durchblick* durch die Bibel ermöglicht. Alle Texte der Sonn- und Feiertagslesungen sind abgedruckt und somit gerade auch für Lektorinnen und Lektoren leicht zugänglich.

Abgeschlossen wird das Buch mit einigen Hausandachten für die „heiligen Zeiten", die erneut das gemeinsame Gebet in der Familie anregen und erleichtern helfen wollen.

Wenn die Einführungen in die Bibeltexte äußerst knapp gehalten sind, so wohl deshalb, weil Bischof Egger nur zu gut weiß, daß ausführlichere Texte breite Schichten der Gläubigen eher abschrecken als zur Verwendung anregen würden.

Das Buch hält, was es mit dem Titel „Sonntagsbibel" verspricht. Es bietet tatsächlich eine ausgezeichnete Gelegenheit, sich auf den Sonntag und besonders auf die Meßfeier gut vorzubereiten. Als in der Bibelpastoral Tätiger möchte man dieses Werk (weit über Südtirol hinaus) jeder Familie wünschen.

Scharnstein *Franz Kogler*

KIRCHENGESCHICHTE

■ LENZENWEGER JOSEF (Hg.), *Acta Pataviensia Austriaca.* Vatikanische Akten zur Geschichte des Bistums Passau und der Herzöge von Österreich (1342–1378) II. Band: Innozenz VI. (1352–1362). (Publikationen des Historischen Institutes beim Österreichischen Kulturinstiut in Rom II. Abt.: Quellen, 4. Reihe: Acta Pataviensia Austriaca) Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien 1992. (612). Brosch. S 1.400,–/DM 200,–.

Achtzehn Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes legt der Herausgeber nun den zweiten

Band der „Acta Pataviensia Austriaca" vor, welcher die zehn Jahre der Regierungszeit des Papstes Innozenz VI. erfaßt. Schon der zeitliche Abstand zwischen der Veröffentlichung der beiden Bände läßt die große Mühe ahnen, die nötig war für die Erschließung des einschlägigen Materials aus den sogenannten Papstregistern. Im konkreten Fall waren 499 Eintragungen zu bearbeiten. Das allein läßt schon die rege Beziehung zwischen der Kurie und dem Bistum Passau beziehungsweise den Herzögen von Österreich erkennen. „Die Bedeutung der Registerüberlieferung wird noch deutlicher erkennbar, wenn man bedenkt", daß aus dem Pontifikat Innozenz VI. „für unseren Raum nur mehr 15 Originale bei den Empfängern beziehungsweise deren Rechtsnachfolgern vorhanden sind" (16)!

Das Werk vermittelt wertvolle Erkenntnisse über die „Geschäftspraxis" der Kurie in Avignon, die Verleihung von Expektanzen, Pfründen und Ablässen, die Erschließung von Geldquellen und die damalige Situation der Kirche insgesamt. Eine Auswertung der abgedruckten Quellen ist demnach in vielfacher Hinsicht möglich. Vor allem lassen sich durch sie auch manche Lücken in der Lokalgeschichtsschreibung schließen. Um es nicht bei allgemeinen Aussagen zu belassen, sei wenigstens auf zwei Beispiele verwiesen. Aus den Nummern 158–160, 173–174, 176–177, 240, 317, 319, 321–322 läßt sich z.B. eine bewegte und für die damalige Zeit typische Episode in der Geschichte der Pfarre Altmünster, einer Patronatspfarre der Wallseer, rekonstruieren. Die Pfründe hatte seit 1354 der noch minderjährige Nicht-Kleriker Wolfgang von Wallsee widerrechtlich innegehabt, weshalb sie ihm 1357 abgesprochen wurde. Daraufhin erbat sie 1357 Friedrich von Wallsee für seinen Notar Johann von Tulln, der zwar Kleriker war, aber ebenfalls kein Priester. Exekutoren erhielten den Auftrag, für die Übergabe der Pfarre an den Genannten zu sorgen. 1359 wurde die Pfarre dem Johann von Tulln erneut bestätigt, wiederum wurden Exekutoren bestellt, die ihm zur tatsächlichen Erlangung der Pfarrkirche verhelfen sollten. Der knapp angedeutete Fall zeigt u.a. auch, wie wenig kuriale Entscheidungen in der Praxis bedeuteten; sie mußten oft erst gegen Widerstände durchgesetzt werden. Das hinderte Avignon nicht, hohe Beträge, im geschilderten Fall die Hälfte der Einkünfte eines Jahres (Nr. 322), einzufordern. Ein interessantes Schicksal verbindet sich auch mit Heinrich von Enns, dem Rektor der Pfarrkirche von Lorch (vgl. Nr. 127, 342, 344, 357). Es handelt sich bei dem Genannten um Heinrich Sachs (vgl. R. Zinnhobler – J. Ebner, Die Dechanten von Enns-Lorch, Linz 1982, 34–36), dem 1357 die Erlaubnis zum Besitz einer Zweitpfründe erteilt wurde (Nr. 127); diese war damals Wartberg a.d. Krems, das er aber gegen Falkenstein im Weinviertel vertauschte. 1360 erbat nun der Ritter Nikolaus Orle in Avignon die Pfarre Enns für den Kölner Priester Heinrich Hannemann (Nr. 344), da Heinrich von Enns seit langem „contra canonica statuta" eine zweite Pfarre innehabe. (Das war ihm aber 1357 gestattet worden!) Enns galt somit als vakant und wurde von der Kurie am 10. März 1360 an Hannemann verliehen (Nr. 357). Aus der Lokalgeschichte wissen wir aber, daß Heinrich Sachs weiterhin in Enns blieb; 1361 wird er als Schiedsrichter in einer Streitsache und 1366 als bereits verstorben erwähnt. Wiederum läßt sich also die überraschende Tatsache feststellen, daß kuriale Entscheidungen durchaus nicht immer gegen die Praxis aufkamen.

Das Buch steckt voller interessanter Informationen, an die man über ein sehr differenziertes Register herankommt. Viel Mühe wurde für die Durchführung der Identifikationen vorkommender Orte und Personen aufgewendet. Die Geschichtsforschung ist dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern zu großem Dank verpflichtet. Möge es ihnen gegönnt sein, das Werk bald zum Abschluß zu bringen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LEIDL AUGUST, *Das Bistum Passau zwischen Wiener Konkordat (1448) und Gegenwart.* Kurzporträts der Passauer Bischöfe, Weihbischöfe, Offiziale (Generalvikare) dieser Epoche. Passavia, Passau 1993. (256, zahlr. Abb.). Kart. DM 62,–.

Es war ein glücklicher Gedanke, daß der Autor seine für das von E. Gatz betreute Lexikon über die Bischöfe der deutschsprachigen Länder verfaßten Beiträge zum vorliegenden Kompendium umgearbeitet hat. In einem ersten Abschnitt wird zunächst ein Überblick geboten, der die wesentlichen Entwicklungslinien der Bistumsgeschichte markant nachzeichnet. Der hl. Altmann, Bischof von 1065 bis 1091, wird darin z.B. treffend charakterisiert als „unduldsamer Reformbischof", der aber zugleich ein entschiedener Vertreter einer „umfassenden Erneuerung des geistlichen Lebens und der kirchlichen Zucht" war. Es folgt eine historische Würdigung der Domkirche, ihrer Bedeutung und Funktion. Dabei werden u.a. auch die in der Kathedrale abgehaltenen Synoden dargestellt. Im Anschluß geht der Verfasser auf das „Bischofsbild im Wandel" ein. Durch diese Studie wird es auch für den Nichthistoriker möglich, die folgenden Biographien geschicht-

lich einzuordnen und nicht in den Fehler zu verfallen, Gestalten der Vergangenheit mit heutigen Maßstäben zu messen. Leidl erinnert daran: „Zwei unabdingbare Elemente spielen immer zusammen: die dem Welthaften entrückte Sinnmitte des Bischofsamtes und die innerweltlichen Formkräfte einer jeweiligen Zeit. Und daher kann eben die existentielle Verwirklichung sehr verschieden aussehen." Wir begegnen dem Bischof als Missionar, dem Reichsbischof, dem Fürsten und dem Seelsorger, um nur die wichtigsten Erscheinungsformen aufzuzählen.

Der zweite, umfangreiche Abschnitt bietet sodann die Kurzporträts der Passauer Bischöfe, Weihbischöfe und Offiziale (Generalvikare) seit 1448. An ihnen wird der angesprochene Wandel des Bischofsbildes gut ersichtlich. Besonders gelungen scheinen mir die Darstellungen über die Seelsorgebischöfe Joseph Dominikus v. Lamberg (1723–1761) und Leopold Ernst v. Firmian (1763–1783). Über diesen verfaßte Leidl ja seinerzeit seine Habilitationsschrift, die den Kirchenfürsten in eine akribische Schilderung der Zeit hineinstellt. Ein Kabinettstück historischer Darstellung gelingt dem Autor mit seiner Biographie Heinrich v. Hofstätters (1839–1875), dessen schwieriger Charakter zunehmend zu einer Belastung für die Diözese wurde. Dabei werden aber seine Begabung, die freilich nicht unbedingt auf theologischem Gebiet zu suchen ist, und sein Eifer durchaus anerkannt. Der Verfasser zieht das Resumee: „Der Historiker wird die Größe dieses Passauer Oberhirten wohl als eine tragische ansehen müssen". Auch das Porträt von Simon Konrad Landersdorfer (1936–1968) ist gut getroffen. Im Zusammenhang mit dem Hirtenwort des Bischofs zu „Humanae Vitae" (1968) schreibt Leidl: „Der christussuchende Mensch konnte bei dem Passauer Oberhirten immer auf Verständnis rechnen... Auf diesem Hintergrund wird die souveräne Gelassenheit verständlich, mit der Landersdorfer... auf die Eheenzyklika... reagierte. Nicht der Beifall von der falschen Seite veranlaßte ihn, jenes Hirtenwort zu verfassen, das so viel Aufsehen in der Weltkirche erregte, sondern die seelische Not der Gläubigen..." Nur knapp wird auf die Bischöfe der Gegenwart eingegangen, mit Recht, da dem Historiker, wenn es um seine eigene Zeit geht, Zurückhaltung geziemt. Dennoch spürt man die Sympathie des Autors für Bischof Antonius Hofmann (1968–1984) heraus.

Bei den Weihbischöfen, Offizialen und Generalvikaren ließ die Quellenlage in den meisten Fällen nur die Mitteilung von Einzeldaten zu. Diese gehen aber über L.H. Krick hinaus und ermöglichen Einstiege für die weitere Forschung.

Das Kunstreferat des Bistums Passau machte sich um das Buch durch die Beigabe von Abbildungen der behandelten Bischöfe verdient. Dadurch wird das Werk nicht nur gefälliger und lebendiger, sondern es wird auf diese Weise auch möglich, den Wandel des Bischofsbildes optisch nachzuvollziehen.

Dem Verfasser, dem dzt. besten Kenner der Passauer Bistumsgeschichte, darf zum vorliegenden Werk herzlich gratuliert werden. Dem Buch selbst wünschen wir eine weite Verbreitung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ JENSEN ANNE, *Gottes selbstbewußte Töchter.* Frauenemanzipation im frühen Christentum? Herder, Freiburg 1992. (508). Ln. DM 68,–

Das vorliegende Buch ist die Veröffentlichung der Habilitationsschrift, die im Rahmen eines Forschungsprojektes „Frauen im frühen Christentum" am Ökumenischen Institut der Theologischen Fakultät Tübingen entstanden ist. Trotz dem Bemühen um Allgemeinverständlichkeit und Lesbarkeit hat die Publikation nichts an Genauigkeit und Differenziertheit eingebüßt.

In mühsamer Kleinarbeit und kreativer Spurensuche hat die Theologin anhand der Lektüre antiker Kirchengeschichten sowie weiterer christlicher und außerchristlicher Quellen eine Fülle an Detailmaterial zu Situation und Selbstbewußtsein von Frauen in der Zeit der jungen Christenheit zusammengetragen. Dabei erfordert es die spezifische Quellenlage, deren Interesse nicht dem Leben der Frauen galt, die Texte „gegen den Strich" zu lesen. „Wir stellen zwar keine unberechtigten Fragen an die Texte, aber doch andere als jene, auf die die Autoren seinerzeit zu antworten suchten. Da wir nur ganz wenige von Frauen verfaßte Quellen besitzen, müssen wir versuchen, aus den von Männern hinterlassenen Zeugnissen das zu erheben, was für die Rekonstruktion weiblicher Lebensrealität relevant ist." (50)

Nach einer Einleitung über das Verhältnis von Spätantike und frühem Christentum zeichnet die Autorin zunächst ein allgemeines Bild, betreffend Fragen des Anteils von Frauen, überlieferter Namen, ihrer Schichtzugehörigkeit, ihrer Lebensformen, ihrer Bildung sowie ihrer Rollen in der jungen Bewegung. Umfangreichere Darstellungen gelten den Frauen im Martyrium mit besonderer Aufmerksamkeit auf Blandina sowie Perpetua und Felicitas, Frauen in der Verkündigung als Prophetinnen mit einem ausführlichen Abschnitt über Priska und Maximilla, schließlich der Bedeutung der charismatischen Bewegungen, v.a. des sogenannten Markionismus.

Insgesamt läßt sich mit zunehmender Institutionalisierung sowohl eine Marginalisierung und Anonymisierung der Frauen als auch eine Verfestigung kirchlicher Strukturen erkennen – eine Tendenz, die sich allerdings auch außerhalb des orthodoxen Christentums zeigt.
Die Studie steht im Kontext historischer Frauenforschung. Sie greift darin Fragen und Vorurteile sowohl feministischer wie kirchlicher Diskussionen auf, reflektiert sie kritisch und relativiert sie in vielen Punkten. Sie bietet so nicht nur detaillierte Informationen zum Verhältnis der Geschlechter, sondern auch zu Fragen kirchlicher Autorität, der Ämter und der Liturgie. Durch einen umfangreichen Anhang mit Tabellen, Schaubildern und Registern stellt das Buch nicht nur eine anregende Lektüre dar, sondern bildet auch ein Handbuch der frühen Kirchengeschichte.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ HIRNSPERGER JOHANN, *Statuten der österreichischen Domkapitel.* (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum Bd. 3). Abtei-Verlag, Metten 1992. (128). Brosch.
Es war ein glücklicher Gedanke, die Statuten der österreichischen Domkapitel in einem Band zusammenzufassen und dadurch „sonst nur unter Schwierigkeiten erreichbare Rechtsquellen für die Kanonistik zugänglich zu machen und die Transparenz der kirchlichen Rechtsordnung zu fördern". Ein Anlaß für die Herausgabe war auch insofern gegeben, als der neue Codex von 1983 eine Revision der Kapitelstatuten bedingte, die inzwischen erfolgt ist.
In Österreich fallen den Domkapiteln zugleich die Aufgaben des jeweiligen bischöflichen Konsultorenkollegiums zu, weshalb ihnen als wichtigstes Beratungs- und Entscheidungsgremium eine bedeutende Aufgabe bei der Leitung der Diözesen zukommt. Die Diözesen Innsbruck und Feldkirch verfügen über kein Domkapitel, während das aus historischen Gründen mitberücksichtigte Domkapitel von Brixen nicht identisch mit dem Konsultorenkollegium ist. Der Herausgeber hat auch die Statuten der Kollegiatkapitel Mattsee und Seekirchen in sein kleines Buch aufgenommen, um so die allgemeinen Verfassungsstrukturen des weltpriesterlichen Kanonikerwesens in Österreich zu dokumentieren. Von großem Wert ist das Sachregister, das als Konkordanz konzipiert wurde, mit deren Hilfe Vergleiche zwischen den einzelnen Kapiteln leicht durchführbar und Gleichheiten sowie Unterschiede rasch festzustellen sind. Dem Verfasser sei für seine Mühe gedankt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LÖFFELBERGER MICHAEL, *Marsilius von Padua.* Der Verhältnis zwischen Kirche und Staat im „defensor pacis". Duncker u. Humblot, Berlin 1992. (271). Brosch. DM 138,–.
Marsilius von Padua (ca. 1275/80–1342/43) griff mit seinem „Defensor pacis" aktiv in die Auseinandersetzung zwischen Papst Johannes XXII. und Kaiser Ludwig d. Bayern ein, wodurch diesem Werk de facto große kirchenpolitische Bedeutung zukam. Für die Hauptursache des Unfriedens der Zeit hielt Marsilius den Anspruch des Papstes auf die „plena potestas", aufgrund welcher sich dieser für berechtigt hielt, auch in den weltlichen Bereich einzugreifen. Dagegen zieht Marsilius zu Felde.
Die vorliegende Publikation untersucht vor allem *einen* Aspekt des „defensor pacis", nämlich dessen Sicht vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Nach einem kurzen Abschnitt über Leben und Werk des Marsilius wird die Frage nach der Rechtfertigung des Menschen im „defensor pacis" aufgegriffen. Es geht um das Problem, wie freier menschlicher Wille und göttliche Gnade zusammenwirken. Marsilius betont durchaus den freien menschlichen Willen, der von der Gnade Gottes nicht absorbiert wird. Dieser „Voluntarismus" kommt auch in der Gesetzeslehre des Marsilius zum Tragen. Nach ihm steht der „lex humana" als Ausfluß des freien menschlichen Willens die „lex divina" gegenüber als Ausfluß des göttlichen Willens. Da der Mensch nur über die „lex humana" verfügen könne, sei die „lex divina" auf Erden kein Gesetz im eigentlichen Sinne und dürfe auch nicht mit Zwang durchgesetzt werden.
Mit dem Kapitel über den Begriff „ekklesia" nähert sich der Verfasser dem Herzstück seiner Untersuchung. „Ekklesia" hat bei Marsilius verschiedene Bedeutungen, wobei jedoch die Verwendung des Begriffes im Sinne von der „Gesamtheit der Gläubigen" dominiert. Weithin Neuland betritt der Verfasser, wenn er diese Konzeption von Kirche konfrontiert mit den Ausführungen des Marsilius über das Reich Gottes. Dieses sei von den Heiligen niemals als eine zeitliche Herrschaft Gottes verstanden worden. Zwar sei das Reich Gottes auch schon „in hoc saeculo" anfanghaft gegeben, das eigentliche Reich sei aber ein „regnum futurum", ein „himmlisches Reich". Die „universalis ecclesia", von der sich die „ecclesiae particulares" unterscheiden, sei als „universitas fidelium" wesentlich eine geistliche Gemeinschaft. Insoferne sie dies nicht sei, gebe sie – als sichtbare Kirche – wesentlich im Staate auf. Es gehe eben keine von der staatlichen Gesellschaft getrennte kirchliche Gesellschaft. Demnach sei auch der Klerus nur ein besonderer Stand im Staat.

Die „ecclesia romana" wird nur als „Teilkirche" gesehen, weshalb sie auch nicht die Gesamtkirche repräsentieren könne. Diese werde vielmehr vom Konzil repräsentiert, dem allein auch die Unfehlbarkeit zukomme. Der Papst verfüge über keine Unfehlbarkeit.

So revolutionär diese Gedanken auch klingen, M. Löffelberger verweist darauf, daß sie das zu ihrer Zeit nicht waren. „Alle Gedanken wurden schon vor Marsilius vertreten" (261). Ein interessanter Vergleich mit M. Luther zeigt, daß es zwischen ihm und Marsilius zwar Berührungspunkte gibt, daß aber Luther viel radikalere Positionen vertrat.

Es ist nicht leicht, die Gedanken des Marsilius, die sich oft auch nicht ganz konsequent aneinanderfügen, in einer kurzen Rezension zutreffend wiederzugeben. Dem Autor ist es jedenfalls gelungen, die Lehren des Marsilius so klar als möglich zu entfalten. Die guten Zusammenfassungen zum Schluß der einzelnen Kapitel rekapitulieren jeweils das Gebotene. Daß das interessante und wichtige Buch nicht durch ein Register erschlossen wurde, ist sehr zu bedauern.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HOFMANN KARL, *Eine katholische Generation zwischen Kirche und Welt.* Studien zur Sturmschar des katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands. Wißner, Augsburg 1992. (450). Brosch. DM 89,–.

Wer heute, nach mehr als vier Jahrzehnten, zurückblickt auf den Aufbruch der katholischen Jugendbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg und einen Vergleich ziehen will mit der gegenwärtigen Gestalt und Situation der katholischen Jugend, dem wird der gewaltige Wandel bewußt, der sich in den Zielvorstellungen und Werthaltungen inzwischen vollzogen hat. Allein schon ein Vergleich des Inhalts der damals noch zahlreichen Jugendzeitschriften mit den heute so spärlich gewordenen bestätigt, daß in der katholischen Jugendbewegung unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg viele Ideale und auch Gestaltungsformen aus der katholischen Jugend der Zwischenkriegszeit weitergewirkt haben, die inzwischen von anderen abgelöst oder verdrängt worden sind, z.B. von der Sorge um die Umwelt, von einer eher pazifistisch gefärbten Friedensbewegung, aber auch von einer eher kritischen Distanz zur Institution der Kirche. In seinen umfangreichen „Studien zur Sturmschar des katholischen Jungmännerverbandes Deutschlands" – sie wurden als Dissertation von der Katholischen Fakultät der Universität Augsburg angenommen – versucht der Autor zunächst im 1. Teil einen Einblick in die Geschichte der jungen Generation im katholischen Jungmännerverband Deutschlands von 1919–1938 zu geben. Dabei unternimmt er es zuvor, die Entwicklung der Jugendseelsorge und Jugendpflege von 1896–1920 darzustellen, in welcher hervorragende Priester wie Carl Mosterts (1874–1926) das bisherige Modell der Jugendpflege zugunsten einer weltanschaulich orientierten Führung und Prägung änderten. Damit waren aber die Vorbedingungen für eine katholische Jungmännerbewegung geschaffen, aus welcher dann Ludwig Wolker (1887–1955) vor allem die Wander- und Sturmscharbewegung formte. Das „Wandertum" bezeichnete die Idee der Ganzheit, der Gemeinschaft, der Natürlichkeit und Selbstgestaltung; es sollte für die Jüngeren zum Erlebnis, für die Älteren zum Leben werden und die Haltung der Treue, der Zucht und Opferbereitschaft fördern. Die „Sturmschar" verkörperte unter den „Wanderern" eine „geschlossene Art des Pfadfindertums", um die Jungen durch einheitliche Kleidung, militärische Zucht und Disziplin, sowie durch Rangordnungen zum „rechten Stolz" zu führen. Die Jugend sollte nicht bloß „Religion haben, sondern Religion leben". Im wesentlichen gehe es um die „Erziehung zum Mann..., zum mündig gewordenen, selbstentscheidenden, selbstverantwortlichen, der Gemeinschaft verpflichteten katholischen Menschen" (S 73ff). Im Mai 1930 wurde dann in Altenberg das „Sturmschargesetz" gebilligt, welches in sechs Kernsätzen ein Leben für Christus in der Kirche und für das deutsche Volk, Gemeinschaft, Zucht, Treue und Kameradschaft, körperliche Ertüchtigung und Askese, Naturverbundenheit, Echtheit, Wahrheit und Adel der Gesinnung, sowie die Bildung des Geistes und des Charakters forderte (S. 85, Anm. 132). Reichstreffen wie im Mai 1932 in Koblenz oder die Romwallfahrt im April 1935 bildeten Höhepunkte für die Sturmschar, welche damals an die 60000 Mitglieder umfaßte.

Im Zuge der politisch brisanter gewordenen Lage, der Verhaftungen durch die Geheime Staatspolizei (Gestapo), welche auch über den damaligen Reichsführer der „Sturmschar", Hans Niermann, und den „General" (so nannte man den Präses) Ludwig Wolker verhängt wurde, vollzog man eine „immer stärkere Vergeistigung und Verkirchlichung" der „Sturmschar" zur „Gemeinschaft St. Michael". Am 6. Februar 1939 wurde dann der Verband von den staatlichen Behörden aufgelöst, aber die Idee, sich in einer Art Orden zusammenzuschließen, um sich der Kirche in „bedingungslosem Einsatz" anzubieten (S. 171), wurde weiterverfolgt.

In einem eigenen Unterabschnitt geht der Ver-

Staatskirchenrechtliche Abhandlungen

Herausgegeben von Alexander Hollerbach, Josef Isensee, Joseph Listl, Wolfgang Loschelder, Hans Maier, Paul Mikat, Wolfgang Rüfner

12 **Das Recht der Freien Schule nach dem Grundgesetz.** Von F. Müller. 2., bearbeitete und stark erweiterte Auflage. IV, 537 S. 1982 ⟨3-428-05172-6⟩ DM 98,– / öS 765,– / sFr 98,–

13 **Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen.** Von U. Scheuner. 69 S. 1980 ⟨3-428-04744-3⟩ DM 19,80 / öS 155,– / sFr 20,–

14 **Kirchenbaulasten politischer Gemeinden und Gewohnheitsrecht.** Von N. Wiesenberger. 267 S. 1981 ⟨3-428-05017-7⟩ DM 88,– / öS 687,– / sFr 88,–

15 **Der Religionsunterricht als bekenntnisgebundenes Lehrfach.** Hrsg. von J. Listl. 119 S. 1983 ⟨3-428-05435-0⟩ DM 38,– / öS 297,– / sFr 38,–

16 **Die Wehrpflichtbefreiung der Geistlichen.** Von G. Assenmacher. 349 S. 1987 ⟨3-428-06190-X⟩ DM 128,– / öS 999,– / sFr 128,–

17 **Staatliche Finanzierung und Planung im Krankenhauswesen.** Von O. Depenheuer. 332 S. 1986 ⟨3-428-06105-5⟩ DM 118,– / öS 921,– / sFr 118,–

18 **Organisationsstrukturen der Theologie in der Universität.** Von M. Heckel. 96 S. 1987 ⟨3-428-06336-8⟩ DM 40,– / öS 312,– / sFr 40,–

19 **Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention.** Von N. Blum. 202 S. 1990 ⟨3-428-06921-8⟩ DM 78,– / öS 609,– / sFr 78,–

20 **Kindergärten in kirchlicher Trägerschaft.** Von B. Kämper. 273 S. 1991 ⟨3-428-07241-3⟩ DM 98,– / öS 765,– / sFr 98,–

21 **Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983.** Von G. Göbel. II, 229 S. 1993 ⟨3-428-07679-6⟩ DM 98,– / öS 765,– / sFr 98,–

22 **Anstaltsseelsorge. Möglichkeiten und Grenzen des Zusammenwirkens von Staat und Kirche im Strafvollzug.** Von S. Eick-Wildgans. 442 S. 1993 ⟨3-428-07791-1⟩ DM 118,– / öS 921,– / sFr 118,–

In Vorbereitung:

23 **Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat.** Von U. M. Dahl-Keller. ⟨3-428-07769-5⟩

24 **Das Selbstverständnis der Kirchen und Religionsgemeinschaften und seine Bedeutung für die Auslegung staatlichen Rechts.** Von A. Isak. ⟨3-428-07954-X⟩

Duncker & Humblot GmbH · Berlin

Postfach 41 03 29 · D-12113 Berlin · Telefax (0 30) 79 00 06 31

fasser dann auch auf die Probleme von Jugendführung und Sturmscharbewegung ein.
Der zweite und der dritte Teil sind der Geschichte der „Sturmschar" in der Diözese Paderborn beziehungsweise in der Diözese Rottenburg gewidmet.
Zur Wahlenthaltung von Bischof Johannes Baptista Sproll am 10. April 1938, welche zu seiner Verbannung aus der Diözese geführt hatte, merkt der Verfasser an, Bischof Sproll habe sich dennoch geäußert, daß „er die Angliederung Österreichs vorbehaltlos begrüße" (358).
Im vierten Teil zieht dann der Autor ein Resumee, in welchem er darauf hinweist, daß die „Sturmschar" eine Quelle von Mißverständnissen, ein „undenkbares Ereignis" war, daß sie aber stark war im Geiste, jedoch schwach in der Form. Trotzdem war sie doch „die Bewegung der Notwendigkeit der Zeit" (422).
Die sehr fragmentarische Betrachtung dieser umfangreichen Darstellung der katholischen Jugendbewegung Deutschlands, vor allem in der NS-Zeit, weist darauf hin, daß es mindestens seit 1933 schon Modelle einer offenen Kirche in offener Gesellschaft gab, Modelle, die dann nach 1945 weiter erprobt wurden. Der gegenwärtigen katholischen Jugend Deutschlands und Österreichs mag das Phänomen der „Sturmschar" Anlaß und Anregung zur Diskussion, aber auch zur Besinnung sein. Dazu hat der Verfasser dieser Dissertation einen bedeutenden Beitrag geleistet.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ MAYEUR JEAN-MARIE u. MEIER KURT (Hg.), *Erster und Zweiter Weltkrieg – Demokratie und totalitäre Systeme (1914–1958).* (Geschichte des Christentums Bd. 12). Herder, Freiburg 1992 (1248, zahlr. Abb. u. Tafeln). Ln. Subskriptionspreis DM 198,–/Vollpreis ca. DM 248,–.
Band 8 dieser Geschichte des Christentums behandelte auf 1260 Seiten 100 Jahre Christentum (1530–1620/30), der vorliegende, praktisch ebenso dicke Band 12 erfaßt nur 44 Jahre (1914–1958). Schon dieser Umstand zeigt die zunehmende Komplexität, die sich für die Darstellung ergibt, je weiter wir uns zeitlich der Gegenwart nähern. Die Stoffabgrenzung wird im Untertitel angegeben. Das zweite Datum, 1958, nimmt offenbar, ohne daß dies gesagt wird, auf den Tod Papst Pius XII. Bezug, der (zumindest für die katholische Kirche) einen tiefen Einschnitt signalisiert. Das Ende der totalitären Systeme zeichnet sich freilich mit diesem Jahr höchstens in Ansätzen ab.
Der Darstellung geht es um den Nachweis des Beitrags des Christentums an den gewaltigen Umwälzungen der behandelten Epoche. Dabei wird, wie in den bisherigen Bänden auch, nicht nur die Ereignisgeschichte geboten, sondern auch auf das breite Spektrum geistiger Strömungen und gelebter Frömmigkeit ausführlich eingegangen, und zwar für alle christlichen Konfessionen in Europa und Amerika, während Afrika, Ostasien und Ozeanien erst im Band 13 zur Sprache kommen werden.
Die Gliederung des Werkes fiel sicher nicht leicht. Die Termini in der Überschrift des *1. Teils* („Protagonisten, Institutionen, Entwicklungen") stellen leider etwas vage Begriffe dar. Konkret wird hier auf das Wirken der Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. sowie des Ökumenischen Rates der Kirchen eingegangen und auf den jeweiligen Dienst an der konfessionellen Identität. Weiters werden die Entwicklungen des theologischen Denkens, der Frömmigkeit und des Apostolats bei Protestanten und Katholiken aufgezeigt, schließlich wird noch den internationalen Beziehungen der Kirchen Aufmerksamkeit geschenkt. Der *2. Teil,* der dem Christentum Europas gewidmet ist, ist nach Ländern gegliedert. Den durch die von Kriegen und politischen Umstrukturierungen bedrohten Ostkirchen (Konstantinopel; Kirchen im sozialistischen Lager) wendet sich der *3. Teil* des Werkes zu, während der *4. Teil* Nord- beziehungsweise Lateinamerika behandelt.
Nach diesen allgemeinen Bemerkungen sei exemplarisch auf einige Abschnitte näher eingegangen. Der deutsche Herausgeber des Bandes, *K. Meier,* hat auch die Länderartikel über Deutschland und Österreich verfaßt. In diesem werden zwar die Entwicklungslinien zutreffend nachgezeichnet, doch finden sich mehrere Unschärfen in den Details. So wird z.B. die Christlich-Soziale Partei mit der ÖVP identifiziert und von Ignaz Seipel gesagt, ihm sei ein Kompromiß „zwischen der mehr zentralen Wiener Linie der Österreichischen Volkspartei und der mehr demokratischen Orientierung ihrer Landesorganisationen" gelungen (756). Auf S. 760 bleibt unklar, welche Erklärung Kardinal Innitzers vom 13. März 1938 gemeint ist. Zum 10. April 1938 wird bemerkt, die Gläubigen seien nicht angehalten worden, mit einem „Ja" bei der Volksabstimmung zu wählen; die „feierliche Erklärung" der Bischöfe vom 18. März enthält aber immerhin den Passus: „...wir erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind" (761). Richtigzustellen ist auch, daß die Kirche Österreichs nicht über sechs (763), sondern über sieben Jahre verfolgt wurde. Die Passage über den Kirchenkampf (763) ist

unverantwortlich kurz geraten, aber auch die Aufbruchsjahre nach 1945 und das Wirken der Katholischen Aktion werden nur gestreift. Die Monatszeitschrift „Wort und Wahrheit" sowie die Wochenzeitschrift „Die Furche" werden beide auf Friedrich Heer bezogen (765); für jene wären unbedingt Otto Schulmeister und Otto Mauer, für diese Friedrich Funder zu nennen gewesen. Auch in der Literaturbenützung lassen sich Mängel feststellen. Die Länderartikel über Großbritannien und Irland stammen von *R. Ladous* beziehungsweise *R. Marx*. Der blendend geschriebene Beitrag über Großbritannien, ein Musterbeispiel für gute Geschichtsschreibung, setzt sich zuerst mit den Schwierigkeiten auseinander, die einer Erfassung christlicher Religiosität in England mit seiner Vielzahl an Denominationen entgegenstehen. Auch alle Zahlenangaben sind problematisch, da sie je nach Konfession anderes aussagen. So kann man etwa die Mitgliederzahl der Methodisten aufgrund vorhandener Karteien exakt feststellen, sie sagt aber über die tatsächliche kirchliche Bindung und Praxis nur wenig aus. In vielen Fällen ist der Begriff „diffusive christianity" anzuwenden, mit dem das breite Spektrum „unklarer Gläubigkeit" bezeichnet wird, das zwischen einer sehr kleinen Anzahl von Atheisten und einer ebenfalls kleinen Minderheit, die das kirchliche Leben aktiv mitgestaltet, vorhanden ist. Der Pluralismus der behandelten Epoche findet seinen Ausdruck auch in der Herausbildung verschiedener Sekten und pseudochristlicher Bewegungen. Verwendete Bezeichnungen wie „Darbysten" (783) und „Elim-Gemeinden" (784) hätte man für ein deutsches Lesepublikum wohl erklären müssen. Der „dritte Weg", den solche Gruppierungen manifestieren, wird allerdings insgesamt von so wenigen beschritten, daß er als gescheitert anzusehen ist und keine Basis bildet, „um den Niedergang des institutionalisierten Christentums auf den Britischen Inseln aufzuhalten" (785). Die Gründe für den Rückgang der Kirchlichkeit sind zahlreich und stets sowohl bei äußeren als auch bei inneren Einflüssen zu suchen (785f). Unter anderem läßt sich deutlich zeigen, daß die Kriege einen Rückgang der Gläubigenzahlen bewirkt haben (787–789). Sehr scharf werden die Zusammenhänge zwischen moderner Mobilität und Kirchlichkeit herausgearbeitet (792–795). In einem speziellen Abschnitt über die römisch-katholische Kirche wird zunächst festgestellt, daß diese ihren Aufschwung vor allem der Zuwanderung von Gläubigen und Priestern (bes. aus Irland) verdankt, was aber auch zu einer „separation" geführt hat, u.a. weil deren Frömmigkeitsformen als „unenglisch" empfunden wurden. Weitere Abschnitte behandeln die Strömungen des Fundamentalismus und des Modernismus, die Bereiche der Liturgie und der Pastoral sowie des Ökumenismus. In dem Beitrag über Irland von *R. Marx* werden das dramatische Ringen Irlands um die Unabhängigkeit und die Rolle beziehungsweise Situation der Kirche anschaulich beschrieben, während auf das religiöse Leben leider kaum eingegangen wird. Manche Termini (wie Fenier-Bewegung und Sinn-Fein-Bewegung) hätten einer näheren Erklärung bedurft (867).

Der Platz läßt es nicht zu, auf weitere Themen und Sachverhalte zu verweisen. Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß das Werk, auch wenn die einzelnen Kapitel von unterschiedlicher Qualität sind, nicht nur wertvolle Informationen vermittelt, sondern streckenweise auch (die Ausführungen von R. Ladous sind hierfür ein Beispiel) eine geradezu spannende Lektüre darstellt. Vor allem aber bietet der Band die Möglichkeit zum Vergleich von Kontinent zu Kontinent, von Land zu Land und von Konfession zu Konfession, wodurch bisherige Engführungen der Kirchengeschichtsschreibung überwunden werden können.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEXIKA

■ SCHWAIGER GEORG (Hg.), *Mönchtum – Orden – Klöster.* Ein Lexikon. C.H. Beck, München 1993. (483). Ln. DM 39,80.

Das Buch hat es sich zum Ziel gesetzt, einem breiten Kreis interessierter Leser jene Informationen zu vermitteln, die für das Thema wesentlich sind. Den über 300 Artikeln, die in der Mehrzahl vom Herausgeber stammen, zum Teil aber von anderen ausgewiesenen Fachleuten (U. Faust, K.S. Frank, M. Heim, U. Horst, G. Söll, G. Switek, M. Weitlauff) verfaßt sind, wird ein kurzer geschichtlicher Überblick (über 30 Seiten) vorangestellt, der in markanten Strichen die Entwicklungslinien des Ordenswesens nachzeichnet und dessen Bedeutung für die Kirche aufzeigt. Die Einzelartikel zeichnen sich aus durch eine knappe, solide und sprachlich einfach gehaltene Darstellung, die vom Leser keine großen Vorkenntnisse erwartet. Sie führen ein in Geschichte und Gegenwart des Ordenswesens, behandeln aber nicht nur die verschiedenen Orden und Kongregationen, sondern auch die im Zusammenhang wichtigen Begriffe, wie Abt, Ambo, Gregorianischer Gesang und Lettner, um nur einige Beispiele zu nennen. Daß aus der fast unüberseh-

baren Stoffülle eine Auswahl zu treffen war, ist schon aufgrund des Umfangs des Werkes selbstverständlich; es konnten weder alle religiösen Gemeinschaften noch alle einschlägigen Fachtermini aufgegriffen werden. Im Falle einer Auswahl wird es aber immer Auffassungsunterschiede geben. Der Rezensent hätte sich jedenfalls noch einige zusätzliche Artikel gewünscht. Wenn das irische Mönchtum ein eigenes Stichwort erhalten hat, hätte auch das gallische Mönchtum ein solches verdient. Ähnliches gilt für die Gorzer Reform, die zum Unterschied von der Hirsauer Reform nicht eigens ausgewiesen ist. Auch die Raudnitzer Reform hat zum Unterschied von der Melker Reform keine gesonderte Darstellung erfahren. Das würde nicht schwer wiegen, wenn die Betreffe, die zumeist in anderem Kontext ohnedies vorkommen, in einem eingehenden Register verzeichnet wären. Ein solches ist aber leider nicht vorhanden. Von dem beigegebenen „Verzeichnis der Stichworte" wird es nur unvollkommen ersetzt; in ihm findet man z.B. weder die Aachener Regel noch Chrodegang, weder Bobbio noch Kremsmünster, ganz zu schweigen von den vielen im Buch vorkommenden Personennamen. Das Verzeichnis der Ordensbezeichungen (476f) bietet nur eine Auswahl: für ein Nachschlagewerk wäre hier jedoch eine möglichst vollständige Auflistung wünschenswert gewesen. Diese paar Bemerkungen sollten nicht als kleinliche Beckmesserei, die das ausgewogene Buch nicht verdient, aufgefaßt werden; sie möchten lediglich Hinweise sein, die einer Neuauflage zugute kommen könnten. Insgesamt darf dem Herausgeber, dem soeben emeritierten Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität München, sowie dem Team seiner Mitarbeiter zu diesem Werk herzlich gratuliert werden, das sich ohne Zweifel für viele an der Thematik Interessierte als nützliche Informationsquelle erweisen wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon Bd. 6:* Die Staaten der Welt I. (Globale Perspektiven, Europa – Amerika) Herder, Freiburg 1992. (500, mehrere Karten). Kunstleder, DM 198,–.

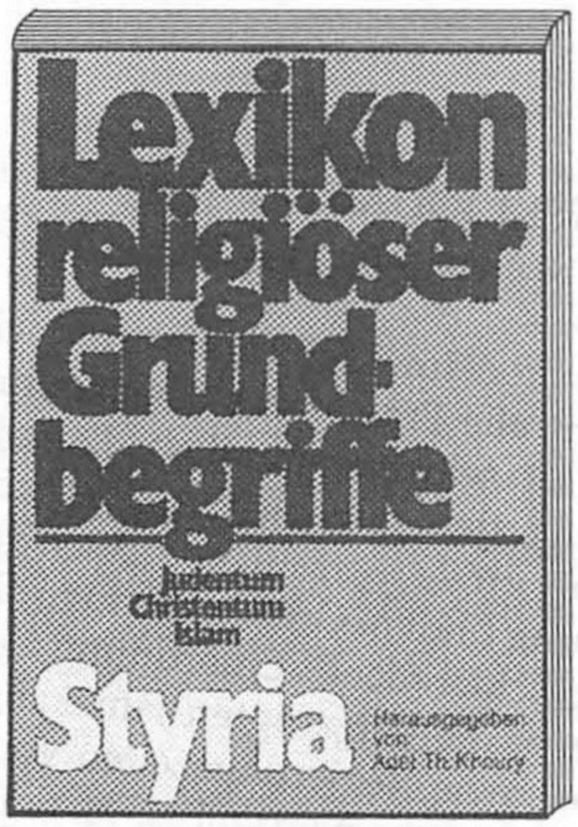
Dem fünfbändigen „Staatslexikon", das nunmehr in 7. Auflage vorliegt, folgt diesmal noch ein zweibändiges „Staatenlexikon". Der erste Band zeigt zunächst „globale Perspektiven" auf, dann wendet er sich den Erdteilen Europa und Amerika zu.

Der erste Abschnitt vermittelt in zehn Kapiteln einen Überblick über die Bereiche Geographie, Gesellschaft, Politik, Internationales Staatensystem, Recht, Weltbevölkerung und Weltwirtschaft, Religionen, Kirchen, Kulturen, Medien. Hier sei nur auf Kapitel 8 über die christlichen Kirchen etwas näher eingegangen. Der kenntnisreiche Beitrag von *H. Bürkle* beginnt mit einem statistischen Überblick und Beobachtungen über die gegenwärtige Entwicklung, die ungeheuer dynamisch und spannungsreich ist. In einzelnen Gebieten ist z.B. die Zahl der Christen immens im Anstieg begriffen; sie hat sich in Afrika seit 1970 verdoppelt und in Ostasien sogar verachtfacht. Dagegen ist, was die weltweite Statistik der Katholiken und Protestanten betrifft, ein leichter Rückgang der Mitglieder zu verzeichnen, dem eine Zunahme „unabhängiger Kirchen Eingeborener" und „sonstiger Kirchen" gegenübersteht. Der enorme Strukturenwandel und die sich daraus ergebenden Aufgaben für die Kirchen werden fachkundig beschrieben. Die faktische Rolle der katholischen Kirche wird im Anschluß an das 2. Vatikanum aber wohl zu optimistisch gesehen, wenn sie „als zeichenhafte Erfüllung" jener Einheit hingestellt wird, die die Menschheit anstrebt (77f). Der Ansatz der gegenwärtigen Theologie wird als „ein anthropologischer, vom Menschen und seiner Problemlage ausgehender" charakterisiert. Eine positive Herausforderung für die Theologie bietet die vielfältige Begegnung mit anderen Religionen und religiösen Gruppierungen. Obwohl der Rahmen der Darstellung keine ausführlichen Erörterungen zuließ, scheinen mir doch die protestantischen Kirchen etwas zu kurz gekommen zu sein. Die orthodoxen Kirchen werden z.B. durch eine eigene Zwischenüberschrift ausgewiesen.

Es folgen die Länderartikel für Europa beziehungsweise Amerika, für die sich aufgrund der rasanten Veränderungen in der Gegenwart (bes. Osteuropa) große Schwierigkeiten ergaben. Andererseits ist es gerade in einer solchen Situation besonders wertvoll, den Iststand zu einem bestimmten Zeitpunkt festzuhalten. „Albanien" war aus alphabetischen Gründen an erster Stelle zu behandeln *(C. Lienau).* Damit ist ein Land genannt, das den Weg von einer kommunistischen Volksdemokratie mit totaler Abschottung zu einer echten Demokratie beschritten hat. Ein unübersehbares Zeichen hierfür ist es, daß das Verbot jeder öffentlichen Religionsausübung (1967), durch das Albanien „zum ersten atheistischen Staat der Welt proklamiert wurde", 1990 aufgehoben wurde. „Jugoslawien" wird noch unter dieser Bezeichnung geführt, weil nur für die ehemalige Volksdemokratie „aktuelles Datenmaterial…vorliegt", die „zukünftigen Organisationsstrukturen" aber erst „vage erkennbar" sind. Schon diese einleitende Bemerkung kennzeichnet die gewaltige Umbruchsituation, aber

Religionen der Welt bei Styria: Grundbegriffe, Mission, Kritik

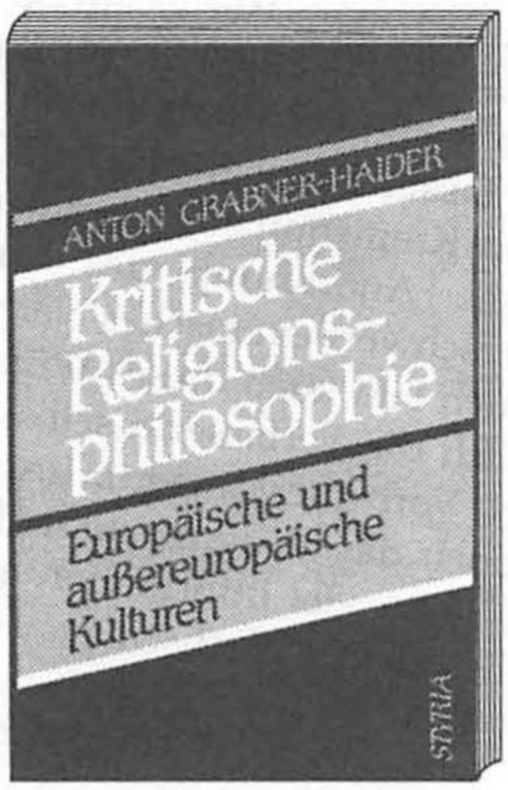
Verlag Styria
Graz Wien Köln



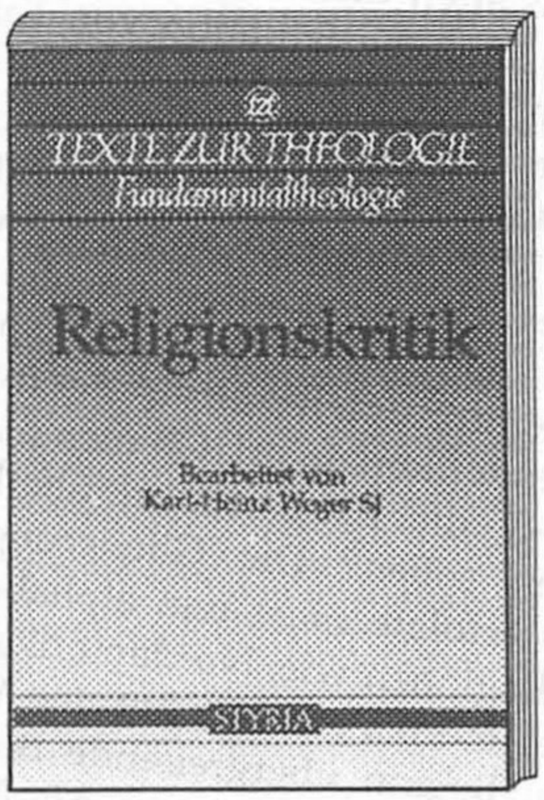
Adel Theodor Khoury (Hrsg.)
LEXIKON RELIGIÖSER GRUNDBEGRIFFE
Judentum – Christentum – Islam
1176 Spalten, 8 Seiten, Zeittafel, Stichwortverzeichnis, Leinen
DM 145,–/S 990.–



Horst Rzepkowski
LEXIKON DER MISSION
Geschichte – Theologie – Ethnologie
940 Spalten auf 472 Seiten, Leinen
DM 140,–/S 990.–



Anton Grabner-Haider
KRITISCHE RELIGIONS-PHILOSOPHIE
Europäische und außereuropäische Kulturen
367 Seiten, gebunden
DM 59,–/S 420.–



Karl-Heinz Weger
RELIGIONSKRITIK
Reihe „Texte zur Theologie“
Fundamentaltheologie Bd. 1
296 Seiten, kartoniert
DM 39,80/S 298.–

auch die Schwierigkeit einer einigermaßen verantwortbaren Behandlung des Themas, mit der das Autorenteam *(K. Ruppert u.a.)* fertig werden mußte. Den einzelnen Ländern des 1918 proklamierten Königreiches beziehungsweise der nach dem 2. Weltkrieg aufgebauten Volksdemokratie Jugolslawien liegt ethnisch, religiös und vor allem geschichtlich eine solche Vielfalt zugrunde, daß das Auseinanderfallen sozusagen programmiert war. Der Umstand, daß die katholische Kirche für die Kroaten „Sachwalterin der Volkskultur und Nationalinteressen" war und ist, der serbisch-orthodoxen Kirche aber „geradezu die Erhaltung der nationalen Identität und Einheit der Serben zugeschrieben wird", erklärt m.E. die schwierige Rolle, mit der die Kirchen bei den gegenwärtigen blutigen Auseinandersetzungen konfrontiert sind.

Der „Österreich"-Artikel, ebenfalls von einem Team verfaßt *(H. Leser u.a.)*, bietet zunächst einen gediegenen Überblick über die Geschichte (einige entscheidende Schlachten und ihre Auswirkungen hätte man m.E. erwähnen sollen, so Mohács 1526, Solferino 1859 u.a.), der besonders sorgfältig auf die Ereignisse seit 1918 eingeht. Nach der Behandlung von Verfassung und Recht, Bevölkerung und Sozialstruktur sowie Wirtschaft werden Fragen der Kultur, Religion und Bildung erörtert. *F. Horner* analysiert die Entstehung des österreichischen Nationalbewußtseins, die Rolle der Kirche bei der gelungenen Demokratisierung nach 1945 und bietet eine Skizze über das Bildungswesen (bei den universitären Studienanstalten bleiben die kirchlichen unberücksichtigt) und die Situation von Kunst und Kultur. Am Österreich-Artikel wird ein Problem sichtbar, das sich für alle Länder, die auch in den Bänden I–V einen eigenen Artikel erhielten, stellt. Man muß nun an zwei Stellen nachschlagen, es gibt Überschneidungen und Abweichungen, einerseits führt der spätere Artikel weiter herauf, andererseits ist der frühere Artikel umfassender konzipiert. Ob man nicht in den Bänden I–V die Länderartikel überhaupt hätte aussparen sollen? Die Gliederung des Amerika-Teiles erfolgte nicht rein alphabetisch, sondern nach Regionen wie: Nordamerika, Südamerika, Mittelamerika etc. Das hat den Vorteil, daß jeweils zu Beginn übergreifende Beobachtungen dargelegt werden konnten. Als Beispiel für einen Länderartikel sei jener über Peru herausgegriffen. In ihm zeigt sich, daß die Brisanz der gegenwärtigen Situation häufig in der Geschichte ihre Grundlage hat; es scheint kein Zufall zu sein, daß Peru das Ursprungsland der Befreiungstheologie (G. Gutiérrez) ist.

Zusammenfassend sei festgestellt, daß dieser 1. Band des „Staatenlexikons" wertvolle und – soweit dies der ständige Fluß der Entwicklungen gestattet – verläßliche Informationen bietet. Er hat im deutschen Sprachraum derzeit keine Parallele und wird sich als unerläßliches Nachschlagewerk erweisen. Bedauerlich ist es, daß in vielen Fällen kein Kartenmaterial geboten wird. Bei einer Neuauflage, die vermutlich bald nötig wird, sollte man dieses Defizit beheben.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LANCZKOWSKI JOHANNA, *Kleines Lexikon des Mönchtums*. Reclam jun., Stuttgart 1993. (280). DM 10,–/S 78,–.

Daß dieses Lexikon im Kleinformat mit seinen 280 Seiten nicht alle Fragen des Themas beantworten kann, ist selbstverständlich. Durch die knappe Fassung der einzelnen Artikel konnte aber doch eine große Anzahl von Stichworten Berücksichtigung finden. Großer Wert wurde auf die exakte geschichtliche Einordnung gelegt; dem dienen u.a. die beigefügten Jahresangaben für Ereignisse sowie Regierungszeiten von Päpsten und Königen. Sehr wertvoll ist es, daß nicht nur die wichtigsten Orden und Regeln behandelt wurden, sondern in äußerst präziser Darstellung auch auf viele relevante Realien aus dem mönchischen Leben eingegangen wurde (Chorgebet, Kreuzgang, Kukulle, Obödienz etc.). Diese Abschnitte gehören zum Besten des kleinen Buches. Bei der Auswahl der Personen und Klöster wird man verschiedener Meinung sein können, ob die ganz maßgeblichen Betreffe wirklich Berücksichtigung gefunden haben. Weder ein Severin, der zwar nicht Mönch war, aber eine für das Mönchtum überraus wichtige Gestalt, noch die überragenden, von Tassilo III. gegründeten Klöster wie Mondsee und Kremsmünster kommen vor. Die chronologische Anordnung des Literaturverzeichnisses erschwert ein rasches Nachschlagen. Wie jedes Buch läßt auch dieses Wünsche offen. Dessen ist sich die Verfasserin selbst am besten bewußt (vgl. Vorbemerkungen). Insgesamt darf man ihr jedoch das Zeugnis ausstellen, daß sie auf engem Raum viel Information geboten und ein wertvolles kleines Nachschlagewerk geschaffen hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ FRIEMEL FRANZ GEORG (Hg.), *Erste Auskunft Religion in 1111 Stichworten*. Benno Verlag, Leipzig 1991, (181). Pappb.

Dieses kleine Lexikon ist gerade zur rechten Zeit erschienen. Nach der Öffnung der Grenzen sind

Straßenkarten gefragt, und mancher macht auch gerne einmal einen neugierigen Blick auf die Landkarten der Religion: Wohin führen deren Straßen, wie sieht es in dieser Landschaft aus, was gibt es da zu besichtigen und zu bestaunen? Die „Erste Auskunft Religion" ist ein origineller Taschenatlas, in dem man gerne blättert: Blasiussegen, Buddah, Canossagang, Feministische Theologie, Heiligsprechung, Koran, Lourdes, Palimpsest, Zisterzienser und Zungenreden. Die Auskünfte sind verständlich und verläßlich, auch bei so heiklen Stichworten wie Jungfrauengeburt, Lehramt oder Opus Dei. Die Auswahl der Stichworte ist ein wenig auf die Leser in der ehemaligen DDR abgestimmt, aber gerade das macht das Büchlein noch interessanter. Es versteckt seine katholische Grundhaltung nicht (Vorwort), gibt aber auch redliche Auskunft über andere Kirchen und Religionen sowie über Sekten. Dafür garantiert nicht zuletzt der gewissenhafte und erfahrene Erfurter Pastoraltheologe als Herausgeber. Er vermittelt so viel Freude am Kartenlesen, daß den Leser die Reiselust überkommt. – Das Büchlein ist hilfreich für den Religionsunterricht und die Erwachsenenbildung. Es eignet sich als Geschenk zur Firmung und Hochzeit, als Hausbuch für jede Familie.

Linz *Wilhelm Zauner*

LITURGIE

■ EBNER MARTIN/MAI STEFAN, *Wenn aus Steinen Rosen wachsen.* 22 Bußgottesdienste. Echter, Würzburg 1991. (116). Kart. S 177,80/DM 22,80.

Das Buch bietet 15 Feiervorlagen für die Advent- und Fastenzeit und sieben Modelle für besondere Anlässe (z.B. Allerheiligen) und bestimmte Zielgruppen (z.B. Firmlinge).

Hauptanliegen der Herausgeber ist es, die soziale Dimension der Schuld (mein Verhalten zieht Kreise – ich bin mit meiner Schuld nicht allein gelassen – nicht an jeder Schuld bin ich allein schuld...) bewußt zu machen. So haben die Vorlagen auch in der Gewissenserforschung ihre Mitte, ihre Stärken, aber auch ihre Schwächen.

Die Konzentration auf die Gewissenserforschung hat ihre bedenklichen Folgen für die Feier als ganze. Die Wort-Gottes-Verkündigung verliert ihre zentrale Stellung. Das Schriftwort ist in den Vorlagen immer nach der Gewissenserforschung angefügt und wird nur mit einer kurzen Hinführung aufbereitet (ohne Predigt). Auch ein Bußgottesdienst ist Feier des Glaubens, und in ihm sollte die Verkündigung der barmherzigen Liebe Gottes die Mitte sein. In den vorliegenden Konzepten wird dem Wort Gottes der notwendige Ort in der Feier genommen. In ihrem Vorwort verweisen die Herausgeber auf die Gefahr der zuvielen Worte. Diese besteht zurecht. Ihr sollte aber nicht dadurch begegnet werden, daß man am Wort Gottes spart.

Die Stärken des Buches liegen in den Leitideen für die einzelnen Feiern und im Vorschlag für die Gewissenserforschung. Wer die Anregungen aufnehmen will, wird den Wunsch der Herausgeber ernst nehmen müssen, die abgedruckten Modelle nicht einfach blindlings zu übernehmen. Ernsthafte ergänzende Bemühungen wird es brauchen, damit aus den Vorlagen eine lebendige Feier des Glaubens wird.

Linz *Hans Stockhammer*

■ KUNZLER MICHAEL, *Gott, du bist gut.* Fünfzig mystagogische Katechesen zur Einführung von Kommunionkindern in die Welt der Liturgie. Bonifatius, Paderborn 1991. (308). Kart. DM 36,80.

Daß die Antwort im Kinderhochgebet „Wir loben dich, wir danken dir" von den Kindern „aus vollem Herzen und bewußt vollzogen wird" (9), dies ist das Anliegen des Professors für Liturgiewissenschaft in Paderborn. Dazu sei nicht so sehr eine Anpassung der Liturgie an das Alltagsleben notwendig als vielmehr eine Einführung in die Zeichenwelt der Liturgie, die gerade in ihrer Fremdheit Anstoß für ein tieferes Verstehen und somit für echten Mitvollzug sein könne.

In einem einleitenden Abschnitt (15–19) erläutert der Autor knapp und verständlich seine – an R. Guardini orientierte – „ek-sistentiale" Sicht von Symbolen als Ausdrucksgestalten einer inneren Wirklichkeit. Diesen entsprechend sind die Katechesen eingeteilt in: leibliche Vollzüge – materielle Zeichen – der liturgische Raum – und (zusammenfassend) die liturgische Handlung selbst. Auffallend, aber folgerichtig, daß nicht der Ablauf der Messe an erster Stelle steht, sondern der Mensch als vorrangiges Symbol.

Die Katechesen wurden konzipiert für eine Verwendung im Gottesdienst, sind jedoch darüberhinaus vielfältig einsetzbar. Sie beziehen sich immer auf ausgewählte Schriftstellen; abgerundet wird jede Katechese durch Vorschläge für Fürbitten und Gesänge aus dem „Gotteslob". Die eigentliche Katechese versucht meist anhand einer Geschichte oder Begebenheit aus der Alltagswelt – unter gelegentlicher Einbeziehung der

Kinder – die „Welt der Liturgie" (nicht nur der Messe!) zu erhellen. Sie soll nicht einfach übernommen, sondern an die jeweilige Situation angepaßt werden. Eine sehr anschauliche und informative Einführung in das Thema bietet den dafür nötigen Hintergrund.
Unter den besonders gelungenen und originellen Katechesen seien jene zum Tagesgebet (189ff), zum Halleluja (203ff) und zu den Interzessionen („Fürbitten") im Hochgebet (252ff) hervorgehoben. Manche andere wirken dagegen etwas krampfhaft oder bedürfen noch besserer „Übersetzungsarbeit". Was sollen etwa Kinder mit Sätzen anfangen wie „Er steigt vom Himmel zu uns hernieder, um den Lebensaustausch mit uns immer wieder zu vollziehen" (243)? Es verwundert, daß Kunzler zwar vor einem magischen Verständnis der Einsetzungsworte warnt (240), dann aber ausschließlich von der „Wandlung", ja vom „Augenblick der Wandlung" (243) spricht. Warum die Präfation mit keiner Katechese bedacht wurde, ist nicht einsichtig, zumal gerade zum Danksagen unschwer ein Zugang für Kinder herstellbar wäre. Daß bei der Aufzählung der in der Liturgie verwendeten hebräischen Wörter auch das „Kyrieeleison" vorkommt (203) sowie der Hinweis darauf, daß sich der Mensch durch „Minen" (!) ausdrücken kann (16), ist wohl als „Ausrutscher" zu werten.
Trotz dieser Einwände darf festgehalten werden, daß der Autor der anspruchsvollen Aufgabe einer „Mystagogischen" Einführung von Kindern in die Liturgie mit Sachkompetenz und Phantasie nachkommt, sodaß der Wert des Buches über den einer bloß methodischen Handreichung zur Erstkommunionvorbereitung beträchtlich hinausgeht. Es ist zu wünschen, daß sich viele Seelsorger und Seelsorgerinnen auf eine solche tiefergehende Weise der Vermittlung einlassen. Ihnen sei dieses Buch vor allem empfohlen.

Linz *Albert Scalet*

PASTORALTHEOLOGIE

■ FRIELINGSDORF KARL, *Dämonische Gottesbilder.* Ihre Entstehung, Entlarvung und Überwindung. Grünewald, Mainz 1992. (185). Brosch. DM 29,80.
Hinter der hier vorliegenden Auseinandersetzung mit dämonischen Gottesbilder stehen Lebensskripts von 309 Männern und 282 Frauen im Alter von 28–61 Jahren, die der katholischen Kirche angehören und größtenteils in ihr auch als Priester, Ordensleute oder Laien aktiv tätig sind. Wer sich das Reden von Gott zum Beruf macht, dürfte sich nicht damit begnügen, daß seine Aussagen richtig sind: er müßte sich auch der Einfärbungen des eigenen Gottesbildes bewußt werden, die in seine Aussagen einfließen und die verbale Botschaft verändern können.
Die dämonischen Züge, die das Gottesbild eines Menschen prägen können, sind nicht vordergründig die Folge einer falschen religiösen Erziehung; die Wurzeln liegen tiefer und reichen unter Umständen in die pränatale Phase zurück. Dämonische Gottesbilder entstehen auf dem Hintergrund einer das ganze Leben prägenden Grundverfaßtheit, die auf Schlüsselpositionen zurückgeht und die in einem Schlüsselwort zusammengefaßt werden kann. Demnach bildet nicht ein falsches Reden von Gott verkehrte Lebensmuster aus, sondern die in einer sehr frühen Kindheit ausgebildeten falschen Grundmuster führen dazu, daß Gott und sein Wirken im Sinne dieser Grundmuster verstanden und auch religiöse Texte und Gebete diesem Vorverständnis zugeordnet werden. Der erste Schritt für eine Korrektur des eigenen Gottesbildes liegt daher im Entdecken der eigenen biographischen Grundverfaßtheit, die die Voraussetzung für eine Neuorientierung ist.
F. macht in einer einfühlsamen und verständlichen Weise die dämonischen Züge sichtbar, die vielfach das Gottesbild von Menschen mit einer hohen kirchlichen Sozialisation prägen. Diese Erkenntnis verdient Beachtung, auch wenn der Personenkreis, den F. im Auge hat, im streng soziologischen Sinn nicht repräsentativ sein sollte, da es sich um Menschen handelt, die von sich aus das beratende Gespräch gesucht haben. Dämonische Gottesbilder beeinträchtigen das Leben; sie sind für viele Formen religiöser Ermüdung und auch für das Entstehen okkulter Praktiken verantwortlich. Die aufgezeigte Realität und die Notwendigkeit einer Neuorientierung behalten auch dann ihre Gültigkeit, wenn man nicht allen aufgezeigten therapeutischen Maßnahmen folgen will.
Eine grundsätzliche Überlegung zum Schluß: Wenn man das von Piaget aufgezeigte Modell der Denkstrukturen anwendet, könnte es sein, daß die im Menschen wirksamen Gottesbilder etwas von ihrer ‚dämonischen' Kraft verlieren, da sie als Denkmuster erkannt werden, die Kindern in einer bestimmten Altersstufe entsprechen. Mit dem Erwachsenwerden sollen sie allerdings überwunden werden, da sie sonst den Menschen in einer ihm nicht mehr passenden Struktur festhalten und einengen.

Linz *Josef Janda*

■ BUCHER ANTON A., *Bibel-Psychologie.* Psychologische Zugänge zu biblischen Texten. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (200). Kart. DM 34,–.

B. beginnt seine Darlegungen mit der Frage, ob der Kampf Jakobs mit dem Engel vor dem Überschreiten des Jabbok als Hinweis auf einen ödipalen Konflikt verstanden werden kann. An diesem und an anderen Beispielen zeigt er auf, welche Deutungen sich ergeben, wenn man biblische Texte auf dem Hintergrund des tiefenpsychologischen Denkmusters von Freud zu verstehen sucht. Andere Verstehensmöglichkeiten ergeben sich, wenn man die Geschichten der Bibel als Entwicklungsgeschichten zum Selbst liest. Diese Art eines tiefenpsychologischen Verständnisses, das sich an Jung orientiert, erfreut sich gegenwärtig großer Beliebtheit. In einem weiterem Abschnitt geht B. dann auch noch auf die tiefenpsychologische Bibelhermeneutik von Drewermann ein.

Bei aller grundsätzlichen Wertschätzung gegenüber den beschriebenen Deutungsversuchen ist die Gefahr nicht zu übersehen, daß die biblischen Gestalten durch das jeweils verwendete Schema verdeckt werden und ihre eigene Gestalt deshalb in ihren historisch-sozialen Beziehungen zu wenig zur Geltung kommt. Der sozialpsychologische Aspekt darf aber nicht zugunsten einer individualpsychologischen Deutung aufgelöst werden.

Im 2. Teil skizziert B. dann die Möglichkeiten eines psychologischen Bibelverständnisses, das sich an den entwicklungsbedingten Denkstrukturen des Lesers orientiert. Die dabei angeführten Gewährsleute sind u.a. Piaget, Kohlberg, Oser, Fowler. Dieser Weg erscheint deswegen als zielführender, da er die Deutungs- und Verstehensmöglichkeiten der betroffenen Leser ernst nimmt und nicht bereits vorgefertigte Deutungen liefert. Demnach ist gar nicht danach zu fragen, ob Jakob einen Ödipuskomplex hatte oder nicht; es geht vielmehr darum, welche Bedeutung die Bibel und ihre Gestalten für den Glauben des Lesers haben. (174) Damit erfährt die heute zuweilen hoch eingeschätzte Bibelpsychologie eine notwendige Relativierung.

B. wollte einen Überblick und eine Orientierungshilfe in der heute herrschenden Vielfalt psychologischer Zugänge zur Bibel bieten. (11) Die Übersichtlichkeit und Deutlichkeit der Aussagen bedingen allerdings auch Vereinfachungen. Es könnte sein, daß sich manche Vertreter der verschiedenen Richtungen nicht differenziert genug dargestellt finden. Wer sich bereits intensiver mit der Entwicklung der Denkstrukturen befaßt hat, wird hier auf manches Bekannte stoßen. Wer jedoch eine allgemeine Hinführung zu den genannten Themen sucht, wer ein psychologisches Verständnis nicht missen, aber auch keinen Psychologismen verfallen möchte, dem können die lesbaren und übersichtlichen Ausführungen eine recht brauchbare Hilfe sein.

Linz *Josef Janda*

■ SCHMATZ FRANZ, *Lebensbegleitung aus dem Glauben.* Wir alle sind Seelsorger/innen. Tyrolia, Innsbruck 1992. (100). Kart. S 128,–/DM 19,80.

Franz Schmatz hat, wie in den letzten Jahren schon öfter, wieder ein sehr besinnliches Bändchen vorgelegt, in dem er aus seiner Seelsorgeerfahrung Wegweisungen zum Glauben in einfach faßlicher Form darbieten will. Er ist Pastoraltheologe an der Theologischen Hochschule in St. Pölten, Leiter des Religionspädagogischen Institutes und damit verantwortlich für die Weiterbildung der Religionslehrer. Daneben ist er Krankenhausseelsorger und selbst ein in Krankheit und Leid erfahrener Christ. All das und nicht zuletzt manch leidvolle Erfahrungen an Vorgängen in der Kirche prägen seinen Stil und müssen beim Lesen mitgedacht werden.

Der Autor will dem heute oft vergeblich nach Orientierung suchenden Menschen, der sich selbst von der Kirche alleingelassen fühlt (7) das Befreiende des christlichen Glaubens eröffnen. Er tut dies in kurzen Meditationen, jeweils unter einem sehr ansprechenden, aus dem Leben gegriffenen Titel. Im ersten Teil will er herausstellen, wie der Weg des Heilens vom inneren Freiwerden abhängt. Im zweiten, daß Glaube das Leben noch viel wertvoller, köstlicher, ja „lustvoller" macht. Schließlich aber zeigt er auf, wie diese Verwirklichung des anderen Lebens, nämlich des Lebens aus dem Glauben, nur gemeinsam gehen kann und was dazu alles in der Kirche von heute notwendig wäre.

Sehr aufbauend ist der durchgehende Tenor, Positives zu entdecken (11), „zur eigenen Kompetenz finden", was die eigentliche Umkehr wäre (20), daß das Ziel aller Seelsorge „Lebenshilfe aus einem lebensbejahenden Glauben" sein müsse und daher die Verkündigung nicht das Leid, sondern das Leben vor Augen zu haben hätte (47). Als Grundvoraussetzung für kirchliche Mitarbeit und damit für Begleitung anderer auf dem Weg zum Glauben sieht er die eigene „Mensch-Werdung" (61), unter der er aber keine falsch verstandene Askese versteht, sondern „daß ich mir selber wichtig und wertvoll bin, zu mir selber finde und mich selber immer besser kenne und bejahe, um dann auch über mich selber hinauswachsen zu können, ohne in die Selbstverleugnung oder Selbstverlassenheit fliehen zu müs-

Ostern oder das Lachen des Lebens:

Maria Caterina Jacobelli

Ostergelächter

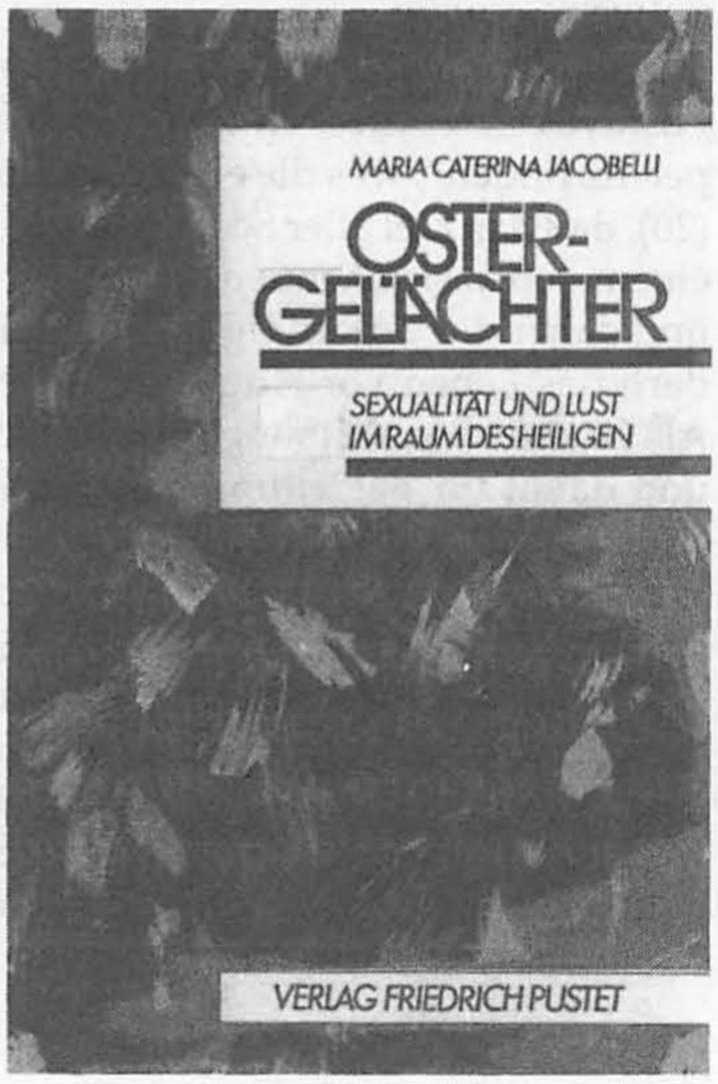
Sexualität und Lust im Raum des Heiligen

Aus dem Italienischen übersetzt von Fortunat Sommerfeld

144 Seiten, Pappbd. DM 29,80
ISBN 3-7917-1317-5

Hauptgliederungspunkte:

- **Das Ostergelächter. Belege**
- **Beschreibung des Phänomens**
- **Die Motive des Phänomens nach den Quellen**
- **Auf der Suche nach dem Ursprung**
- **Analyse der sexuellen Lust**
- **Der Mensch als sexuelles Wesen – Abbild Gottes**
- **Die Botschaft des Ostergelächters**
- **Für eine neue Ethik**



In den Ländern des deutschen Sprachgebietes gab es jahrhundertelang an Ostern einen Brauch – das Ostergelächter –, mit dem die Prediger die Gläubigen in der Ostermesse zum Lachen brachten, indem sie die Lust, die Freude am Geschlechtlichen in ihre Predigten miteinbezogen. Kirchlicherseits wurde dieses „Ostergelächter" zwar immer wieder verurteilt, praktisch jedoch über einen sehr langen Zeitraum geduldet.

Wie läßt sich diese schockierende geschichtliche Tatsache erklären und welchen Stellenwert hat **Sexualität und Lust** überhaupt in der Kirche? In gewissenhafter und fundierter Analyse weist die Autorin religionsgeschichtlich und theologisch nach, daß Sexualität und Lust – richtig verstanden – durchaus mit dem Göttlichen vereinbar sind, mehr noch: Von Gott gewollt und eine Aussage über das innere Leben Gottes selbst.

„Eine kleine volkstümliche Theologie der Erotik, der Lust und der Schöpfung. Richtig verstanden, bringt dieses Buch eine Botschaft voller Sprengkraft." *Publik-Forum*

sen" (62). Zum Persönlichsten stößt er wohl, wenn er die Begleitung in der Seelsorge als „Kunst des Helfens und die Kunst des Helfenlassens" bezeichnet und von einer „Begleitung aus staunender Liebe" spricht (91). Er bleibt aber dabei nie in vordergründigen, rein irdischen Beziehungsschemata hängen, sondern nimmt das Maß für alle diese Voraussetzungen in der Seelsorge aus dem urchristlichen, nämlich aus dem Vorbild Jesu Christi selbst.
Vielleicht um zu provozieren, vielleicht aber auch aus eigener leidvollen Erfahrung wird die Emotion an manchen Stellen allzu stark spürbar. Etwa wenn er vom „himmelschreienden Unrecht" spricht, das heute den Frauen in allen Bereichen des Lebens, auch in den kirchlichen angetan wird (36), wenn er von der „Dämonisierung der Lebenslust und ihrer Kräfte" spricht (30), wenn er allzu oft und damit fast verallgemeinernd von der Macht in der Kirche spricht (76) und angesichts manchen Machtmißbrauches allzu sehr die Funktion und die amtliche Beauftragung hinter der persönlichen Haltung des Glaubens zurücktreten läßt (69).
Das Buch stellt ein Stück Lebenszeugnis eines selbst begeisterten, aber auch vom Leid betroffenen Menschen dar. Es ist, wie der Autor selbst sagt, „mit besonders viel Liebe geschrieben" (7), was manche Unschärfen verstehen läßt, aber umso mehr zum Nachdenken provoziert.

Wien *Helmut Krätzl*

■ BRAUN HANS, *Alter als gesellschaftliche Herausforderung*. Friedrich Pustet, Regensburg 1992. (32).
Die Statistiken über die Altersschichtung der Weltbevölkerung unseres Jahrhunderts weisen eine bedeutende Zunahme des Lebensalters der Menschen, besonders in den wirtschaftlich gut situierten Ländern der Erde, auf. In gewisser Hinsicht bietet die Alterspyramide in diesen Ländern schon einen bedenklichen Überhang zugunsten der alten Menschen. Diese Situation fordert in vielen Bereichen, in sozialer, medizinischer, aber auch pastoraler Hinsicht zu neuen Überlegungen und Entschlüssen heraus.
Aus der Sicht des Soziologen behandelt der Autor die Probleme, welche sich in der Sorge um die älteren Menschen, für deren Lebenshaltung und Lebensführung ergeben, aber auch die Aufgaben, welche in zunehmendem Maß der Gesellschaft in der Vorsorge und Fürsorge für die alten Menschen erwachsen.
Die gründlichen und wohl erwogenen Darlegungen vor allem aus soziologischer Sicht bedürften einer notwendigen Ergänzung aus der Sicht des Seelsorgers, um gerade in der letzten Lebensphase älteren Menschen den Sinn des Alters, aber auch dessen seelsorgliche Bedeutung für das letzte und damit ewige Ziel des Menschen zu erschließen. Diese Ergänzung weist zwar über die Themenstellung des Autors hinaus, darf aber nicht übersehen werden, um auch jenen, denen die alten Menschen in Hinkunft anvertraut sind, die entsprechende Motivation für die Sorge um diese zu vermitteln.

Linz *Josef Hörmandinger*

SPIRITUALITÄT

■ SCHNEIDER MICHAEL, *Wege des neuen Lebens*. Modelle christlicher Existenz. Herder, Freiburg 1992. (217). DM 26,80.
Karl Rahners Wort, daß der Christ von morgen ein Mystiker sein wird oder nicht mehr sein wird, ist recht oft in den Mund genommen worden. Die konkrete Mystagogie, die Hinführung zu Gebet und geistlichem Leben, bleibt häufig eher bloßes Postulat. Michael Schneider, Spiritual in Frankfurt/St. Georgen, hat bereits in *„Das neue Leben"* einen Grundkurs für Spiritualität vorgelegt, der sich als äußerst hilfreich erwiesen hat. In diesem Werk versteht Schneider Jesus selbst als Maß und Modell jeden christlichen Lebens und von Ihm her Nachfolge und Berufung als Grundkategorien des Glaubenslebens. In einer zweiten Schrift sind ihm die Heiligen Modelle christlichen Lebens.
In diesen „Modellen christlicher Existenz" weckt er zunächst Geschmack, sich eingehender mit großen Gestalten der Spiritualitätsgeschichte (Maria, Martyrer, Augustinus, Benedikt, Bernhard, Franziskus, Ignatius, Philipp Neri, Teresa von Avila, Therese von Lisieux, Charles de Foucauld, Simone Weil) zu beschäftigen. In einem zweiten Schritt bedenkt er Berufung als Grunddatum christlichen Lebens (allgemeine Berufung zur Heiligkeit, spezifische Formen christlichen Lebens, neue Aufbrüche und geistliche Bewegungen). „Christliches Leben im Alltag" sucht nach Gottes Willen im Alltag, in der Arbeit und in der Begegnung. Schließlich skizziert er ein christliches Leben in der Gemeinschaft der Heiligen.
Zudem bietet das Buch eine Fülle von Anregungen und praktischen Hilfen. Als Themen seien genannt: Exerzitien im Alltag, Jesusgebet, Rosenkranz, Wüstentag, Heiligenverehrung, Fragen geistlicher Begleitung, ein Überblick über geistliche Gemeinschaften.

Das Buch wird geistlich Suchenden, z.B. vielen Seminaristen, Novizen und Novizinnen, Priestern, Ordensleuten, Menschen, die andere begleiten und anregen, eine Fundgrube sein. Schneider schöpft aus dem Vollen der spirituellen Tradition und aus der Erfahrung als Exerzitienleiter und geistlicher Begleiter. Für ein weiterführendes Gespräch wäre interessant, wie sich geistliche und mystische Traditionen mit therapeutischen Fragen vermitteln lassen (in der Praxis sind sie oft verwoben). Zudem könnte diskutiert werden, wie Affirmation, Anerkennung und Kritik in Fragen der Spiritualität miteinander zu verbinden sind.

Linz *Manfred Scheuer*

■ HABITO RUBEN, *Barmherzigkeit aus der Stille.* Zen und soziales Engagement. Mit einem Vorwort von Hugo M. Enomiya-Lassalle. Kösel, München 1989. (120). Geb. DM 28,–.

Das Buch beginnt mit einer Empfehlung des inzwischen verstorbenen H.M. Enomiya-Lassalle für den Autor. H. Ruben, geboren auf den Philippinen, Professor für östliche Religionen in Tokio, verfaßte Texte für eine Gruppe von Christen und Zen-Schülern, die auf den Philippinen durch einen buddhistischen Meister und eine katholische Ordensschwester in die Zen-Praxis eingeführt wurden. Die Sammlung dieser Texte will Antwort geben auf einige brisante Fragen, wie: Kann Zen einen positiven Beitrag leisten zu einer asiatischen Theologie? Warum kümmern sich viele von Zen begeisterten Menschen scheinbar so wenig um gesellschaftliche Probleme u.a.m. (Einleitung).

Zuerst legt Vf., ausgehend von einer persönlichen Erfahrung, das Wesen und die verschiedenen Ziele des Zen dar. Der eingeweihte Leser findet vertraute Formulierungen vor: Zen als sein ursprüngliches Wesen schauen, leer werden und Fülle erfahren, Zen als Erreichen der befreienden Weisheit, die alle Dinge so sehen läßt, wie sie sind, und aktive Wachsamkeit sowie heitere Gelassenheit als Frucht treuer Übung. Daß die letzte Realität des Zen nicht in Gedanken oder im Genießen der Erleuchtung besteht, sondern untrennbar mit unserem konkreten Alltag verbunden ist, bezeugt treffend ein Koan-Wort des Meisters an einen Mönch: „Dann geh und wasche Deine Schale." (34)

Die Interpretation der vielen Originaltexte (Herz-Sutra) geschieht vom Vf. aus einem tiefen Verwurzeltsein im christlichen Glauben, so daß für ihn eine vom Zen-Atem getragene Spiritualität als „im Einklang mit dem Atem Gottes handeln" bedeutet (10. Kap.).

Für den Übenden erschließen sich Bibelworte, die bisher nur intellektuell interpretiert wurden, in wunderbarer Frische und Aktualität, z.B. bringt die Arbeit am Koan-Wort MU Licht in die christliche Formel der „creatio ex nihilo" (20), und die Zen-Erfahrung gleicht der Botschaft: „Das Reich Gottes ist nahe; kehrt um!" (67). Besonders überzeugend gelingt der Nachweis, daß christliche Nächstenliebe und buddhistisches Mitleid nicht länger als fundamentale Gegensätze aufgefaßt werden dürfen; dem barmherzigen Samariter, gesehen mit den Augen des Zen, entspricht die Gestalt der Kuan-Yin als Symbol des Mitleidens mit allen Lebewesen. Der Name bedeutet wörtlich: „Diejenige, welche die Schreie der Welt wahrnimmt"; mit ihren tausend Armen ist sie fähig, auf die verschiedenen Situationen im Alltag zu reagieren und ihre Hand genau so entgegenzustrecken, wie es Notleidende brauchen – „Ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben". (114)

Ein Gespräch zwischen Vf., P. Lassalle und Yamada Róshi bietet ein Beispiel für einen ernsthaften Dialog und auch dafür, daß auf den Philippinen Menschen aller sozialen Schichten Zen nicht als interreligiösen spirituellen Luxus betreiben, sondern durch diese Praxis hellwach geworden sind und Verstand und Hände rühren, um mit den Worten des Gleichnisses im Lotus-Sutra das brennende Haus dieser Welt zu retten (99ff). Offenbar gibt es auch für das Zen-Verständnis einen Sitz im Leben, sodaß diese Praxis auf den Philippinen mehr soziales Gesicht zeigt als im Herkunftsland Japan. Wer sich trotz warnender Stimmen auf einen fundierten Dialog mit Zen einlassen will, halte es mit der Einladung im Nachwort: „Es ist ein Buch *zur Zeit*, das es verdient, deutschsprachigen Lesern(innen) zugänglich gemacht zu werden."

Asten *Helmut Jobst*

■ ENOMIYA-LASSALLE HUGO MAKIBI, *Erleuchtung ist erst der Anfang.* Herder, Freiburg 1991. (126). Ppb. DM 12,80.

Der Jesuit P. Hugo Lassalle (1898–1990) – die Namen Enomiya und Makibi legte er sich anläßlich seiner Einbürgerung in Japan 1948 zu – gilt derzeit als der bedeutendste Repräsentant des Versuches, christlich-mystisches Gedankengut und ebensolche Lebensweise mit den Vorstellungen und Praktiken des Zen-Buddhismus zu verbinden. P. Lassalle wirkte zunächst in einem Armenviertel in Tokio und wurde dann Pfarrer in Hiroshima. Dort wurde er auch Zeuge und Betroffener des Atombombenabwurfs 1945.



Christen zwischen Schuld und Versöhnung

Predigten nicht nur zur Fastenzeit 3

Hrsg. von Michael Langer

Mit Beiträgen von *K. Baumgartner, R. Bleistein SJ, H. Fries, K. Hurtz, G. Lange, M. Langer, J. Niewiadomski, G. Ott, R. Radlbeck-Ossmann*

96 Seiten, kart. DM 14,80
ISBN 3-7917-1321-3

Der 3. Band der erfolgreichen Predigtreihe zur Fastenzeit behandelt *diesmal das Thema Schuld, Umkehr, Buße und Versöhnung.*
Biblische Leitbilder, philosophische und theologische Hintergründe, literarische Vorgaben, psychoanalytische Voraussetzungen werden hier zu aktuellen Themen in Beziehung gesetzt. Entstanden sind so theologische Texte, die in verständlicher Sprache Ideen für gottesdienstliche Verkündigung, Religionsunterricht, Erwachsenenbildung u. a. liefern.

In der gleichen Reihe sind bisher erschienen:



Zukunft und christliche Hoffnung

Predigten nicht nur zur Fastenzeit 2

Hrsg. von Michael Langer

Mit Beiträgen von *Sch. Ben-Chorin, A. Bilgri OSB, A. Keller SJ, G. Lange, M. Langer, G. Ott, L. Schuhmann SJ, G. Zasche OSB*

88 Seiten, kart. DM 12,80
ISBN 3-7917-1275-6

Sinnsuche und Gottesbegegnung

Predigten nicht nur zur Fastenzeit

Hrsg. von Michael Langer

Mit Beiträgen von *R. Bleistein, G. Lange, M. Langer, O. Lechner, J. Niewiadomski, G. Ott, St. Weggen*

88 Seiten, kart. DM 12,80
ISBN 3-7917-1236-5

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

Unter dem Eindruck dieses schrecklichen Erlebnisses wandte er sich entschieden der Friedensarbeit zu, überzeugt davon, daß die Menschheit heute an einem Wendepunkt stehe, wie er in einem Jahrtausend nur einmal vorkomme. Er vertiefte sich immer mehr in die Form der Lebensweise des Zen-Buddhismus und versuchte durch die aufgebrochene west-östliche Begegnung mittels einer christlich interpretierten Zen-Methode die Menschen zu innerer Einkehr zu sich selbst und weiter zur Hinkehr zu Gott zu führen. Seither haben viele den von ihm vorgezeichneten Weg eingeschlagen. Im vorliegenden, dem Umfang nach kleinen Band werden mit den Gedanken von Lassalle Wege zu sich selbst und – in der Weiterführung – zu tieferer Gotteserfahrung und den sich daraus ergebenden Konsequenzen für das Leben aufgezeigt.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ TUSCH-KLEINER LUITGARD, *Kontemplation.* Ein Übungsbuch. Kösel, München 1991. (144, 12 s/w Fotos). Ppb.

In der fast unüberschaubaren Fülle von Anleitungen und Hilfen zur Meditation gilt es, vor allem für den Christen, eine gründliche Auswahl zu treffen, besonders unter dem Gesichtspunkt: Was führt mich tatsächlich zu einem vertieften Erfahren und Leben aus den Geheimnissen des christlichen Glaubens? Das vorliegende Übungsbuch zur Kontemplation von Luitgard Tusch-Kleiner, einer Schülerin von Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle, setzt sich das Ziel, zu christlich geprägter Kontemplation hinzugeleiten.

In sieben Schritten soll zu der Erfahrung Gottes und der Geborgenheit in ihm näher geführt werden: Unentdecktes Land betreten, wie ein Baum im Leben stehen, den Grundton des Augenblicks erhorchen, Wüsten im Durchgehen bestehen, schweigende und sprechende Tiefe, Sterben – Heilwerden des Menschen und Leben aus dem siebten Tag Gottes.

Ein Anhang bietet zusätzliche Texte und Übungen zur Kontemplation. Aus den einführenden Texten zu den jeweiligen Abschnitten wird die persönliche meditative Erfahrung der Autorin spürbar. Die feinfühlige Auswahl der Texte läßt auf eine reiche Kenntnis meditativer und auch mystischer Literatur schließen. Nicht zuletzt bilden die meditativen Grafiken der Autorin und die zwölf Fotos von Andreas Hoffmann eine gute Hilfe im Bemühen um innere Sammlung und Deutung.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ BOULAD HENRI, *Gottessöhne, Gottestöchter.* Gelebte Existenzreligion. Edition Tau, Bad Sauerbrunn 1992. (94). Brosch.

Ders., *Dimensionen der Liebe.* Persönliche Aufzeichnungen. Edition Tau, Bad Sauerbrunn 1990. (128). Geb.

P. Boulad SJ entfaltet seit 1967 in Ägypten ein umfangreiches, apostolisches Wirken, vor allem auf dem Bereich der Caritas, deren Leitung für Ägypten er seit 1985 innehat. 1991 wurde er zum Vizepräsidenten der Welt-Caritas ernannt.

In seinen vielen Vorträgen und zahlreichen Schriften wird „Caritas" zum Schlüsselwort. Den heutigen Menschen, der einer vielfach versachlichten Welt ausgesetzt ist, führt er in dem Band „Gottessöhne, Gottestöchter" ein in das trinitarische Geheimnis der „Caritas Dei". Diese wird in einer existentiellen Betrachtung erfahrbar, da sie ihr zuinnerst zugrundeliegt. Im Mysterium „Mensch", dem Ebenbild Gottes, wird in vorbehaltloser Öffnung und Hingabe das Geheimnis der göttlichen Caritas offenbar, so daß die Erfüllung menschlicher Sehnsucht möglich wird.

Die „Persönlichen Aufzeichnungen" weisen darauf hin, wie dem Verfasser die „Dimensionen der Liebe", um die er immer wieder ringt, sich erschließt. Die Übertragung aus dem Französischen durch Hidda Westenberger geschieht in sprachlich und theologisch einfühlsamen Weise. (Anm.: Das geometrische Symbol für die Trinität ist nicht das gleichschenkelige, sondern das gleichseitige Dreieck! Vgl. „Gottessöhne, Gottestöchter", 30).

Linz *Josef Hörmandinger*

■ BOURS JOHANNES, *Halt an, wo läufst du hin?* Bildmeditationen. Herder, Freiburg 1990. (152, 42 farb. u. 14 einfarb. Bildtafeln). Geb. DM 36,–.

„Alle Religiosität lebt von Metaphern und Symbolen", so schreibt Paul Deselaers, der Herausgeber dieses prachtvollen Bild- und Meditationsbandes. Er hebt damit die hohe Bedeutung des Bildes und des Symbols für das Eindringen und die Vertiefung im religiösen Glauben hervor. Deselaers hat alle exemplarischen Bildmeditationen von Johannes Bours (1913–1988), dem geistvollen Spiritual und Lehrer am Priesterseminar zu Münster/Westfalen, gesammelt. Es sind 56 sehens-würdige Bilder, die zur Tiefenschau der Schöpfung als Gegenwart Gottes in der Welt, zur Begegnung mit Lebenswegen und Glaubenswegen und vor allem zu lebensnaher Erfahrung mit Jesus Christus, dem Abbild des ewigen Vaters, führen wollen. Johannes Bours, der auch „Vater der Bildmeditation" genannt wird, pflegte seinen Hörern in den täglichen

geistlichen Exhorten häufig Bildmeditationen anzufügen, damit eben seine Hörer der Theologie vom Wort nicht zusehr überfrachtet würden. Er hat in gewisser Hinsicht jene Weise der christlichen Verkündigung schon vorausgeübt, die heute aus der von der Symboldidaktik weithin geprägten Katechese nicht mehr wegzudenken ist.
Die Bilder zu den meditativen Texten sind von Bours selbst ausgewählt worden; es sind kostbare Bilder aus der reichen christlichen Kunst der Vergangenheit wie auch der Gegenwart, Bilder großer Meister wie auch ungenannter und unbekannter Meister alter Buchillustrationen.
In den Texten ging es Bours vor allem darum, sowohl aus der Gesamtdarstellung wie auch aus Ausschnitten aus dem jeweiligen Bild zu einer Schau der Tiefe und des inneren Erlebens zu führen.
Gerade der Mensch von heute, der optisch und auch akustisch so vergewaltigt wird, dem auch in der erneuerten Liturgie manchmal eine zu reiche Fülle an Worten aufgelastet wird, braucht die Muße und Stille meditativer Betrachtung. Zu dieser bietet dieses Buch eine gute Hilfe.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ MOSER GEORG, *Täglich Grund zur Hoffnung.* Meditationen für jeden Tag. Herder, Freiburg 1992. (398). Geb. DM 34,–.
Bischof Georg Moser (1923–1988) leitete von 1975 bis 1988 die Diözese Rottenburg-Stuttgart-Hohenheim. Als Leitwort für seine Hirtenaufgabe hatte er sich den Spruch aus dem Hirtengleichnis im Johannesevangelium „Damit sie das Leben haben" (Joh 10,10) gewählt. Der Verkündigung der frohen Botschaft, die uns in Jesus ewiges Leben verheißt, widmete er in seinem ganzen Priesterleben den Inhalt seiner Ansprachen, Predigten und geistlichen Schriften. Sein Wort ist geprägt von tiefer Gläubigkeit, froher Zuversicht, einem echten Sinn für die Wirklichkeit des Lebens, verbunden mit einem klugen Augenmaß und vielfach gewürzt mit schwäbischem Humor. Bischof Moser war ein eifriger Prediger und ein fruchtbarer Schriftsteller. Eine Auslese aus seinen Ansprachen, Predigten und geistlichen Schriften hat Ulrich Schütz unter dem Aspekt „Meditationen für jeden Tag" in diesem Jahreslesebuch zusammengestellt, wobei auf die Gedenktage und Festzeiten des Jahreskreises besonders Bedacht genommen wurde.
Die Kurzlesungen für den Tag ermuntern häufig zu einem frohen Glauben und einem zuversichtlichen Vertrauen auf die Führung Gottes. Sie haben für unsere Tage gerade auch deswegen ein besonders Gewicht, weil die „Gedanken zum Tag", die uns täglich mit dem Rundfunk ins Haus geliefert werden, vielfach der Glaubenstiefe und Hoffnungsfreude entbehren.
Linz *Josef Hörmandinger*

Eingesandte Schriften

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

BIBELWISSENSCHAFT

■ BAHR HANS-ECKEHARD, *Der verlorene Sohn oder die Ungerechtigkeit der Liebe.* Das Gleichnis Jesu heute. Herder, Freiburg 1993. (153). Geb. DM 26,80.
BORG MARCUS J., *Jesus – der neue Mensch.* Herder, Freiburg 1993. (288). Geb. DM 36,–.
LOHFINK GERHARD, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Herder, Freiburg 1993. (223). TB. DM 15,80.
MARTINI CARLO M., *Ich bin bei euch.* Leben im Glauben nach dem Matthäusevangelium. Herder, Freiburg 1993. (239). TB. DM 15,80.
SCHOLTISSEK KLAUS, *Vollmacht im Alten Testament und Judentum.* Begriffs- und motivgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema. (Paderborner Theologische Studien, Bd. 24). Schöningh, Paderborn 1993. (186). Kart. DM 36,–.
SEYBOLD KLAUS, *Der Prophet Jeremia.* Leben und Werk. (Urban TB). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (219, Abb.). Kart. DM 29,80.

DOGMATIK

■ DALFERTH INGOLF U., *Jenseits von Mythos und Logos.* Die christologische Transformation der Theologie. (Quaest. disp. 142). Herder, Freiburg 1993. (313). Kart. DM 48,–.
DROBNER HUBERTUS R., *„Für euch bin ich Bischof".* Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. (Augustinus – heute, Bd. 7). Augustinus, Würzburg 1993. (138). Kart.
GRUBER FRANZ, *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit.* (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 40). Tyrolia, Innsbruck 1993. (350). Kart. S 360,–.
KOCHANEK HERMANN (Hg.), *Heil durch Erfahrung und Erkenntnis.* Die Herausforderung von

Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Bd. 42). Steyler Verlag, Nettetal 1993. (149). Kart. DM 20,–.
MÜLLER GERHARD L./BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Der Heilige Geist.* (Texte zur Theologie, Dogmatik 7,2). Styria, Graz 1993. (125). Kart. S 298,–/DM 39,80. Stuttgart 1993.

ETHIK

■ SÖLLE DOROTHEE, *Leiden.* (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (223). TB. DM 17,80.
HUBER WOLFGANG, *Die tägliche Gewalt.* Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde. Herder, Freiburg 1993. (189). Kart. DM 32,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ MARTI KURT. *Schöpfungsglaube.* Die Ökologie Gottes. Herder, Freiburg 1993. (99). TB. DM 10,80.
RATZINGER JOSEF, *Wesen und Auftrag der Theologie.* Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993. (116). Kart. DM 27,–.

HOMILETIK

■ STERTENBRINK RUDOLF (Hg.), *Lichtsekunden.* Dominikanische Predigten zum Lesejahr B. Herder, Freiburg 1993. (237). Geb. DM 39,80.

JUDEN UND CHRISTEN

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Einsame Zwiesprache.* Martin Buber und das Christentum. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993. (114). Geb. DM 32,–.

KIRCHENGESCHICHTE

■ HEID STEFAN, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos.* Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land. (Hereditas, Bd. 6). Borengässer, Bonn 1993. (248). Geb. DM 56,–.
HEINZLE JOACHIM (Hg.), *Das Mittelalter in Daten.* Literatur, Kunst, Geschichte 750 bis 1520. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1993. (434). Ln. DM 68,–.
IM HOF ULRICH, *Das Europa der Aufklärung.* (Europa bauen). C.H. Beck, München 1993. (270). Ln. DM 48,–.
PÖMER KARL/WIESNER EDUARD, *Engelszell – ein bayerisch-österreichisches Grenzkloster.* Wiesner, Wernstein am Inn 1993. (399, Bildband). Geb. S 590,–.
ZINNHOBLER RUDOLF, *Der heilige Wolfgang.* Leben – Legende – Kult. Bischöfliches Ordinariat, Linz 1993. (80, zahlr. Abb.). Kart. S 98,–/DM 15,–.
BEJICK URTE, *Die Katharerinnen.* Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich. (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (153). TB. DM 16,80.

LATEINAMERIKA

■ ERHARTER HELMUT/RAUTER HORST-MICHAEL (Hg.), *Von der Missionierung zur Evangelisierung.* Zur Zukunft der Kirche in Lateinamerika und Europa. (Österr. Pastoraltagung 1/92). Herder, Freiburg 1992. (128). Kart. S 166,–/DM 23,80/sfr 24,80.

LEBENSBILDER

■ GREEN JULIEN, *Bruder Franz.* (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (416). TB. DM 19,80.
GUERRIERO ELIO, *Hans Urs von Balthasar.* Eine Monographie. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993. (438). Ln. DM 48,–.
KRANZ GISBERT, *Thomas von Kempen.* Der stille Reformer vom Niederrhein. Brendow, Moers 1993. (62). Geb.

LITURGIE

■ BOUYER LOUIS, *Liturgie und Architektur.* Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993. (117). Kart. DM 27,–.
KRAUS BERNHARD/WITTRAHM ANDREAS, *Meine Hoffnung von Jugend auf.* Werkbuch Seniorengottesdienste. Herder, Freiburg 1993. (141). Kart. DM 22,80.
OWUSU VINCENT KWAME, *The Roman Funeral Liturgy: History, Celebration and Theology.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Bd. 41). Steyler Verlag, Nettetal 1993. (235). Kart. S 273,–/DM 35,–/sfr 36,10.

MISSION

■ PISKATY KURT/RZEPKOWSKI HORST (Hg.), *Verbi Praecones.* Festschrift für P. Karl Müller SVD zum 75. Geburtstag. (393). Kart. S 460,–/DM 58,–/sfr 59,30.

MYSTIK

■ GANDLAU THOMAS, *Trinität und Kreuz.* Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers. (Freiburger theologische Studien, Bd. 155). Herder, Freiburg 1993. (400). Kart. DM 68,–.
TRENNERT-HELLWIG MATTHIAS, *Die Urkraft des Kosmos.* Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin. (Freiburger theologische Studien, Bd. 153). Herder, Freiburg 1993. (551). Kart. DM 78,–.

PASTORALTHEOLOGIE

■ DAMBLON ALBERT, *Kleine Sprech- und Gesprächserziehung für kirchliche Mitarbeiter.* Patmos, Düsseldorf 1993. (144, Abb.). Brosch. DM 24,80.
DITTLER ULLRICH, *Software statt Teddybär.* Computerspiele und die pädagogische Auseinandersetzung. Ernst Reinhardt, München 1993. (149). Kart. DM 29,80.
ERHARTER HELMUT/RAUTER HORST MICHAEL (Hg)., *Wie heute von Gott reden?* (Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1992). Herder, Freiburg 1993. (90). Kart. S 140,–/DM 19,80/sfr 20,80.
SAUNDERS CICELY, *Hospiz und Begleitung im Schmerz.* Wie wir sinnlose Apparatemedizin und einsames Sterben vermeiden können. (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (155). TB. DM 16,80.

PSYCHOLOGIE

■ FUNK HEIDE/WINTER REINHARD, *Das modernisierte Ehrenamt.* Selbstentfaltung und Anerkennung für junge Frauen und Männer im Lebenszusammenhang des Jugendverbandes. Georgs-Verlag, Neuss 1993. (159). Kart. DM 15,80.
HASSAN STEVEN, *Ausbruch aus dem Bann der Sekten.* Psychologische Beratung für Betroffene und Angehörige. Rowohlt, Reineck/Hamburg, 1993 (339). Kart. DM 19,90.

RELIGIONEN

■ CHAMPDOR ALBERT, *Das Ägyptische Totenbuch.* Vom Geheimnis des Jenseits im Reich der Pharaonen. (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (208, zahlr. Abb.). TB. DM 16,80.
HAACK FRIEDRICH-WILHELM, *Europas neue Religion.* Sekten – Gurus – Satanskult. (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (208). TB. DM 16,80.
IMBACH JOSEF; *Wem gehört Jesus?* Seine Bedeutung für Christen, Juden und Moslems. Herder, Freiburg 1993. (176). TB. DM 14,80.
KOENEN LUDWIG/RÖMER CORNELIA (Hg.), *Mani.* Auf der Spur einer verschollenen Religion. Herder, Freiburg 1993. (106). Geb. DM 32,–.

SPIRITUALITÄT

■ FELD HELMUT, *Beseelte Natur.* Franziskanische Tiererzählungen. (Asketische Schriften, Bd. III). Verlag der Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1993. (117). Kart. DM 13,80.
MARTINI CARLO MARIA, *Perspektiven für die Welt und die Kirche.* Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal. Neue Stadt, München 1993. (139). Geb. S 187,–/DM 24,–/sfr 25,30.
MELLO ANTHONY DE, *Eine Minute Unsinn.* Herder, Freiburg 1993. (216). Geb. DM 28,–.
MUTTER TERESA, *Worte der Liebe.* Freiburg 1993. (127). Geb. DM 16,80.
OOST KATHARINA, *Du hast meine Wärme gespürt.* Eine Mutter wird Nonne – Brief an ihre Tochter. Herder, Freiburg 1993. (62). Geb. DM 18,80.
SCHMATZ FRANZ, *Wie ein Baum der ins Licht wächst.* Lebe dein Leben. Tyrolia, Innsbruck 1993. (95, 16 Farbb.). Geb. S 198,–/DM 29,–.
SHEA JOHN, *Staunen und Licht.* Weihnachtliche Spiritualität. Herder, Freiburg 1993. (253). Geb. DM 39,80.
STECHER REINHOLD, *Kirche im Vierfarbendruck.* Kanisius, Freiburg/Schweiz. (32). Brosch. S 43,–
VANIER JEAN, *In Gemeinschaft leben.* Meine Erfahrungen. Herder, Freiburg 1993. (427). Kart. DM 28,–.

VARIA

■ GORZINI MEHDI JAFARI/MÜLLER HEINZ (Hg.), *Handbuch zur interkulturellen Arbeit.* World University Service, Wiesbaden 1993. (525). Kart. DM 25,–.
KIPLING RUDYARD, *Das kommt davon.* Die schönsten Geschichten. (Spektrum). Herder, Freiburg 1993. (121). TB. DM 12,80.
MOHR ANGELA, *Kulturgüter in der Gemeinde Dietach: Stadlkirchen.* Ennsthaler, Steyr 1993. (48, zahlr. Abb.). Kart. S 75,–.
PETERS ULLRICH (Hg.), *Herders großes Weihnachtsbuch.* Herder, Freiburg 1993. (180, zahlr. Abb.). Geb. DM 38,–.
SEYBOLD MICHAEL (Hg.), *Katholische Universität.* Wesen und Aufgabe. (Extemporalia, Bd. 11). Franz-Sales-Verlag, Eichstätt. (184). Kart. S 131,–/DM 24,–/sfr 25,50.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56 oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Österreichische Postsparkasse Wien Nr. 2313.647
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1994	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	DM 58,–	DM 17,–
Österreich	öS 390,–	öS 105,–
Schweiz	sFr 57,30	sFr 17,40

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

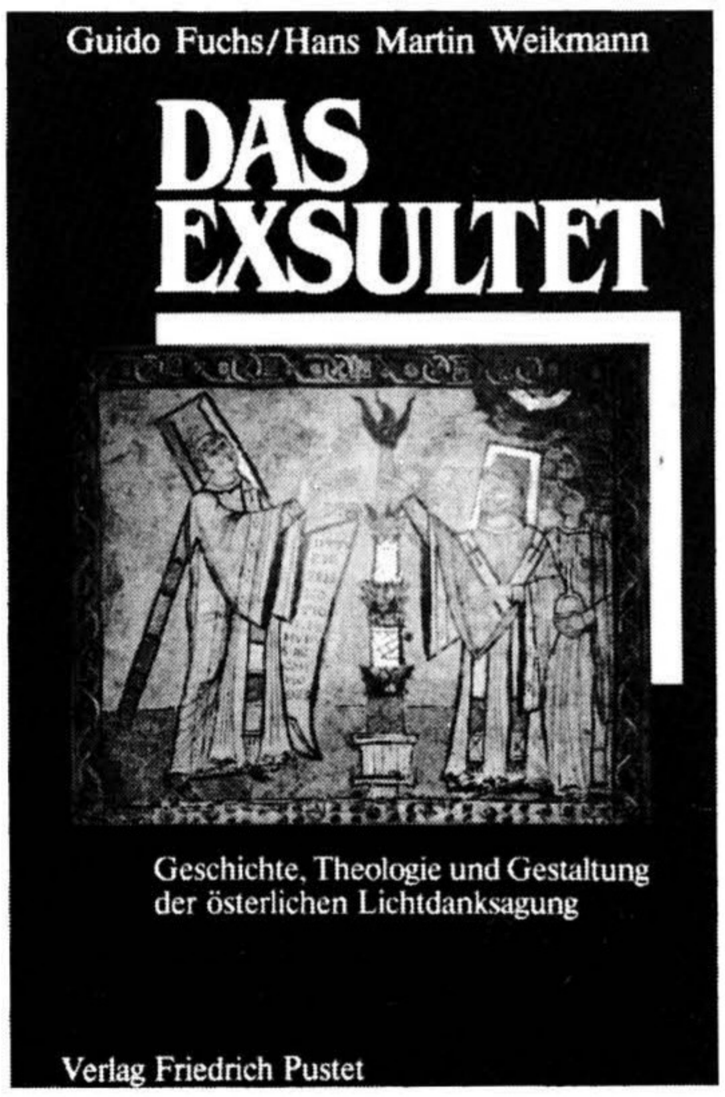
Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Offenlegung gemäß §25 des österreichischen Mediengesetzes

Medieninhaber: Friedrich Pustet GmbH & Co. KG
Unternehmensgegenstand: Buch- und Zeitschriftenverlag, Druckerei, Buchhandel
Sitz: D-93051 Regensburg
Gesellschafter: Friedrich Pustet GmbH
Geschäftsführung: Elisabeth Pustet
Grundlegende Richtung: Katholisch

„Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns in seinem großen Erbarmen neu geboren, damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben …“

1 Petr. 1,3



Guido Fuchs/
Hans Martin Weikmann

Das Exsultet

Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung

156 Seiten, mit 12 s/w-Abb.,
Pappbd., DM 39,80
ISBN 3-7917-1306-X

Das Exsultet ist einer der Höhepunkte der Osternachtfeier und einer der ältesten liturgischen Texte. – Das Buch will denen, die das Exsultet vortragen, wie denen, die es hören, seinen Reichtum erschließen und näherbringen. Es ist die bisher einzige umfassende theologische und spirituelle Erschließung des Exsultet, die sich an eine breitere Leserschaft wendet.

Zum Aufbau

Erster Teil; Entstehung des Textes und seines liturgischen Ortes

Zweiter Teil; theologische und spirituelle Erschließung

Dritter Teil; die Praxis des Exsultet: die musikalische Gestaltung, der passende Ort des Exsultet innerhalb der Osternachtfeier, Symbole und Bräuche rund um das Exsultet

Vierter Teil; die ökumenischen Aspekte: das Exsultet in der Ambrosianischen Liturgie und in den evangelischen Kirchen.

Insgesamt ein wichtiges, gut gestaltetes Buch für alle, die mit dem Exsultet umgehen und es ihren Gemeinden in Predigt und Katechese näherbringen wollen, aber auch für alle Gläubigen, die die Spiritualität der Osternacht besser verstehen wollen.

VERLAG
FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

Sind alle Religionen gleich?

Bücher zum Thema:

Leonard Swidler

Die Zukunft der Theologie

Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen

104 Seiten, kart., Koprod. mit Chr. Kaiser Verlag,
DM 19,80 / öS 155,– / sFr 21.–
ISBN 3-7917-1342-6 (F. Pustet)

„ ... Swidler, Professor an der religionswissenschaftlichen Fakultät der Temple University, Philadelphia, propagiert den interreligiösen und interideologischen Dialog als Mittel zukünftigen Theologisierens: eine Abkehr von als absolut geltenden Wahrheitsbegriffen, eine Hinwendung zur gemeinsamen Erkenntnis gemeinschaftlicher Wurzeln aller Weltreligionen. ‚Heutzutage wissenschaftlich den Dialog abzulehnen, kann ein Akt fundamentaler menschlicher Verantwortungslosigkeit sein – ...' Swidler entwirft in Grundzügen ein ‚ökumenisches Esperanto', eine interkulturelle Sprache also, deren Grundlage ‚in einer gemeinsamen Humanität liegt ...' Derart verstanden entstünde eine Weitsicht von unten und von innen, frei von Indoktrination und aufgepfropfter Ideologie: ‚ein immer weiter werdendes WIR'. Swidler behandelt das Thema mit umfassender Kenntnis nach allen Seiten und Dimensionen: die Bedingungen, die Methoden, Partner und Konsequenzen des Dialogs. Es ist ein fundierter und beachtenswerter Anstoß für eine freie und umfassende ‚Zukunft der Theologie'."

pro Zukunft, Salzburg

Christen und Juden im Gespräch

Bilanz nach 40 Jahren Staat Israel

Mit Beiträgen von Manfred Görg, Nathan P. Levinson, Hans Maier, Rolf Rendtorff, Michael Toch, Moshe Zimmermann

108 Seiten, kart. DM 19,80 / öS 155,– / sFr 21.–
ISBN 3-7917-1202-0

„Die fundamentale Bedeutung des Judentums für den christlichen Glauben, die leidvolle Geschichte des Verhältnisses von Juden und Christen und der aktuelle Stand des Dialogs zwischen Juden und Christen vor dem Hintergrund einer ‚Bilanz nach 40 Jahren Israel': alles Themen von grundsätzlicher Bedeutung."

Klerusblatt, München

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

EHRENAMTLICH – HAUPTAMTLICH

Venetz · Amt und Besoldung

Lederhilger · Kooperative Seelsorge und Amtsfrage

Lehner · Zwischen den Stühlen

Ebertz · Mobilisierung ehrenamtlichen Engagements

Myhsok · Leistungs- und Leitungsoptimierung

Petrik · Als ehrenamtliche Funktionärin

Wiedenhofer · Kirche, Geld und Glaube

Zinnhobler · Kirchensteuer und Kirchenbeitrag

Fischer · Seligpreisungen in den Psalmen

Gelmi · Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:

Die Briefe des heiligen Bernhard (R. Zinnhobler), Ehrenamt und Hauptamt, Bibelwissenschaft, Lebensbilder, Lexika, Liturgie, Pastoral, Spiritualität

2 1994 142. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1994

Schwerpunktthema: Ehrenamtlich – hauptamtlich

Hermann-Josef Venetz: Amt und Besoldung 113
Severin Lederhilger: Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt 123
Markus Lehner: Zwischen den Stühlen – Laie im Hauptberuf 137
Michael N. Ebertz: Mobilisierung ehrenamtlichen Engagements 145
Alexander Dieter Myhsok: Leistungs- und Leitungsoptimierung 153

Erfahrungen:

Eva Petrik: Als ehrenamtliche Funktionärin in der Kirche 161

Abhandlungen:

Siegfried Wiedenhofer: Kirche, Geld und Glaube 169
Rudolf Zinnhobler: Zur Geschichte und Praxis von Kirchensteuer und Kirchenbeitrag 180

Bericht:

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 186

Spiritueller Beitrag:

Irmtraud Fischer: Selig, wer auf die Tora mit Lobliedern antwortet! 192

Literatur:

Rudolf Zinnhobler: Das aktuelle theologische Buch:
Die Briefe des heiligen Bernhard (von Gerhard B. Winkler) 197
Besprechungen 198

Zum Schwerpunkt (198), Bibelwissenschaft (202), Lebensbilder (208), Lexika (209), Liturgie (211), Pastoral (212), Spiritualität (216)

Eingesandte Schriften 220

Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/7842 93-142
o. Prof. Mag. 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. Michael N. Ebertz, Wölflinstraße 4, D-7800 Freiburg i. Br.
Univ.-Doz. Dr. Irmtraud Fischer, Parkstraße 1, A-8010 Graz
Prof. Dr. Josef Gelmi, Seminarplatz 1, I-39042 Brixen
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Dr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Alexander Dieter Myhsok, Albrecht-Dürer-Straße 13,
D-88074 Meckenbeuren
Dr. Eva Petrik, Spiegelgasse 3, A-1010 Wien
Prof. Dr. Hermann-Josef Venetz, Misèricorde/rte du Jura,
CH-1700 Fribourg
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, Hausener Weg 120, D-6000 Frankfurth/M
Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, 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. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

HERMANN-JOSEF VENETZ

Amt und Besoldung

Impressionen aus der Urkirche

Vielschichtig und scheinbar widersprüchlich präsentiert sich das Verhältnis von Verkündigungsarbeit und der ihr entsprechenden materiellen Absicherung der Mitarbeiter im Neuen Testament. Es läßt sich nicht auf Schlagworte wie „ehrenamtliche Apostel" oder auch „beamtete Verkündiger" reduzieren. Die Spannung zwischen „Lohnverzicht" und „Unterhaltsrecht" ist durch das Evangelium und dessen Unverträglichkeit mit der Geldgier sowie durch die soziale Lage der Verkündigerinnen und Verkündiger begründet und kann nicht durch einseitige, biblizistische Argumentationsstränge gelöst werden. Der Autor, Professor für die Exegese des Neuen Testaments an der Theol. Fakultät der Universität Fribourg/Schweiz, gewährt einen spannenden Einblick in das urkirchliche Szenario. (Redaktion)

1. Wirkliche oder scheinbare Widersprüche

Was das Ehrenamt und die Besoldung kirchlicher Mitarbeiter im NT anbelangt, zeigt uns ein erster flüchtiger Blick auf die einschlägigen Texte recht Unterschiedliches, ja Widersprüchliches. „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben", heißt es in der Aussendungsrede des Matthäusevangeliums (10,8), und weiter: „Verschafft euch nicht Gold, Silber und Kleingeld in eure Gürtel!" (10,9), was in unserem Zusammenhang soviel bedeutet wie: „Laßt euch für Verkündigung und Wunder nicht entschädigen!"[1] Paulus legt verschiedentlich Wert darauf, zu betonen, daß er durch seine Verkündigungstätigkeit den Gemeinden nicht zur Last gefallen sei und nicht zur Last fallen wolle, sondern sich durch seiner Hände Arbeit seinen Lebensunterhalt verdiene (1 Thess 2,9; 1 Kor 4,12; 2 Kor 11,7; 12,13–14). Daran erinnert auch Lukas in der Apostelgeschichte, wenn er Paulus in Milet vor den ephesinischen Presbytern sagen läßt: „Silber oder Gold oder Kleider habe ich von niemand verlangt. Ihr wißt, daß diese meine Hände mir und meinen Begleitern den Lebensunterhalt verschafft haben" (20,33–34). Auf der anderen Seite gibt es den berühmten Spruch vom Arbeiter, der seines Lohnes wert ist, ebenfalls im Zusammenhang der Aussendungsrede (Lk 10,7; etwas nuancierter Mt 10,10), ein Spruch, der offensichtlich sehr alt ist und in verschiedenen Traditionsschichten sich hartnäckig durchsetzen konnte. Paulus scheint diese Regel gekannt zu haben, wenn er auf eine Verordnung des Herrn verweist, nach welcher die, die das Evangelium verkünden, auch vom Evangelium leben sollen (1 Kor 9,14). Auf die Ausführungen des Paulus zu diesen Fragen, in denen auch das Wort vom dreschenden Ochsen aus Dtn 25,4 eine nicht unbedeutende Rolle spielt, nimmt der Verfasser des 1. Timotheusbriefes Bezug. Nach der Bestimmung, daß Presbyter, die ihr Amt als Vorsteher gut verwalten, doppelten Lohn erhalten sollen, vor allem, wenn sie sich in Predigt und Unterricht abmühen (5,17), heißt es: „Denn es sagt die Schrift: ‚Dem dreschenden Ochsen

[1] *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus. (EKK I/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, z.St.

sollst du keinen Maulkorb umbinden', und: ‚Der Arbeiter ist seines Lohnes wert'." Man beachte: Das Wort aus Dtn 25,4 in Verbindung mit dem Wort des Herrn (aus 1 Kor 9,14) werden als „Schrift" und damit als unwiderlegliche Autorität zitiert.[2] Sehr früh freilich mußte dieser Grundatz vor Mißbrauch geschützt werden. Lukas warnt in der erwähnten Aussendungsrede die Boten, „von Haus zu Haus" zu gehen (10,7); vielleicht taten sie es in der Absicht, jenes Haus ausfindig zu machen, in welchem sie die beste Unterstützung, das beste Essen erhielten.[3] Matthäus – wir deuteten es bereits an – hat das Wort vom Lohn abgeschwächt: „Der Arbeiter ist seiner *Nahrung* wert" (10,10); auch die von Mt stark beeinflußte Didache denkt eher an eine Entschädigung in Naturalien: „Jeder echte Prophet aber, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Nahrung wert. In gleicher Weise ist ein echter Lehrer ebenfalls, wie der Arbeiter, seiner Nahrung wert. Du sollst also jeden Erstling des Ertrages von Kelter und Tenne, der Rinder und Schafe nehmen und den Erstling den Propheten geben! Denn sie sind eure Hohenpriester" (13,1–3). Aber selbst die Pastoralbriefe, die – wie wir sahen – die Besoldung der kirchlichen Mitarbeiter aus der „Schrift" begründen, werden nicht müde, dieselben kirchlichen Mitarbeiter vor Geldgier zu warnen, und zwar sowohl den Episkopus (1 Tim 3,3) wie auch die Presbyter (Tit 1,7) und die Diakone (1 Tim 3,8). Mit großer Eindringlichkeit halten sich diese Mahnungen auch in anderen Briefen durch, so im 1. Petrusbrief 5,2 (bezüglich der Hirten), in der Didache 15,1 (bezüglich der Episkopen und Diakone), bei Polykarp 5,2 (bezüglich der Diakone) und 6,1 (bezüglich der Presbyter) u. v. a. m. In den Pastoralbriefen ist das Motiv des „schnöden Gewinns" geradezu ein Charakteristikum der Irrlehrer, so wenn es Tit 1,11 von den „Schwätzern und Verführern" heißt, sie würden ganze Familien durch ihre unziemlichen Lehren schnöden Gewinnes wegen auf den Kopf stellen. Auch 2 Petr 2,3 brandmarkt die Irrlehrer, die aus Habsucht mit trügerischen Worten an den Menschen ein Geschäft zu machen suchen. Ja, bereits Paulus beklagt sich über „viele, die mit dem Worte Gottes Schacher treiben" (2 Kor 2,17), und wenn er den Gemeinden in Thessalonich schreibt, sein Zuspruch sei nicht aus Täuschung noch aus Unlauterkeit noch mit Arglist geschehen, noch sei versteckte Habgier im Spiel gewesen (1 Thess 2,3–5), dürfte daraus doch geschlossen werden, daß es nicht alle Verkündiger so hielten.[4]

Kann man aus diesen – wenigstens scheinbaren – Widersprüchlichkeiten auf eine gewisse Unsicherheit in der Urkirche schließen?

2. *Vorbilder*

Was die Organisation urchristlicher Gemeinden anbelangt, ist wiederholt schon auf die Modelle aufmerksam gemacht worden, die in der Umwelt vorgelegen, die sich auch bewährt und auf die Gestaltung der christlichen Gemeinden einen bestimmten Einfluß ausgeübt haben: die jüdische Synagoge und die heidnischen Genossenschaften

---

[2] Vgl. *J. Roloff*, Der erste Brief an Timotheus. (EKK XV), Zürich / Neukirchen-Vluyn 1988, z. St.

[3] Vgl. dazu *U. Luz*, Die Kirche und ihr Geld im Neuen Testament, In: *W. Lienemann* (Hg.), Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie. München 1989, 538.

[4] Zur Geldgier der „reißenden Wölfe" „schnöden Gewinnes wegen" vgl. schon Ez 22,27.

beziehungsweise Kultvereine – welchen Namen sie auch immer trugen: Thiasoi, Eranoi, Hetaeriae, Collegia usw. – freilich in jeweils etwas anderer „Verfassung" beziehungsweise Zweckbestimmung.

1. Die Synagogen kannten eigentlich keine bezahlten Beamten; man könnte fast sagen: im Gegenteil. Das Amt des Synagogenvorstehers war ein Ehrenamt, das den Amtsträger erst noch finanziell stark belasten konnte, erwartete man doch von ihm nicht nur, daß er für einen reibungslosen Verlauf des Gottesdienstes besorgt, sondern auch, daß er für die Instandsetzung und Instandhaltung des Gottesdienstgebäudes verantwortlich war. Nicht umsonst kamen als Kandidaten für dieses Ehrenamt vielfach Mitglieder begüterter Familien in Frage. Aber auch der Synagogendiener und die Verantwortlichen für die Diakonie (Armenpflege) bezogen für ihre Arbeit im Prinzip keine finanzielle Entschädigung.[5] Ausnahmen waren möglich. Manche Synagogendiener (sie konnten übrigens die Wohnung in der Synagoge zugesprochen bekommen)[6], oder Lehrer (oft identisch mit dem Synagogendiener), welche die Kinder in Lesen und Schreiben unterrichteten beziehungsweise ihnen den biblischen Elementarunterricht erteilten: sie bezogen ihr Gehalt aus der Gemeindealmosenkasse, was vielleicht darauf hinweist, daß es nicht gerade groß gewesen sein kann. Die Lehrer konnten aber auch von den Eltern der Kinder Schulgeld erheben und/oder Geschenke entgegennehmen. Es muß freilich darauf hingewiesen werden, daß die Belegstellen hierfür durchwegs späteren Datums sind.[7] Hingegen dürfte die Warnung, daß ein Gelehrter seine Torakenntnisse zum eigenen Vorteil ausnütze, auf Hillel den Alten zurückgehen,[8] auf den man sich auch in späterer Zeit in dieser Frage immer wieder berief.[9] Viele Lehrer erwarben ihren Lebensunterhalt durch ihrer Hände Arbeit.[10] – Auch das Amt des „Aufsehers" bei den Essenern oder in Qumran muß ein Ehrenamt gewesen sein. Wohl besteht in der Damaskusschrift 14,13 die Bestimmung: „Den Lohn von wenigstens zwei Tagen je Monat sollen sie in die Hände des Aufsehers und der Richter abgeben", doch wird in den folgenden Versen die Zweckbestimmung deutlich angegeben: „Davon soll man den Waisen geben, und davon soll man den Elenden und Armen unterstützen; und (weiterhin) für den Greis… und für den Mann, der heimatlos ist, und für denjenigen, der in ein fremdes Volk gefangen weggeführt wird, und für die Jungfrau, die keinen Löser hat…" In Qumran soll man den Besitz und die Einkünfte in die Hand des Aufsehers übergeben, der darüber auch das Verfügungsrecht hat, aber eben im Sinne der ganzen Gemeinschaft; von einem Lohn steht da nichts (1 QS 6,19f).

2. Allem Anschein nach hat es auch in den kultischen Kollegien nur Ehrenämter gegeben. Wie bei städtischen Ämtern hinterlegte man auch für diese „Ehren" nicht unbeträchtliche Summen (summa honoraria); besonders hoch

---

5 *U. Luz* (Anm. 3), 529f.
6 Ebd.
7 *Bill.* I 561ff.
8 *Aboth* 1,13.
9 *Bill.* I 562f.
10 *Bill.* II 745f. Beachte daselbst aber auch die Mahnung, sich von geschäftlichen Dingen nicht ablenken zu lassen.

waren beispielsweise die Beträge, die man für „Weihen" auszulegen hatte. Von einer Bezahlung von Beamteten innerhalb einer kultischen Genossenschaft wissen wir nichts, obwohl die Einnahmen dieser Genossenschaften zum Teil vielfältig waren: Eintrittsgelder, Mitgliederbeiträge, Schenkungen, Stifungen usw.

Weder von der Synagoge noch von den kultischen Genossenschaften kamen also Impulse für ein bestimmtes Finanzgebaren der Jesusbewegung oder der frühen christlichen Gemeinden in Betracht. Eher sind Unterschiede, wenn nicht sogar Abgrenzungen zu vermuten: daß die Aufträge oder Ämter – sei es in der Jesusbewegung, sei es in der Gemeinde – finanzstarken Leuten übertragen wurden, ist sicher nie zur Regel geworden, und von der Entrichtung der summa honoraria im Umfeld der christlichen Gemeinde vernehmen wir nichts; auch Eintrittsgelder oder Mitgliederbeiträge scheinen nicht üblich gewesen zu sein.[11]

3. *Die Jesusbewegung*

Spätestens seit G. Theissens „Soziologie der Jesusbewegung"[12] pflegt man – was die Rollen der Bewegung anbelangt – zu unterscheiden zwischen den Wandercharismatikern, den seßhaften Sympathisanten in den Ortsgemeinden und dem Menschensohn. Die wandernden Charismatiker, die heimat-, familien-, besitz- und schutzlos sich von Ort zu Ort bewegten, konnten sich auf kleine Sympathisantengruppen stützen, die organisatorisch im Rahmen des Judentums verblieben. Wenn sich dieses Modell in den letzten Jahren auch als etwas zu vereinfacht herausgestellt hat,[13] läßt sich an ihm doch gut zeigen, worum es geht. Die Sammlung des Gottesvolkes durch Jesus und seine umherwandernden Jüngerinnen und Jünger, die Ankündigung des Reiches Gottes von Ort zu Ort durch Menschen, die sich von allen geordneten Verhältnissen (Heimat, Familie, Besitz, Schutz) losgesagt haben, war nur möglich, wenn eine minimale materielle Basis zugesichert war; diese war durch die seßhaften Sympathisantengruppen mehr oder weniger gewährleistet. Man kann schon sagen, die Predigerinnen und Prediger seien zu Heimat-, Familien-, Besitz- und Schutzlosigkeit verpflichtet gewesen, andererseits seien die seßhaften Sympathisantengruppen zur Unterstützung des Verkündigers aufgerufen gewesen; aber von diesem freien Zusammenspiel „auf Geben und Nehmen" (zu diesem Ausdruck vgl. Phil 4,15) bis zum „Recht auf Unterhalt", das der Verkündiger in Anspruch nahm, war doch ein weiter Weg. Wahrscheinlich war es die Missionspraxis selbst, die je länger je mehr auf diesen Weg führte, auch wenn man die einzelnen Etappen und die entspre-

---

[11] Eine Abgrenzung gegenüber anderen Korporationen – auch in finanzieller Hinsicht – versucht *Tertullian* in seinem Apologeticum (39): keine honoraria summa, „was eine Art von Verkauf der Religion wäre"; die monatlichen Beiträge erfolgen „wann er will, wofern er nur will und kann; denn niemand wird dazu genötigt, sondern jeder gibt freiwillig seinen Beitrag." Es wird dann ausgeführt, wofür diese Beiträge gebraucht werden...

[12] Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. (TEH 194), München 1977.

[13] Vgl. dazu *L. Schottroff/W. Stegemann*, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen. Stuttgart 1978; *W. Stegemann*, Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These. In: *W. Schottroff/W. Stegemann* (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen. Bd. 2, München 1979, 94–120; *Th. Schmeller*, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese. (SBS 136), Stuttgart 1989 u.a.

chenden Auseinandersetzungen chronologisch und geographisch nicht mehr ausmachen kann. Für Matthäus war es kein Widerspruch, einerseits den Verkündern zu sagen: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt!" (10,8), andererseits mit einem Seitenblick auf die Gemeinden zu sagen, der Arbeiter sei seiner Nahrung wert (10,10), besonders wenn man bedenkt, daß Matthäus das wahrscheinlich in Q sich findende Wort „Lohn" durch „Nahrung" ersetzt. Der Verzicht auf Erwerb von Gold und Silber usw. (Mt 10,9–10) kann gerade dadurch begründet werden, daß die Gemeinde für den Unterhalt des Verkünders aufkommen werde. Aber offensichtlich mußten schon die Boten zur Zeit von Q die Erfahrung gemacht haben, daß das Verkündigungswerk keine Zukunft hat, wenn für die Verkündiger nicht eine regelmäßige und geregelte Unterstützung gewährleistet war. So haben wir sehr früh schon beides: von den Verkündern (die zugleich die hauptsächlichsten Traditionsträger waren) wurde der Anspruch auf Unterhalt erhoben, von den Seelsorgern und Gemeindeleitern (und den Gemeinden) war die Warnung vor Habgier zu hören und die Warnung vor dem Verlust der Zeichenhaftigkeit der Heimat-, Familien-, Besitz- und Schutzlosigkeit.

4. Die ganze Gemeinde ist in Pflicht genommen

Aber wie ist es mit den Gemeindeleitern, den Predigerinnen, Katecheten und Prophetinnen vor Ort? Da muß wohl zuerst gesagt werden, daß es zu Beginn der Kirche ein Auseinanderdriften von „Klerus" und „Volk" noch nicht gab. Sowohl bei Paulus (vgl. z.B. 1 Thess 5,12ff) als auch bei Matthäus (z.B. 10; 28,16–20 und passim) und gewiß auch bei anderen ntl Schriftstellern ist immer die ganze Gemeinde in Pflicht genommen, sei es für das Verkünden wie für das Ermahnen, sei es für das Vorstehen wie für die Sündenvergebung und die Mission, wie denn bei den Evangelisten ja auch alle in die Nachfolge gerufen sind. Die Vorstellung, daß es auf der einen Seite nur wandernde Missionare, auf der anderen Seite nur seßhafte Sympathisanten gegeben habe, wäre zu einfach. Es gab Leute, die eine Zeitlang auf Wanderschaft waren und dann ansässig wurden, andere, die vorübergehend seßhaft waren und dann zu Missionsreisen aufbrachen usw.[14] In Did 13 stehen wir vor der Situation, nach welcher wandernde Propheten, die sich in der Gemeinde niederlassen und eventuell Gemeindeleiter werden, entschädigt werden mögen: „Jeder echte Prophet aber, der sich bei euch niederlassen will, ist seiner Nahrung wert. In gleicher Weise ist ein echter Lehrer ebenfalls, wie der Arbeiter, seiner Nahrung wert" (1–2). Allerdings ist auch hier nicht an eine Belohnung im Rahmen eines Arbeitsvertrags zu denken, wenn es weiter heißt: „Du sollst also jeden Erstling des Ertrages von Kelter und Tenne, der Rinder und Schafe nehmen und den Erstling den Propheten geben! Denn sie sind eure Hohenpriester.[15]

---

[14] Apg 13 berichtet von Paulus und Barnabas, die mit anderen zusammen als „Propheten und Lehrer" in der Gemeinde zu Antiochien tätig waren und dann zum Missionswerk ausgesendet wurden. Philippus, der in Apg 8 auf Missionsreise ist, ist in 21,8 in seinem Haus in Cäsarea anzutreffen.

[15] Hier ist der jüdische Einfluß besonders deutlich. Zu den „Abgaben von den Bodenerzeugnissen" im Judentum vgl. *Bill.* IV/2, 640–697.

Wenn ihr aber keinen Propheten habt, gebt ihn dem Armen! Wenn du Brot machst, nimm den Erstling und gib ihn gemäß dem Gebot! Ebenso, wenn du einen Krug Wein oder Öl öffnest, nimm den Erstling und gib ihn dem Propheten! Bei Geld, Kleidung und allem Besitz nimm den Erstling, wie es dir recht erscheint, und gib ihn gemäß dem Gebot! (3–7)[16]

In einem gewissen Sinn abgeschlossen ist diese Entwicklung in 1 Tim 5,17f, wie weiter unten gezeigt wird: Das Vorsteheramt, das sich in Wort und Lehre abmüht, wird zu einem hauptamtlichen Dienst, der durch einen angemessenen Lebensunterhalt entgolten werden soll.

5. *Paulus – ein Sonderfall?*

Auf Paulus und seine Gemeinden müssen wir einen besonderen Blick werfen. Wie oben bereits angedeutet, legt Paulus Wert darauf, niemandem in der Gemeinde zur Last zu fallen und seinen Lebensunterhalt durch seiner Hände Arbeit zu verdienen (1 Thess 2,9; 1 Kor 4,12; 2 Kor 11,7; 12,13–14; vgl. auch 1 Kor 9,6). Andererseits wissen wir aber auch von namhaften Unterstützungen, die ihm seitens der Gemeinden zugekommen sind. Besonders seitens der christlichen Gemeinde in Philippi muß Paulus beträchtliche Unterstützungen erhalten haben. Das gegenseitige „Geben und Nehmen" interpretiert der Apostel als Ausdruck der Koinonia (Phil 4,15) – eine Perspektive, die in der heutigen Koinonia-Diskussion fast ganz abhanden gekommen ist. Phil 2,25 erwähnt er die Hilfe, die ihm von Epaphroditus überbracht worden ist. 4,16 erinnert er die Adressaten daran, daß sie ihm schon nach Thessalonich ein-, zweimal etwas zu seiner Unterstützung gesandt haben. An die Gemeinde in Philippi wird Paulus auch gedacht haben, wenn er den Christinnen und Christen in Korinth schreibt, daß ihm „die Brüder, die aus Mazedonien gekommen waren, aus der Not geholfen" haben (2 Kor 11,9). Paulus verteidigt denn auch das Recht oder den „Anspruch auf Essen und Trinken" sowohl für seine Mitapostel wie auch für sich selbst und für Barnabas (1 Kor 9,1ff). Freilich wird dieser Anspruch deswegen so vehement und vielfältig begründet, um deutlich zu machen, was es auf sich habe, wenn Paulus auf die Inanspruchnahme dieses Rechts verzichtet (1 Kor 9,15–18).[17]

Auch hier also eine gewisse Spannung: auf der einen Seite die Betonung, niemandem zur Last zu fallen und durch die Arbeit der eigenen Hände den Lebensunterhalt zu verdienen, auf der anderen Seite nicht nur die Annahme von materiellen Unterstützungen seitens der Gemeinden, sondern auch die Betonung des Anspruchs auf diese Unterstützung. W. Pratscher hat vor Jahren nachgewiesen, daß der Grund für dieses unterschiedliche Verhalten des Paulus in der jeweiligen Gemeindesituation zu suchen sei. Anders als in Philippi z.B. hat Paulus in Korinth zu

---

[16] Beim „Gebot", das als bekannt vorausgesetzt wird, ist schwer zu sagen, ob es sich auf die atl Erstlingsgesetzgebung bezieht (vgl. Num 18,12f. 15–18; Dtn 18,3f; 26,1–14) oder auf das 13,1 zitierte Herrenwort vom Arbeiter, der seiner Nahrung wert ist. So oder so wird nicht nur das Gebot, sondern auch die Vorstellung vom „Erstling" ausgeweitet, um auch diejenigen zu erfassen, die nicht von der Landwirtschaft leben; vgl. dazu *K. Wengst,* Didache (Apostellehre). Zweiter Klemensbrief. Schrift an Diognet (Schriften des Urchristentums), München 1984, z.St.

[17] Vgl. dazu *H. Probst,* Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10). (WUNT 45), Tübingen 1991, 152–199.

befürchten, daß die Annahme von materiellen Unterstützungen von den Gegnern ausgenützt werden könnte, um seine Stellung in der Gemeinde zu untergraben, was der Gefährdung des Evangeliums gleichkäme. Entscheidender Grund für das Verhalten des Paulus ist also die Evangeliumsverkündigung in der konkreten Gemeinde.[18] Mag man bei Paulus auch ein gewisses Gespür für soziale Fragen vermissen, eines ist sicher: er hat erkannt, daß das Geld sowohl das Evangelium wie auch die Verkünder und die Gemeinden korrumpieren kann (1 Thess 2,3–5,9; 1 Kor 9,4ff; Phil 4,17); und wie die Organisation der Jerusalemer Kollekte (auf die hier nicht näher einzugehen ist) bezeugt, weiß er, daß besondere Sorgfalt am Platze ist, wenn es sich um Geldfragen handelt (vgl. dazu besonders 2 Kor 8–9).

Von bezahlten Gemeindeämtern vernehmen wir nichts – außer Gal 6,6: „Wer im Worte Unterricht erhält, soll seinem Lehrer Anteil an allen Gütern geben." Es dürfte schwierig sein, aus dieser Maxime, die etwas zusammenhanglos im Kontext steht, Konkretes für unsere Thematik zu entnehmen. Eine Besoldung der Lehrer durch die Gemeinde steht hier nicht zur Diskussion. Es ist auch schwer zu sagen, ob Paulus auf eine Art der damaligen Erziehungseinrichtung anspielt, nach welcher Lehrer und Schüler im Sinn einer Güter- und Lebensgemeinschaft ihr Leben teilten, wie es damals nicht zuletzt in den philosophischen Schulen ein weit verbreitetes Ideal war, oder ob hier ganz einfach an die Pflicht der Entrichtung eines „Schulgeldes" erinnert werden soll.[19] Ansonsten vernehmen wir im paulinischen Schrifttum nichts von Besoldungen der Amtsinhaber im eigentlichen Sinn, und über zaghafte Vermutungen kommen wir nicht hinaus. So ist kaum anzunehmen, daß die in 1 Kor 12 aufgezählten Propheten, Weisen, Wunderwirker, Zungenredner usw. von der Gemeinde bezahlt worden sind, ganz abgesehen davon, daß wir es hier auch nicht mit von der Gemeinde oder von wem auch immer eingesetzten Beamten beziehungsweise Beamtinnen im eigentlichen Sinn zu tun haben. Anders stellt sich die Frage bei den bereits erwähnten Lehrern und den Diakonen, die durch ihren Dienst an den Armen nicht nur zeitlich, sondern auch finanziell stark in Anspruch genommen waren. Ob nun aber ausgerechnet Phöbe, Diakonin der Gemeinde in Kenchreä und Prostatis (Beistand, Helferin) vieler, auch des Paulus, eine von der Gemeinde bezahlte Angestellte war, steht doch wieder auf einem anderen Blatt; eher ist zu vermuten, daß wir es hier mit einer von Haus aus begüterten Frau zu tun haben, die ihre Zeit und ihre Mittel für die diakonischen Anliegen der Gemeinde einsetzen konnte.[20] So ist auch zu vermuten, daß Leiterinnen und Leiter von Hausgemeinden oder auch Hausbesitzer wie

---

18 *W. Pratscher,* Der Verzicht des Paulus auf finanziellen Unterhalt durch seine Gemeinden. NTS 25 (1979) 284–298.

19 Vgl. dazu etwa *H. D. Betz,* Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. München 1988, z.St.

20 *W.-H. Ollrog,* Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission. (WMANT 50), Neukirchen-Vluyn 1979, 31 Anm. 136 vermutet, Phöbe habe in Kenchreä ein Haus, Vermögen und Beziehungen gehabt, die sie der Gemeinde zur Verfügung gestellt habe. *U. Wilckens,* Der Brief an die Römer. (EKK VI/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, z.St. erwähnt neben der „Fülle von aktuell notwendiger karitativer Hilfe in dieser Slum-Gegend" auch die „Aufgaben einer Anlaufstelle für ankommende und abreisende Christen".

Priszilla und Aquila, Philemon, Appia und Gaius u. a. Zeit, Kraft und „Infrastrukturen" kostenlos der Gemeinde zur Verfügung stellten.

6. Das Zeugnis des Lukas

Lukas scheint in dieser Frage die Erinnerung an Paulus wachzuhalten. In der Apostelgeschichte berichtet er von der Handwerkstätigkeit des Paulus, der von Beruf „Zeltmacher" war und im Betrieb von Priszilla und Aquila in Korinth arbeitete (18,1–3). „Jeden Sabbat sprach er in der Synagoge und suchte Juden und Griechen zu gewinnen" (18,4). Die Lage änderte sich, als Silas und Timotheus aus Mazedonien eintrafen: Jetzt konnte sich Paulus ganz der Verkündigung widmen (18,5). Ob man daraus schließen kann, daß Lukas neben dem einen Modell, „dem von seiner eigenen Arbeit lebenden und sonntäglich predigenden Presbyter", auch noch ein anderes Modell kannte, nämlich „den von der Gemeinde lebenden und ‚anhaltend' predigenden Presbyter"[21], bleibe dahingestellt; Lk 10,7 ist eher in befürwortendem Sinn zu werten. Nicht auszuschließen ist aber auch die Existenz eines weiteren Modells: ein ganz der Predigt sich widmender Presbyter, dem Kollegen die materielle Basis ermöglichen.[22] Wichtiger dürfte für Lukas das erste Modell sein, an das er die Presbyter aus Ephesus in der berühmten Abschiedsrede des Paulus erinnert: „Silber oder Gold oder Kleider habe ich von niemand verlangt. Ihr wißt, daß diese meine Hände mir und meinen Begleitern den Lebensunterhalt verschafft haben. In allem habe ich euch gezeigt, wie man so durch Arbeit sich der Schwachen annehmen muß, eingedenk der Worte des Herrn Jesus, der gesagt hat: ‚Geben ist seliger als Nehmen'" (20,33–35), wobei Paulus den Presbytern als Beispiel hingestellt werden soll. Sicher ist, daß Lukas gegenüber der sich möglicherweise gerade in Presbyterkreisen vielleicht neu aufkommenden Sitte, die Berufsarbeit aufzugeben und sich gänzlich von der Gemeinde aushalten zu lassen, große Zurückhaltung entgegenbringt.[23]

7. Vollamt und Budgetprobleme

Weniger Zurückhaltung in dieser Beziehung bekunden die Pastoralbriefe, die sehr wahrscheinlich vollamtliche und langzeitliche kirchliche Mitarbeiter voraussetzen. An die Bestimmung für die Presbyter 1 Tim 5,17f haben wir weiter oben bereits erinnert: „Die Presbyter, die gute Vorsteher sind, sollen doppelten Honorars gewürdigt werden, besonders die, welche sich in Wort und Lehre abmühen. Denn die Schrift sagt: ‚Einem dreschenden Ochsen sollst du das Maul nicht zubinden', und: ‚Der Arbeiter ist seines Lohnes wert'." Daß 5,17 vom Honorar – in welcher Form auch immer – spricht und nicht von der Ehre oder von der Ehrerbietung, die den Presbytern zukommen soll, dürfte heute allgemein anerkannt sein. Die Frage ist höchstens die, was oder wieviel da verdoppelt werden soll. Man hat an das Honorar für die Witwen

---

[21] *U. Luz* (Anm. 3), 547f.

[22] Auch die Möglichkeit, daß Silas und Timotheus eine namhafte Summe Geldes mitgebracht haben, so daß Paulus oder gar alle drei wenigstens für eine gewisse Zeit nicht mehr für ihren Unterhalt zu sorgen brauchten, sollte nicht ganz ausgeschlossen werden (vgl. 2 Kor 11,8f).

[23] Vgl. dazu auch *H. Schürmann,* Das Testament des Paulus für die Kirche. In: *ders.*, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Düsseldorf 1968, 336.

gedacht, für die 5,3 die Bestimmung steht: „Witwen besolde, (und zwar) die wirklichen Witwen."[24] Eher düfte die Verdoppelung jenes Honorars gemeint sein, das jeder (normale) Presbyter erhielt. Wichtig ist in unserem Zusammenhang, daß in 5,18 die Bestimmung aus Dtn 25,4 („Einem dreschenden Ochsen sollst du das Maul nicht zubinden") und die Weisung Jesu aus der Aussendungsrede Lk 10,7 („Der Arbeiter ist seines Lohnes wert" vgl. dazu auch 1 Kor 9,14) zu einem „Schrift"-Wort verschmelzen, das so als außer Diskussion stehende Autorität eingesetzt wird.

Der eben erfolgte Hinweis auf die Besoldung der Witwen soll uns Gelegenheit geben, einen Blick auf das damalige „Gemeindebudget" zu werfen, das – so könnte man auf den ersten Blick meinen – ziemlich stark belastet gewesen sein muß. Zwar stimmt es, daß bezüglich aller in Frage kommenden Ämter für die Kandidaten nach rigideren Kriterien gesucht wird, doch scheint der finanzielle Gesichtspunkt nirgends so deutlich zu sein wie beim Viduat. In 1 Tim 5,3–16, im Abschnitt, der von den Witwen handelt, geht es an erster Stelle nicht um die soziale Verpflichtung der Gemeinde ihnen gegenüber; diese wird eher vorausgesetzt. Viel mehr geht es um rechtliche Regelungen der institutionellen Konsequenzen, die sich für die Gemeinde aus dieser Verpflichtung ergeben. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier eine – gegenüber der bereits bestehenden Einrichtung – strengere Fassung der Ordnung für die Zulassung und Zugehörigkeit zum Stand ins Auge gefaßt wird. Bei den „wirklichen Witwen" denkt der Verfasser nicht zuerst an die sozial bedürftigen, die auf die Unterstützung der Gemeinde angewiesen waren, sondern an diejenigen, die auch bereit waren, die besondere Lebensform der sexuellen Aszese (5, 9.11–12) und des Gebetes (5,5) auf sich zu nehmen und sich dazu vor der Gemeinde zu verpflichten (5,9). Die Gemeinde ihrerseits übernahm die regelmäßige Besoldung. Der allgemeine Zug des Abschnittes macht deutlich, daß der Kreis der Witwen eingeschränkt werden soll (5,4.9) und zuerst private Einrichtungen, falls es solche gibt, mit dem Problem befaßt sein sollen (5,16a), damit die Gemeinde – und darunter ist wohl zuerst die Gemeindekasse zu verstehen – nicht belastet werde (5,16b). Den Sparübungen – ob sie wirklich notwendig waren, kann aus der Bestimmung der doppelten Besoldung der lehrenden Vorsteher 5,17 nicht entnommen werden – fallen als erstes die Frauen beziehungsweise die Witwen zum Opfer. Möglich ist freilich auch, daß nicht nur ökonomische Überlegungen eine Rolle spielten. Aus 5,13 kann man unschwer ein gewisses Mißtrauen gegenüber dem Hervortreten von Frauen in der gemeindlichen Öffentlichkeit entnehmen, ein Mißtrauen auch gegenüber dem, was sie reden beziehungsweise lehren könnten – die „unziemlichen Dinge" erinnern doch sehr stark an die „unziemlichen Lehren", mit denen die Irrlehrer (Tit 1,10–11), „unbotmäßige Menschen, Schwätzer und Verführer", ganze Familien auf den Kopf stellen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Ver-

[24] *H.-W. Bartsch*, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. (ThF 34), Hamburg 1965, 93 nimmt diese schon früher geäußerte Deutung mit dem Hinweis auf Didask 9 auf, nach welcher der Diakon das Doppelte der Witwe, der Presbyter das Doppelte des Diakons erhalten soll. Eine solche Bestimmung dürfte aber eher eine Konkretisierung von 1 Tim 5,17 sein und nicht den ursprünglichen Sinn der Stelle wiedergeben; vgl. dazu *J. Roloff* (Anm. 2), z.St.

wurzelung der Witwen im Pneumatikertum (galten sie als Prophetinnen? vgl. Lk 2,36) und die Vermutung, daß ihre asketische Lebensweise sie in die Nähe des gnostischen Enkratismus brachte, den Verdächtigungen noch weitere Nahrung gab.[25] Was immer von der Einschätzung der Lage durch den Verfasser zu halten ist: zweifellos ist es auch ihm ein Anliegen, daß die „Paratheke" und die „gesunde Lehre" durch das Gebaren der Verkündiger keine Einbuße erleiden und das Verhalten der Verkündiger den Außenstehenden und Gegnern keinerlei Anlaß zu böser Nachrede gibt.

8. Rückblick und Ausblick

1. Nicht nur die allgemeine Verkündigung Jesu, sondern auch die Jüngerberufungen und -belehrungen zeugen von einem tiefen Mißtrauen gegenüber dem Besitz, gegenüber dem Geld. Auf die einzelnen Worte konnten wir nicht näher eingehen. Sicher ist, daß die ersten Verkünderinnen und Verkünder von Jesus ohne Besitz und ohne Sicherheiten ausgesandt wurden. Alles weist darauf hin, daß Besitzlosigkeit ein wesentliches Strukturelement der Verkündigung des Gottesreiches ist.

2. Davon scheint auch Paulus überzeugt gewesen zu sein, wenn er seinen Verzicht auf die Beanspruchung des Unterhaltsrechts nicht mit juristischen oder taktischen Überlegungen begründet, sondern mit dem Evangelium selbst, das schicksalhaft über ihn gekommen ist (1 Kor 9,15–18).

3. Was immer auch der Anlaß war: die Adressaten sind schon früh aufgefordert worden, die Ausgesandten (materiell) zu unterstützen, auch wenn mit Recht davon ausgegangen werden darf, daß es eine solche Unterstützung schon von Anfang an gegeben hat. Aufforderungen zu solcher Unterstützung, wie auch schon wenig später die Rede von einem Anspruch auf Unterstützung, sind aber immer durchsetzt von der Warnung vor Geldgier und der Warnung, schnöden Gewinnes wegen das Evangelium zu verkünden.

4. Die oben erwähnten scheinbaren Widersprüchlichkeiten in den ntl Texten sind kaum auf eine Unsicherheit zurückzuführen. Die feststellbare Spannung zwischen Lohnverzicht einerseits und Unterhaltsrecht andererseits erklärt sich aus der Sache selbst, einerseits aus dem Evangelium, das keine Beeinträchtigung durch Geldgier (aber ebenso wenig eine Beeinträchtigung durch Haschen nach Ehren und Ehrbezeugungen!) erträgt, andererseits die konkrete Situation der Verkünderinnen und Verkünder, deren Arbeit durch Hunger und Krankheit und übergroße Sorgen um den Lebensunterhalt nicht beeinträchtigt werden darf, auch die konkrete Situation der Gemeinden, die durch ihre materielle Teilgabe – Ausdruck der Koinonia – in das Verkündigungswerk einbezogen werden sollen.

5. Das dürften denn die zwei beziehungsweise drei Konstanten sein, die bei all diesen Fragen auch heute noch beachtet und zueinander in Beziehung gebracht werden müssen: Das Evangelium, die soziale Lage der Verkünderinnen und Verkünder und die Verantwortung der Gemeinden – sowohl gegenüber dem Verkündigungswerk als auch gegenüber den Armen.

---

[25] Zum ganzen Abschnitt s. *J. Roloff* (Anm. 2), z.St.

SEVERIN LEDERHILGER

Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt

Kirchenrechtlich-dogmatische Probleme

Der geltende Codex des kanonischen Rechts kennt nur einen einheitlichen Amtsbegriff, der gleichermaßen auf Kleriker und Laien anwendbar ist. Allerdings kann ein Amt, das der umfassenden Seelsorge dient, gültigerweise nur jenen übertragen werden, die die Priesterweihe empfangen haben. Die Erarbeitung und Erprobung von Modellen einer „kooperativen Seelsorge" in einigen Diözesen (z.B. Linz, Speyer) bringt u.a. eine Einbeziehung von Laien in die Leitungsaufgabe der Kirche in einem stärkeren Ausmaß mit sich. Zwar ist dies kanonistisch (can 517 § 2) eindeutig legitimiert, doch erfordert diese Praxis eine umfassendere juridische und dogmatische Reflexion über die Zuordnung kirchenrechtlicher Berufe zum Sakrament des Ordo, soll die zu erprobende Praxis nicht in einer Sackgasse landen. Der Autor, Professor für Kirchenrecht an der Kath.-Theol. Hochschule Linz, reflektiert die laufenden Prozesse und bezieht Stellung zu den diskutierten Alternativen: Diakone und/oder Laien als Gemeindeleiter. (Redaktion)

1. Der Druck der kirchlichen Praxis

Der in der Kirche diagnostizierte „pastorale Notstand"[1] in personeller wie finanzieller Hinsicht hat zu einer verstärkten Einbeziehung von hauptund ehrenamtlich tätigen Gläubigen in Bereiche geführt, die vorwiegend oder ausschließlich von geweihten Amtsträgern, d.h. Klerikern (vgl. can. 207 § 1 CIC), wahrgenommen wurden. Durch diese positive Entwicklung im theologischen Sinne einer gemeindlichen „Subjektwerdung" als Verwirklichung des allen Getauften gemeinsamen Sendungsauftrages der Kirche wird die dogmatische und kanonistische Diskussion um die Gestaltung des kirchenamtlichen Handelns in bezug auf die Amtsträgerschaft von Laien und Klerikern zu Klärungen herausgefordert. Die entsprechenden Fragen sind allerdings nicht so neu, sieht man sie in konsequentem Zusammenhang mit der (vor-)konziliaren Argumentation um die Wiederbelebung des Ständigen Diakonates[2] und der späteren Entstehung der neuen pastoralen Berufe in den 70er Jahren, die sich von der ursprünglichen „Seelsorgehilfe", verstanden als verlängerter Arm der Hierarchie ohne spezifisch eigene apostolische Tätigkeit, hin zur Anerkennung von eigenverantwortlichen pastoralen Diensten entwickelten[3]. Dabei machte sich die Diskussion insbesondere am Typus der „Laientheologen"

---

1 Vgl. *O. Fuchs*, u.a. Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche, Düsseldorf 1992; *F. Kamphaus*, Priester aus Passion, Freiburg 1993, 87–107.

2 Vgl. *K. Rahner, H. Vorgrimler* (Hg.), Diaconia in Christo (QD 15/16), Freiburg 1962; *A. Weiß*, Der ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 10), Würzburg 1991; *J. Weier*, Der Ständige Diakon im Recht der lateinischen Kirche unter besond. Berücksichtigung der Rechtslage in der BRD (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum CIC, Bd. 2), Essen 1989.

3 Vgl. *H. Müller*, Von der Seelsorgehilfe zum pastoralen Dienst, in: ThPQ 124 (1976) 360–369; *H. Erharter*, Die neuen Pastoralberufe, in: ThPQ 129 (1981) 155–164.

fest[4], stellt sich doch gerade hier die Frage nach der Möglichkeit der weitgehenden Beauftragung zu einem Handeln im Namen der Kirche, da die Ausbildungsqualifikationen denen von Priestern entsprechen und nicht selten auch das angestrebte Berufsprofil einer umfassenden Seelsorgearbeit nahekommt.

Mit zunehmendem Priestermangel erfolgt erwartungsgemäß eine faktische Aufgabenkumulierung bei einzelnen Personen, die dem Stand nach zwar „Laien" bleiben, doch immer mehr Gemeindeleiterfunktionen ausüben, insbesondere dann, wenn kein eigener Pfarrer mehr am Ort bestellt werden kann. Dabei fällt aber auf, daß vielfach eine Fragestellung an das Kirchenrecht herangetragen wird, der man den Vorwurf einer gewissen pragmatischen Kurzsichtigkeit nicht ganz ersparen kann, wenn lediglich die „Ausschöpfung" all jener gerade noch möglichen Seelsorgsfunktionen, für die nicht unbedingt die Weihe erforderlich ist, bei der konkreten Amtsgestaltung für Laien gefordert wird, ohne sich über die theologischen Implikationen und die Rückwirkung auf das Priesterbild ausführlich Rechenschaft zu geben. Im Gespräch miteinander treten dabei nicht selten Mißverständnisse auf, insofern die Terminologie, beeinträchtigt von Äquivokationen, nicht klar genug durchgehalten oder ein theologischer Argumentationszusammenhang überstrapaziert wird, um zu einer Begründung von praktisch vorliegenden Gegebenheiten zu gelangen.

Zentrales Augenmerk verdient dabei einerseits der unterschiedlich verwendete Amtsbegriff und andererseits eine auf der Communio-Theologie basierende theologische Reflexion des Notstandes, die auf den Regelfall übertragen wird, wodurch manche notwendige Antworten eher verschleiert werden beziehungsweise man zu einer Entscheidungsverschleppung nolens volens beiträgt.

2. *Amt als Dienst*

Nach heutigem Sprachgebrauch verbindet sich mit dem Begriff „Amt" zumeist eine eindeutig festgelegte und gesellschaftlich anerkannte Führungsstelle, die im Namen einer bestimmten Institution genau umschriebene Hoheitsrechte ausübt, und der dazu auch entsprechende Machtmittel zugeordnet sind[5]. Das Amt erhält dabei auch den Nebensinn von *Beamtung,* d.h. einer hauptberuflich, auf unbestimmte Dauer ausgeübten Tätigkeit in leitender Funktion.

Dabei liegt die etymologische Wurzel im ahd. „ambaht", wahrscheinlich vom keltischen „ambiaktos", also Diener, Bote, sodaß die ursprüngliche Wortbedeutung von Amt näher bei „Dienst, Dienstleistung, Dienerschaft" liegt, wenngleich das Merkmal der fremdbestimmten Stellung zumindest im staatlichen Bereich bald von einer Herrschafts- und Würdeposition abgelöst wurde[6]. Wegen dieses „fatalen"[7] Beigeschmacks des Amtsbegriffes, der auch bei einer kirchlichen

---

4 Vgl. *P. Neuner,* Der Laie und das Gottesvolk, Frankfurt 1988, 191–203; *K. Rahner,* Pastorale Dienste und Gemeindeleitung, in: StdZ 195 (1977) 733–743; *W. J. Hentschel,* Pastoralreferenten – Pastoralassistenten. Zur theologischen Grundlegung ihres Dienstes im Umfeld der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD (Extemporalia, Bd. 4), Eichstätt 1986; *C. Kohl,* Amtsträger oder Laie? Die Diskussion um den ekklesiologischen Ort des Pastoralreferenten und Gemeindereferenten, Frankfurt 1987.

5 Vgl. *J. Roloff,* Amt, Ämter, Amtsverständnis. I, in: TRE Bd. II, Berlin 1978, 509.

6 Vgl. *R. Dreier,* Amt, öffentlich-rechtlich, in: StL, Bd. I, Freiburg ⁷1985, 128–132; *ders.,* Das kirchliche Amt. Eine kirchenrechtstheoretische Studie (Jus Ecclesiasticum, Bd. 15), München 1972, 127–141.

7 *K. Barth,* Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, Zürich ²1964, 787.

Verwendung dieser Terminologie mit zu bedenken ist und oft genug Aversionen in der Diskussion auslöst, ersetzt man diesen in der Kirche durch den „Dienst"-Begriff unter Berufung auf die theologische Reflexion des dreifachen Dienstamtes Christi als Prophet, Priester, König mit der Aufgabe zu lehren, heiligen und zu leiten, woran in je eigener Weise Laien wie Kleriker teilhaben (vgl. LG 10–12, 34–36; can. 204)[8]. Die Zuordnung von Amt und Gemeinde bleibt dabei ein wesentliches, nicht nur funktionales Konstitutivum von Kirche, wenn auch der Dienst in den verschiedensten Formen der Mitverantwortung zur Entfaltung kommt[9].

Auch begriffssystematisch stellt R. Dreier[10] folgende Zusammenhänge her: „Jemandem etwas aufgeben heißt, ihm etwas auftragen (Amt = Auftrag, mandatum). Jemandem etwas auftragen heißt, ihm eine Pflicht auferlegen (Amt = Pflicht, officium). Jemandem eine Pflicht auferlegen heißt, ihn zu einer Tätigkeit berufen (Amt = Berufung, Beruf, Geschäft, Verrichtung, vocatio, professio, negotium, functio). Jemanden zu einer Tätigkeit berufen heißt, ihn in Dienst stellen (Amt = Dienst, ministerium)." Damit wird deutlich, daß Amt rechtlich stets eine fremdnützige Geschäftsbesorgung ist, die sich aus einem institutionalisierten Auftrag ergibt, zu dessen Erfüllung sich jemand verpflichtet hat und wozu er deshalb auch mit Befugnissen (Amtsgewalt) ausgestattet wird. Durch eine Institutionalisierung und Subjektivierung des Amtes wird ein Komplex von Verpflichtungen und Berechtigungen generell errichtet, wozu es dann nur noch der Bestellung des Amtsinhabers bedarf (z.B. Pfarramt – Pfarrer). Daraus folgt schließlich auch die Unterscheidung zwischen dem Amt im organisationsrechtlichen und im statusrechtlichen Sinne, wobei „Status" hier eine Rechtsstellung meint, bei der der Rechtskomplex schließlich (dauerhaft) an eine bestimmte Person gebunden wird.

Wendet man diese Überlegungen über das Amt im Sinne einer Beauftragung zu einem besonderen Gemeinschaftsdienst auf den Bereich der Kirche an, ist zunächst eine Unterscheidung notwendig zwischen dem christologisch und ekklesiologisch mit der Weihe verbundenen >Amt< und den verschiedenen amtlichen Diensten von Klerikern und Laien, also die Differenzierung zwischen dem dogmatischen und dem kirchenrechtlichen Amtsbegriff[11].

a) Der dogmatische Amtsbegriff

Im dogmatischen Verständnis wird das „aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen" (LG 28), wobei der Bischof „mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet ist" (LG 26), während Priesteramt und Diakonat im Vollzug ihrer geistlichen Vollmacht auf den Bischof hingeordnet sind und sie in Abhängigkeit von ihm ausüben. Im sakramental konstituierten Episkopat – besonders wenn er in der kollegialen Fülle gesehen wird – ist demnach jene ursprüngliche Einheit des in Christus und dem Hl. Geist gründenden Hirtenamtes gegeben, von der auszugehen ist, um zu erkennen, daß die Kirche mit eben dieser Fülle und Einheit auch die Vollmacht erhalten hat, eine gestufte Mitteilung und Aufteilung einzuführen und diese entsprechend den historischen Erfordernissen auch zu wandeln[12]. Es besteht dabei insofern ein originärer Zusammenhang von geistlichem Amt und Weihe, als die Kleriker bei aufrechter Einheit und Gleichheit aller Christgläu-

---

8 Vgl. *L. Schick,* Teilhabe der Laien am dreifachen Amt Christi. Ein zu realisierendes Programm, in: Die Kirche und ihr Recht (Theologische Berichte, Bd. 15), Einsiedeln 1986, 39–81; *H. Rikhof,* Die Kompetenzen von Priestern, Propheten und Königen. Ekklesiologische Erwägungen zur Macht und Autorität der Christgläubigen, in: Conc 24 (1988) 203–208; *L. Ullrich,* Ämter Christi, in: LThK Bd. I, Freiburg ³1993, hg. von W. Kasper, 561–563.

9 Vgl. den Hinweis von *C.H. Ratschow,* Amt, Ämter, Amtsverständnis. VIII Systematisch-theologisch, TRE Bd. II, 593–622; 593: „Dienst ist Funktion, läßt fragen nach dem ‚Woran' und ‚Wozu' des Dienstes. Amt kann nach dem Wortempfinden selbst etwas sein. Zwischen dem Dienst in der Gemeinde und dem Amt besteht ein Gegensatz in einer Zeit, die gewöhnt ist, in Funktionen zu denken und nicht mehr nach dem ‚Wesen' und dem ‚Woher', sondern nach dem ‚Wozu' und ‚Woraufhin' zu fragen".

10 *R. Dreier,* Das kirchliche Amt (Anm. 6), 117; 115–127. – Vgl. zur fachlichen Bezeichnung des Kirchenamtes als „officium" die Zusammenstellung der Verwendung im CIC: *H. Socha,* Münsterischer Kommentar zu can. 145, Essen 1984ff., Rn. 12.

11 Vgl. *H. Socha,* Der Dienst der Pastoralreferenten und die eine geistliche Vollmacht, in: AKKR 147 (1978) 377–405; hier: 379–381.

12 Vgl. *H. Vorgrimler,* Kommentar zu Art. 28 LG, in: LThK Vat II, Bd. I, Freiburg 1967f, 247–254; *J. Freitag,* Amt. III–IV, in: LThK Bd. I, Freiburg ³1993, hg. v. W. Kasper, 547–550.

bigen und der Anerkennung ihrer Teilhabe an der „Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt" (LG 31) in qualitativ anderer, d.h. in davon unableitbarer Weise an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Sendung Christi teilnehmen[13], indem sie das *eine* Apostolat *kraft geistlicher Vollmacht* ausüben[14] und so die Funktion des Vorsitzes, das heißt der Verantwortung für die Lebenskraft und die Einheit der christlichen Gemeinschaft wie auch für deren Treue zum apostolischen Zeugnis wahrnehmen[15]. Vom Hirtenamt her wird neben dem Unterscheidenden von Bischofs- und Priesteramt auch das Gemeinsame deutlich, stehen sie doch innerhalb des gleichen „ordo", wobei das Priesteramt in Zusammenarbeit mit dem Bischof an der Leitung der Kirche innerhalb des Presbyteriums ausgeübt wird. Can. 1008 greift dies alles auf und besagt: „Durch das Sakrament der Weihe werden kraft göttlicher Weisung aus dem Kreis der Gläubigen einige mittels eines untilgbaren Prägemals, mit dem sie gezeichnet werden, zu geistlichen Amtsträgern bestellt; sie werden ja dazu geweiht und bestimmt, entsprechend ihrer jeweiligen Weihestufe die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens in der Person Christi des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden"[16].

Mit Bedacht wird sowohl im Weiherecht wie in der Grundnorm des c. 207 § 1, wonach „unter den Gläubigen" unterschieden wird zwischen den geweihten Amtsträgern, „die im Recht auch Kleriker genannt werden" und den „übrigen", die (auch) Laien heißen, auf die Kategorie des „christifidelis" zurückgegriffen, um sprachlich die grundsätzlich solidarische Verantwortung insofern zum Ausdruck zu bringen, daß es sich bei Klerikern und Laien nicht um zwei völlig verschiedenartige und voneinander getrennte Genera von Christgläubigen handelt, wie das der Wortlaut von c. 107 CIC/1917 recht drastisch nahelegte[17]. Bei der Weihe erfolgt ja keine Intensivierung oder Steigerung dessen, was bei allen Gläubigen in Taufe und Firmung grundgelegt ist, wie das Zuordnungsverhältnis von gemeinsamen und amtlichen Priestertum zeigt. Dabei ist das gemeinsame Priestertum beim Aufbau der Kirche gegenüber dem Priestertum der ordinierten Amtsdiener insofern „primär", als die Funktion des amtlichen Priestertums stets im Dienst am gemeinsamen steht und nicht umgekehrt[18]. Deshalb spricht das Konzil auch vom „Priestertum des Dienstes" (LG 10), dem das Dienstamt zur Auferbauung des priesterlichen Gottesvolkes in Wort und Sakrament aufgetragen ist.

Das geistliche Amt ist daher wesentlich im Rahmen der konziliaren Communio-Struktur der Kirche[19] in seiner fundamentalen Bezogenheit zu

---

13 Vgl. LG 21; 25–27; CD 12–18; PO 4–6. – Die sehr mißverständliche Formulierung in LG 10, wonach sich besonderes und gemeinsames Priestertum „zwar dem Wesen nach unterscheiden und nicht bloß dem Grade nach" darf nicht als eine Potenzierung der Christlichkeit oder der Gnade interpretiert werden, sondern ist der Versuch der Konzilsväter, den Charakter der Unableitbarkeit beider festzuhalten, sodaß sich weder das Amt vom gemeinsamen Priestertum herleitet noch die anderen Dienste und Charismen in der Kirche sich vom Amt ableiten und definieren. Vgl. *M. Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 114f; *P. Neuner*, Der Laie (Anm. 4), 127ff.

14 Vgl. *A. E. Hierold*, Inhaltliche Perspektiven des revidierten kirchlichen Gesetzbuches, in: AKKR 182 (1983) 349–368; *P. Krämer*, Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikan. Konzils (Trierer Theol. Studien, Bd. 33), Trier 1973; *M. Kaiser*, Macht oder Vollmacht. Zum Verständnis der sacra potestas, in: *R. Beer u.a.* (Hg), Diener in eurer Mitte (FS A. Hofmann), Passau 1984, 318–329.

15 *H. Legrand*, Die Gestalt der Kirche, in: *P. Eicher* (Hg.), Neue Summe Theologie Bd. 3, Freiburg 1989, 87–181, hier: 132ff.

16 Letzteres trifft natürlich nicht in gleicher Weise auch auf den Diakon zu, dessen Stellung später eigens betrachtet werden muß gerade auch unter dem Aspekt einer praktizierten Zuordnung zu Gemeindeleitungsämtern.

17 Vgl. *A. E. Hierold*, Inhaltliche Perspektiven des Verfassungsrechtes des revidierten kirchlichen Gesetzbuches, in: AKKR 182 (1983) 349–368; vgl. *P. Krämer*, Gleich oder ungleich?, in: IKZ Communio 22 (1993) 284–288. – Dies unabhängig von der Frage, ob der Begriff des Laien in einer Communio-Kirche nicht als „entbehrlich" angesehen werden kann: vgl. *M. Kaiser*, Die Laien, in: *J. Listl* u.a. (Hg), Handbuch des kath. Kirchenrechts, Regensburg 1983, 184–189; hier: 186; *M. Kehl*, Die Kirche (Anm. 13), 117–125; 123ff.

18 Vgl. *L. Gerosa*, Charisma und Recht, Einsiedeln, Trier 1989, 146–176; hier: 155ff.

19 Vgl. *Johannes Paul II.*, Nachsynodales Apost. Schreiben „Christifideles laici" über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt (Verlautbarungen des Apost. Stuhles, 87) vom 30.12.1988, Nr. 19: „Die Communio-Ekklesiologie ist der zentrale und grundlegende Gedanke der Konzilsdokumente". *Kongregation für die Glaubenslehre*, Schreiben an die Bischöfe der kath. Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio vom 30.3.1992, in: ABI der ÖBK, Nr. 8, S. 10–15.

den übrigen Gläubigen zu sehen[20]. Es hat seinen Platz in der Gemeinde, beinhaltet dabei aber eine in der Weihe sakramental grundgelegte zweifache, besondere Sendung, deren beide Bereiche einander bedingen: Nämlich Stellvertretung dessen, der gesandt hat („in persona Christi capitis"), und Dienst an der Gemeinde als echte ekklesiale Symbolgestalt, welche die ganze Kirche repräsentiert („in persona Ecclesiae"): „Beides ist unabtrennbar und konstituiert die eine sakramentale Wirklichkeit des kirchlichen Amtes, die realsymbolische, d.h. wirksame personale Versichtbarung des heilschaffenden Bezuges und Gegenüberstandes Christi zur Kirche im Heiligen Geist und des heilsempfangenden Bezuges und Gegenüberstandes der Kirche zu Christus im selben Heiligen Geist."[21] Diese amtliche Repräsentanz (nicht Identifizierung!) vergegenwärtigt den Dienst und die Hingabe Jesu an seine Kirche. Das Amt partizipiert (wie alle Dienste) an der gemeinsamen Geisterfülltheit der Kirche und wächst doch nicht einfach aus ihr heraus: „weil die Kirche unaufgebbar an die *Vor-gabe* Jesu Christi gebunden ist, weil sie allein von *seinen* Gaben lebt und mit *seinem* >Amt< betraut ist, den Menschen das Evangelium zu verkünden (Prophetenamt Jesu), sie zur Einheit zu führen (Hirtenamt Jesu) und ihnen das Heil zu vermitteln (Priesteramt Jesu), darum gibt es in ihr ein Amt, das diese *allgemeine* Sendung der Kirche auf *besondere* Weise darstellen und ihr dienen soll. ...Es ist dazu da, um die Kirche permanent zu erinnern, daß all ihr heilsbedeutsames Tun nicht aus ihr selbst, nicht aus eigenem noch so starken >consensus fidelium< oder aus unserer Kraft stammt, Menschen von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen, sie zur Einheit im Glauben zu versammeln und sie zum Heil zu führen, sondern allein von Christus, der im Hl. Geist unter uns gegenwärtig bleibt"[22].

Vor diesem ekklesiologisch-dogmatischen Hintergrund, in dem das Kirchenamt „als Dienst an und in der Kirche zu verstehen ist"[23], ist auch die Überwindung des vorwiegend „kultischen" Charakters des Priesteramtes zugunsten einer umfassenderen apostolischen Sendung zu sehen (LG 28), bei gleichzeitiger Anerkennung der vielfältigen Charismen in der Kirche und der notwendig gewordenen Ausgestaltung der Dienste von Laien durch eine entsprechende amtliche Beauftragung.

b) Der kirchenrechtliche Amtsbegriff

Ausgehend vom Grundsatz, daß aufgrund von Taufe und Firmung unter allen Gläubigen „eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit (besteht), kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken" (can. 208), und der Erkenntnis, „daß die Kirche nur durch die Beteiligung aller Glieder ihrer universalen Heilssendung im Auftrag ihres Herrn gerecht werden und nur so die von Gott geschenkte Verheißung verwirklichen kann"[24], entschieden sich die Konzilsväter zur Aufgabe der alten Unterscheidung zwischen einem Amt im engeren beziehungsweise weiteren Sinne. Es wurde generell bestimmt, daß „künftig jegliches ständig übertragene Amt so verstanden werden (muß), daß es zur Erfüllung eines geistlichen Zweckes

---

20 Vgl. *H. Müller,* Die gemeinsame Berufung der Christen und besondere Berufungen in der Kirche, in: ThPQ 128 (1980) 358–367; hier: 360ff. *J. Ratzinger,* Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes, in: GuL 41 (1968) 370f: „...so gibt es kirchliches Amt nur als Relation: für die anderen, für die Gemeinde! Für sich gesehen ist jeder Christ nur Christ und kann gar nichts Höheres sein. Träger des Amtes wird jemand nur für die Gemeinde, und zwar in einer unumstößlichen, die ganze Existenz tangierenden Weise. Priester ist jemand für die anderen, oder er ist es überhaupt nicht." *Johannes Paul II.,* Nachsynodales Apost. Schreiben „Pastores dabo vobis" über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart (Verl. des Apost. Stuhles, 105), vom 25.3.1992, Nr. 12.

21 Vgl. *B. Mayer, M. Seybold,* Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten, (Extemporalia, Bd. 5), Eichstätt 1987, 61–67 (Seybold). Deshalb zitiert LG 32 auch Augustinus (Sermo 340, 1 = PL 38, 1483): „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade. Jenes die Gefahr, dieses das Heil."

22 *M. Kehl,* Die Kirche (Anm. 13), 113; vgl. 105–115, 430–458, 432f.

23 *W. Kasper,* Kirchenamt. Im Verständnis der kath. Kirche. Theologisch, in: StL Bd. 3, Freiburg ^{7}1987, 414; 413–416.

24 Vgl. *I. Riedel-Spangenberger,* Das Volk Gottes als Rechtsgemeinschaft, in: Diakonia 24 (1993) 78–86, hier: 82.

verliehen ist" (PO 20; vgl. LG 33, 37). Konform mit diesen konziliaren Bestimmungen verzichtete man bei der Codex-Reform auf die nur Klerikern vorbehaltene Teilhabe an hoheitlicher Hirtengewalt (participatio ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive iurisdictionis – can. 145 § 1 CIC/1917) als vorrangiges Unterscheidungskriterium[25]. Im CIC/1983 führte man daher einen *einheitlichen* Amtsbegriff ein, der auf Kleriker und Laien gleichermaßen anwendbar ist.

Auf dem Hintergrund des Dienstcharakters des Amtes und seiner Kollegialitätsstruktur auf allen Stufen sowie der Einbindung in das ganze Volk Gottes definiert der geltende can. 145 § 1 nunmehr: „Kirchenamt ist jedweder Dienst, der durch göttliche oder kirchliche Anordnung auf Dauer eingerichtet ist und der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient". Diese Bestimmung läßt offen, ob ein Kirchenamt Teilhabe an der Leitungsgewalt vermittelt und ob es mit der Weihegewalt verbunden sein muß. Dies wird vom Recht jeweils einzeln geregelt oder von der zuständigen errichtenden Autorität durch Dekret festgelegt (can. 145 § 2).

Als konstitutive Elemente des kirchenrechtlichen Amtsbegriffes[26] ergeben sich generell: 1. Es handelt sich um einen Dienst (munus), und als solcher ist es ein Komplex von Rechten und Pflichten, von Aufgaben und Befugnissen. 2. Die Einrichtung als Institution geht dabei entweder auf göttliche Weisung zurück (Papstamt, Bischofsamt) oder erfolgt kraft kirchlicher Anordnung (alle übrigen Ämter). 3. Diese geschieht auf Dauer und ist daher nicht an konkrete Amtsinhaber gebunden. 4. Es muß eine geistliche Zielsetzung bestehen, die der Verwirklichung der einen Sendung der Kirche in verschiedenen Diensten dient (vgl. AA 2). Hinzu kommt noch 5. die Übertragungsbedürftigkeit, insofern can. 146 besagt, daß ein Kirchenamt nicht ohne kanonische Amtsübertragung gültig erlangt werden kann.

Diese Beauftragung erfolgt kirchenrechtlich durch eine Form kanonischer Sendung[27] und nicht durch Ordination, wenngleich die Weihe für manche Ämter Voraussetzung und Grundlage ist. Allein Kleriker können nämlich Ämter erhalten, zu deren Ausübung Weihegewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist (can. 274 § 1; 129). Letzteres gilt insbesondere für die kirchlichen Grundämter, das sind jene, aus denen sich das Gefüge der Kirchenverfassung aufbaut, wobei auch die jeweilige personale Leitungskompetenz für einen bestimmten ekklesialen Bereich zugewiesen wird (Papst, Bischof, Pfarrer, etc.). Aus dem erwähnten dogmatischen Zusammenhang von Weihe und Hirtenaufgabe ist es erst verständlich, daß ein Amt, das der umfassenden Seelsorge dient, zu deren Wahrnehmung notwendigerweise die Priesterweihe erforderlich ist, niemandem gültigerweise übertragen werden kann, der diese Weihe nicht empfangen hat (can. 150)[28]. Für die übrigen Ämter

---

25 Vgl. *R. Puza*, Katholisches Kirchenrecht, Heidelberg ²1993, 158–160; *I. Riedel-Spangenberger*, Sendung in der Kirche, Paderborn 1991, 98–144.

26 Vgl. *R. Puza*, Katholisches Kirchenrecht, 160; *H. Socha*, Münsterischer Kommentar zu can. 145; *H. Heimerl, H. Pree*, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien 1983, 121; *W. Aymans, K. Mörsdorf*, Kanonisches Recht Bd. I, Paderborn 1991, 445–449.

27 Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Sendung (Anm. 25), bes. 212–281.

28 Vgl. *H. Schmitz*, Officium animarum curam secumferens. Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes, in: *A. Gabriels, H. J. F. Reinhardt* (Hg.), Ministerium iustitiae (FS H. Heinemann), Essen 1985, 127–137; *K.-H. Selge*, Das seelsorgerische Amt im neuen CIC. Die Pfarrei als Ort neuer kirchlicher Ämter, Frankfurt 1990, hier: 33–38.

ist dieser Zusammenhang theologisch nicht zwingend, sodaß sie auch Laien offenstehen, wenn die Eignungsvoraussetzungen erfüllt sind (can. 228), wobei – von einigen Ausnahmen abgesehen[29] – Frauen den Männern gleichgestellt sind. Diese lassen sich grob typisieren in die Bereiche: liturgische und pastorale Dienste, kirchliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit, kirchliches Bildungswesen und soziale Dienste.

Wem ein solches Kirchenamt übertragen wurde, der übt in dem rechtlich festgelegten Aufgabenbereich das gemeinsame Apostolat der Kirche aber nicht mehr nur aufgrund der christlichen Initiation, also durch seine Berufung in Taufe und Firmung, in allein eigener Verantwortung aus, sondern im Namen der Kirche als deren besonderes Organ, ohne dadurch aber die statusmäßige Qualifizierung eines „Laien" zu verlieren. Lediglich hinsichtlich der grundsätzlichen Zugänglichkeit für Laien – und einer zuweilen sogar von den Aufgaben her adäquateren Übernahme durch sie – kann man diesbezüglich auch von „laikalen Ämtern" sprechen. Die juridisch maßgebliche Differenzierung, die durch das Ämterrecht zur Beurteilung der unterschiedlichen, im gemeinsamen Sendungsauftrag grundgelegten, kirchlichen Dienste der Laien eingebracht wird, ist daher das Kriterium, ob eine besondere Form der kirchenamtlichen Sendung (Beauftragung, Bestätigung, missio, nihil obstat, Zulassung, o.ä.) erforderlich ist oder nicht. Solcher Dienst kann dann haupt-, neben- oder ehrenamtlich ausgeführt werden. Gemeinsam ist dabei allen Formen im Unterschied zum allgemeinen kirchlichen Dienst[30] die besondere kirchenamtliche Sendung, das Handeln der Träger im Namen der Kirche sowie in negativer Hinsicht die Tatsache, daß niemand einen Rechtsanspruch auf Aufnahme hat.

3. Klerikale und laikale Ämter? – Konkretionen

Aus dem Bisherigen wird deutlich, daß man in der Diskussion über „Amt und Laien" auf Begriffsklarheit zu achten hat. Die Frage kann sich eben nicht vordergründig bloß auf die Anerkennung der Befähigung zu kirchenamtlichem Handeln als solchem beziehen, denn diese ist kanonistisch im obigen Sinne vom kirchlichen Gesetzgeber beantwortet. Can. 275 § 2 fordert zudem ausdrücklich, daß die Kleriker „die Sendung anzuerkennen und zu fördern haben, welche die Laien jeder zu seinem Teil, in Kirche und Welt ausüben". Vielmehr geht es derzeit (immer noch) um einen Identitätsfindungsprozeß von nicht geweihten pastoral Tätigen und ordinierten seelsorglichen Amtsträgern, weil es durch faktische Berufsanforderungen und neue Kirchenämter zu Diffundierungen kommt. Durch den

---

[29] Z.B. Lektorat und Akolythat: can. 230 § 1.

[30] Der allgemeine kirchliche Dienst umfaßt sehr Unterschiedliches, je nachdem, ob es sich um den Dienst eines Laien als solchen (im Sinne der Grundpflichten und -rechte eines Laien gem. cc. 224–213), namentlich das Apostolat in der Welt, in Ehe und Familie handelt, wo weder ein Dienstverhältnis noch ein Kirchenamt vorliegt oder um ein vertragliches Dienstverhältnis, welches eben nicht Kirchenamt ist (z.B. Handwerker im Ordenskrankenhaus, Verwaltungsdienst in der Finanzkammer, etc.) – Vgl. zum Ganzen: *H. Pree,* Die Stellung des kirchl. Laiendienstnehmers im CIC/1983, in: *K. Lüdicke* u.a. (Hg.), Recht im Dienste des Menschen (FS H. Schwendenwein), Graz 1986, 467–478; *H. Heimerl, H. Pree,* Handbuch des Vermögensrechts der kath. Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich, Regensburg 1993, 741–778 (Das Dienstrecht der Laien).

einheitlichen Amtsbegriff wird einerseits klargestellt, daß amtliches, d.h. repräsentatives und verbindliches Handeln im Namen der Kirche prinzipiell nicht nur auf die sakramental geweihten Amtsträger beschränkt ist, sondern durch sie auch anderen Christen in verschiedenster Weise übertragen werden kann. Bezüglich der Amtsvollmacht bestimmt aber andererseits can. 129 nach einer langwierigen Diskussion um die grundsätzliche Befähigung von Laien zur Jurisdiktionsträgerschaft[31], die sich auch in der Redaktionsgeschichte dieser Bestimmung widerspiegelt[32], daß Laien zwar bei der Ausübung der Leitungsgewalt mitwirken können („in exercitio potestatis ...cooperari possunt"), die Fähigkeit zur Trägerschaft von Leitungsvollmacht (potestas regiminis seu iurisdictionis) aber nur bei jenen Gliedern des Gottesvolkes liegt, welche die Weihe empfangen haben. Der Grund liegt darin, daß entsprechend der konziliaren Beschlüsse bei „hierarchischen" Ämtern die Einheit der auf Christus selbst zurückgehenden apostolischen Vollmacht (sacra potestas) in Gestalt von Weihe- und Leitungsvollmacht garantiert werden soll, insofern geistliche Vollmacht sakramental in der Ordination grundgelegt ist[33]. Daher gewährt das geltende Recht dem Laien grundsätzlich nicht die selbständige Trägerschaft von Jurisdiktionsgewalt, sondern spricht ihm nur die Möglichkeit des Mitwirkens an der Ausübung der Gewalt zu, wenngleich diese Frage durch die Zulassung von Laien als kirchlichen Eherichtern noch offen gehalten wird[34]. Somit lassen sich, wenn auch nicht zwingend, jene kirchenamtlichen Dienste, die nicht wesentlich die Weihe verlangen, als „laikale Ämter" bestimmen[35].

Um dem sprachlich Ausdruck zu verleihen, führte die Gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands[36] eine begrifflich unglückliche Unterscheidung zwischen einem im Weihesakrament begründeten *kirchlichen Amt* und den nicht-sakramentalen, in Taufe und Firmung begründeten *Diensten* ein. Schon F. Klostermann machte zurecht darauf aufmerksam, daß einerseits auch das

---

31 Vgl. *U. Mosiek,* Der Laie als Jurisdiktionsträger?, in: ÖAKR 25 (1974) 3–15; *F. Daneels,* De subiecto officii ecclesiastici attenta doctrina Concilii Vaticani II. Suntne laici officii ecclesiastici capaces?, Rom 1973; *W. Aymans, K. Mörsdorf,* Kanonisches Recht I, 385–402; *E. Corecco,* Die >sacra potestas< und die Laien, in: FZPhTh 27 (1980) 120–154; *ders.,* Natur und Struktur der „sacra potestas" in der kanonistischen Doktrin und im neuen CIC, in: AKKR 153 (1984) 354–383.

32 Vgl. *W. Aymans, K. Mörsdorf,* Kanonisches Recht I (Anm. 26), 395–398.

33 In einer Antwort der Glaubenskongregation vom 8. Februar 1977 wird festgestellt, daß die Laien „dogmatice exclusi sunt ab officiis intrinsece hierarchicis, quorum capacitas a receptione sacramenti ordinis dependet". Vgl. *P. Erdö,* Quaestiones de officiis ecclesiasticis laicorum, in: Periodica 81 (1992) 179–209, 185; *J. Beyer,* Die Vollmacht in der Kirche, in: Recht im Dienst des Menschen (Anm. 30), 287–298; *H. Socha,* Münsterischer Kommentar zu c. 129, Rn 7–15; *U. Möbs,* Das kirchliche Amt bei Karl Rahner, Paderborn 1992, 115–125; *H. Müller,* Zur Frage nach der kirchlichen Vollmacht im CIC/1983, ÖAKR 35 (1985) 83–106; s. auch Anm. 31.

34 Vgl. in diesem Zusammenhang (c. 1421 § 2) als entschiedenen Vertreter einer „Vollmacht der Sendung" neben der „sakramentalen Vollmacht": *J. Beyer,* Iudex laicus vir et mulier, in: Periodica 75 (1986) 29–60 (bes. gegen die Thesen von W. Aymans, der klar zwischen bevollmächtigten und vollmachtsfreien Ämtern trennt); *G. Assenmacher,* Laien als kirchliche Eherichter, in: *K. Lüdicke* u.a. (Hg.), Iustus Iudex (FS P. Wesemann), Essen 1990, 349–361.

35 Vgl. *P. Erdö,* Quaestiones (Anm. 33), 187: „Officia igitur laicalia sunt officia non intrinsece hierarchica, id est quae sacrum ordinem non requirunt."

36 Vgl. Gemeinsame Synode. Offizielle Gesamtausgabe Bd. I, Freiburg 1976, 597–636: Beschluß: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde; mit einer Einleitung von *W. Kasper:* 581–596; fortgeführt in den „Grundsätzen zur Ordnung der pastoralen Dienste" der Deutschen Bischofskonferenz von 1977 und den „Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-referent/inn/en" zuletzt vom 10.3.1987.

durch die Ordination verliehene Amt theologisch nur als Dienst zu verstehen ist und andererseits die gemeinten pastoralen Ämter eben solche sind, die man nicht allein aufgrund von Taufe und Firmung ausüben darf, sondern nur aufgrund der Beauftragung durchführen kann, und die daher immer auch als Kirchen-Amt zu verstehen sind[37]. Basierend auf der Leitidee der Deutschen Synode, daß „aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, ...eine Gemeinde werden (muß), die ihr Leben im gemeinsamen Dienst aller und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet", wird im Blick auf den Dienst der Laien dort differenziert zwischen dem fundamentalen Lebenszeugnis, den ehrenamtlichen Diensten und den beruflich pastoralen Diensten. Den Ehrenamtlichen kommt dabei eine „grundlegende Bedeutung" zu[38].

Sachlich geht es um die vielfältige Mitwirkung der Laien sowohl bei der Leitung der Gemeinde, besonders in den Synodalgremien (z.B. Pfarrgemeinderat), wie bei den gottesdienstlichen Vollzügen etwa als Tischmütter, Firmhelfer/in, Kommunionspender/in, Lektor/in oder Gottesdienstleiter/in (c. 230 § 2–3) und beim Verkündigungsdienst in Lehre und Predigt (cc. 229, 230 § 3, 759, 766) sowie bei sozialcaritativen Aufgaben. Die haupt- oder nebenberuflich Tätigen unter den Laien nehmen in dieser Sicht darüber hinaus – mit den Worten der Synode – „am amtlichen Auftrag der Kirche teil" und übernehmen entsprechend ihrer Ausbildung bestimmte „Teil- und Sachbereiche" der pastoralen Gemeindearbeit, z.B. als Pastoralassistent/in, Sozialarbeiter/in, Jugendleiter/in, Religionslehrer/in. Gerade in der beruflichen Kompetenz und der Eigenständigkeit der pastoralen Sachbereiche wird von den deutschen Bischöfen ein wesentliches Element gesehen. Dies zeigt sich in den entsprechenden Rahmenstatuten, wo gerade darin die Grundlage für die eigenverantwortliche Wahrnehmung der Aufgaben als Pastoralreferent/inn/en gesehen wird. Durch diese Trennung werden programmatisch die „laikalen" Ämter betont von den spezifisch „klerikalen" abgehoben, wobei man dabei insbesondere an das priesterliche Amt denkt, insofern es mit der Gemeindeleitung verbunden ist. Nun haben sich gerade aber in diesem Bereich aufgrund der gegenwärtigen problematischen Situation neue Dienste entwickelt, die von Laien wahrgenommen werden, sich aber nicht vom allgemeinen Priestertum herleiten lassen, sondern in theologischer Konsequenz eigentlich die Weihe erfordern.

Gerade im Zusammenhang mit der Erarbeitung von Modellen einer „kooperativen Seelsorge"[39] werden viele Begabungen von Laien miteinbezogen in die Leitungsaufgabe, bis hin zur Rolle von „Bezugspersonen" in priesterlosen Gemeinden. Auf viele von diesen „Laien" trifft nun aber die konziliare Umschreibung vom „Weltcharakter" (LG 31) entschieden weniger zu als das in LG 33 und 35 über die Mitarbeit im kirchlichen Amt Ausgeführte. Damit wird deutlich, daß die Sendung aller Kirchenglieder sich eben auf Kirche und Welt erstreckt und eine

---

37 Vgl. *F. Klostermann,* Zur neuen Ordnung der pastoralen Dienste, in: Diakonia 9 (1978) 12–18, 16; *J. Finkenzeller,* Kirchliche Ämter und Dienste, in: ThGw 21 (1978) 129–139; *Ch. Kohl,* Amtsträger (Anm. 4), 19–41, 99–201.

38 Gemeinsame Synode (Anm. 36), 610.

39 Vgl. *N. Mette,* „Kooperative Seelsorge" – ein zukunftsfähiges pastorales Konzept?, in: *O. Fuchs* u.a., Der pastorale Notstand (Anm. 1), 9–27; *M. Kehl,* Die Kirche (Anm. 13), 430–459.

Differenzierung bloß vom jeweiligen Aufgabenfeld her schwer möglich ist. Ebensowenig kann nicht mehr allein vom hauptberuflichen Einsatz her an das Verständnis des ordinierten Amtes herangegangen werden. In der theologischen Diskussion um den ekklesiologischen Ort der Pastoralassistenten zeigt sich dies in großer Deutlichkeit[40]. Dabei versucht man einerseits eine deutliche Trennung von priesterlichem Amt und dem pastoralen Dienst des Laien (Deutsche Bischöfe, K. Forster), um so eine eigenständige „laikale" Profilierung zu ermöglichen (H.J. Pottmeyer), oder man versteht die bestehenden kirchenamtlichen Berufe bereits als ein Amt im dogmatischen Sinne und nimmt sie in den Ordo hinein in einer eigenen Weise der Amtsverleihung (P. Hünermann) oder durch eine eindeutige sakramentale Anerkennung mittels Ordination (K. Rahner)[41]. Ein halbherziges „Ausweichen" auf das Diakonat ist allerdings nicht die entsprechende Antwort, weshalb darauf kurz eingegangen werden soll.

a) Der Diakon als Gemeindeleiter?

Mit der Einführung des Ständigen Diakonates (LG 29) wurde die Möglichkeit geschaffen, daß auch ein verheirateter Mann diesen geistlichen Dienst nicht nur hauptberuflich, sondern vielleicht nebenberuflich oder ehrenamtlich ausübt[42]. Generell ist es zwar für den besonderen kirchlichen Dienst von untergeordneter Bedeutung, wie dieser wahrgenommen wird, doch ist der geistliche Dienst, der aufgrund einer Weihe ausgeübt wird, in der Regel auf eine hauptamtliche Tätigkeit hin angelegt[43]. Im Gegensatz zu der aus Taufe und Firmung heraus erwachsenden allgemeinen Berufung zu aktiver Teilhabe an Leben und Sendung der Kirche, die sich mit der amtlichen Beauftragung bis hin zur Übernahme eines Kirchenamtes verdichten kann im Sinne eines besonderen Dienstes, verlangt der Schritt der Übernahme eines ordinierten Amtes zugleich eine Lebensentscheidung. Das Moment der zeitlichen Befristung und Indienststellung für einen absehbaren, vertraglich vereinbarten Zeitraum wird hier zugunsten einer grundsätzlichen Verfügungsbereitschaft in den Hintergrund gerückt, wenngleich beim Diakon die Familie und der Zivilberuf entsprechend zu berücksichtigen sind. J. Weier lehnt deshalb die Unterscheidung von „haupt- und nebenberuflichen" Diakonen ab, weil sie dem Charakter des Weihesakramentes nicht gerecht wird, und spricht sich für die Terminologie eines Diakons „im Hauptberuf" und „mit Zivilberuf" aus[44], denn der Diakon ist keinesfalls ein „Mittelstand" zwischen Klerus und Laien. Die Aus-

---

40 Vgl. *Ch. Kohl*, Amtsträger (Anm. 4), der dabei ausführlich die Dokumente der Deutschen Bischöfe sowie die Ansätze und Einwände von H.J. Pottmeyer, G. Greshake, K. Forster, F. Klostermann, J. Bommer, P. Hünermann, P.J. Cordes und L. Karrer darstellt und kritisch beleuchtet. *W.J. Hentschel*, Pastoralreferenten (Anm. 4); *P. Neuner*, Der Laie (Anm. 4), 157–203.

41 Vgl. *H.J. Pottmeyer*, Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste, in: ThGl 55 (1976) 313–337; *P. Hünermann*, Ordo in neuer Ordnung? Dogmatische Überlegungen zur Frage der Ämter und Dienste in der Kirche heute, in: *F. Klostermann* (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen, Düsseldorf 1977, 58–94; Literaturnachweise für K. Rahner: *U. Möbs*, Das kirchliche Amt (Anm. 33), 215–251.

42 Das Konzil hatte zwar nur die Unterscheidung „verheiratet – zölibatär" vor Augen, doch sah das MP „Sacrum diaconatus ordinem" (18.6.1967) in Nr. 17 bereits den Diakon mit Zivilberuf vor und auch c. 281 § 3 unterscheidet hinsichtlich der Vergütung.

43 *W. Aymans*, Die Träger kirchlicher Dienste, in: Handbuch (Anm. 17), 190–198, 196f.

44 *J. Weier*, Der Ständige Diakon (Anm. 2), 72–77, 73.

übung eines Weiheamtes neben einem Zivilberuf erlaubt aber doch die Frage, ob nicht in *bestimmten* Fällen auch der priesterliche Dienst in dieser Weise ausgeübt werden kann, wenn man darunter eine nach den Gegebenheiten einer Ge-meinde mögliche, zeitlich begrenzte, doch weiterhin existenziell bedeutsame „Nebenbeschäftigung" versteht, ohne daß diese dabei zur „Nebensache" wird[45].

Eine weitere Besonderheit des Ämterrechts ergibt sich aus der Berufstätigkeit des Diakons. Obwohl aufgrund der Inkardination eine Zugehörigkeit zu einem (diözesanen) Heimatverband gegeben ist, wird doch seine eigenständige finanzielle Absicherung herausgestellt und ihm in c. 281 § 3 aufgetragen, aus den Einkünften seines Zivilberufes für sich und die Erfordernisse der Familie zu sorgen. Es kann somit zu einem Auseinanderfallen von einer zwar kirchenrechtlich „amtlichen" Tätigkeit kommen und einer „dienstlichen" Anstellung. Zumeist erfolgt in einem solchen Falle zwar eine Zuweisung zu einer besonderen Seelsorgestelle oder einer Pfarre, aber der Diakon erhält dafür lediglich eine (pauschale) Unkostenentschädigung, worin man eine Nähe zum „ehrenamtlichen" Dienst sehen kann, insofern man darunter eine Tätigkeit versteht, die grundsätzlich auf Unentgeltlichkeit angelegt ist.

Von seiner theologischen Bestimmung und Aufgabe her ist das komplementäre Amt des Diakons[46] ein Hilfsamt des Bischofs und darf deshalb nicht schlichtweg von der Funktion des Priesters her negativ definiert werden. Er nimmt seinen Dienst kraft der Weihe in amtlicher Sendung und Vollmacht wahr, wobei er vor allem die „Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Caritas in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium" übernimmt (LG 29). Es obliegt ihm dabei vor allem eine Integrationsaufgabe, insofern kirchliche Gemeindebildung auch eine diakonale und caritative Aufgabe darstellt[47]. Kirchenrechtlich werden dem Diakon dazu vielfältige Möglichkeiten eingeräumt[48]. Dennoch ist der Diakon in seiner Teilhabe am Amt der Leitung und Heiligung begrenzt, insofern ihm die Vollmacht zur Leitung der Eucharistie wie der Verwaltung des Bußsakramentes und der Krankensalbung nicht gegeben ist. Er kann somit wegen der essentialekklesiologisch begründeten Einheit mit dem Eucharistievorsitz auch kein Gemeindeleiter im eigentlichen Sinne sein, obwohl bereits das Konzil von der Möglichkeit gesprochen hat, in Ausnahmefällen Diakone zur „Leitung" priesterloser Gemeinden „im Namen des Pfarrers und des Bischofs" zu beauftragen (AG 16). Es bleiben auch hier die Einwände bestehen, die sich um der eigenständigen Berufsbeschreibung willen gegen die Umschreibung als „Ersatzpriester", dem eben zentrale Vollmachten für die Gemeindeleitung fehlen, richten[49], und zwar umso mehr, wenn in der Diakonatsweihe eine „Zwischenlösung"

---

45 Vgl. *U. Möbs*, Das kirchliche Amt (Anm. 33), 202, mit Berufung auf K. Rahner; *H. Herrmann*, Der priesterliche Dienst IV – Kirchenrechtliche Aspekte (QD 49), Freiburg 1972, 39–73.

46 Vgl. *A. Weiß*, Der Ständige Diakon (Anm. 2), 89–93.

47 Vgl. *U. Möbs*, Das kirchliche Amt (Anm. 33), 191–214 mit Bezug auf K. Rahner.

48 In der Predigt (c. 764), Homilie (c. 767), Taufspendung (c. 861), bei ordentlicher Kommunionspendung (c. 910), sakramentalem Segen (c. 943), Sakramentalien (c. 1169), ordentlicher Eheschließungsassistenz (c. 1111).

49 Vgl. für andere: *H. Heinemann*, Diakon als Leiter einer Gemeinde?, in: *J. G. Plöger, H. J. Weber* (Hg.), Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes, Freiburg 1980, 231–240.

für männliche Laien im hauptamtlichen Dienst gesehen wird[50].

b) Laien als Gemeindeleiter?

Das geltende lateinische Kirchenrecht hat – anders als der Codex der orientalischen Kirchen (CCEO) – mit Blick auf die Sorge eines zunehmend spürbaren Priestermangels in c. 517 § 2 die Möglichkeit geschaffen, daß der Diözesanbischof einen Nichtpriester (Diakon, Mann, Frau, Ordensgemeinschaft) an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben (in exercitio curae pastoralis) einer Pfarrei beteiligen kann, wenn er zugleich zwar keinen Pfarrer, aber doch einen Priester bestimmt, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet (moderetur)[51]. Ohne auf die kanonistischen Detailfragen hier näher einzugehen, gilt es doch festzuhalten, daß dem Priester, wie in jeder wesentlich durch die Eucharistiefeier geprägten Gemeinde[52], die Leitung der umfassenden Hirtensorge zukommt. Allerdings muß er nicht in der Pfarre wohnen, ja nicht einmal benachbart sein, und er kann die Leitungsfunktionen auch nebenamtlich, d.h. neben einer sonstigen hauptamtlichen Beschäftigung, wahrnehmen. Es kommen ihm nicht die Lasten und Verpflichtungen eines Pfarrers zu, der „pastor proprius" für seine Gemeinde ist (cc. 515, 519), doch muß er dafür sorgen, daß alle jene Seelsorgsaufgaben erfüllt werden, welche die Weihe erfordern. Er soll diesen Aufgaben nach Möglichkeit selbst nachkommen, dafür hat er gleichsam als „Ersatz-Pfarrer" die entsprechenden Vollmachten, doch ist dies formal nicht unbedingt gefordert. Die an der Ausübung der Hirtensorge beteiligten Nicht-Priester (in Österreich meist: Pfarrassistent/inn/en) haben dafür zu sorgen, daß das pfarrliche Leben lebendig bleibt, das ihrer Verantwortung anvertraut ist. Es kommt dem Priester (Moderator) zwar die rechtliche Letztverantwortung der Gemeindeleitung zu, insbesondere die Sorge für die Eucharistie, die Sakramentenspendung und die Verkündigung, doch faktisch übernehmen die „Bezugspersonen" vor Ort die Hauptlast des alltäglichen Gemeindelebens. Gerade dadurch aber treten jene Fragen nach den Grenzen auf, die im Charakter eines „laikalen" Amtes liegen.

Dem Gesetzgeber geht es nicht darum, den Dienst des Priesters gegen den des Diakons oder des Laien streng abzugrenzen, denn dann würde man hier die priesterliche Aufgabe von der umfassenden Seelsorge (c. 150) auf den kultischen Vollzug der Sakramentenspendung reduzieren. Vielmehr kann es nur um die Entwicklung von Modellen gehen, in denen das Miteinander der verschiedenen Dienstämter unter Beachtung der theologisch-dogmatischen Zusammenhänge respektiert wird. Dem Laien ist es nach c. 517 § 2 aufgetragen, in einer Situation des Priestermangels im amtlichen Auftrag eigenverantwortlich an der Ausübung der Leitungsgewalt teilzunehmen, was

---

50 So *P. J. Cordes*, Pastoralassistenten und Diakone, in: StdZ 195 (1977) 389–401; *ders.*, Amtstheologie unter dem Einfluß empirischer Kategorien, in: StdZ 197 (1979) 829–841; dazu: *Ch. Kohl*, Amtsträger (Anm. 4), 320–356.

51 Vgl. grundlegend: *H. Schmitz*, >Gemeindeleitung< durch >Nichtpfarrer-Priester< oder >Nichtpriester-Pfarrer<, in: AKKR 161 (1992) 329–361; *K.-H. Selge*, Das seelsorgerische Amt (Anm. 28), bes. 50–112.

52 Vgl. *L. Gerosa*, Die Pfarrei als ein Grundtyp der eucharistischen Gemeinde, TThZ 98 (1989) 297–310; *ders.*, Kirchliches Recht und Pastoral (Extemporalia, Bd. 9), Eichstätt 1991, 95–109.

hier trotz großer Selbständigkeit und Kompetenz eine Verwiesenheit auf die zuständige Autorität in echter Kooperation miteinschließt[53]. Darüber hinaus ist zu beachten, daß es dadurch nicht zu einem bloßen Weitertragen des „religiösen Versorgungsgedankens" kommt, bei der aus der „Priesterkirche"[54] nur jene „Expertenkirche" entstehen würde, vor der P.M. Zulehner warnt[55]. Gerade deswegen kann es dem Laien im pastoralen Dienst nicht darum gehen, „ersatzpriesterliche" Funktionen zu übernehmen, die letztlich doch in einer dann zur Belastung werdenden Abhängigkeit vom Priester stehen würden und gerade dadurch jene Einsicht verdunkeln, daß es eben auch spezifisch in der Taufe und Firmung grundgelegte und mit kirchlicher Sendung ausgestattete Ämter gibt[56].

Als Konsequenz bleibt entweder die tatsächliche Gestaltung des Amtes von Pfarrassistenten in einer Weise, die dem Laie-Sein voll und ganz Rechnung trägt, oder man spricht von der de facto-Gemeindeleitung korrekterweise als einem (grundsätzlich auf Dauer angelegten) Amt der umfassenden Seelsorge, das dann – wenngleich auch nur dann – der Weihe bedarf. Man sollte nicht eine „versteckte" Diskussion um „Laie und Amt" führen, wenn damit eigentlich die Frage nach den Zulassungskriterien zur Weihe gestellt wird. Denn G. Greshake vermerkt im Konsens vieler Theologen: „Wenn aber Laien *de facto* mehr oder minder selbständige Hirten einer Gemeinde sind und beauftragte Verkünder des Wortes Gottes, wenn sie als solche von der Gemeinde anerkannt und vom Bischof als Nachfolger eines (fehlenden) Priesters gesendet werden, sind diese auch zu *weihen*. Sonst entsteht der Eindruck, das Weihesakrament und die hier verliehene sakramentale Befähigung seien für den amtlichen Hirtendienst in der Kirche doch nicht >gar so notwendig<[57].

Trägt man dem nicht Rechnung, würde es zur weitreichenden Konsequenz des Auseinanderfallens von christologischer und ekklesiologischer Repräsentanz kommen, wenn man aus einer Gestaltungsmöglichkeit für den Notfall einen Regelfall ableitet. Das schrittweise Aufgeben des Kriteriums eines wesentlich mit der Weihe verbundenen, in diesem Sinne „klerikalen" Amtes würde hingegen weder der dogmatischen Tradition noch einer echten Communio-Theologie entsprechen, welcher der weite kirchenrechtliche Amtsbegriff dienen will. Die ekklesiale Gestalt des „Communio-Gedankens" ist ja nur dort verwirklicht, wo das „Amt" sowohl in seiner dogmatischen Schlüssigkeit und der Zuordnung zum Ordo klar gewahrt bleibt, andererseits aber auch eine haupt-, neben- und ehrenamtliche Einbindung von Laien durch amtliche Sendung in den ge-

---

53 Vgl. die „Richtlinien für pastorale Dienste" der Österr. Bischofskonferenz, in: ABl. d. ÖBK Nr. 9 (3. Mai 1993) s. 3–4.

54 Vgl. *P. Hofmann* (Hg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1989.

55 Vgl. *P.M. Zulehner*, Pastoraltheologie Bd. II (Gemeindepastoral), Düsseldorf 1989, 128–141; *ders., A. Heller*, Jenseits der Klerus- und Expertenkirche, in: *M. Albus, P.M. Zulehner* (Hg.), Nur der Geist macht lebendig, Mainz 1985, 119–129.

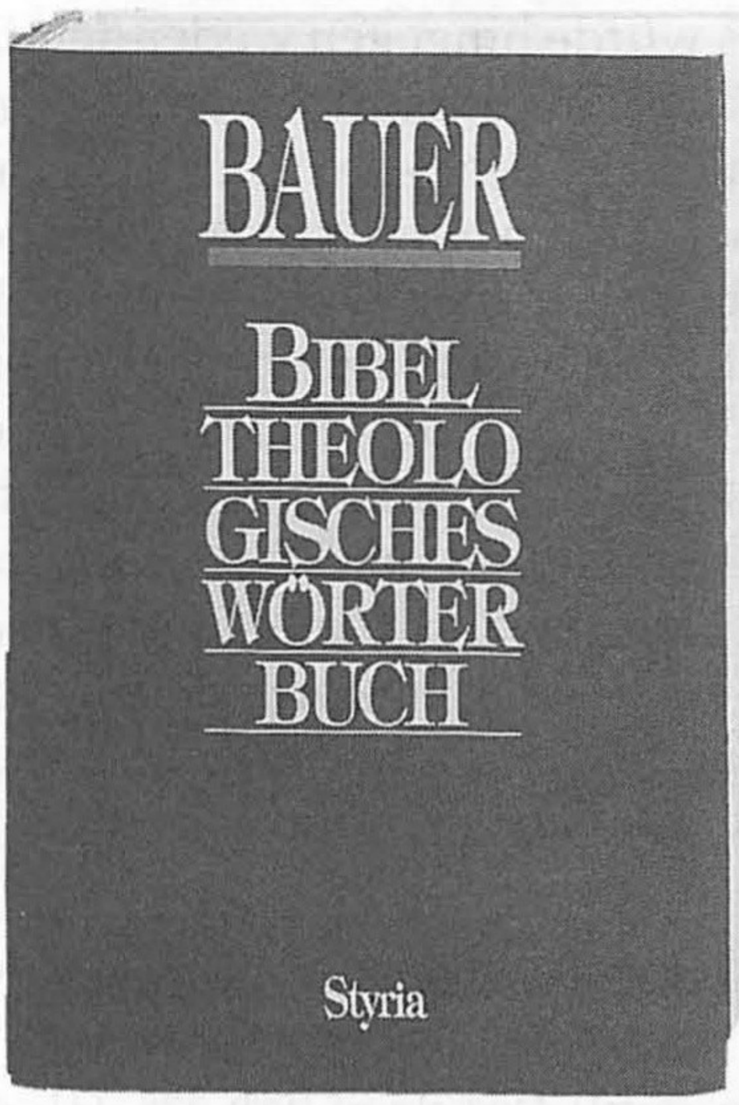
56 Vgl. *H.J. Pottmeyer*, Thesen (Anm. 41), 320ff; *H. Socha*, Der Dienst (Anm. 11), 382–405.

57 *G. Greshake*, Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes, Freiburg 1982, 72. Genau in diesem Sinne versteht auch K. Rahner seine Forderung, wie *U. Möbs*, Das kirchl. Amt (Anm. 33), 215–251, herausarbeitet und in diesem Zusammenhang auch davon spricht, daß ein Pfarrassistent, der in die Rolle des Gemeindeleiters hineingewachsen ist, auch als „anonymer Priester" beziehungsweise „anonymer Pfarrer" (221) im Sinne Rahners anzusehen sei.

meindlichen Aufbau und pastoralen Dienst zum Tragen kommt. Vielleicht muß sich das Kirchenrecht gerade deshalb als so sperrig in den Augen der Pragmatiker erweisen, um den Ausnahmecharakter bewußt zu erhalten. Solange die gemeinsame Verantwortung aller Christen in der Teilhabe am dreifachen Amt Christi als primäre Sicht- und Handlungsweise bewußt ist, so abschließend M. Kehl, „braucht es keine gegenseitigen Profilierungsängste zwischen geweihten und nichtgeweihten Amtsträgern zu geben, auch nicht die Warnung vor einer >Klerikalisierung der Laien<. Denn eine angstfreie, kooperativ und kommunikativ wahrgenommene Verantwortung nivelliert zwar ein solches >Standesdenken [zwischen Klerikern und Laien] und das Festhalten an bestimmten >Standesunterschieden<, aber keineswegs die Vielfalt der verschiedenen Berufungen im einen Leib Christi; vielmehr läßt sie diese gerade in ihrem gegenseitigen Aufeinanderbezogen- und -angewiesensein deutlicher hervortreten“.[58]

[58] *M. Kehl,* Die Kirche (Anm. 13), 440.

Subskription bis 31. Oktober 1994 DM/sFr. 140.–/öS 990.–



Johannes B. Bauer
Bibeltheologisches Wörterbuch

Völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Johannes B. Bauer in Gemeinschaft mit Johannes Marböck und Karl Woschitz.
640 Seiten, 2spaltiger Satz mit ca. 1300 Spalten, Indices, Leinen mit Schutzumschlag, Format 16,5 x 23,5 cm.
Subskriptionspreis bis 31. 10. 1994
öS 990.–/DM 140,–/sFr. 140.–
Danach öS 1225.–/DM 175,–/sFr. 175.–

Das praktische und umfassende Nachschlagewerk für den Theologen in Praxis und Ausbildung: 192 Artikel von „Almosen“ bis „Zorn“ bieten umfassende Informationen zum theologischen Inhalt der Bibel.

Verlag Styria

Das völlig neu bearbeitete Standardwerk zur Bibeltheologie – ergänzt, einbändig, praktikabel, ökumenisch und komplett.

MARKUS LEHNER

Zwischen den Stühlen – Laie im Hauptberuf

An der emotionsgeladenen Diskussion über die Forderung nach einer ‚ehrenamtlichen Mitarbeit' hauptamtlich in der Seelsorge angestellter Laien zeigt sich das Dilemma dieses Berufsstandes, dessen Tätigkeit im Niemandsland zwischen Berufsarbeit im arbeitsrechtlichen Sinn und Amt im kirchlich-dogmatischen Sinn angesiedelt ist. Derartige Spannungen waren von Anfang an gegeben, wie der Autor, Assistent am Institut für Pastoraltheologie an der Linzer Theologischen Fakultät, aufzeigt. Er bemüht sich um eine Vision, die diese Spannungen erträglicher machen würde, einen Weg jenseits der gängigen Schlagworte von ‚Klerikalisierung der Laien' beziehungsweise ‚Säkularisierung der Amtsträger', ‚Expertenkirche' oder ‚Kirche des Volkes'. Er spricht sich klar für ‚Professionalität' als Kriterium hauptberuflicher Tätigkeit aus, betont aber gleichzeitig, daß man im kirchlichen Kontext nicht umhin kommen wird, auch die Frage nach dem Grad und der Art der Bindung der kirchlichen Gemeinschaft an ihre hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu stellen. (Redaktion)

„Im Sinne eines gemeinsamen Apostolates erwarten wir auch von den hauptberuflichen Mitarbeitern ein ähnliches freiwilliges Engagement, wie es von vielen ehrenamtlichen Mitarbeitern neben Familie und Beruf geleistet wird", las ich – vor nunmehr acht Jahren – in meinem Anstellungsdekret als Pastoralassistent. Bis heute gibt es diesen Passus, und bis heute sorgt er für Diskussionen – kein Wunder, spiegelt sich doch in diesem Satz das Dilemma hauptberuflicher Arbeit in der Kirche wider.

„Schauen Sie", heißt es, „die ehrenamtlichen Mitarbeiter in der Pfarre, die ihre kostbare Freizeit opfern, würden es nicht verstehen, wenn Sie für jede Tätigkeit bezahlt bekommen. Arbeit in der Kirche ist eben kein Job wie jeder andere." – „Das ist klar, aber hier zeigt sich ein grundsätzliches Mißtrauen gegen das Engagement von Laienmitarbeitern, denn niemand würde auf die Idee kommen, ähnliches einem Kaplan in sein Bestellungsschreiben zu packen." – „Es ist ja wohl auch ein Unterschied, daß der eine in der Weihe sich unbeschränkt und ganz der Kirche zur Verfügung stellt, die anderen aber einen Dienstvertrag mit klar abgegrenzten Rechten und Pflichten eingehen, den sie ja auch wieder kündigen können." – „Wenn das so ist, dann muß man aber auch ernst nehmen, daß es sich um ein Dienstverhältnis im üblichen arbeitsrechtlichen Sinn handelt und darf niemanden darüber hinaus auf kirchenrechtlicher Ebene zu ‚freiwilliger' Mitarbeit verpflichten." – „Sie arbeiten aber nicht in irgendeinem Betrieb, sondern in der Kirche, die aus dem gemeinsamen Apostolat aller Gläubigen lebt, und die ehrenamtlichen Mitarbeiter würden es nicht verstehen,..." So schließt sich der Kreis, und etwaige Zusatzargumente wie die Rücksichtnahme auf das Ehe- und Familienleben der hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Pastoral verlängern höchstens die Diskussion, bieten aber keinen Ausweg aus diesem ‚Circulus vitiosus'.

Je nach Temperament wird man es als beruhigend oder deprimierend empfinden, daß schon von Beginn an der

Einsatz hauptberuflicher Laien in der Kirche von derartigen Auseinandersetzungen begleitet war, wobei zu präzisieren ist: hauptberufliche Küster, Künstler (war nicht auch Mozart einige Jahre lang kirchlicher Angestellter?) oder Kanzleikräfte haben nie theologische Debatten ausgelöst. Kontroversen entstanden erst, als sich der Klerus einer Konkurrenz in seiner ureigensten Domäne, der Seelsorge, gegenübersah.

Die Frucht vom Baum der Caritas

„Laienapostolat und Volkspflege auf Grundlage der christlichen Charitas" lautete der Titel eines 1906 erschienenen unscheinbaren Schriftchens von Geheimrat Martin Faßbender, in dem erstmals im deutschsprachigen Raum die Anstellung hauptamtlicher Laien mit quasi seelsorglichem Auftrag vorgeschlagen wurde.[1] Er dachte an eine breite Organisation mit haupt- und ehrenamtlich tätigen Mitgliedern, welche „die Tätigkeit der geordneten Seelsorge und der speziellen Zwecken der Krankenpflege, Jugendfürsorge, Armenunterstützung usw. dienenden Charitasanstalten ergänzt und demnach folgende Aufgaben zu erfüllen hat: ...durch den persönlichen Besuch in den Behausungen der Armen eine persönliche Einwirkung von Mensch zum Menschen, von Herz zum Herzen erstreben...bei den religiös Verwahrlosten die Verbindung mit der geordneten Seelsorge wiederherzustellen sich bemühen...die aus charitativen Anstalten gebessert Entlassenen (Alkoholkranke, gefallene Mädchen usw.) sowie entlassene Gefangene unter liebevoller Obhut halten und vor Rückfällen bewahren."[2]

Faßbenders konkreter Vorschlag zur Gründung einer Art Bruderschaft kam nicht zur Realisierung, vielmehr sollten Frauen die Avantgarde stellen. Einige Schriften aus den darauffolgenden Jahren zeigen, wie die Idee hauptberuflicher Laientätigkeit in den Köpfen weiterarbeitet. Schon an den Titeln, etwa ‚Caritashilfe in der Seelsorge', oder ‚Hilfsdienste in der Pfarrseelsorge'[3] wird deutlich, daß die angezielte Tätigkeit zunehmend als ‚Seelsorge' verstanden wurde. Es blieb nicht nur bei theoretischen Überlegungen, vielmehr wurde mit der Gründung der ‚Freien Vereinigung für Caritashilfe in der Seelsorge' in Hannover 1911 auch bald eine Institution geschaffen, die sich dieses Anliegens annahm. Durch Tagungen und Schriften suchte man die Idee zu verbreiten und initiierte erste Ausbildungskurse. Es gibt zu denken, daß Wilhelm Wiesen, immerhin Generalsekretär dieser Vereinigung, nur eineinhalb Jahrzehnte später die ursprüngliche Bezeichnung offenbar schon verdrängt hat und von der Gründung einer ‚Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe' berichtet.[4] Die Caritas gibt zwar noch den institutionellen Rahmen ab, indem die Vereinigung dem Deutschen Caritasverband angegliedert ist, das

---

1 *M. Faßbender*, Laienapostolat und Volkspflege auf Grundlage der christlichen Charitas, Freiburg i.Br. 1906. Grundlage der Veröffentlichung war ein auf Anregung des Gründers des Deutschen Caritasverbandes, Lorenz Werthmann, auf dem Caritastag in Dortmund am 5.10.1905 gehaltenes Referat.

2 Ebd., 20f.

3 *W. Gerst*, Caritashilfe in der Seelsorge, Freiburg i.Br. 1911; *Schmitz-Proenen*, Hilfsdienste in der Pfarrseelsorge, Hamm 1920; Zur Geschichte vgl. *F.J. Wothe*, Von der Seelsorgehelferin zur Gemeindereferentin, in: *J. Hochstaffl* (Hg.), Von Beruf Gemeindereferent, Paderborn 1985, 169ff; *G. Köhl*, Der Beruf des Pastoralreferenten, Freiburg/Schweiz 1987, 126ff.

4 *W. Wiesen*, Entwicklung und gegenwärtige Gestaltungswege der Seelsorgehilfe, in: *Ders.* (Hg.), Seelsorge und Seelsorgehilfe, Freiburg i.Br. ²1926, 27.

Selbstverständnis ist jedoch nicht mehr von ‚Caritashilfe', sondern eindeutig von den Begriffen ‚Laienapostolat' und ‚Seelsorgehilfe' geprägt.

Nun wäre es vorschnell, diese Entwicklung aus heutiger Sicht entweder als Vereinnahmung einer Laieninitiative durch den Klerus (Laien als verlängerter Arm) oder als innerkirchliche Emanzipationsbestrebung von Laien (‚auch wir sind Seelsorger') zu interpretieren. Beides mag eine gewisse Rolle gespielt haben, doch der eigentliche Motor dieser Entwicklung wird erst im Blick auf ihren Sitz im Leben sichtbar. Es sind die sozialen Folgen der Urbanisierung, welche die Kirchen vor völlig neue Herausforderungen stellen. Die relativ geschlossenen ländlichen Milieus, welche auch die soziokulturelle Grundlage des kirchlichen Lebens bildeten, drohen mit der massiven Landflucht, die in den Jahren um 1890/1900 ihren Höhepunkt erreicht,[5] nach und nach auszubluten. Der im Umkreis städtischer industrieller Zentren sich ansammelnde soziale Sprengstoff und die das traditionelle ständische Gesellschaftsmodell sprengende Proletarisierung breiter Bevölkerungsschichten provozierten auch die Frage nach der Rolle von Kirche und Glaube in ganz neuer Weise.

In Heinrich Swobodas ‚Großstadtseelsorge' kristallisiert sich der pastoraltheologische Umdenkprozeß dieser Zeit.[6] Swoboda erkennt, daß die bisher dominierende ‚Komm-Struktur' kirchlichen Handelns im städtischen Umfeld nicht mehr greift, daß sie durch eine ‚Geh-Struktur', durch gezielte Kontaktaufnahme ersetzt werden muß. Dies gilt für die kirchliche Verkündigung ebenso wie für das diakonische Handeln der Kirche. Da der Klerus allein mit dieser Aufgabe ganz offensichtlich überfordert ist, drängt sich der Gedanke an ‚Laienhilfe' und ‚Laienapostolat' geradezu auf. Daß die Idee hauptberuflicher ‚Laienhilfe' – als Ergänzung und Unterstützung ehrenamtlicher Tätigkeit – gerade im Bereich caritativen Handelns einen Freiraum zur Entfaltung fand, ist wohl damit zu erklären, daß hier das kirchenrechtliche Korsett nicht in dem Maß als einschnürend empfunden wurde wie etwa im sakramentalen Bereich oder bei kirchlicher Lehre und Verkündigung.

Die unmittelbare Verknüpfung von sozialer, psychischer und religiöser Not wurde dadurch erleichtert, daß die soziale Entwicklung von seiten der Kirche primär unter moralischen Vorzeichen als ‚Entsittlichung' wahrgenommen wurde. Als theologische Brücke diente häufig der Topos von den leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit, der damals gebräuchlichsten Deutung kirchlichen diakonischen Handelns. „Eine unnatürliche Trennung rein äußerer und seelsorglicher Hilfe" sei zu vermeiden, nur die „innige Verbindung leiblicher und geistiger Werke der Barmherzigkeit sichert den Erfolg"[7] Caritasarbeit muß deshalb seelsorglich orientiert sein, ja es gilt die Caritas zu „erhöhen und (zu) erweitern zur eigentlichen Seelsorgehilfe."[8]

---

5 Vgl. *J. Reulecke*, Urbanisierung und Kirche, in: PThI 11(1991), 13ff.

6 *H. Swoboda*, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie, Regensburg 1909. Als zweiter Wurzelgrund beruflicher Seelsorgsarbeit von Laien wäre die Diaspora zu erwähnen (vgl. Wothe, Seelsorgehelferin, 174ff).

7 *W. Wiesen*, Die Caritas in ihrer Bedeutung für Seelsorge und Seelsorgehilfe, in: *Ders.* (Hg.), Seelsorge und Seelsorgehilfe, 134.

8 Ebd. 133

Das Kains-Mal

Als die ersten Seelsorge- beziehungsweise Gemeindehelferinnen – in der ursprünglichen Bezeichnung ‚Gemeindepflegerin' spiegelt sich noch die Herkunft aus dem Bereich sozialer Fürsorge – in Großstadtpfarren angestellt wurden, stellte sich sogleich die Frage der Abgrenzung zu ehrenamtlicher Tätigkeit einerseits und zum Priestertum andererseits.

Das Verhältnis zum Ehrenamt wurde eher pragmatisch gesehen: „Eine Gemeindepflegerin arbeitet…nichts anderes, als viele Menschen aller Berufsklassen in ihren freien Augenblicken als ehrenamtliche Hilfskräfte in den caritativen Organisationen oder im Laienapostolat auch tun. Der Unterschied besteht nur darin, daß eine hauptamtliche Hilfe ihre ganze Zeit und Kraft in den Dienst der leiblich und seelisch Hilfsbedürftigen stellen darf. So eifrig auch die ehrenamtlichen Kräfte arbeiten, so zeigt sich doch immer wieder, daß man mit ihnen allein nicht auskommen kann."[9] In durchaus aktuell anmutender Weise pocht Margaretha Ruckmich, Pionierin und jahrzehntelang tragende Säule der Seelsorgehelferinnenbewegung, auf die Subsidiarität hauptberuflicher Arbeit: „Überall ist es…das eine gleiche, das nicht oft genug betont werden kann: Förderung und systematische Unterstützung der ehrenamtlichen Tätigkeit der Vereine und der Arbeitsgruppen, und ergänzende Tätigkeit in den besonders schwierigen Fällen."[10] Unschwer läßt sich heraushören, daß die ehrenamtlichen Vereinsvorstände den Seelsorgehelferinnen offenbar mit durchaus gemischten Gefühlen begegneten; sie wurden zum Teil wohl als unliebsame Konkurrenz angesehen. Es wird hier aber auch deutlich: Entscheidende Triebfeder für die Herausbildung pastoraler Laienberufe war ein Professionalisierungsbedarf in der caritativen Arbeit aufgrund der komplexen Notlagen der urbanen Gesellschaft. Für die Notwendigkeit beruflicher Hilfe werden ganz pragmatische Grenzen ehrenamtlicher Arbeit ins Treffen geführt, wie unzureichende Ausbildung, eingeschränkte zeitliche Verfügbarkeit, Instabilität durch Wohnungswechsel.[11]

Sensibler als die Abgrenzung zu ehrenamtlicher Arbeit ist von Beginn an das Verhältnis zum Klerus. Margaretha Ruckmich entfaltet ihr Berufsbild der Gemeindehelferin nicht zuletzt mit dem dezidierten Ziel, damit (offenbar gängige) Befürchtungen zu zerstreuen, daß diese „der Keil wird, der sich zwischen Pfarrei und den Pfarrer schiebt, die Anführerin zum ‚bösen Laienregiment'." Dem Kirchenbild der Zeit entsprechend betont sie die vorbereitende und ergänzende Funktion dieses Seelsorgsberufs, seine Hinordnung auf die priesterliche Tätigkeit: „Sie (die Gemeindehelferin) ist die Beauftragte des Pfarrers, die das, was man zunächst ihr an Liebe und Vertrauen entgegenbringt, von sich loslöst und zum Hirten der Herde hinlenkt."[12]

Dieses Zurücktreten bis hin zur Selbstverleugnung wird verständlich, wenn man sieht, welch rauhen Winden das zarte Pflänzchen beruflicher Seelsorgsarbeit von Laien in dieser durch den Antimodernistenstreit geprägten Zeit ausgesetzt war. Noch an der Schwelle des Jahrhunderts etwa wettert Albert

---

9 *G. Dorner*, Aus der Arbeit einer Gemeindehelferin, in: *Wiesen*, Seelsorge und Seelsorgehilfe, 225.
10 *M. Ruckmich*, Die berufliche Gemeindehelferin, in: Ebd., 143.
11 Vgl. *W. Gerst*, Caritashilfe in der Seelsorge, Freiburg i. Br. 1911, 75ff.
12 *Ruckmich*, Gemeindehelferin, 149.

M. Weiß in dieser Zeitschrift gegen das Ansinnen, „die angeblich ‚verknöcherte' Kirche durch die Theilnahme am Laienapostolat in eine Laienkirche zu verwandeln."[13] Ein Jahrzehnt später ist die Idee des Laienapostolats im Sinn von ehrenamtlicher Mitarbeit schon weitgehend akzeptiert, gegenüber beruflicher Mitarbeit allerdings herrscht große Skepsis. Nicht nur die Vorbildfunktion der protestantischen Inneren Mission ist den Kritikern ein Dorn im Auge, vor allem kirchenrechtliche Bedenken werden erhoben, etwa in folgender Replik auf die Vorschläge Faßbenders: „Man mag diese Helfer Pastoralhelfer oder Gemeindehelfer oder Stadtmissionare oder wie immer nennen – auf jeden Fall ist ihre Tätigkeit der Hauptsache nach Seelsorgsarbeit... Es sind also geistliche Befugnisse, die ihnen übertragen werden sollen..., d.h. sie würden ein kirchliches Amt mit entsprechendem, zum Lebensunterhalte erforderlichem Einkommen, ein Offizium erhalten... Dann wären sie aber Kleriker und keine Laien."[14] Eine stärkere Professionalisierung im engeren Gebiet der Caritas (im Bereich der Werke leiblicher Barmherzigkeit) sei gewiß erforderlich, im seelsorglichen Bereich jedoch habe der Priester durch seine „Berufsgnade" einen uneinholbaren Vorsprung und erreiche von vornherein „mehr als zehn berufsmäßige Laienhelfer".[15]

Die Einordnung beruflicher Seelsorgsarbeit von Laien in die herkömmlichen Denkschemata bereitete größte Schwierigkeiten. Josef Höllnsteiner etwa kann sich prinzipiell eine berufsmäßige Ausübung des Laienapostolats zwar vorstellen, spricht sich allerdings gegen eine Entlohnung aus. Sollte allerdings „eine arme Person vortreffliche Eignung zum Laienapostolate haben... (so) hindert nichts, ihr den Verdienstentgang auf irgend eine Weise zu vergüten."[16] Der Hintergrund dieser eigenartigen Formulierung ist nicht nur darin zu suchen, daß im traditionellen Verbandskatholizismus die Übernahme wichtiger Funktionen weitgehend auf Honoratioren aus gutbürgerlichen, oft adeligen Kreisen beschränkt war, die sich ein solch zeitaufwendiges ‚Hobby' leisten konnten. Vor allem waren in einem System staatlicher Klerusbesoldung keine Ressourcen sprich Dienstposten für Nichtkleriker vorgesehen – ein Problem, das etwa in der italienischen Kirche bis in die 90er Jahre hinein die Anstellung von Pastoralassistenten/innen behinderte. Die Existenz der Seelsorgehelferinnen der ersten Stunde hing damit auch finanziell an einem seidenen Faden. „Sie arbeiteten zum Teil ohne Gehalt und lebten von erbettelten Mahlzeiten."[17] „Besoldete Pastoralhelfer...sind und bleiben ein Fremdkörper im Organismus der katholischen Kirche," resümiert im Jahr 1911 der streitbare Vereinspräses Franz Ostermann.[18] Nun, es gibt sie trotzdem noch, trotz dieser ‚ungesteten' Existenz zwischen Weiheamt und Laiendasein, ja es gibt sie in weit-

---

13 *A. M. Weiß,* Das Laienregiment in kirchlichen Dingen, in: ThPQ 53(1900) 517.
14 *F. Ostermann,* Ursprung, Begriff, Wesen und notwendige Eigenschaften des Laienapostolates, in: ThGl 3(1911) 660.
15 Ebd. 664
16 *J. Hollnsteiner,* Das Laien-Apostolat, in: ThPQ 65(1912), 765.
17 *Martin Fritz,* Die Frau erwacht in der Kirche, in: *Rainer Birkenmaier* (Hg.), Werden und Wandel eines neuen kirchlichen Berufs. Sechzig Jahre Seelsorgehelferinnen/Gemeindereferent(inn)en, München-Zürich 1989, 11.
18 *Ostermann,* Laienapostolat, 660.

aus größerer und stets noch wachsender Zahl. Stehen vielleicht auch sie unter einem besonderen Zeichen, das ihnen ein Lebensrecht in der Kirche sichert, so wie Jahwe den Kain – auch er unstet, auf der Suche nach einem sicheren Ort – durch ein Zeichen unter seinen persönlichen Schutz stellte (vgl. Gen 4, 15)? Es wäre vermessen, für die (amtstheologisch) nomadische Existenz hauptberuflicher Laien in der Kirche hier ein stabiles Haus entwerfen zu wollen. Doch ich möchte versuchen, wenigstens ein paar Zeltpflöcke einzuschlagen.

Schreckgespenst ‚Klerikalisierung'

„Für eine harmonische Entwicklung des kirchlichen Lebens, verstanden als organische Gemeinschaft, ist die Anerkennung der verschiedenen Natur des allgemeinen und des Amtspriestertums notwendig, d.h. es ist erforderlich, die Verschiedenheit der Aufgaben zwischen Klerikern und Laien zu beachten, wie sie auch von den kanonischen Normen verdeutlicht wird, so daß auf diese Weise sowohl eine ‚Klerikalisierung' der Laien wie auch eine ‚Säkularisierung' der Kleriker vermieden wird," heißt es in der Schlußerklärung des im April 1993 im Vatikan abgehaltenen Internationalen Symposiums des kanonischen Rechts.[19] Diese Warnung vor einer drohenden ‚Klerikalisierung' der Laien ist gerade in den letzten Jahren zu einer stehenden Formel geworden, die allerdings durch ständige Wiederholung nicht klarer wird. Wenn tatsächlich eine ‚Verschiedenheit in den Aufgaben' den fundamentalen Unterschied zwischen Klerikern und Laien ausmacht, so ist es ja doch etwas verwirrend, daß das Kirchenrecht die Möglichkeit einräumt, Laien mit all jenen Aufgaben (mit Ausnahme der Homilie) zu beauftragen, die es auch dem Diakon als Kleriker zuweist.[20] So leicht die Trennungslinie zwischen Klerus und Laien rein terminologisch mit dem Kirchenrecht zu ziehen ist, lautet doch hier die Frage nur: geweiht oder nicht geweiht (Can. 207 § 1), so schwierig wird es, wenn man auf die Handlungsebene übergeht.

Zu meinen, die hauptberuflich in der Pastoral tätigen Laien würden nur darauf brennen, endlich klerikale Würden zu erlangen, wäre dabei eine völlige Verkennung der Stimmungslage. Hier sind eher große Reserven spürbar, sich in vorhandene Rollensets mit den traditionell für sie vorgeprägten Erwartungshaltungen hineinzubegeben. Für die Ablehnung einer ‚Klerikalisierung' würde man gerade unter Theologiestudentinnen und -studenten breite Unterstützung finden, wie auch jüngste Umfragen zeigen. An den österreichischen theologischen Fakultäten rechnen sich 71% ‚eher den Laien' zu, nur 3% ‚eher dem Klerus', die Zahl der Unentschiedenen ist zudem in den letzten Jahren deutlich zurückgegangen.[21] Insgesamt ist eine eher ambivalente Haltung gegenüber einer kirchlichen Anstellung und dem Einstieg in einen pastoralen Beruf spürbar. So können sich nur 30% der in Österreich studie-

---

19 Zit. nach: Zehn Jahre Codex Iuris Canonici. Schlußfolgerungen, in: Amtsblatt der österreichischen Bischofskonferenz Nr. 10(1993), 9.

20 Vgl. *M. Lehner*, Nicht Fisch nicht Fleisch. Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats, in: ThPQ 138(1990), 363.

21 Theologiestudent/innen '93: Identität und Beruf. Erste Untersuchungsergbnisse, Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien – Projektleitung: *Christian Friesl*, Manuskript, Wien 1993, 18ff.

renden Laientheologen/innen vorstellen, als Pastoralassistent/in zu arbeiten.

Keine Angst vor ‚Professionalisierung'

Gerade an den theologischen Fakultäten ist jene von Andreas Heller und Paul M. Zulehner (im Anschluß an Ivan Illich) formulierte These auf fruchtbaren Boden gefallen, durch die hauptberufliche Tätigkeit von Laientheologen in der Kirche würde die bisherige ‚Kleruskirche' in Form einer ‚Expertenkirche' stabilisiert und der notwendige „Kirchenwandel von der ‚Kirche für das Volk' zur ‚Kirche des Volks'" erschwert.[22] Ihr Aufruf, Laientheologen dürften sich nicht vom innerkirchlichen Betrieb absorbieren lassen, sondern sollten sich beruflich eher außerhalb der Kirche engagieren, um so gesellschaftliche Handlungsfelder theologisch kompetent mitzugestalten – also klassisches Laienapostolat, nun allerdings auf theologischer Expertenebene – führte an vielen Studienorten zur Gründung von Arbeitskreisen, in denen man sich den Kopf darüber zerbrach, wie man als Theologe bei IBM, in politischen Parteien oder in Massenmedien unterkommen könne. Die Ernüchterung kam schnell, nicht zuletzt förderte auch eine wachsende Theologen-Nachfrage im kirchlichen Bereich einen weniger ideologischen Zugang zum Thema. Plakative Alternativen wie ‚Kirche für das Volk' – ‚Kirche des Volks' taugen ja höchstens als grundsätzliche Richtungspfeile im Ringen um den Weg der Kirche, für eine Analyse ihrer Sozialgestalt und deren Weiterentwicklung sind komplexere Denkmodelle erforderlich. Auch der in Mode gekommene Blick auf die jungen Kirchen der südlichen Hemisphäre, die „zwar wenig Geld und damit auch kaum hauptberufliche Experten haben, dafür aber viel Volk"[23] ist gerade in Hinsicht auf kirchliche Struktur- und Personalfragen wenig hilfreich. Denn einer Tatsache muß man sich bewußt sein: Unter den Bedingungen der modernen hochdifferenzierten westlichen Bildungsgesellschaft, wo Glaube und Kirchlichkeit auf freiwilliger Entscheidung beruhen,[24] ist die fachliche Qualifikation kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wichtiger denn je.

Professionalität als Mittel zur Aufrechterhaltung einer ‚Oben-Unten-Struktur' in der Kirche zu denunzieren, ginge am Leben der Gemeinden völlig vorbei, wenn man Professionalität im Kontext von individueller Fähigkeitskompetenz[25] sieht. Wer sich mit ehrenamtlichen Mitarbeitern von Pfarrgemeinden ins Gespräch einläßt bezüglich ihrer Erwartungen an eine Person, die Leitungsverantwortung in der Gemeinde übernehmen soll, wird erleben, daß die Forderung nach theologischer und spiritueller Kompetenz an vorderster Stelle steht. Hauptberufliche Arbeit von Laien in der Kirche hat sich entwickelt, um die Rahmenbedingungen

---

22 *A. Heller/Paul M. Zulehner,* Jenseits der Klerus- und Expertenkirche. Zur Zukunft der Laientheologen, in: *M. Albus/P. M.Zulehner* (Hg.), Nur der Geist macht lebendig, Mainz 1985, 127.

23 *P. M. Zulehner/A. Heller,* Priestermangel – Pfarrerschwemme. Symptome eines Kirchenwandels, in: Theologia Practica 20/1985), 361.

24 In Anlehnung an Max Weber kann die mit ‚Professionals' arbeitende ‚Freiwilligenkirche' sogar als eigener Typus neben Volkskirche und Sekte gesehen werden; vgl. *J. A. van der Ven,* Grenzen und Möglichkeiten einer Westeuropäischen Befreiungstheologie, PthI 9(1989), 253.

25 Vgl. *H. Stenger* (Hg.), Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, Freiburg i. Br. 1988, 47ff

für qualifiziertes professionelles Handeln zu garantieren, um den Erwerb und Ausbau fachlicher Kompetenz zu ermöglichen. Nicht so sehr dem *Grad* (der aufgewendeten Zeit) nach unterscheiden sich hauptberufliche und ehrenamtliche Arbeit, sondern vom *Wesen* dieser Arbeit her: „Hauptberufliche Mitarbeiter…haben eine bestimmte Arbeitszeit und arbeiten zumindest im konkreten Fall nicht unbedingt freiwillig, sondern weil sie innerhalb ihres Berufs Anwesenheits- und Arbeitspflicht haben," hält Traugott Ulrich Schall fest, und fordert, „der Wunsch, von hauptberuflicher Arbeit auszuruhen und nicht im gleichen Feld nach Feierabend (wann auch immer er ist) ehrenamtlich weiterzuarbeiten, muß nicht nur respektiert, sondern auch unterstützt werden."[26]

Mehr an Bindung und Engagement kann die Kirche von beruflichen Mitarbeitern nur soweit verlangen, als sie sich selbst an diese bindet und sich für sie engagiert. Wie die Weihe neben anderen Aspekten auch ein verbindliches Ja der Kirche zu einer konkreten Person darstellt, die Übernahme einer gegenseitigen Verpflichtung weit über einen zivilrechtlichen Dienstvertrag hinaus begründet, wären adäquate Formen für jene kirchlichen Berufe zu entwickeln, die nicht in derselben Weise wie Bischofs-, Priester- und Diakonenamt dem Ordo zuzurechnen sind. Beispiele gibt es, etwa die in den ‚Richtlinien für den Einsatz von Pastoralassistenten in den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen' von 1978 vorgesehene ‚Institutio'.[27] Diese bedeutet „die Indienstnahme für eine zeitlich unbegrenzte seelsorgerliche Tätigkeit": Durch sie verpflichtet sich einerseits der Pastoralassistent dem Bischof und dem Bistum gegenüber zur Übernahme pastoraler Aufgaben im Bewußtsein, „daß er dem Bischof für die Erfüllung derselben verantwortlich ist" (4.1.4), andererseits verpflichtet sich der Bischof, „eine Stelle zu suchen, die den Erfahrungen und Fähigkeiten des Pastoralassistenten entspricht und ihm dann die nötige Missio zu erteilen." (4.1.5)

Angesichts der konfliktträchtigen Geschichte der ‚Laien im Hauptberuf' war nicht zu erwarten, daß diese Form der ‚Indienstnahme' unumstritten bleiben würde.[28] Doch wenn man daran festhält, daß hauptamtlicher Dienst in der Kirche nicht nur irgendein Job ist, sondern etwas mit der sakramentalen Gestalt der Kirche zu tun hat, wird man wohl in dieser Richtung weiterdenken müssen.

---

[26] *T. U. Schall*, Mitarbeiterführung in Kirche und Kirchengemeinde, Würzburg 1991, 20.

[27] Diese Richtlinien wurden 1978 von der Deutschschweizerischen Ordinarienkonferenz genehmigt und durch die Bischöfe von Basel, Chur und St. Gallen in Kraft gesetzt. Schon der Begriff ‚Institutio' deutet darauf hin, daß es sich um eine Adaptierung des Motuproprio ‚Ministeria quaedam' von 1972 handelt, mit dem Papst Paul VI. die Einrichtung neuer ortskirchlicher Dienstämter ermöglichen wollte.

[28] In Chur wurde sie Anfang der 90er Jahre in Frage gestellt, da die Institutio „eine Imitation der Inkardination der Priester" sei und der Gottesdienst zur Institutio einen „Parallelcharakter zur Priesterweihe erhalten" habe, so Bischofsvikar Casetti (vgl. Kathpress Info-Dienst Nr. 001 vom 5.1.1990, 5.)

MICHAEL N. EBERTZ

Mobilisierung ehrenamtlichen Engagements

Das schwindende Engagement der Ehrenamtlichen ist ein Phänomen, von dem nicht nur die Kirche betroffen ist. Strukturelle Veränderungen bewirken ein „Abwandern" der möglichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, Motivationsfragen verstärken das Problem. Der Autor, Professor an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg i. Br., analysiert Ursachen und zeigt mehrere Wege auf, wie das Ehrenamt in der Kirche evaluiert werden könnte. (Redaktion)

I. Vorbemerkung

Praktische Solidarität durch ehrenamtliches Engagement hat auch heutzutage für die jeweiligen Personen und für die Organisationen beziehungsweise Initiativen eine kaum zu unterschätzende Bedeutung. Neuere demoskopische Befunde zeigen etwa für die – alte und neue – Bundesrepublik Deutschland, daß ein Drittel der Bevölkerung im Rahmen von Organisationen freiwillig und zumeist ohne geldförmige Abgeltung Leistungen erbringt, also ehrenamtlich tätig ist; der größte Anteil in Sport-, Musik- und sonstigen Freizeitvereinen, der zweitgrößte in Dienstleistungsorganisationen des Gesundheits-, Jugendhilfs- und Sozialwesens beziehungsweise in religiösen oder kirchlichen Gruppen und Organisationen. Hinsichtlich der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland hat man die Zahl der Ehrenamtlichen auf etwa 1,7 Millionen, d. h. etwa das Zweifache des Bestands der Hauptamtlichen, berechnet, was bei einer geschätzten wöchentlichen Leistung von drei Stunden dem Arbeitsaufwand von 160 000 fiktiven Vollzeitbeschäftigten mit einem Gesamtwert von ca. 6,2 Milliarden DM entspricht.[1]

Genaue Kenntnisse über die Zahl, den Umfang und die Qualität des Engagements ehrenamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Pfarrgemeinden, Einrichtungen der Diakonie und Caritas sowie in anderen kirchlichen Organisationen liegen selten vor, obwohl sie jeweils die quantitativ dominierende Personalkategorie ausmachen dürften und die meisten dieser Organisationen in der Vergangenheit und Gegenwart ohne Ehrenamtliche nicht nur ‚ihren Geist' hätten aufgeben müssen. Die evangelische Landeskirche in Bayern zum Beispiel, die detaillierte Untersuchungen über die ehrenamtliche Tätigkeit in ihren Gemeinden durchführen ließ,[2] kann sich auf 126 000 Ehrenamtliche stützen, das sind 85 Prozent des gesamten Personalbestands, neben zehn Prozent nebenamtlichen und fünf Prozent hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Zwei Drittel der Ehrenamtlichen sind Frauen. Sie begleiten gemeindebezogene Gruppen und Kreise, versehen diakonische und seelsorgerliche Dienste, backen Kuchen, tragen Gemeindebriefe aus, bereiten Gemeindefeste vor. Zu etwa gleichem Anteil wie die Männer sind sie auch in der Kirchenmusik tätig. Mehr-

---

1 Siehe *E. Goll*, Die freie Wohlfahrtspflege als eigener Wirtschaftssektor. Baden-Baden 1991, 257.
2 Siehe *G. Lenz*, Das Ehrenamt in der Kirche. In: Diakonie Report 1993, H. 3, 9.

heitlich Männer sind es allerdings, die den Kirchenvorstand und die Teilnehmer der Synoden stellen, Gemeindebriefe erstellen und die Erwachsenenbildung organisieren, also Leitungspositionen innehaben und Außenvertretungen dominieren sowie administrative vor operativen Aufgaben präferieren. Auch in der katholischen Kirche sind heute ehrenamtlich tätige Männer und Frauen aus den gemeindlichen Feldern außerhalb des liturgischen Bereichs, ja selbst aus den meisten Gottesdiensten kaum mehr wegzudenken.

Die Bedeutung des ehrenamtlichen Engagements wird somit auch zu einer Zukunftsfrage für die kirchlichen Gemeinden und kirchennahen Organisationen, die sich – abgesehen vom Priestermangel in der katholischen Kirche – um so dringender stellt, je häufiger Klagen über Schwierigkeiten laut werden, neue ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu gewinnen und ausscheidende zu ersetzen. Solche Schwierigkeiten machen sich schon angesichts der Tatsache breit, daß unter denjenigen, die sich ehrenamtlich beteiligen, die junge Generation erheblich unterrepräsentiert ist, worin sich freilich deren kaum mehr zu übersehende – rituelle, normative und emotive – Kirchendistanz widerspiegelt.[3] Nach der neuesten Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD[4] geben 86 Prozent der befragten 18- bis 29jährigen Evangelischen an, sich überhaupt nicht am kirchlichen Leben zu beteiligen. Von nicht einmal zehn Prozent dieser Altersgruppe [– 3 Prozent in Chören, Gruppen und Kreisen, 3 Prozent als Gruppenleiter(in), Kindergottesdiensthelfer(in), Lektor(in). 1 Prozent im Besuchsdienst, bei Schularbeitenhilfen und in der Altenbetreuung –] kann gesagt werden, daß sie im Rahmen der Gemeinde ehrenamtlich tätig sind: Laut den vergleichsweise etwas günstigeren Ergebnissen der neuesten Repräsentativbefragung von Katholikinnen, die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt wurde,[5] liegt das ehrenamtliche Engagement der 16- bis 29jährigen in Pfarrgemeinden beziehungsweise in katholischen Verbänden und anderen kirchlichen Organisationen mit 16 beziehungsweise 14 Prozent unter dem Durchschnitt aller Altersgruppen der befragten Katholikinnen (22 beziehungsweise 19 Prozent).

Nicht nur die hier zitierten einschlägigen Studien lassen gleichwohl die Schlußfolgerung zu, daß es nicht allein – im folgenden zunächst zu benennende – externe Gründe sind, die zu diesen Schwierigkeiten geführt haben, ehrenamtliches Engagement zu mobilisieren. Viele Schwierigkeiten sind auch hausgemacht, worauf im übernächsten Kapitel eingegangen werden soll.

II. Externe Mobilisierungsschwierigkeiten

Die organisationsexternen Rahmenbedingungen für die Gewinnung Ehrenamtlicher in kirchlichen Gemeinden und Organisationen haben sich in den letzten Jahrzehnten erheblich gewandelt. Einige sollen im folgenden angeführt werden.

---

3 Vgl. jetzt hierzu auch die Ergebnisse der Schweizer Repräsentativbefragung: *A. Dubach u. R. J. Campiche* (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich, Basel 1993, z. B. 164.

4 Siehe *EKD*, Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. Hannover 1993, 38

5 *Sekretariat der Deutschen Bischofkonferenz* (Hg.), Frauen und Kirche. Bonn 1993, 156ff.

1. Jenseits der Familie ist praktizierte Solidarität, also Helfen und Teilen, in modernen Gesellschaften weitgehend eine Angelegenheit der Verwaltungen des ‚Sozialstaates' und parastaatlicher Organisationen geworden, die mit einem „Gespinst von gesetzlichen Vorschriften und Verhaltensauflagen" alle spontanen Solidaritätsregungen überziehen und diese „in einen Filz von Erwartungen auf Staatshilfe und Sozialzuschuß verwandeln".[6] Der mit dieser Enteignung und Verlagerung der Solidaritätskompetenz einhergehende Mentalitätswandel hat zur Folge, daß als Träger von außerfamilialen Hilfeleistungen zunehmend sekundäre Instanzen postuliert werden, und immer weniger die unmittelbaren Mitmenschen – Mitbürger oder Mitchristen – im primären Lebensraum selbst.

2. Diese Tendenz wurde auch noch durch die wachsende Verberuflichung und Professionalisierung der sozialen Dienste – freilich auch der pastoralen Dienste – unterstützt, womit Tendenzen zur ‚Laisierung' und der ‚sozialen Schließung' der Zugänge zu attraktiven Arbeitsfeldern für Ehrenamtliche aufbrachen und damit deren faktische Verdrängung, implizite Deklassierung und Entfaltungseinschränkung stattfand.

3. Wachsende Steuer- und Sozialversicherungsabgaben, die Einführung von Selbstbeteiligungsanteilen, z.B. in der gesetzlichen Krankenversicherung, sicher auch Kirchensteuerabgaben, über deren Verwendung den wenigsten Mitspracherechte eingeräumt werden, aktivieren nicht auch noch zur unentgeltlich-freiwilligen Bereitstellung von Zeitabgaben und lassen den allerorts laut werdenden Appell zu ehrenamtlicher Solidarität generell unter Ideologieverdacht geraten.

4. Dem in den letzten Jahren und Jahrzehnten gewachsenen Freizeitbudget steht eine Fülle von konkurrierenden Angeboten der Massenmedien, des Sports, der Reisen, der Weiterbildung, der Unterhaltung und der Geselligkeit gegenüber. Frauen, die traditionellerweise einen höheren Anteil unter den ehrenamtlich Tätigen stellen, halten sich heute immer häufiger z.B. bei Freunden und Bekannten auf, belegen Kurse in Volkshochschulen und erobern sich insbesondere die zahlreichen Vereine bis hin zu den Sport- und Gesangvereinen, die früher Männerdomänen waren.

5. Neben diese ‚horizontale Konkurrenz' um das Freizeitbudget sind auch ‚vertikale Konkurrenten' um die Sinnstiftung des Lebens auf den Plan getreten, die alternative Möglichkeiten der ‚Weltorientierung', der ‚Handlungsformierung' und der ‚Ohnmachtsbewältigung' anbieten. Die sich in der Konkurrenz alternativer Sinnstiftungsproduzenten manifestierenden lebens- und weltanschaulichen Pluralisierungsprozesse reduzieren den kirchlichen Einfluß, labilisieren die Selbstverständlichkeit und relativieren die Verbindlichkeit kirchlicher Glaubensvorstellungen und -praktiken. Sie entziehen dem kirchlichen – und zumal dem spezifisch konfessionellen – Denken, Fühlen und Handeln gewissermaßen den sozialen Boden, schwächen die Plausibilität der kirchlichen Werte und Normen[7] und damit auch solcher

---

[6] *H. Baier,* Ehrlichkeit im Sozialstaat. Gesundheit zwischen Medizin und Manipulation. Zürich, Osnabrück 1988, 43f.

[7] Siehe meinen Aufsatz: Vom Schicksal zur Wahl kirchlicher Religiosität. In: rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen 34/1991, 146–154.

lebens- und weltanschaulichen Orientierungen, an denen sich traditionellerweise ehrenamtliche Motivationen festmachen konnten. So dürfte z.B. die Motivierung zur ehrenamtlichen Hilfe über das ehemals selbstverständliche Interesse an der Gewinnung oder Vermeidung des Verlusts religiöser Heilsgüter weitgehend verblaßt sein. Dies wird indirekt auch durch kirchensoziologische Erhebungen bestätigt, die – selbst für ländliche Gebiete – zeigen, daß die religiöse Heilssorge als Aufgabe der Kirche aus der Perspektive ihrer Mitglieder an letzter Stelle rangiert.[8]

6. Unterschiedliche und biographisch wechselnde soziale Zugehörigkeiten, d.h. wachsende Individualisierungstendenzen, die – als weiteres konstitutives Merkmal moderner Gesellschaften – schon die Kindheitsphase und darüber die Familie erfassen, verstärken in weiten Teilen der Bevölkerung den „Zwang, das Alltagsleben zu rationalisieren, Koordinierungs- und Synchronisierungsleistungen zu erbringen, was insgesamt als Zeitdruck beziehungsweise ‚Beschleunigung' des Lebens erfahren wird",[9] sogar noch im Rentnerdasein. Unter solchen Bedingungen werden (antizipierte) ehrenamtliche Zeitabgaben als belastend empfunden, zumal nicht wenige der immer weniger werdenden ehrenamtlich Tätigen ihre eigene Überlastung beklagen.

7. Individualisierungstendenzen verringern die strukturellen und kulturellen Gemeinsamkeiten der Individuen, lockern die soziale Dichte und Integration der traditionalen sozialen Beziehungen, was auch zur Folge hat, daß die sozialisatorische Prägekraft traditionsvermittelter Werte und Normen ebenso abnimmt wie die Bindungskraft traditionsbestimmter sozialer Milieus, etwa diejenige der Herkunftsfamilie, der Verwandtschaft und Nachbarschaft, einer kirchlichen Gemeinde, aus der man im Verlauf seiner Biographie – womöglich noch beschleunigt durch einen oder mehrere Ortswechsel – heraustritt. Auch das kirchlicherseits seit Mitte des 19. Jahrhunderts aufgebaute katholische Sozialmilieu, das als Beziehungs- und Gesinnungsnetzwerk bis in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts für viele Katholiken noch eine sozial gestützte und relativ einheitliche Sinnintegration der modernen differenzierten Gesellschaftsstrukturen zu leisten vermochte, ist ‚Opfer' des Individualisierungsprozesses geworden und fällt damit als personelle Ressource zur Aktivierung von Ehrenamtlichen zunehmend aus.

8. Der Individualisierungsprozeß verschafft sich – sekundiert auch durch den Ausbau der sozialen Sicherungssysteme, die Expansion des Massenwohlstands und die Anhebung des Bildungsniveaus – Ausdruck im sogenannten ‚Wertewandel' mit seiner Zurückdrängung von ‚Pflichtwerten' und der Verbreitung von ‚Selbstentfaltungswerten'. Die damit einhergehende Akzentuierung eines ‚autozentrischen' auf Kosten eines ‚nomozentrischen' Selbst- und Weltbildes dürfte mit dazu

---

[8] Siehe etwa *H. de Bruin u. H. J. Heinz,* Laßt die Kirche im Dorf! Überlegungen zur Landseelsorge aufgrund einer Meinungsumfrage. Limburg ²1980, 48f; vgl. hierzu auch meinen Aufsatz: Erosionen im Jenseits – Erosionen im Diesseits. Predigten über ‚Himmel', ‚Hölle' und ‚Fegefeuer' in soziologischer Sicht. In: *J. Horstmann* (Hg.), Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche? (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie Schwerte, 43), Schwerte 1993, 83–132.

[9] *D. Knopf,* Zeit für andere – Zukunftsperspektiven ehrenamtlichen Engagements. In: Theologia Practica 28/1993, 164.

beigetragen haben, die Realisierung ehrenamtlicher Tätigkeiten im Rahmen traditioneller Organisationen zu reduzieren. Nichts verabscheut der moderne, an Selbstentfaltungswerten orientierte Zeitgenosse mehr, als schon bei der Übernahme einer ehrenamtlichen Aufgabe „in ein vorgefertigtes Rollenschema hineingepreßt, einem unpersönlichen Verpflichtungs- und Anpassungsdruck unterworfen und somit letztlich psychisch benachteiligt und ausgebeutet zu werden".[10]

9. Gerade Frauen dürften bei der Aufforderung zu einer Steigerung ihres ehrenamtlichen Engagements auch den Verdacht hegen, auf ihre alte, dienende und wirtschaftlich unselbständige soziale Rolle außerhäuslich erneut festgelegt zu werden. Und dieser Verdacht dürfte sich erst recht gegen solche Institutionen richten, die das Etikett ‚katholisch' im Namen führen. Hat nicht die katholische Kirche in der Vergangenheit, wie die vor kurzem verstorbene Marianne Dirks hervorhebt, „bei vielen und nicht nur bei einfachen Frauen die Überzeugung gefestigt, sie seien dazu berufen, ...demütig nur niedrige Dienste zu leisten und sich den Männern unterzuordnen, und zwar nicht nur den priesterlichen Seelsorgern, sondern auch ihren eigenen Ehemännern"?[11]

10. Der weibliche Lebens- und Familienzyklus hat sich dahingehend verändert, daß heute viele Frauen wegen des Rückgangs der Kinderzahl beziehungsweise der Kindererziehungszeit früher als ehedem aus der aktiven Mutterrolle heraustreten. Die Übernahme einer ehrenamtlichen Tätigkeit wird damit eher verhindert als befördert, begünstigt doch die Verlängerung der sogenannten ‚Phase des leeren Nestes' – auch angesichts des erheblich gestiegenen Bildungs- und Ausbildungsstands der Frauen in den letzten Jahrzehnten – die Zugangschance zur Erst- oder Wiederaufnahme einer Berufstätigkeit. In den 50er Jahren wiesen die Frauen unter 20 den höchsten Anteil Erwerbstätiger auf; seitdem hat die Erwerbstätigkeit der Frauen zwischen dem 25. und 60. Lebensjahr deutlich zugenommen, inbesondere in den mittleren Jahrgängen, also genau in der Lebensphase, in der sie früher ihr Zeitreservoir für eine ehrenamtliche Tätigkeit zur Verfügung stellten.

III. Interne Mobilisierungsschwierigkeiten

Die hier ausgewählten gesellschaftlichen Kontextmerkmale können zwar jegliche euphorische Erwartungen im Hinblick auf die Chancen ehrenamtlichen Engagements zu dämpfen. Sie sollten jedoch weder zu Resignation und Apathie verleiten, noch dazu herhalten, den Blick auf die internen (kirchen-)organisatorischen Unzulänglichkeiten zu verstellen, die nicht unerheblich daran beteiligt sein können, vorhandene Chancen zur Gewinnung und Einbindung Ehrenamtlicher zu vergeben. Es gibt Umfrageergebnisse, welche die Schlußfolgerung nahelegen, nicht allein externe Gründe hätten zu den Schwierigkeiten geführt, ehrenamtliches Engagement zu mobilisieren. So ist die bekundete Bereitschaft in der Bevölkerung beziehungsweise unter

---

[10] Vgl. im einzelnen *H. Klages*, Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Osnabrück 1988, 56ff, 64ff, 71ff.

[11] *M. Dirks*, Königin, Magd oder Schwester im Glauben? In: *Dies. u. K. Rahner*, Für eine neue Liebe zu Maria. Freiburg, Basel, Wien 1984, 50.

Kirchenmitgliedern hierzu erheblich höher ausgeprägt als die tatsächlich mobilisierte und realisierte. Alle einschlägigen empirischen Untersuchungen konvergieren in dem entscheidenden Befund, daß diese Bereitschaft nicht (mehr?) bedingungslos da ist; vielmehr wird ihre Konkretisierung an Voraussetzungen geknüpft, die auf (kirchen-)organisatorischer Seite gegeben sein, treffender: ‚geboten' werden müssen. Zu diesen Bedingungen gehören häufig z.B. ein zeitlich und inhaltlich genau definiertes Aufgabenfeld[12] und die Möglichkeit, im Rahmen der Erledigung solcher Aufgaben die persönlichen Fähigkeiten und Neigungen verwirklichen und entfalten zu können.[13] Allgemein gesagt geht es also auch und vor allem darum, mangels monetärer und anderer Mittel der Fremdmotivation ehrenamtlicher und anderer Mitarbeiter äquivalente und zugleich vielfältige und unterschiedliche ‚Anreize' zu verschaffen beziehungsweise durch die organisationelle Herstellung kultureller und struktureller Voraussetzungen der Wirksamkeit solcher Anreize auch Raum zu geben. Gerade im kirchlichen Raum werden Über-Idealisierungen kultiviert und Selbstverwirklichungsorientierungen häufig als egoistisch diffamiert; trotzdem sind auch die nicht-monetären Gratifikations- und ‚Rückerstattungserwartungen'[14] von Ehrenamtlichen als legitim zu akzeptieren, und es ist ihnen faktisch Rechnung zu tragen.

Zu solchen von der (kirchlichen) Organisation – zum Beispiel einer kirchlichen Gemeinde – herzustellenden, als soziale, d.h. nichtmonetäre Anreize wirkenden gesellschaftlichen Güter, die zur Gewinnung und Einbindung von Ehrenamtlichen eingesetzt werden können, zählen etwa ‚Prestige', das ‚Organisationsziel', ‚sozialer Tausch', ‚Gemeinschaft' oder ‚soziales Kapital'. Statt Geld können Gemeinden etwa Prestige als Gegenleistung bieten. Dafür sind aber strukturelle Voraussetzungen nötig, ohne die Prestige als gesellschaftliches Gut nicht ‚geschöpft' und entfaltet werden kann. Hierzu können etwa Titel, Orden oder Auszeichnungen gehören, eine große Zahl – auch abgestufter – Ämter; eine gewisse Konkurrenz und soziale Schließung des Zugangswegs zu ihnen (‚nicht jeder kann die Kasse führen…'); symbolische Dramatisierungen der ‚Ehrenamtsübergabe', also Initiationsriten; freilich auch ein gutes Image der betreffenden Organisation. Damit Organisationsziele, also künftig zu erwartende beziehungsweise anzustrebende Zustände als Anreizmittel wirken können, muß die strukturelle Voraussetzung zur Identifikation mit ihnen gegeben sein. Hierzu gehört zum Beispiel, daß das Ziel – und die Zielerreichung – überhaupt definiert, kommuniziert, reflektiert und evaluiert wird,[15] womöglich unter demokratisch-partizipativer Beteiligung der ehrenamtlich Tätigen; daß es auch nach außen dargestellt,

---

12 „Die Bereitschaft, kurzfristige, inhaltlich exakt abgegrenzte Aufgaben zu übernehmen, ist auch heute relativ groß", so die Allensbacher Studie: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Frauen und Kirche. Bonn 1993, 154.

13 Siehe *EKD*, Fremde Heimat Kirche, Ansichten ihrer Mitglieder, Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. Hannover 1993, 38.

14 Siehe *Th. Rauschenbach* u.a., Vom öffentlichen und privaten Nutzen des sozialen Ehrenamts. In: *Ders. u. S. Müller*, Das soziale Ehrenamt. Weinheim, München 1988, 226: vgl. *M.N. Ebertz*, Gewinnung und Einbindung Ehrenamtlicher als Problem helfender Organisationen. In: Deutscher Caritasverband (Hg.), Ehrenamt und Selbsthilfe. Freiburg 1986, 142–162.

15 Vgl. hierzu auch *K. Gabriel*, ‚Messung' pastoralen Erfolges – religionssoziologisch. In: *J. Horstmann* (Hg.), Erfolgreiche – nicht-erfolgreiche Gemeinde. Paderborn u.a. 1981, 84–94.

attraktiv präsentiert wird.[16]
Die nachfolgende *Checkliste* mag als eine ‚erste Hilfe' dienen, den Schwachstellen eines organisationellen, zum Beispiel kirchengemeindlichen Anreizsystems auf die Spur zu kommen, um über deren Beseitigung auch die hausgemachten Schwierigkeiten in Möglichkeiten für das Zustandekommen und Aufdauerstellen ehrenamtlicher Mitarbeit zu verwandeln:

1. *Anreizpanorama:* Ist das Ensemble der Anreize meiner Organisation breit, differenziert und vielschichtig genug, um ein vielfältiges Potential unterschiedlich motivierter und qualifizierter Frauen und Männer für eine ehrenamtliche Tätigkeit zu aktivieren und dauerhaft einzubinden?

2. *Prestige:* Stehen überhaupt – wieviele und welche – Positionen und – gestufte – Ämter bereit, welche die Chance bieten, sich soziale Anerkennung zu ‚holen'; oder sind solche ‚Pöstchen' sozusagen auf Lebenszeit vergeben? Läßt sich deren Zahl erhöhen? Wird eine rationale, auch auf Zukunft hin orientierte Stellen- und Personal-Bedarfsplanung für Ehrenamtliche betrieben? Welches Image hat meine Organisation in der Außenwelt? Werden alle zur Verfügung stehenden Ressourcen zur Schöpfung von Prestigegütern (zum Beispiel Kirchenpresse, Pfarrblätter, Bekanntmachung im Gottesdienst) genutzt?

3. *Organisationsziel:* Wie ist es um den (demokratischen) Prozeß der Definition, Konzeptualisierung, Evaluation und Präsentation der Organisationsziele bestellt, wer ist an ihm beteiligt, wer nicht? Wer fühlt sich von ihm vielleicht ausgeschlossen?

4. *Kompetenz-Sicherung:* Wie steht es um das – in angelsächsischen Ländern selbstverständliche – ‚Sozialmanagement' der Ehrenamtlichen, um ihre kontinuierliche Ansprache, Begleitung, Beratung, Supervision und Fortbildung? Welche – auch finanziellen – Mittel werden zur Sicherung und Entfaltung fachlicher, psychischer und kommunikativer Kompetenzen der Ehrenamtlichen aufgewendet?

5. *Sozialer Tausch:* Wie ist die Organisation disponiert, neue Aufgabenfelder für Ehrenamtliche zu erschließen, den einzelnen Eigenverantwortung zu übertragen, ihnen Handlungsspielräume und Ausdruckschancen, d.h. auch ‚Bühnen' für Selbstdarstellungen zuzugestehen? Wie wird den elementaren Dankeserwartungen der ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Rechnung getragen? Nichts wird weniger verziehen als ‚Undank'.

6. *Gemeinschaft:* Welche Möglichkeiten für Gemeinschafts- und Geselligkeitserlebnisse werden geschaffen? Werden Treffen – auch zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen – veranstaltet, um die Arbeit gemeinsam abzustimmen – und um sich überhaupt persönlich näher kennenzulernen? Werden zugleich auch kleine, überschaubare Gruppen mit vielschichtigen, also diffusen, nicht nur arbeitsförmig spezifizierten Interaktionschancen und mit unterschiedlichen Kommunikations- und Geselligkeitsstilen zugelassen?

---

[16] Hilfreich ist hierzu auch die Übersicht in *H.-D. Horch*, Strukturbesonderheiten freiwilliger Vereinigungen. Frankfurt, New York 1983, 48f, wiederabgedruckt in *M. N. Ebertz*, Ehrenamtliche – gewinnen, einbinden und qualifizieren (Schriftenreihe des Diözesan-Caritasverbandes Köln, 7). Köln 1993, 22ff.

7. *Soziales Kapital:* Wird auch für die Zugehörigkeit von ‚Honoratioren' und ‚Experten' (etwa von Ärzten, Apothekern, Rechtsanwälten, Lehrern, Bankdirektoren, Handwerkern), d.h. für die Herausbildung eines gewissen ‚Beziehungsreichtums' unter den Ehrenamtlichen gesorgt, der sich auch zu eigenem Vorteil im privaten Leben nutzen läßt?

Ehrenamtlich engagierte Frauen, befragt nach ihren Gründen zur Mitarbeit in der Kirchengemeinde,[17] hatten offensichtlich keine Hemmungen mitzuteilen, daß sie diese Tätigkeit übernehmen, weil sie ihnen „Spaß macht" (83 Prozent), weil sie darin die Quelle einer „sinnvollen Aufgabe" sehen (62 Prozent), weil sie „dadurch mehr Kontakte zu den Leuten" hätten (55 Prozent), weil sie „etwas verändern möchten" (35 Prozent), daß sie also über das Ehrenamt selbst einen persönlichen Gewinn, eine Gegenleistung, eine Rückerstattung erhalten. Denjenigen ‚wertrationalistischen' Lesern, deren theologisches Legitimationsbedürfnis durch die ‚Einsichten' solcher empirischer Befunde ungestillt bleibt, vermag vermutlich auch die nachstehende jesuitische Lebensklugheit eines Oswald von Nell-Breuning kaum Abhilfe zu verschaffen: „Sehr vieles von dem, was wir tun oder betreiben, tun wir nicht um seiner selbst willen, sondern weil wir durch dieses Tun etwas anderes, woran uns gelegen ist oder worum es uns geht, erreichen oder zu erreichen hoffen. Wo wir anderen einen Dienst erweisen, tun wir das sehr oft (um nicht zu sagen: in der Regel) nicht aus reiner Nächstenliebe, sondern weil wir uns zugleich für uns selbst etwas davon versprechen".[18]

[17] Siehe *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Frauen und Kirche. Bonn 1993, 159ff.
[18] *O. von Nell-Breuning,* Worauf es mir ankommt. Zur sozialen Verantwortung. Freiburg 1983, 20.

WEGE DES GLAUBENS:

Wie ist das ‚Phänomen Jesus von Nazareth' zu verstehen und wie leben wir heute seine Botschaft?

Michael N. Ebertz
Das Charisma des Gekreuzigten
Zur Soziologie der Jesusbewegung

Das ‚Phänomen Jesus von Nazareth' wird mit Hilfe von zwei in der deutschen Soziologie entwickelten und verknüpften Konzepten interpretiert: Dem der ‚charismatischen Bewegung' und dem der ‚Selbststigmatisierung'. Es wird gezeigt, wie Jesus der Galiläer im Anschluß an eine ‚charismatische Karriere' mit seiner – durchaus konfliktträchtigen – charismatischen Jüngergruppe in der Naherwartung des Einbruchs der Gottesherrschaft durch eine noch klar erkennbare ‚Strategie' der ‚Selbststigmatisierung' den zeitgenössischen politischen, sozioökonomischen und sozioreligiösen ‚Stigmatisierungszusammenhang' zu unterlaufen und bewältigen suchte.
1987. XI, 308 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 45). ISBN 3-16-145116-3 Leinen DM 148,–/öS 1155,–/sFR 134,–

Traugott Koch: Mit Gott leben
Eine Besinnung auf den Glauben
2., durchgesehene Auflage 1993. VIII, 405 Seiten. ISBN 3-16-146178-9 Pappband DM 54,–/ öS 425,–/sFR 54,–

Günter Bader: Die Abendmahlsfeier
Liturgik – Ökonomik – Symbolik
1993. IX, 167 Seiten. ISBN 3-16-146088-X Leinen DM 88,–/öS 690,–/sFR 88,–

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

ARTIBUS INGENUIS J·C·B·M· 1·8·0·1

ALEXANDER DIETER MYHSOK

Leistungs- und Leitungsoptimierung

Arbeitsgruppen Haupt- und Ehrenamtlicher in der Pfarrgemeinde

Viele Ehrenamtliche arbeiten in diversen Gremien mit. Das Arbeitsklima wird oft trotz einer programmatischen „Demokratisierungseuphorie" von einer konkreten „Gremienmüdigkeit" geprägt. Wo liegen die Ursachen dafür und wie können sie behoben werden? Der Autor, Leiter des Katholischen Bildungswerkes Ravensburg, analysiert das Problem aus dem Blickwinkel der Organisationssoziologie. (Redaktion)

1. Arbeitsgruppen, Räte, Teams – ein Problemfall?

Nahezu ein Vierteljahrhundert ist vergangen, seit *Wolfgang Trilling* versucht hat, „das biblische und konziliare Selbstverständnis der Kirche als einer Bruderschaft auf die aktuelle Situation des kirchlichen Demokratisierungsprozesses" zu übertragen. In seinem Artikel kennzeichnet er das neue Selbstverständnis des modernen Menschen und seiner sozialen Bezüge als „Partnerschaft". Den Prozeß, der zur „Partnerschaft in der Kirche" und zur Entwicklung demokratischer Formen führe, hielt er damals für unaufhaltsam. Erneuerung der Kirche könne nur gelingen, wenn alle daran beteiligt seien, wenn alle informiert seien, mitsprechen und mitentscheiden, wenn sich ein partnerschaftlicher Stil durchsetze. „Gelänge das, wäre es ein Vorbild auch für die ‚weltlichen Bereiche'. Man sollte gerade in der Kirche und an der Kirche sehen können, wie moderne, mündige, selbständige und freie Menschen miteinander reden und handeln!"[1]

Die Entwicklung ist anders verlaufen: In vielen (selbstverständlich nicht in allen) Pfarr- beziehungsweise Kirchengemeinderäten, Sachausschüssen, Pastoralkonferenzen, Dekanatsräten, Diözesanräten breitet sich Gremienmüdigkeit aus. „Es kommt doch nichts dabei heraus", ist eine oft gehörte Wahrnehmung der Mitglieder und der jeweiligen Leitung. Schuld wird gegenseitig zugewiesen, statt genauer hinzusehen und nach Ursachen zu fragen. Von „Vorbildlichkeit" für Gremien, Räte, Teams in anderen gesellschaftlichen Bereichen ist nicht mehr die Rede.

Was Räte, Teams, Konferenzen – im folgenden unter dem Begriff „Gesprächsgruppen" zusammengefaßt – leisten oder nicht leisten, wäre keine sonderlich interessante Frage, handelte es sich bei ihnen nur um eine marginale Erscheinung. Tatsächlich haben aber derartige Gruppen in den letzten zwanzig Jahren in allen gesellschaftlichen Bereichen, nicht zuletzt auch in der Kirche, erheblich zugenommen: In der Diözese Rottenburg-Stuttgart z. B. treffen sich seit 1968 in über 1000 Kirchengemeinderäten ca. 13500 Ratsmitglieder zu ca. 6000 Sitzungen im Jahr. Für die Arbeit in Sachausschüssen und ad-hoc-Gruppen läßt sich das mit dem Faktor drei multiplizieren. Die Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen: Wo neue kirchliche (und gesellschaft-

[1] *Wolfgang Trilling*, Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen. In: Diakonia 4 (1970) 220–236.

liche) Herausforderungen entstehen, scheint der Bedarf an Gesprächsgruppen zu wachsen. Hierzu tragen bei:

- Das Theorem vom *Leistungsvorteil* von Gruppen.
- *Demokratisierungstendenzen* und Bedarf an Partizipation.
- *Wertewandel,* insbesondere die Verschiebung von den „puritanischen" Tugenden hin zu den „kommunikativen".
- *Bewältigung von Komplexität,* die in vielen Fällen eine Teamstruktur erfordert.
- *Subjektive Attraktivität* von Gruppen, die vermehrt als Instrumente persönlicher Motiverfüllung gesehen werden.

Diese Gründe signalisieren generell hohe Erwartungen der Organisationen, der Gesellschaft und der Individuen an Gesprächsgruppen: „Es soll etwas herauskommen".

2. *Was sollen diese Gruppen leisten?*

Jede Gruppe soll grundsätzlich eine doppelte Leistung erbringen: Erstens soll sie die ihr gestellten Sachaufgaben im Rahmen der Organisationsziele erfüllen *(materielle Leistung),* z.B. Informationen austauschen, Ideen sammeln, Probleme lösen, Entscheidungen z.B. über Seelsorgekonzepte treffen und umsetzen. Zweitens soll sie zu einem positiven Gruppenklima und zur Befriedigung der sozio-emotionalen Bedürfnisse der Gruppe und des einzelnen Mitglieds beitragen *(immaterielle Leistung).* Diese Zweidimensionalität ist unbestritten. Kriterium der materiellen Gruppenleistungen ist die Erreichung von Gruppenzielen beziehungsweise das Ausmaß dieser Erreichung. Maßgebliches Leistungskriterium ist dabei die konkrete Formulierung des jeweiligen Gesprächsziels im Rahmen der Gruppenfunktion. Die Dimension der sozio-emotionalen Leistungen ist definitorisch noch weitgehend ungeklärt. Nach Auseinandersetzung mit Konzepten von Gruppenklima und -atmosphäre, Gruppen- und Arbeitszufriedenheit schlage ich vor, eine Verbindung zwischen den sozio-emotionalen Leistungen der Gruppe und den individuellen Bedürfnissen und Motiven der Gruppenmitglieder – z.B. auf der Basis des „Motiv"-Konzepts von *Maslow* – herzustellen. Das Ausmaß ihrer Befriedigung ist Maßstab für die Funktionserfüllung der Gruppe im immateriellen Bereich. Es ermöglicht außerdem eine Verbindung zum „Weg-Ziel"-Führungsansatz.
Erbringen Gruppen ihre Leistungen nicht, dann bedeutet dies einen Verlust an

- Zeit: Allein schon die 13500 Kirchengemeinderatsmitglieder in der Diözese Rottenburg-Stuttgart investieren jährlich mindestens 243000 Stunden Zeit – Lebenszeit!
- Geld: Eine zweistündige Konferenz mit einem Dutzend hauptberuflicher Mitarbeiter kostet ca. 1.720 DM.
- Motivation, insbesondere bei Ehrenamtlichen in Kirchengemeinderäten und Ausschüssen, die über ihre Investitionen an Zeit und Kraft frei entscheiden.

3. *Wovon hängen Gruppenleistungen ab?*

Die Ansichten, wovon Gesprächsergebnisse abhängen, gehen in Praxis und Theorie weit auseinander, auch bezüglich der Zahl der Einflußfak-

toren. An anderer Stelle habe ich den Versuch unternommen, die zahlreichen Faktoren (in der Literatur finden sich mehr als vierzig) schrittweise einzuengen und in einem Schema zusammenzufassen, das vor allem solche Einflußfaktoren enthält, bei denen sich Veränderungsmöglichkeiten nahelegen. Äußere Faktoren, die mit etwas Alltagserfahrung leicht verändert werden können – z.B. Raum, Sitzordnung, informative Tagesordnung – blieben dabei außer Betracht.[2] Die Schwerpunkte liegen auf dem Einfluß der Organisation (hier: Kirche beziehungsweise Gemeinde), Gruppe (hier: kirchliche Räte, Konferenzen), Gesprächsleitung und Aufgabenstellung/Gesprächsform.

1. Einfluß der Organisation

Organisationen – in diesem Fall die Kirche – haben einen erheblichen mittelbaren oder unmittelbaren Einfluß auf die Leistungen von Gruppen, weil sie eine, je nach Situation sogar *die* Außenweltbedingung der Gesprächsgruppen sind:[3]

a) Sie setzen Gesprächsgruppen unter Handlungsdruck durch Erwartungen oder Anforderungen an materielle oder immaterielle Leistungen im Rahmen der Organisationsziele.

b) Sie bestimmen die handlungsrelevanten Ressourcen von Gesprächsgruppen wie z.B. Zeit- und Finanzbudget.

c) Darüberhinaus legt die Organisation noch weitere und für eine Gesprächsgruppe unter Umständen entscheidende Bedingungen fest. In unserem Fall bestimmen Pfarr- beziehungsweise Kirchengemeindeordnungen unter anderem: generelle Zuständigkeit und konkrete Aufgabenstellung des Pfarr-/Kirchengemeinderats; Position des Leiters/Vorsitzenden; Größe des Gremiums; Anzahl der Zusammenkünfte.

d) In Zeiten einer Hierarchie- und Organisationskrise ist jede Organisation gegenüber einer intakten Gruppe mehr als nur eine Außenweltbedingung, sie steht in einem systematischen Widerspruch zur Gruppe und wird zu ihrem „permanenten Außenfeind": „Durch das übergeordnete Gemeinsame wirken Organisationen auf Gruppen permanent störend, manchmal sogar zerstörend. Vom Binnenleben der Gruppe her sind Organisationen daher emotional negativ besetzt. Nur dort, wo es der Organisation gelungen ist, ihre (meist hierarchische) Struktur voll durchschlagen zu lassen, gibt es diese Besetzung nicht, weil Gruppen als solche gar nicht mehr existieren; daher wird man dort auch kaum befriedigende Kooperation in Gruppen vorfinden".[4]

Die Kirche als Organisation kann die Gruppenleistungen positiv beeinflussen...

a) ...wenn sie die Funktion der Gruppe klar bestimmt.

---

2 *Alexander D. Myhsok,* Gesprächsgruppen in Organisationen. Gründe für Erfolg und Mißerfolg. Konstanz 1993, 75f.

3 *E. Neidhardt,* Innere Prozesse und Außenweltbedingungen sozialer Gruppen. In: *B. Schäfers* (Hg.), Einführung in die Gruppensoziologie. Heidelberg 1980, 105–126.

4 *P. Heintel/E. E. Krainz,* Projektmanagement. Eine Antwort auf die Hierarchiekrise? Wiesbaden 1988, S 73f.

Eine Funktionsumschreibung steckt den Rahmen ab, innerhalb dessen einzelne Aufgaben – Beratungspunkte – erfüllt werden. Gesprächsgruppen, Pfarrgemeinderäte, Ausschüsse benötigen diese Umschreibung, weil ihr Zweck nicht von vornherein selbstverständlich ist.
Wenn eine Organisation ihre generellen Erwartungen bezüglich der Gruppenleistung klar definiert, gibt sie einen Maßstab für die Leistungserfüllung vor. Das führt zur Sicherheit auf beiden Seiten und zur Zufriedenheit in der Gruppe: (1) „Die Organisation Kirche erwartet etwas von uns – man braucht uns", (2) „Wir haben im Rahmen unserer Funktion etwas geleistet".

b) ...wenn sie der Gruppe einen hohen Grad an Mitbestimmung und Partizipation einräumt.

Es gibt dafür Gründe, die über die sehr allgemeine Forderung nach „mehr Demokratie" hinausgehen: Klassische Feldexperimente beweisen positive Auswirkungen auf die Leistung in Arbeitsgruppen. Es findet ein Wertewandel hin zu mehr Partizipation als einer Möglichkeit der personalen Entfaltung statt. In der heutigen Organisationsentwicklung besteht die Tendenz Verantwortung „nach unten" zu verlagern, wo Probleme und Schwachstellen unmittelbar erkannt werden und kaum genutztes Problemlöse- und Kreativitätspotential vorhanden ist.
Empirische Untersuchungen zu diesen Thesen zeigen, daß klare Funktionsbestimmung und ein hoher Grad an Mitbestimmung und Eigenverantwortung deutlich positive Auswirkungen auf Gruppenleistungen haben.[5] In kirchlichen Räten ist oft ein „neutralisierter" Einfluß dieser Faktoren festzustellen: Einerseits wird ihnen eine bedeutsame Position, ein hoher Grad an Mitbestimmung eingeräumt („trägt die Verantwortung für ... und faßt die hierfür notwendigen Beschlüsse"). Andererseits ist manche Aufgabenstellung unpräzis, allgemein („regt an..."; „Aufgreifen von Anliegen..."; „...hat die seelsorgerlichen Aufgaben zu sehen") und die Mitbestimmung durch Genehmigungsvorbehalte und die Dominanz von Expertenwissen erheblich eingeschränkt.

c) ...wenn die Organisation bezüglich der Gruppenleistungen hohe Erwartungen hat.

Nach dem Gruppenkonzept von *Neidhardt* kann kollektiver Handlungsdruck den Bedarf an Wir-Gefühl und Konsens verstärken. Erfüllt die Gruppe ihre Aufgabe, kommt es zu einem Gefühl der Zufriedenheit. Zum kollektiven Handlungsdruck gehört auch die Kontrolle der erbrachten Leistung. Sie wirkt stimulierend für künftige Gesprächsergebnisse – mehr als ein schweigendes Übergehen von erbrachter/nicht erbrachter Leistung.
Gruppenbeobachtungen zeigen: Viele Organisationen üben auf ihre Gruppen keinen „Außendruck" aus: Einladungen, Tagesordnungen, Äußerungen von Gesprächsleitern und -teilnehmern lassen nicht erkennen, daß eine Gruppenleistung erwartet wird. Bei der Mehrzahl der beobachteten kirchlichen Räte zeigt sich ein Desinteresse der Organisation an einem hohen materiellen Ergebnis.

2. *Einfluß der Gesprächsgruppe*

Der von mir untersuchte Einfluß von

[5] *Myhsok*, a.a.O.

Gruppengröße, Gruppentypen, Kooperation in Gruppen, Konsens (statt Abstimmung) muß hier ausgeklammert werden. Der Einfluß der Gruppen ist insofern groß, als Gruppenleistung das Produkt der Interaktionen einer Gruppe, die Summe der Anstrengungen ihrer Mitglieder ist. Der Einfluß der Gruppe reduziert sich indessen aus folgenden Gründen:
Eine Reihe von Einflußmöglichkeiten wie z.B. Funktionsbestimmung und Grad der Autonomie der Gruppe sind von der Organisation Kirche determiniert. Größe und Zusammensetzung der Gruppe sind bei Gesprächsgruppen in Organisationen in der Regel ein ebenso schwer oder kaum veränderbares Faktum wie Fähigkeiten, Persönlichkeitsmerkmale, Motive der Individuen in den Gruppen.

3. Einfluß der Aufgabenstellung und Gesprächsform

Während die „Funktion" einer Gruppe den Rahmen für Aufgaben, den Entscheidungsspielraum, den Grad der Autonomie generell absteckt, sind unter „Aufgabenstellung" die von der Organisation zugewiesenen oder von der Gruppe in Eigeninitiative aufgegriffene Handlungs- oder Leistungsanforderungen in Form von konkreten Besprechungs- oder Tagesordnungspunkten zu verstehen. Aus ihnen leitet sich ab, welche Gesprächsform (Arbeits-/Klärungsgespräch, Diskussion, Austausch-/Identifikationsgespräch) jeweils zugrundezulegen ist – mit den entsprechenden Anforderungen an den Gesprächsleiter und die Regeln der Gesprächsleitung.[6]

Es wirkt sich auf die Gruppenleistungen positiv aus, wenn Ziel und Ablauf (Teilziele, Struktur) der Beratungspunkte geklärt sind und wenn die Gruppe an der Festlegung beteiligt wird.
Die üblichen Themen oder Beratungspunkte einer Tagesordnung sind viel zu dehnbar und zu wenig konkret. Sie müssen über eine Zieldefinition konkretisiert werden. Gesprächsziele dienen der Evaluation von Aktivitäten. Sie sind einziger Maßstab für die materielle Gruppenleistung. Sie kommen dem Motiv „Bedürfnis nach Sicherheit" entgegen. Die Strukturierung von Gesprächsabläufen hilft der Gruppe, beim Thema und beim jeweiligen Teilziel, also „am roten Faden" zu bleiben.
Die Klärung von Ziel und Weg eines Beratungspunktes – gar zusammen mit der Gruppe – ist bis jetzt in den meisten Gesprächsgruppen in und außerhalb der Kirche unüblich. Dies wirkt sich besonders negativ aus, wenn Funktion und Mitbestimmungsgrad der kirchlichen Räte und Ausschüsse nicht klar umschrieben ist. Die letzte Chance, die offene oder versteckte Frage der Gruppe: „Was erwartet die Kirche von uns? Was dürfen wir? Was sollen wir?" zu beantworten, bleibt vertan. Hinzukommt, daß die Verwendung der Beratungsergebnisse dem Gesprächsleiter beziehungsweise der Organisation überlassen bleibt (wurde verpflichtend „beschlossen" oder nur empfehlend „beraten"?)

4. Einfluß der Gesprächsleitung

Aus dem in der Führungsforschung heute einflußreichen „Pfad-Ziel"-Ansatz läßt sich ableiten: das einzelne Gruppenmitglied ist dann bereit, einen Beitrag zum Arbeitsziel der Gruppe zu leisten, wenn es erkennen kann, daß

---

[6] *Myhsok*, a.a.O., 35ff, 110ff.

der angestrebte Gruppenerfolg auch zu Ergebnissen führt, die ihm persönlich nützen. Aufgabe des Gesprächsleiters – wie jedes Leiters, Vorgesetzten – ist es, diese Motivationsfunktion wahrzunehmen.

Der „Wertewandlungsschub" der sechziger und siebziger Jahre beeinflußt wesentlich unser heutiges Führungsverständnis und Führungsverhalten: Wer seinem „Selbstentfaltungsprogramm" treu bleibt,[7] konfrontiert Führungskräfte in allen gesellschaftlichen Bereichen mit hohen Anforderungen.

Der Gesprächsleiter nimmt – unter den Einflußfaktoren – eine besondere Position ein: er kann die Einflüsse „von oben", also von der Organisationsleitung „filtern"; er kann manche Variablen in der Gruppe (Rollenverhalten, Kohäsion, Kommunikationsabläufe) beeinflussen.

Gesprächsleitung kann die Gruppenleistungen positiv beeinflussen,

a) ...wenn Führung verstanden wird als Einfluß über Regeln, nicht über die Inhalte: der Gesprächsleiter handelt als Moderator, d.h. als Fachmann für Wege, Abläufe, nicht als Experte für den Gesprächsgegenstand.

Entscheidend ist: Dieses Führungsverständnis relativiert die unvermeidbare Asymmetrie der Einflußbeziehungen zwischen „Führer" und „Geführten". Das belegen zwanzigjährige Erfahrungen mit der „Moderationsmethode" und ebenso alte, von verschiedenen Autoren formulierte und praktizierte Grundanforderungen an Gesprächsleitung.

Der Pfad-Ziel-Führungsansatz bietet bis jetzt keine praktikable Methode, die Motive der Geführten herauszufinden. Das hier formulierte Grundverständnis überbrückt diese Lücke: Die formale Gesprächsleitung läßt die Motive der einzelnen zum Zug kommen und ermöglicht ein „neutrales" Aushandeln.

Gruppenbeobachtungen haben das Ergebnis erbracht, daß sich die wenigsten Gesprächsleiter aus der Sache heraushalten. Der hohe Anteil der inhaltlichen Beiträge der Leiter in diesen Gruppen wirkte sich weniger als Dominanz aus. Vielmehr schmälerte er die Eigenaktivität der Gruppen, führte durch inhaltliche Vorstöße und anschließenden Rückzug des Gesprächsleiters zur Verunsicherung in der Gruppe, oder er mobilisierte Gegenkräfte.

b) ...wenn der Leiter die Grundregeln der Gesprächsleitung kennt und bereit und fähig ist, sie anzuwenden.

Zum allgemein anerkannten Grundkanon der Regeln zählen:

Gestaltung der Einstiegsphase

- Gruppe auf den Gesprächsgegenstand konzentrieren – durch Nennung des *Themas,* des Besprechungspunktes, durch Präzisierung des Problems.
- Gemeinsame *Informationsbasis* schaffen.
- Zusammen mit der Gesprächsgruppe *Ziel und Ablauf* (Schritte, Teilziele) *des Gesprächs* klären und festlegen – oder mindestens sich vergewissern, daß bei allen Teilnehmern darüber Klarheit besteht.
- *Formalien* abklären: Zeitplan, Schriftführer.
- *Ansteuern des ersten Teilziels* mit gezielter Fragestellung (mit Fragen leiten).

[7] *H. Klages,* Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen. Zürich 1988.

Arbeits- und Klärungsphase

- Gruppe beim *Thema beziehungsweise Teilziel halten.*
- *Gespräch in Gang halten* und Teilnehmer aktivieren, Kreativitätspotential nützen, kreative Lösungen suchen.
- Ideensammlung und -bewertung *trennen.*
- Auf *Diskussionsgerechtigkeit* achten (Wortmeldungen notieren usw.).
- *Konflikte und Spannungen* wahrnehmen, zulassen und bearbeiten, Polarisierungen öffnen.

Abschlußphase

- *Zwischenergebnisse* formulieren und Gespräch entsprechend den zu Beginn vereinbarten Schritten/Teilzielen voranbringen.
- Zu einem gemeinsamen Gruppenergebnis kommen: *Ergebnis* formulieren beziehungsweise Formulierung aus der Gruppe aufgreifen, *Einverständnis* der Gruppe einholen, dabei Abstimmungen vermeiden, Ergebnis fixieren.

So selbstverständlich vieles klingt: Regeln der Gesprächsleitung sind weitgehend „terra incognita".

c) ...wenn bei der Position des Leiters die Funktion der Gesprächsleitung von seinen anderen Funktionen innerhalb der Organisation (Pfarrer, Dienstvorgesetzter...) abgegrenzt wird.

Der Vorgesetzte hat zunächst einen Informationsvorsprung. Er ist aufgrund seines Amtes Träger einer Aufgabenrolle und daher für Gesprächsleitung weniger geeignet als es Träger einer Aufbau- und Erhaltungsrolle in der Gruppe wären. Das eigentliche Problem besteht allerdings in dem Statuszuwachs aufgrund seiner Machtbefugnis gegenüber den einzelnen Gruppenmitgliedern. (Macht soll hier verstanden werden als Oberbegriff für die verschieden begründeten Chancen, den eigenen Willen durchzusetzen und das Verhalten anderer Menschen zu beeinflussen).

Vorgesetzten als Gesprächsleitern müssen wir zumindest theoretisch unterstellen, daß sie Macht auf der Basis von Belohnen oder Bestrafen ausüben – manifest oder dadurch, daß die Gruppenmitglieder dies antizipieren. Das kann dazu führen, daß Gruppen von hauptamtlichen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen zu materiellen Ergebnissen kommen, die dem Gesprächsleiter/Vorgesetzten „passen", die jedoch nicht Ergebnisse eines gemeinsamen Ringens um die optimale Lösung sind. Die Kompetenz einer Gesprächsgruppe ist in diesem Fall nicht genützt. Hinsichtlich des Gruppenklimas können sich Angst, Hemmung, Resignation und Aggression als Kommunikationshindernisse aufbauen.

Die mit der Doppelfunktion „Vorgesetzter-Gesprächsleiter" zusammenhängenden Probleme werden in der handlungsorientierten Literatur oft aufgegriffen. Die vorgeschlagenen Lösungen haben nicht selten appellativen Charakter (z.B. „...soll sich zurückhalten"). Die darin implizit enthaltene Anfrage nach Einstellung, Führungsverständnis und Führungsstil hat ihre Berechtigung, sie zielt jedoch mehr auf personale als auf strukturelle Lösungen ab.

Ein in der Praxis verwendeter Lösungsversuch besteht darin, die Gesprächsleitung an ein Mitglied aus der Gesprächsgruppe abzugeben. Positiv daran ist, daß überhaupt eine Trennung zwischen den Rollen „Gesprächsleitung" und „Vorgesetzter" vorgenom-

men wird. Der Vorgesetzte kann seine Aufgabenrollen wahrnehmen und muß sich nicht aus der Sache heraushalten, der Gesprächsleiter kann sich auf seine Moderatorenfunktion konzentrieren. Das Problem der Belohnungs- beziehungsweise Bestrafungsmacht, die zur Vorgesetztenrolle gehört, ist damit jedoch nicht vom Tisch.

Letztlich gibt es keine Lösung, die aus diesem „Dilemma der Führung"[8] herausführt. Eine Verbesserungsmöglichkeit sehe ich darin, daß der Gesprächsleiter-Vorgesetzte bei jedem Gesprächspunkt sowohl die Aufgabenstellung und das Beratungsziel als auch die Zuständigkeit und den Entscheidungsspielraum der Gruppe klärt. Daraus definiert sich dann seine Rolle, die zwschen zwei Polen schwankt: Als Chef wird er bei der einen Art von Besprechungspunkten die Mitarbeiter informieren und Rückfragen beantworten, sich also inhaltlich uneingeschränkt einbringen. Bei Beratungspunkten, in denen der Gruppe Entscheidungskompetenz zusteht, wird er sich auf die Rolle des formalen Gesprächsleiters beschränken und aus der inhaltlichen Auseinandersetzung heraushalten müssen.

4. Einige Konsequenzen

Die Kirche sollte sich – wie andere Organisationen auch – fragen, wozu sie Gesprächsgruppen einrichtet, welche Erwartungen sie hegt. Sie sollte einen Entscheidungsraum abstecken – oder besser: eröffnen –, der Gruppen zu kreativen, konstruktiven und von allen Mitgliedern getragenen Ergebnissen kommen läßt. Die Gruppe, die mit ihrer Leistung zufrieden ist, hat damit auch einen Schritt getan in Richtung auf die Motiverfüllung ihrer Mitglieder. Ausschließlich strukturelle Änderungen, „Umorganisieren" reichen nicht aus. Stimmiger ist eine systemisch orientierte Organisationsentwicklung, denn Besprechungskultur hängt mit Organisationskultur zusammen.

Gruppenleistungen werden zu einem nicht geringen Teil vom Gesprächsleiter, seinem Wissen, seinen Fähigkeiten und seinem Verhalten mittelbar beeinflußt. Er oder (künftig hoffentlich öfter) sie ist der Drehpunkt, der auch ungünstige Einflußfaktoren auf seiten der Organisation und der Gruppe positiv umlenken kann. Der Ansatz, zusammen mit der Gruppe Ziel und Weg des jeweiligen Beratungspunktes zu klären, könnte dabei zu einem Angelpunkt werden, der negative Einflußfaktoren der Organisation, der Gruppe und des Gesprächsleiters selbst korrigiert.

Soziale Handlungskompetenz läßt sich durch Training verändern. Das Leiten von Gruppen und Gremien sollte, soweit noch nicht geschehen, in die Ausbildung künftiger Gemeindeleiter und in das Weiterbildungsangebot für ehrenamtliche Vorsitzende aufgenommen werden. Es geht dabei nicht nur um „Techniken" der Gesprächsleitung, sondern um Regeln, die eine erwartungsvolle, wertschätzende, menschenfreundliche Haltung der Leitung und der dahinterstehenden Organisation Kirche zum Ausdruck bringen.

---

[8] *O. Neuberger,* Führung: Ideologie – Struktur – Verhalten. Stuttgart ²1985.

ERFAHRUNGEN

EVA PETRIK

Als ehrenamtliche Funktionärin in der Kirche

Auf dem Hintergrund ihrer jahrzehntelangen Erfahrung als ehrenamtlich engagierte Frau in der Kirche reflektiert die Autorin, derzeit Präsidentin der Katholischen Aktion in Österreich, über die Voraussetzungen für die Übernahme von Ehrenämtern und den Umgang mit den Ehrenamtlichen in der Kirche. Der praxisbezogene Bericht bleibt nicht in der Analyse stecken, er schlägt konkrete Schritte zur stärkeren Einbindung Ehrenamtlicher vor. Ohne deren Engagement würde nicht nur einiges in der kirchlichen Organisation nicht mehr laufen, die Ehrenamtlichen bewahren sie auch vor der „Betriebsblindheit". Die Autorin arbeitet als Professorin an einem katholischen Privatgymnasium und der Religionspädagogischen Akademie der Erzdiözese Wien, ist verheiratet und Mutter von vier Töchtern. (Redaktion)

Meine persönliche Erfahrung mit dem Ehrenamt in der katholischen Kirche umfaßt etwas mehr als vier Jahrzehnte aus sehr verschiedenen Perspektiven:

- die eigene Arbeit auf verschiedenen Ebenen von der Basis bis zu zentralen Funktionen, in der Übernahme punktueller, zeitlich begrenzter oder über mehrere Perioden andauernder Aufgaben: Jungschargruppenleiterin, später Pfarrgemeinderätin, Erstkommunion-Tischmutter u.a.m. in der eigenen Pfarre; Referentin in der Erwachsenenbildung verschiedener Diözesen; stellvertretende Vorsitzende zweier Katholikentage und Moderatorin beim Österreichischen Synodalen Vorgang; Vorsitzende der Kath. Jungschar Wiens und Österreichs, später Präsidentin der Bundesarbeitsgemeinschaft für Kath. Erwachsenenbildung und schließlich der Katholischen Aktion Österreichs;
- Dazu kommen als weitere Perspektiven die Erfahrung als Ehefrau eines langjährigen ehrenamtlichen Vorsitzenden des Kath. Familienwerks Österreichs mit vielen Zusatzfunktionen auf verschiedenen Ebenen sowie die gemeinsame Erfahrung als Eltern sowohl pfarrlich engagierter wie in diözesaner und zentraler Verantwortung arbeitender junger Menschen.

Diese breite Palette eigener Erfahrungen mit dem Ehrenamt wie auch im Umgang mit Ehrenamtlichen bildet die Basis der folgenden Ausführungen. Vier Jahrzehnte lassen einen gewissen Abstand und Überblick gewinnen und ermöglichen die Wahrnehmung von Strömungen und Veränderungen im Lauf der Zeit.

1. Voraussetzungen für ein Ehrenamt

Manche Eigenschaften und Talente muß jemand, der eine ehrenamtliche Aufgabe übernimmt, als Voraussetzung mitbringen. Die Tätigkeit hilft, solche in der Folge weiter zu entfalten.

Motivation

Oft genug passiert es – auch mir ist es des öfteren so gegangen – daß man sich einer Sache dem zuliebe annimmt, der

einen darum gebeten hat: man ist in seiner Schuld; es ist peinlich, „nein" zu sagen; man wurde überrumpelt...
Wenn solch falsche Motivationen (die man zuerst oft nicht einmal erkennt) die einzigen sind, bilden sie keine Basis für einen überzeugten Einsatz.
Echte Motivation hat im allgemeinen drei Ebenen:

- die Sachebene: Die Sache, für die ich mich einsetze, die ich vorantreiben will, muß mir ein wichtiges Anliegen sein – und ich soll mir und anderen auch begründen können, warum.
- die soziale Ebene: für wen möchte ich das tun? Und brauchen jene auch, was ich anbiete? Überdies: mit wem will ich mich gemeinsam engagieren? Das sind wichtige Fragen zur Begründung und Verstärkung von Motivation.
- die persönliche Ebene: Die Hoffnung, aus einem Ehrenamt auch etwas für sich selbst gewinnen zu wollen – Freude und Befriedigung, Wissen und Erfahrung, Beziehungen und Freunde, ja auch Einfluß und Macht (mit dem Vorsatz, integer damit umzugehen) – ist nicht nur berechtigt, sondern positiv verstärkend. Daß es in kirchlichen Kreisen da und dort immer noch als unpassend, ja als unmoralisch gilt, aus einer Aufgabe persönlichen Gewinn zu ziehen – wenn auch nur ideell –, führt zu massiven Verdrängungen, und die schaden nicht nur dem Menschen, sondern auch dem von ihm ausgeübten Amt. Die Motivation kann zur Übernahme und längerfristigen Ausübung eines Ehrenamtes nur dann reichen, wenn das Verhältnis dieser drei Ebenen ausgewogen ist. Dies immer wieder zu überprüfen, bedarf eines hohen Maßes an Selbstkenntnis und Reflexion.

Spiritualität

Für mich als katholische Christin hat diese dreifache Motivation eine besondere, eine tiefe Bedeutung: Es ist die Sache Christi, für die ich mich einsetze, der Sozialbezug ist die Kirche, die wir gemeinsam sind und in der ich lebe. Im Bemühen, in diesem Geist zu leben und zu arbeiten, bekommt die persönliche Freude – neben der Befriedigung hier und jetzt – auch einen transzendentalen Sinn; in Zeiten von Frustration und Enttäuschung, die keinem erspart bleiben, kann sie zu einer Freude „trotzdem", zu einem „sperare contra spem" werden. Ein Mensch, der aus einer solchen Spiritualität lebt, ist vielen schon durch sein So-Sein ein Künder der Frohbotschaft. Freilich, solches kann man nur in Anfängen, in Spuren, als Voraussetzung mitbringen. Persönlicher Einsatz in sehr offener Bereitschaft aber läßt vieles wachsen.

Verantwortungsgefühl

Mit jedem übernommenen (bezahlten oder unbezahlten) Amt übernehme ich auch die volle Verantwortung für die damit verbundenen Tätigkeiten. Dazu gehört ein bestimmtes Maß an Reife. Selbstverständlich kann man gerade im Erfüllen von Aufgaben reifen. Andererseits werden Verpflichtungen ohne die dazugehörige Reife rasch zu Überforderung und Frust. Das ist schlecht für die Sache und hemmend für den Menschen: es engt ein, statt zur Entfaltung beizutragen.

Bindungsfähigkeit und -wille

Ehrenamt ist etwas Freiwilliges, nicht aber etwas Beliebiges. Was ich aus freiem Willen übernommen habe, wird dadurch zur Verpflichtung. Jenen, die

mich gewählt (ernannt, entsendet...) haben, bin ich es schuldig, mich an Vereinbarungen zu halten; nicht mit einer „Man-wird-sehen"-Mentalität an die Sache zu gehen, um sich möglicherweise bei nächstbester Gelegenheit wieder aus dem Staub zu machen.

Personale und fachliche Kompetenz

Es ist ein gefährlicher Irrglaube, in der Kooperation zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen sei der hauptamtlich Tätige der „Professional" und der Ehrenamtliche – sei es als Helfer oder als Vorsitzender – der „Dilettant", der von der Sache an sich nichts verstehen müsse. Dilettanten sind unglaubwürdig und schaden damit nicht nur ihrem eigenen Ansehen, sie bringen auch in der Sache nichts weiter.

Von der in ein Ehrenamt zu investierenden Zeit fällt meist der geringere Anteil auf Sitzungen und Vertretungsaufgaben etc., auf das im voraus Sicht- und Abschätzbare also. Weit mehr Zeit beansprucht es, sich durch Studium und Fortbildung kompetent zu machen und zu halten. Dabei lernt man sehr bald, wie wichtig es ist, zu selektieren. Auch hier ist Vertiefung wichtiger als Verbreiterung. Als Träger von Gesamtverantwortung muß ich nicht überall mitreden können (ich kann delegieren), aber was immer ich sage, muß „Hand und Fuß" haben, und mein Urteil muß fundiert sein.

Verfügbarkeit

In der Praxis ist für den Ehrenamtlichen weniger das aufzuwendende Zeitquantum ein Problem, sondern die Zeiteinteilung. Wann, fragt man sich, können Priester und Laien denn miteinander arbeiten? Das freie Wochenende, auf das kirchlich Angestellte zu Recht pochen, sollte der Familie vorbehalten bleiben. Überdies ist es die dichteste Arbeitszeit der Priester. So bleiben die Abende für gemeinsames Engagement. Dies mag an der Basis, in der Pfarre reichen – für eine zentrale Funktion sicher nicht. Viel gegenseitige Einfühlung und Rücksichtnahme – weil sich immer nur zweitbeste Lösungen finden – ist nötig; andernfalls wird die Auswahl Ehrenamtlicher bald ausschließlich nach dem eigentlich sekundären Merkmal der zeitlichen Verfügbarkeit getroffen: was bleibt, sind StudentInnen, PensionistInnen, Hausfrauen, evtl. Freiberufler... das Spektrum ist schmal.

In diesem Zusammenhang sei auf ein weiteres Problem aufmerksam gemacht. Zur Problematik „Verfügbar sind zeitlich Unabhängige" sollte sich keinesfalls die noch größere Problematik „Verfügbar sind finanzielle Unabhängige" gesellen.

Das reißt die Frage der *finanziellen Vergütung* ehrenamtlicher Tätigkeit an. Um vorweg ein Mißverständnis zu klären: Es geht um Vergütung und nicht um Entlohnung! Ehrenamtliche Tätigkeit muß nämlich anders als finanziell ent- oder belohnt werden. Das wäre zu billig! Die meisten fühlten sich so auch in ihren Motiven mißverstanden und wären zurecht beleidigt. Was aber soll vergütet werden?

- Spesen (Fahrten, Telefon, Materialien etc.);
- Fort- und Weiterbildungskosten, zumindest anteilig;
- in speziellen Fällen auch Verdienstentgang; wo nämlich der entgangene Verdienst zum Lebensunterhalt nötig wäre und sonst anderweitig aufgebracht werden muß: in der Familienerhaltung durch den Partner, bei Werkstudenten durch die Eltern...

- Schwierig wird es auch, wenn berufliche Tätigkeit zusätzlich ehrenamtlich ausgeübt wird: Beratung etc. Wo solche Tätigkeit mit der beruflichen gemeinsam versteuert wird o. ä., sollte der Entgang abgegolten werden.

Sicher befinden wir uns mit den beiden letzten Beispielen in „Grauzonen", die beiden Seiten Gewissensentscheidungen abverlangen. – Selbstverständlich wird auch nicht in jedem Bereich finanzielle Abgeltung gleichermaßen möglich sein. Die Erfahrung zeigt aber, daß meist nicht Geldnot, sondern Gedankenlosigkeit die Schuld an Unterlassungen trägt. Freilich gilt: „Ehrenamt ist unbezahlt, weil unbezahlbar", aber es gilt ebenso: „Man soll für zusätzliche Arbeit nicht ‚Strafe' zahlen müssen", und „Was nichts kostet, ist nichts wert". In dem Sinn ist der Gedanke an Abgeltung auch ein Zeichen von Wertschätzung.

2. *Über den Umgang mit Ehrenamt und Ehrenamtlichen*

Vorweg zu beachten

Wenn in einer Pfarre oder in einem zentralen Bereich die Mitarbeiter sich immer wieder bereits nach kurzer Zeit empfehlen oder überhaupt kaum jemand gewonnen werden kann, wird man den Fehler an Ort und Stelle suchen müssen. Einige Regeln müssen bedacht werden:

- Einladungen zur „Mitarbeit in der Pfarre" sind zu allgemein. *Ausmaß, Ziel (und evtl. Ende) eines Arbeitsvorhabens* müssen klar sein, sonst kommt es zur Befürchtung: „Man bittet mich um den kleinen Finger und nimmt meine ganze Hand".
- Erstes Kriterium für den Einsatz eines Mitarbeiters muß sein: „Wo liegen dessen *Talente und Fähigkeiten*", erst in zweiter Linie ist zu fragen: „Was brauche ich?" Der Vorteil solcher Priorität ist nicht nur die ambitioniertere Mitarbeit, sondern auch die Auswertung auf neue Tätigkeitsfelder.
- Wer Mitarbeiter gewinnen will, muß selbst *teamfähig* sein und Verantwortung im Vorvertrauen teilen können. Der Stoßseufzer „Ich muß alles selber machen!" liegt sehr oft an diesem Unvermögen.
- Auch für ehrenamtliche Tätigkeit muß es eine exakte *„Arbeitsbeschreibung"* geben; in der Zusammenarbeit zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen müssen die *Tätigkeitsfelder gut abgegrenzt* sein. Mißverständnisse sind verhängnisvoll: leicht fühlt sich ein Hauptamtlicher alleingelassen oder ein Ehrenamtlicher überflüssig.

Im Laufe ehrenamtlicher Arbeit

Die Erfahrung zeigt, daß Ehrenamtliche oft nach kurzer Zeit resignieren, obwohl anscheinend keine objektiven Gründe vorliegen. Es kommt zum „Burning-out-Syndrom". Um dem vorzubeugen, braucht ein Ehrenamtlicher

- *Abgrenzung* gegenüber dem persönlichen Bereich.
  Wer keine geregelte Arbeitszeit hat, kommt leicht in Gefahr, sich auch keine Freizeit zu gönnen. Das ist falsch verstandener Idealismus und wirkt kontraproduktiv.
- *„Auftanken"*
  Wer viel gibt muß auch etwas bekommen. Möglichkeiten zum „Auftanken" sind Weiterbildung, Teambesprechungen, gemeinsamer Austausch von Erfahrungen, aber auch von Problemen. Weil gerade letzteres so schwer fällt, glaubt bald einer, nur er habe Schwierigkeiten, und das macht mutlos.

- *Beratung und Begleitung*
  Im Sachbereich gibt es viele, meist unterschätzte und zu wenig in Anspruch genommene Möglichkeiten professioneller Beratung und Praxisbegleitung. Auch der Rat im selben Bereich tätiger Erfahrener kann weiterhelfen. Daß auch persönliche Begleitung notwendig und not-wendend ist, wird oft vergessen. Dies gilt übrigens auch für die enge Umgebung, die Familie eines Ehrenamtlichen, die durch Verzicht auf seine Zeit ihren Anteil an seinem Verzicht, nicht aber an der aus dem Tun kommenden Befriedigung hat. In diesen Bereich gehört auch die geistliche Begleitung, die ein Priester wesentlich leisten kann.
- *Ernstgenommen und bedankt werden*
  Ehrenamtliche, die arbeiten, aber nicht entscheiden dürfen, deren Arbeit als selbstverständlich, aber nicht ernst genommen wird („...des Pfarrers kleine Helferlein" nennt sie Claudia Mitscha-Eibl in einem ihrer Lieder), fühlen sich zurecht als „nützliche Idioten". Anerkennung muß phantasievoll und Dank selbstverständlich sein.

3. *Ehrenamt ist unverzichtbar – gerade in der Kirche*

Evident ist, daß kirchliche Arbeit und Wirksamkeit – im eigenen Bereich wie bei den für die Gesellschaft wahrgenommenen Aufgaben ohne Ehrenamtliche unvorstellbar und nicht zu leisten wäre. Darüber hinaus ist zu bedenken, daß einige Aspekte speziell von Ehrenamtlichen eingebracht werden:

- Jeder bringt seine *speziellen, andersartigen Erfahrungen von außen* ein. Die sollen auch dann nicht verdrängt werden, wenn sie unbequem sind. Sie bewahren vor Betriebsblindheit, erweitern den Horizont und ermöglichen eine realistische Problemsicht. die „Kirchenwelt" wird vielfältiger und bunter.
- Ehrenamtliche sind *nicht belastet von persönlichen Abhängigkeiten,* wie sie kirchliche Dienstverhältnisse manchmal mit sich bringen. Sie können daher offen sagen, was zu sagen ist und auch die Sache jener vertreten, die dies nicht selbst zu können meinen. Diese Chance sollen sie auch wahrnehmen.
- Ehrenamt erlaubt Flexibilität, weil es (etwa im Rhythmus von Wahlperioden) *Wechsel und dadurch neue Impulse* ermöglicht.

Oft kommt es zu grotesken Situationen, wenn die Tatsache von Wahlen nicht ernst genommen wird: Ein ganzes Gremium glaubt, jemanden immer wieder wählen zu müssen, damit er nicht gekränkt sei; der wiederum möchte schon lange gehen – aber das könne er den anderen doch nicht antun! So läuft alles in ausgefahrenen Bahnen weiter.
Beim Nachdenken über die Unverzichtbarkeit von ehrenamtlicher Tätigkeit drängt sich mir ein persönliches Bekenntnis auf: Auch für mich sind die Erfahrungen, die ich aus meiner ehrenamtlichen Tätigkeit gewonnen habe, unverzichtbar; ich möchte sie keinesfalls missen. Meinem Leben brachten sie Erweiterung und Vertiefung: der Horizont wurde weiter, das Glaubensleben – schon durch die notwendige kritische Hinterfragung in der Konfrontation – tiefer. Und aus dem – nicht immer unangefochtenen – Wissen um die Sinnhaftigkeit meines Tuns kommt mir – bei allen Widrigkeiten, Leerläufen und auch wiederkehrenden Frustrationen – eine sehr beständige Freude zu.

4. Veränderungen von Sicht und Ausübung kirchlichen Ehrenamts

Ein Überblick über längerfristige Entwicklungen läßt manchen Schluß für die Zukunft zu. Daher zum Schluß – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – dazu einige persönliche Beobachtungen auf der Basis von vier Jahrzehnten.

Dauerbindung als Lebensform ist nicht mehr gefragt

Wer sich – vor 30, 40 Jahren noch – mit den Zielen einer Organisation identifizierte, verschrieb sich dieser auch weitgehend. Sie bestimmte sein Leben in vielerlei Beziehung; es war selbstverständlich, auch bei allen Aktivitäten mitzutun. So waren – auch im Bereich kirchlicher Organisationen – Ehrenamtliche ziemlich leicht für verschiedenste Aufgaben zu rekrutieren. Heute binden sich viel weniger Menschen auf Dauer. Sie engagieren sich aber sehr wohl in vielen Bereichen (Umwelt, Gesundheit etc.) und suchen Anschluß an andere, mit denen sie ihre Ideen gemeinsam verwirklichen können.
Für uns als Kirche bedeutet dies, Mitarbeiter nicht nur in den Reihen der aktiven Mitglieder zu suchen, sondern Tätigkeitsfelder und Mitarbeiterstab zu erweitern – in viel größerer Offenheit für das, was von außen herangetragen wird.

Das Reservoir an MitarbeiterInnen wird kleiner

Das mag einerseits an Zeitsymptomen wie wachsendem Individualismus und sinkender Bindungsbereitschaft sowie einem generellen Mißtrauen gegenüber Institutionen liegen. Davon sind viele betroffen. Die Anfrage an uns bleibt: Bietet die Kirche ein Bild, das ein Engagement verlockend erscheinen läßt? Wird Frohbotschaft verkündet, sodaß merklich ist, es mache froh, in dieser Kirche zu arbeiten? Die Antwort deckt auf, daß der Ansatz zur Änderung bei uns liegt.

Die Professionalisierung wird stärker

Das wirkt sich auf Image und Ergebnis ehrenamtlicher Tätigkeit positiv aus. Aus- und Weiterbildung von Mitarbeitern muß ein verstärktes Anliegen sein. Von immer größerer Bedeutung ist daher auch Erwachsenenbildung / Mitarbeiterbildung in kirchlicher Trägerschaft.

Veränderungen im Verhältnis von Haupt- zu Ehrenamt

Gleichzeitig sind zwei gegenläufige Strömungen feststellbar: Einerseits werden angesichts des steigenden Priestermangels und der knapper werdenden kirchlichen Finanzen in mehr und mehr Bereichen Aufgaben an Ehrenamtliche delegiert, andererseits sind im Laufe der Entfaltung vor allem pastoraler Tätigkeiten neue Berufe entstanden (z. B. Pastoralassistenten). Das wiederum hat zur Folge, daß viele früher ausschließlich ehrenamtliche Tätigkeiten heute auch im Rahmen von Dienstverhältnissen ausgeübt werden können; eine positive Entwicklung, wenn die Ehrenamtlichen dadurch Entlastung und Unterstützung, fachliche Beratung und Begleitung finden. Der Erfahrung nach sinkt allerdings durch eine Anstellung oft das freiwillige Engagement. „Das hat nun der oder die zu machen," heißt es, „die werden ja dafür bezahlt." Weder aber sind Ehrenamtliche Lückenbüßer, noch ist die Errichtung von Dienstverhältnissen Ersatz für Engagement. Pfarrliche Dienst-

pläne ebenso wie die übergeordneter Stellen müssen künftig verstärkt auf die gegenseitige Zuordnung von Haupt- und Ehrenamt Bezug nehmen.

Als Frau in der Kirche

In dieser Hinsicht habe ich meine besonderen Erfahrungen mit dem Ehrenamt. Hierarchische Strukturen unterstützen Bevormundung. So sind es (vor allem in ländlichen Pfarrgemeinden) sehr oft noch Männer (Pfarrherren), die den Frauen ihre (eher dienenden) Ehrenämter zuweisen. Es bedarf noch einer Stärkung des Selbstbewußtseins bei Frauen, damit diese lernen, selbst zu entscheiden, was sie können, wo sie sich einbringen und was sie tun wollen. Der Anteil und auch die Verteilung von Frauen in Ehrenämtern wird stetig günstiger, seit es gewählte Laiengremien gibt. Die Frauenquote in Pfarrgemeinderäten ist durchwegs besser als beispielsweise in politischen Gremien (geht es doch auch mehr um Einsatz und Arbeit als um Einfluß und Macht!).

Eine Gefahr besteht immer noch, daß nämlich Frauen als Alibifrauen Männergewissen entlasten und sonst wenig bewegen können. Daher ist es wichtig, daß Frauen andere Frauen nachziehen und sich gegenseitig stützen.

Entwicklungen sind schwer vorherzusehen. Ich möchte hoffen, daß unsere Kirche auf ihrem Weg der Öffnung in die Gesellschaft fortschreitet, anstatt sich, wie es derzeit den Anschein hat, wieder zurückzunehmen und abzuschotten. Öffnung bedeutet gesellschaftspolitisches Engagement; das macht das Ehrenamt wieder anziehend, und gerade im gesellschaftspolitischen Engagement bedarf es mehr denn je des Ehrenamtes.

Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche
unter besonderer Berücksichtigung der partikularen Verhältnisse in Bayern und Österreich

Von Hans Heimerl und Helmuth Pree
unter Mitwirkung von Bruno Primetshofer

944 Seiten, Leinen
DM 198,–
(ISBN 3-7917-1359-0)

Die einzige umfassende Darstellung

Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche

Von Hans Heimerl und Helmuth Pree
unter Mitwirkung von Bruno Primetshofer

Verlag Friedrich Pustet

Erstmals liegt mit diesem Werk eine systematische und tendenziell auf Vollständigkeit hin angelegte, wissenschaftlich aufbereitete Darstellung des Vermögensrechts der katholischen Kirche des lateinischen Ritus vor.
Die übersichtliche Gliederung in sechs Hauptteile und zahlreiche Untergliederungen erleichtert die Orientierung in der weitverzweigten Materie:

1. **Allgemeine Grundlegung**
2. **Vermögenserwerb**
3. **Vermögensverwaltung**
4. **Rechtsgeschäfte über Kirchenvermögen**
5. **Das Vermögensrecht einzelner kirchlicher Rechtsträger bzw. Vermögensmassen**
6. **Kirchliches Dienst-, Arbeits- und Besoldungsrecht**

Als Dienstliteratur besonders wichtig für die kirchlichen Verwaltungspraktiker, die damit endlich ein grundlegendes Handbuch und Nachschlagewerk erhalten.

In Ihrer Buchhandlung

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

SIEGFRIED WIEDENHOFER

Kirche, Geld und Glaube

Ekklesiologische Überlegungen

Welche Bedeutung hat das Geld für den sakramentalen Charakter der Kirche? Diese Frage wird sicher einige Leserinnen und Leser verwundern, bewegt sich doch die gegenwärtige Diskussion über Kirche und Geld meistens in den emotionsgeladenen, plakativen und allem voran moralisierenden, kaum aber theologischen Bahnen. Jenseits solcher Debatten stellt der Autor, Professor für Systematische Theologie an der Universität Frankfurt, das Problem in den ekklesiologischen Kontext hinein. Die theologische Tabuisierung des Geldes entspricht eher einem latenden Manichäismus denn dem christlichen Glaubensbekenntnis. Einerseits verbindet dieses die Schöpfung mit der Erlösung und Vollendung, anderseits differenziert es. Dies erlaubt den Umgang mit dem Geld in einer nicht aufhebbaren Spannung zu orten: Er hat Teil am sakramentalen Charakter der Kirche und ist der Anlaß, sich in lebensfeindlichen Götzendienst zu verstricken. Die Omnipotenz des Geldes in den modernen Gesellschaften, die geradezu die „ökonomische Religion" erzwingt, macht den kirchlichen Umgang mit dem Geld zu einem Kriterium, an dem sich der wahre Gottesdienst entscheidet.
(Redaktion)

Die Katholische Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod veranstaltete drei Tagungen über „Geld und Glaube", die in einer gemeinsamen Publikation erscheinen sollen. Diesem Beitrag liegt ein Referat zugrunde, das bei der dritten Tagung im November 93 gehalten wurde.

1. Der bisherige Weg unserer dogmatischen Frage

Wenn der Glaube hinsichtlich seiner objektiven Seite nicht primär eine Summe von verbindlichen Wahrheiten und Normen ist, sondern zuerst einmal einen geschichtlichen Weg darstellt, den Weg der Begegnung Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott, dann liefert die Struktur dieses Weges den ersten maßgeblichen Hinweis für die dogmatische Beantwortung der Frage, wie wir heute das Verhältnis von Kirche und Geld zu sehen und zu verstehen haben.
Zur geschichtlichen Struktur dieses Weges dürften im Abendland mindestens folgende Knotenpunkte gehören:
1. In der Alten Kirche ist der richtige Umgang mit Geld und Vermögenswerten nicht nur ein genuin ekklesiologisches Problem, sondern sogar ein wichtiger Bestandteil altkirchlicher Ekklesiologie.[1] Die kirchliche Gemeinschaft erscheint dort ja gleichsam als eine große Familie, die auch über ein gemeinsames Familienvermögen verfügt. Die Verwaltung dieses durch Kollekten, Spenden und Schenkungen zustandegekommenen, oft nicht geringen Vermögens stellt eine wichtige Aufgabe des Bischofs dar. Zu seiner Verantwortung als Haushalter Gottes gehört nämlich nicht nur die Bewahrung

[1] Vgl. dazu *Reinhart Staats*, Deposita pietatis – Die Alte Kirche und ihr Geld. In: ZThK 76 (1979) 1–29; *ders.*, Die Ortskirche soll reich sein. Ein Grundsatz frühchristlicher Wirtschaftsethik. In: Diak. 19 (1988) 236–244; zum geschichtlichen Überblick insgesamt *Günther Lanczkowski/Martin Honecker*, Art. Geld. In: *Gerhard Krause/Gerhard Müller* (Hg.), TRE. Bd. 12. Berlin 1984. 276–298 (Lit.); *Wolfgang Lienemann* (Hg.), Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie. München 1989 (FBESG 43).

des „depositum fidei", des hinterlegten Glaubensgutes, sondern auch der »quasi deposita pietatis" (wie es bei Tertullian in Apologeticum 39,5–6 heißt, das die Verhältnisse des 2. Jahrhunderts widerspiegeln dürfte), der „Darlehen der Frömmigkeit", oder einfacher gesagt: der Gemeindekasse, aus der die Gemeinde ihre großen diakonalen Aufgaben, aber auch ihre wachsenden Personalkosten finanziert.

Wie die berühmte, von Eusebius überlieferte Liste des römischen Bischofs Cornelius aus dem 3. Jahrhundert zeigt, handelt es sich dabei um eine keineswegs geringe wirtschaftliche Leistung. Denn dieser Liste zufolge wurden damals in der römischen Kirche ständig unterhalten: ein Bischof, 46 Presbyter, 7 Diakone, 7 Subdiakone, 42 Akolythen, 52 Exorzisten, Lektoren und Türwächter und über 1500 Witwen und Hilfsbedürftige.

Trotz einer prinzipiellen Unterscheidung von geistlich und weltlich und trotz einer gewissen Jenseitszugewandtheit ist eine noch relativ undifferenzierte Einheit von Glauben und Leben für die Alte Kirche so selbstverständlich, „daß in der ältesten Kirchengeschichte, sogar des ganzen ersten Jahrtausends, eine grundsätzlich kritische Einstellung zum Reichtum der Kirche noch keinen Platz hat. Die Kirche Jesu Christi durfte, ja sollte über großes Kapital verfügen."[2] Zur Unterstützung der Armen verwendet, ist der Reichtum der Kirche voll legitimiert. Ja, es war gerade auch die ökonomische Potenz christlicher Gemeinden, die zu einem wichtigen Motiv der Christenverfolgung geworden ist. „Nicht die Tatsache, daß die Kirche über Vermögen verfügte, sondern wie zuverlässig und glaubwürdig sie es im Sinne Jesu Christi verwaltete – das war von Anfang an eine brennende Frage."[3] Die Kritik richtete sich daher auch vorzugsweise gegen Mißbräuche, gegen profitsüchtiges Finanzgebaren und fragwürdige Bankgeschäfte von Bischöfen, gegen Veruntreuung kirchlicher Gelder und ähnliches.

2. Im mittelalterlichen Streit zwischen Papsttum und Kaisertum bereitet sich eine grundlegende Differenzierung von geistlich und weltlich vor, die das Verhältnis von Kirche und Geld in der Neuzeit unter völlig neue Voraussetzungen stellen wird. Zunächst hat freilich das Bestreben des Papsttums, die Freiheit der Kirche durch eine religiöspolitische Oberherrschaft über das Kaisertum zu bewerkstelligen, im Spätmittelalter zu einer neuen Politisierung, Juridisierung, Bürokratisierung und Ökonomisierung der Kirche geführt. Das avignonesische Papsttum suchte ja seine Unabhängigkeit durch den konsequenten Ausbau eines rigorosen Fiskalsystemes, d.h. durch eine rücksichtslose Ausbeutung des vorhandenen Kirchengutes der abendländischen Christenheit, zu sichern. Deshalb wurden nun im 14. Jahrhundert die Reservationen, Provisionen und Expektanzen von beziehungsweise auf Kirchenstellen weiter ausgedehnt, deshalb entwickelte sich nun ein ganzes System von Taxen, Abgaben (Servitien und Annaten) und Dispensationen, das ausgezeichnet funktionierte, weil viele davon profitierten. Nach dem Schisma 1378 mußte das vorhandene Kirchengut sogar zum Unterhalt von zwei einander befehdenden Kurien herangezogen werden.

Es ist gut zu verstehen, daß in der Lo-

---

[2] *Staats*, Deposita, 4.
[3] ebd., 27

gik des Gegenzuges gegen diese mittelalterliche Entwicklung stark spiritualisierende und individualisierende Reformbestrebungen (von den mittelalterlichen Armutsbewegungen und den asketisch-rigoristischen Gruppen über die praktisch-mystischen Reformbewegungen des Spätmittelalters bis hin zur Reformation) ein neues kirchliches Armutsideal kreierten, das eine grundlegende Ausdifferenzierung des Geldes aus dem Wesen der Kirche implizierte.[4]

Dafür gibt es noch einen zweiten zusätzlichen Grund: In der Zurückweisung überzogener hierokratischer Superioritätsansprüche des Papsttums in den entstehenden Territorial- und Nationalstaaten kommt es gleichzeitig zu einer fortschreitenden Partizipation der weltlichen Gewalt an kirchlichen Dingen, zur Ausbildung eines landesfürstlichen Kirchenregiments, das in seiner Zuständigkeit für das „temporale ecclesiasticum" auch die Verfügung über das Kirchengut anstrebte und im Spätmittelalter zum großen Teil auch erreichte.

3. In der Neuzeit kommt diese mittelalterliche Ausdifferenzierung theoretisch und praktisch zum Tragen. Es war nämlich gerade auch jene spätmittelalterlicher Kommunalisierung des Kirchengutes und jene spätmittelalterliche Verstädterung des Kirchenwesens, die wiederum im Gegenzug zu einer neuen, nun eben neuzeitlichen Art sowohl von Verinnerlichung als auch von Verkirchlichung des Glaubens und der Religion führen wird. In der Reformation wird diese Tendenz zur Entkirchlichung und Entsakralisierung der materiellen Güter auch theologisch aufgenommen und so noch einmal systematisch verstärkt. Die kirchliche Geldverwaltung hat daher im Rahmen einer evangelischen Lehre von der Kirche keinen zentralen Platz mehr, zumal das landesherrliche Kirchenregiment der Kirche die Geldgeschäfte auch faktisch weithin abgenommen hatte.

Katholischerseits wurde diese neuzeitliche Differenzierung theologisch mit Hilfe der Natur-Übernatur-Unterscheidung zu bewältigen versucht. Einerseits sollte damit der relativen Autonomie und Eigenlogik des weltlichen Bereichs Rechnung getragen werden, andererseits sollte damit aber auch die Überordnung und Unableitbarkeit des in der kirchlichen Institution verwalteten göttlichen Heilshandelns gesichert werden. Auf diese Weise konnte sich eine kirchliche Finanzverwaltung herausbilden, die zwar durch die geistlichen Ziele eine gewisse Rahmenordnung erhalten hatte, als solche aber der Logik des weltlichen Wirtschaftens folgen konnte.

4. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (in Vorformen schon im 19. Jahrhundert) wird immer deutlicher, daß die mittelalterlichen und vor allem die neuzeitlichen Differenzierungen noch keinen Ersatz, geschweige denn eine Überbietung der bis in das Mittelalter hinein dominierenden Verbindung von Religion und Politik, Religion und Wirtschaft darstellen konnten. Auf der einen Seite weisen sowohl eine potentiell totalitäre Machtpolitik des Staates als auch eine aus der Öffentlichkeit der Gesellschaft immer stärker herausfallende verkirchlichte Religion erhebliche Legitimationsdefizite und Plausibilitätsprobleme auf. Nur eine neuerliche kritische Verbindung von Religion und Politik, Reli-

[4] Vgl. etwa die Übersichten bei *Isnard Wilhelm Frank*, Kirchengeschichte des Mittelalters. (Leitfaden Theologie 14). Düsseldorf 1984; *Siegfried Wiedenhofer*, Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. Graz 1988. 127–146.

gion und Wirtschaft scheint hier für beide Seiten eine Lösung zu verheißen. Auf der anderen Seite ist es die (im christlichen Glauben noch einmal verstärkte) politische Potenz des Religiösen (vom universalen Wahrheits- und Herrschaftsanspruch des einen Gottes, über Menschwerdung und Kreuzigung des Gottessohnes bis zur geschichtlich-sichtbaren Präsenz des Gottesgeistes in der Öffentlichkeit der Heilsgemeinde), die auf eine neuerliche kritische Verknüpfung von Religion und Politik (weniger zunächst noch von Religion und Wirtschaft) hindrängt. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist nur eine, wenn auch die beachtenswerteste und einflußreichste Variante solcher Versuche.[5]

Wenn wir unsere heutige Situation in der katholischen Kirche mit dem eben skizzierten Weg des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Praxis vergleichen, dann ist, denke ich, sofort sichtbar, daß wir alle Knotenpunkte dieses Weges, zum Teil auch in seltsamen Mischformen, in der heutigen kirchlichen Wirklichkeit kultivieren und tradieren: die Vorstellung, daß Geld und Vermögen, richtig verwaltet und für geistliche Ziele eingesetzt, ein notwendiger Teil kirchlicher Wirklichkeit ist; die Vorstellung, daß finanzielle Unabhängigkeit eine Voraussetzung kirchlich-institutioneller Selbstbehauptung darstellt; die Vorstellung, daß Geldgeschäfte in der Kirche eine wirtschaftstechnische Angelegenheit sind, die von den geistlichen Handlungen der Kirche streng zu unterscheiden seien; schließlich auch die Vorstellung, daß Geld und Vermögen in der Kirche eigentlich keinen Platz haben, da die Kirche eine Kirche der Armen sein müsse.

Wenn die Differenz-Einheit von Schöpfung, Erlösung und Vollendung im christlichen Glaubensbekenntnis die diachrone Struktur des Glaubens signalisiert, dann bedeutet dies für eine dogmatische Hermeneutik, daß es zum einen eine wirkliche Fortschrittsgeschichte des Glaubens, einen echten Weg des Glaubens gibt, den man nicht mehr einfach zurückgehen kann und darf. Zum anderen gibt es allerdings im Glauben an den einen Gott zugleich auch eine Einheit des Glaubens, die bedeutet, daß die bisherigen Stadien des Weges nicht einfach zurückgelassen und vergessen werden dürfen, sondern der erneuten kritischen Erinnerung und Aktualisierung aufgegeben sind. In dieser Hinsicht ist tatsächlich jeder Fortschritt auch eine Art Verlust. Eine heutige dogmatische Antwort geht daher genau so fehl, wenn sie hinter die bisherigen Differenzierungen zurückfällt, wie sie fehl geht, wenn sie diese Differenzierungen unreflektiert reproduziert und legitimiert.

Nehmen wir aber gleich einen zweiten dogmatischen Anlauf hinzu: die Auslegung unserer Frage im Zusammenhang des christlichen „Glaubenssystems", die Auslegung „nach der Analogie des Glaubens", wobei aufgrund des vorhin Gesagten natürlich vorausgesetzt ist, daß dieser dogmatische Zusammenhang im Kontext unseres heutigen Wegstückes, im Kontext der heutigen Bedingungen neu zur Sprache und zum Leben gebracht werden muß.

---

5 *S. Wiedenhofer,* Art. Politische Theologie. In: Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Bd. 4. Freiburg ⁷1988. 497–500; *ders.,* Die Kirche der Armen als vera ecclesia. Die befreiungstheologische Ekklesiologie Jon Sobrinos in der Sicht europäischer Theologie. In: *Otto König / Gerhard Larcher* (Hg.), Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput. Graz 1992. 75–98.

2. *Die Kirche als Heilszeichen der Liebe Gottes in der Welt und ihr Umgang mit dem Geld*

Fragt man, was die Kirche ist, was sie in ihrem *Wesen* ist, dann erhält man in der heutigen katholischen Theologie in der Regel eine doppelte, sich wechselseitig bestimmende dogmatische Antwort, die in meiner eigenen Version so formuliert werden kann: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die in der Nachfolge Christi die trinitarische Lebensgemeinschaft Gottes bezeugt,[6] und: die Kirche ist das Heilszeichen der schöpferischen, erlösenden und vollendenden Liebe Gottes in der Welt.[7]
Aus räumlichen Gründen beschränke ich mich hier auf einige Erläuterungen der zweiten Bestimmung, des sakramentalen Charakters der Kirche und seiner Bedeutung für den Umgang der Kirche mit dem Geld.[8]
Zuerst wäre festzuhalten, daß mit dieser Wiederentdeckung des sakramentalen Charakters der Kirche eine grundlegende Dialektik religiöser Erfahrung auch in das katholische kirchliche Bewußtsein zurückgekehrt ist, wie sie in allen authentischen religiösen Erfahrungen wirksam ist. Durch die genuine Erfahrung des Göttlichen entsteht offensichtlich eine ganz bestimmte Bewußtseinsstruktur. Diese Struktur umfaßt einerseits die Fähigkeit, als welthaftes Zeichen und Zeugnis des Göttlichen zu dienen, sie schließt andererseits die Fähigkeit ein, die Differenz zwischen Gott und Welt offenzuhalten. Jeder echte religiöse Glaube und jede authentische religiöse Institution besitzen diese dialektische Struktur.[9]
Diese allgemeine Sakramentalität des authentischen religiösen Bewußtseins und seiner Institutionen wird im Rahmen der christlichen Glaubenserfahrung in bestimmter Weise modifiziert und determiniert: Da die den Menschen allein seinlassende, heilende und vollendende Nähe Gottes vom Christen als das dreifach-eine Handeln des Schöpfergottes, Erlösergottes und Vollendergottes erfahren wird, wird auch kirchliches Handeln nur dann zum vollen Zeichen und Bild göttlichen Wirkens, wenn es diese dreifach-eine Gestalt aufweist, d.h. wenn es Aktualisierung des Schöpfungscharakters der Welt, erinnernde Vergegenwärtigung der bestimmten geschichtlichen Großtaten Gottes und Antizipation der verheißenen Vollendung in einem ist.
Die im zentralen christlichen Gottesdienst der Eucharistiefeier im Mittelpunkt stehende Vergegenwärtigung von Tod und Auferstehung Jesu Christi ist deshalb ein wichtiger und unerläßlicher Teil des Gesamtzeichens, das die Kirche darstellt. Aber kein Gottesdienst, in dem die geschichtlichen Heilstaten Gottes gefeiert wird, wäre sozusagen allein fähig, die heilsame Nähe Gottes zu vergegenwärtigen. Er tut dies nur, insofern er immer schon in einer Welt geschieht, die ihrerseits schon ein Vergegenwärtigungszeichen göttlichen Wirkens, nämlich ihres Geschaffenseins ist. Nur wenn sich der Gottesdienst als Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsfeier der geschichtli-

---

6 Vgl. *S. Wiedenhofer*, Das katholische Kirchenverständnis, 181–196; *Medard Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1992. 61–131.
7 Vgl. *S. Wiedenhofer*, ebd., 196–212; M. Kehl, ebd., 61–131.
8 In den eigentlichen ekklesiologischen Überlegungen folge ich hier weitgehend *Wiedenhofer*, ebd., 196–212.
9 Vgl. dazu *Mircea Eliade*, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt 1986. 19–61; *Richard Schaeffler*, Religion und kritisches Bewußtsein. Freiburg 1973. 107–253.

chen Großtaten Gottes und der Weltdienst (die Arbeit und das technische, politische, wirtschaftliche und soziale Handeln) als Partizipation am Schöpferwirken Gottes zu einem Gesamtzeichen miteinander verbinden, werden sie zum wirksamen und wirklichen Bild und Zeichen göttlichen Wirkens. Zu Gottesdienst und Weltdienst gehört notwendig auch die christliche Vollendungshoffnung, die sich auf das Bekenntnis zur Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade gründet und die im Tod Jesu die alte Welt an ihr Ende gelangt und in der Auferweckung Jesu die vollendete Zukunft bereits angebrochen und vorweggenommen sieht.

Konkreter gesprochen bedeutet dies: Weder die technologische Bearbeitung der Welt noch der praktisch-politische Einsatz für die Würde der Person, für die Befreiung der Armen, für die Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern und den gesellschaftlichen Schichten, für die Selbstverantwortung und Selbstbestimmung des einzelnen und für eine gerechte Wirtschaftsordnung sind einfach Nebeneffekte, die von selbst eintreten oder die auch ausbleiben könnten, wenn nur der Gottesdienst den Vorschriften gemäß gefeiert wird. Weder die gottesdienstlichen Versammlungen noch die sakramentalen Symbolhandlungen sind ein bloß veranschaulichender oder deutender feierlicher Zusatz, der auch fehlen könnte, wenn nur der rechte politische und wirtschaftliche Einsatz vorhanden ist. Weder die Hoffnung auf die von Gott allein zu erwartende Vollendung der Welt noch der verlangende Ausgriff auf die neue Welt sind bloß ein besonderer zusätzlicher Akzent, den man weglassen könnte, wenn nur der Gottesdienst recht gefeiert oder die Welt wirksam verändert wird. Nur in einer Verbindung dieser Aspekte miteinander und in ihrer gegenseitigen Bestimmung, Begrenzung und Vollendung konstituieren sie sich zur Kirche als Zeichen und Medium der göttlichen Hingabe an die Welt, die eine versöhnte Welt und Menschheit schaffen will.

Das bedeutet für den kirchlichen Umgang mit Kultur, Politik, Wirtschaft, Geld, Technik, Wissenschaft, Denken, Information zunächst einfach, daß alle Versuche, diese Dinge schamhaft in den Hintergrund abzuschieben, um dadurch die eigentliche geistliche Aufgabe der Kirche zu sichern und zu fördern, eher auf einen latenten Manichäismus oder Deismus schließen lassen denn auf eine wirkliche Treue zum christlichen Glaubensbekenntnis. Von dessen grundlegender Verbindung von Schöpfung, Erlösung und Vollendung her gehört die kulturelle Tätigkeit des Gläubigen zur Vollständigkeit des kirchlichen Zeichens notwendig hinzu. Mit anderen Worten: der rechte Umgang mit Geld hat teil am sakramentalen Charakter der Kirche. Er ist ein Teil des Sakraments, das die Kirche ist.

Auf der anderen Seite signalisiert die Unterscheidung von Schöpfung, Erlösung und Vollendung im Glaubensbekenntnis, daß die gesamte kulturelle Tätigkeit des Menschen für den Gläubigen immer auch Ausdruck des Unglaubens und der Sünde ist, Ausdruck des krampfhaften und notwendig mißlingen müssenden Versuches der Selbstschaffung, der Selbstbehauptung im Feld der Gottferne, wie das die jahwistischen Sündenfallgeschichten in Gen 3–11 eindrucksvoll zeigen. Sie ist sozusagen immer auch Kompensation und Prothese des aus dem Lebenszusammenhang mit Gott, dem Grund des Lebens, herausgefallenen Menschen, der sich mit Hilfe der von ihm geschaffenen Kultur, der Wirtschaft, der Technik, der Kunst, der Religion,

der Information, der Wissenschaft selbst eine neue Lebensgrundlage schaffen will und muß und in diesem Versuch sich nur noch mehr im lebensfeindlichen Götzendienst, in Selbstanbetung oder Anbetung anderer irdischer Größen verstrickt.[10]

Wenn der Umgang mit Geld notwendig zum sakramentalen Zeichen der Kirche gehört, dann ist die entscheidende dogmatische und pastorale Frage nach dem Gebrauch des Geldes in der Kirche die Frage nach der genuinen Transparenz des kirchlichen Zeichens. Diese Frage wird zugleich bestimmt von den normativen Hinweisen, die der bisherige Weg des christlichen Glaubens und vor allem sein Ursprung in Verkündigung und Geschichte Jesu Christi liefert, und vom Kontext des gegenwärtigen Lebens und Denkens, der die Verstehens- und Kommunikationsbedingungen darstellt.

Zu diesen Kommunikationsbedingungen gehört z.B. auch die soziopolitische Verschärfung, welche die Frage nach dem Verhältnis von göttlichem Heil und kirchlicher Vermittlung und die Frage nach dem Verhältnis von Institution und Botschaft im Kontext der neuzeitlichen pluralistischen Gesellschaft gefunden hat. Politische Ideen und religiöse Botschaften geraten nämlich in einer pluralistischen Gesellschaft automatisch in eine gesellschaftliche Marktlage, die zwischen der Überzeugungskraft von Ideen und dem gesellschaftlichen Einfluß ihrer Vertreter ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit erzeugt.[11]

Das beste Anschauungsbeispiel für diesen Sachverhalt bilden die Wahlkämpfe. Wenn eine Partei ihr Programm gesellschaftlich und politisch durchsetzen will, braucht sie gesellschaftlichen Einfluß. Sie muß daher alles tun, damit ihre Vertreter gewählt werden. Sobald jedoch die Zwecke anfangen, die Mittel zu heiligen, sind selbst kriminelle Machenschaften nicht mehr kriminell, sondern eine notwendige Voraussetzung dafür, daß die eigene Wahrheit politisch wirksam werden kann. Auch das eigene politische Programm muß noch auf die Wahl ausgerichtet werden. Von daher entsteht oft der Eindruck, dieses Programm dient nur dazu, daß seine Vertreter gewählt werden. Auf diese Weise entsteht ein Teufelskreis, aus dem man offenbar nur durch eine schwer akzeptierbare Alternative herauszukommen scheint: Entweder auf gesellschaftliche Verwirklichung seiner Ideen zu verzichten oder den Verdacht ideologischer Selbstrechtfertigung zu akzeptieren.

Das Transparenz-Problem wird noch gravierender bei der Kirche, die als gesellschaftliche Institution eine göttliche Wahrheit verkünden will. Dieses Problem der Transparenz des kirchlichen Zeichens ist aufgrund der neuzeitlichen Differenzierungsvorgänge und des eben angedeuteten soziopolitischen Kontextes das zentrale Problem heutiger christlicher Ekklesiologie. Diese Transparenz ist nicht nur eine Verheißung, sondern auch eine Aufgabe, die verfehlt werden kann. Wenn im Handeln und in der Gestalt der Kirche die in Jesus Christus unwiderruflich in die Geschichte eingetretene Herrschaft der Liebe Gottes neue Gegenwart gewinnen soll, dann besteht trotz der Verheißung der Unzerstör-

---

10 *Eugen Drewermann*, Strukturen des Bösen. 3 Teile. Paderborn I ⁶1987, II ⁶1985, III ⁵1986.

11 *R. Schaeffler*, die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik. Freiburg 1974. 57–66.

barkeit der Kirche die Gefahr, daß kirchliches Handeln zum Lügenzeichen, zum Täuschungszeichen, ja zum Götzendienst wird.

Im Zusammenhang mit dem Bundesschluß am Sinai erzählt das Alte Testament die Geschichte vom goldenen Kalb beziehungsweise goldenen Stier (Ex 32). Diejenigen, die dieses Kultbild verehren, bekennen sich zum Gott, der sie aus Ägypten herausgeführt hat (Ex 32,4.8). Sie verehren diesen Gott und erzählen seine (geschichtliche) Volksgründungshandlung. Aber in Wirklichkeit verehren sie einen Götzen, so sagt unser Text. Denn sie setzen den Gott, der sie befreit hat, in ihrem Kultbild in einer Gestalt gegenwärtig, die in die Irre führt. Sie identifizieren den Gott, der die Unterdrückten aus der Knechtschaft in Ägypten gerettet hat, mit der stierhaften Mächtigkeit und Zeugungskraft der Fruchtbarkeitsgottheit.

Ganz ähnlich argumentiert Paulus im Zusammenhang mit Problemen der rechten Feier des Gottesdienstes in der Gemeinde von Korinth (1 Kor 11,17–34): Wie sich die Gemeindemitglieder in Korinth zum Gottesdienst versammeln und was dabei sichtbar und erfahrbar wird, widerspricht dem, was sie im gottesdienstlichen Handeln sichtbar und gegenwärtig machen wollen: die Hingabe Jesu in seinem Tod, die in seiner Auferweckung zum Neuanfang des Lebens für alle Welt wird. Paulus behauptet hier nicht, daß die Korinther in ihrem Gottesdienst an jemand anderen denken als an ihren Herrn oder etwas anderes feiern als seinen Tod und seine Auferweckung. Aber er bestreitet, daß sie in Wirklichkeit das Herrenmahl feiern, weil das Bild, unter dem sie das tun, in die Irre führt: „Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist“ (1 Kor 11,20f).

Diese für alle irdischen Zeichen göttlichen Handelns strukturelle Gefahr, zum Lügenzeichen oder Täuschungszeichen zu werden, muß auch für die Kirche zum Anlaß ständiger Gewissensprüfung, ständiger Reue und Bekehrung werden.[12] Die Kirche ist erst berechtigt und fähig, den Götzendienst in der Welt aufzudecken und anzuklagen, wenn sie den latenten Götzendienst im eigenen Rahmen erkennen und bereuen kann. Sonst wird jede Anklage der Schlechtigkeit der Welt zu einem bloßen Reflex der Selbstbehauptung und Selbstrechtfertigung. In dieser Frage haben die II. und die III. Vollversammlung der lateinamerikanischen Episkopats in Medellín 1968 und Puebla 1979 deutlich über das II. Vatikanische Konzil hinausgeführt: Eine reiche Kirche oder eine Kirche, deren erste Sorge ihr Überleben oder ihr reibungsloses Funktionieren ist, ist nicht nur ein falsches Zeichen in bezug auf die Armut, die Krankheit, den Hunger, die Unterdrückung, die Gewalt und die Unfreiheit, welche die ganze Dritte Welt zu Tode quälen, sondern auch ein Lügenzeichen in bezug auf den Gott des Mitleidens, der Befreiung und der Solidarität, den sie nach dem Bilde

[12] In dieser Hinsicht ist auch die heftige Kirchenkritik, wie sie heute aus einer eindeutig fundamentalistisch rezipierten Aufklärungstradition heraus laut wird, durchaus als eine Art Beichtspiegel zu verwenden: vgl. *Karlheinz Deschner/Horst Herrmann*, Der Anti-Katechismus. 200 Gründe gegen die Kirche und für die Welt. Hamburg 1991; *H. Herrmann*, Die Kirche und unser Geld. Daten – Tatsachen – Hintergründe. Hamburg 1991; *S. Wiedenhofer*, Apologie der Kirche – Idealisierung der Kirchengeschichte? In: *Hans Reinhard Seeliger* (Hg.), Kriminalisierung des Christentums? Die Kirchengeschichtsschreibung Karlheinz Deschners auf dem Prüfstand. Freiburg 1993, 97–112.

Christi in der Geschichte repräsentieren soll.
Der Gefahr, wählen zu müssen zwischen Selbstanbetung und Götzendienst auf der einen Seite (der Vergöttlichung des kirchlichen Zeichens und der Ersetzung der Wahrheit Gottes durch die Wahrheit der Kirche) und Selbstverzweiflung beziehungsweise Selbstaufgabe auf der anderen Seite (dem Verzicht, als Zeichen und Zeugnis göttlicher Wahrheit und göttlichen Lebens in der Welt zu dienen), kann die Kirche nur entgehen, indem sie sich in der praktischen Nachfolge Jesu (in der Übernahme seiner Option für die Sünder und die Armen) und in der gottesdienstlichen Feier seiner Hingabe immer wieder neu gleichgestalten läßt seinem Bild und Zeugnis (Röm 8,29).
Je mehr dies geschieht, um so hellsichtiger wird der Gläubige beziehungsweise die Kirche auch in der Frage werden, welcher gesellschaftliche oder kirchliche Umgang mit Geld eine Form des Gottesdienstes und welcher eine Form des offenen oder latenten Götzendienstes darstellt. Auf jeden Fall wird dann sofort sichtbar, daß die Frage des Umganges mit Geld nicht nur eine ethische, sondern auch eine ekklesiologisch-sakramentale Frage ist, d.h. daß das Geld Teil eines Zeichensystems ist und selbst Zeichencharakter hat, „sakramentalen" Charakter hat, wenn man so will.[13]
Weil eine Wechselwirkung zwischen den gesellschaftlich dominanten Handlungsweisen, Institutionen und materiellen Lebensbedingungen auf der einen Seite und den Plausibilitäts- und Sinnstrukturen des gesellschaftlichen Bewußtseins auf der anderen Seite besteht, gibt es gewissermaßen auch im gesellschaftlichen Bereich so etwas wie eine kulturelle Sakramentalität, eine Zeichenhaftigkeit von Gegenständen und Handlungen, die über ihre unmittelbare Bedeutung hinaus eine generelle oder globale Sinnstruktur offenbaren und vermitteln. Auf dem kritischen Hintergrund der christlichen Glaubensüberlieferung enthüllt sich der Charakter des Geldes in den modernen kapitalistischen Gesellschaften als eines der wichtigsten „Sakramente" des lebensbedrohenden Götzendienstes in der Gegenwart.
Über den funktionalen Primat der Wirtschaft im modernen Gesellschaftssystem hinaus hat die gesellschaftliche Omnipotenz des Geldes dazu geführt, daß das gesellschaftliche Bewußtsein auch dort noch an der Strukturlogik des Geldmediums partizipiert, wo es unmittelbar und real nicht mehr mit Geld zu tun hat. D.h., in einer solchen geldbestimmten Stuktur von Kommunikation drohen alle Meinungen, Gefühle, Vorstellungen und Gedanken wie Warenobjekte auf ihre Tauschbarkeit reduziert zu werden. „Indem die Sozialwissenschaften von dem immer schon gegebenen Funktionieren des Geldmediums ausgehen, wird die Frage nach der Konstitution der gegen Geld getauschten Güter, Arbeit und Leistungen nicht gestellt; Güter, Arbeit und Leistungen fungieren vorab als tauschwertbestimmte Warenobjekte. Die im Geldmedium angelegte Kommunikation von Waren und Arbeit erfährt so eine über die Grenze der Ökonomie weit hinausreichende Objektivierung. Denn die Kommunikation von kulturellen Inhalten funktioniert dann und nur dann wie der Tausch und die Mitteilung von Waren-

[13] Vgl. dazu auch *Gotthard Fuchs*, Geldanschauung. Aufgabenbeschreibung für eine konkrete Theologie. In: Diak. 19 (1988) 251–277.

objekten, wenn die Frage nach der Konstitution, d.h. nach der Begründung oder Legitimierung dieser Inhalte dadurch übersprungen wird, daß sie immer schon als kommunizier- und mitteilbar behandelt werden. Indem das Bewußtsein auf der Geldstufe des Bewußtseins dadurch bestimmt ist, daß ihm alle möglichen Inhalte immer schon als tauschbare, also geldbstimmte Warenobjekte begegnen, verstärkt das Bewußtsein diesen auf kommunikable Inhalte reduzierten Weltzustand insofern noch, als nur das bei ihm ankommen kann, was sich als prinzipiell mitteilungs- und tauschfähig darstellt. Da die von der Konstitutions- und Begründungsproblematik abgelöste Form der Kommunikation, die dann als verabsolutierte Kommunikation auftritt, von vornherein so gegeben ist, daß beliebige Inhalte als immer schon mitteilungsfähig fixiert werden, wird die Differenz zwischen ökonomisch getauschten Waren und kulturell, d.h. ethisch, ästhetisch und religiös kommunizierten Inhalten tendenziell zum Verschwinden gebracht."[14]

Zur ökonomischen Religion, die dem kapitalistischen Wirtschaftssystem unterliegt,[15] gehören neben den Dogmen der Priorität der Warenwelt, der universellen Tauschbarkeit und der Unbegrenztheit des Marktes noch eine ganze Reihe anderer Dogmen, wie etwa die Dogmen der Rationalität des Eigeninteresses und der Konkurrenz. Auf dieser dogmatischen Grundlage erweist sich die ökonomische Religion exakt als Götzendienst, der eine Unmenge von Opfern fordert, ja fordern muß, um zu existieren. Denn die dem System inhärente Fetischisierung von Waren, Geld und Kapital, d.h. die Verwandlung von Ware, Geld und Kapital in hypostasierte, personalisierte Akteure und die gleichzeitige Verwandlung des Menschen in minderwertige Sachen, stellt einen kostenreichen Selbstwiderspruch dar: der Mensch, das Ebenbild Gottes, bückt sich vor seinem eigenen Werk. Ein solcher Götzendienst und Selbstwiderspruch kann nur unter großen Opfern aufrechterhalten werden.

Wenn die Kirche als Heilszeichen der lebenspendenden Nähe Gottes im Kontext einer solchen die gesamte moderne Gesellschaft umgreifenden ökonomischen Religion die befreiende Botschaft des Evangeliums verkünden will, dann kann sie das nur, wenn sie gleichzeitg bewußt und sensibel gegen den Götzendienst innerhalb und außerhalb der Kirche kämpft, vor allem aber in der eigenen Organisationsgestalt alle jene Elemente entfernt, die offenkundige oder latente „sakramentale" Zeichen der ökonomischen Religion darstellen.

Das Gesagte läßt sich so zusammenfassen:

1. Die Transparenz des kirchlichen Heilszeichens ist das zentrale ekklesiologische Problem der Gegenwart.

---

[14] *F. Wagner*, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt. Stuttgart 1985, 66; vgl. auch *Helmut Creutz*, Das Geld Syndrom. Wege zu einer krisenfesten Marktwirtschaft. München 1993; *Hans Christoph Binswanger*, Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust. Stuttgart 1985; *Johannes Hoffmann*, Geld und Gewissen. Zur Prioritierung der ethischen Perspektive gegenüber der Prioritierung des Geldes in der Wirtschaft. In: *Peter Roche/Johannes Hoffmann/Walter Homolka* (Hg.), Ethische Geldanlagen – Kapital auf neuen Wegen. Frankfurt 1992, 9–27.

[15] Vgl. dazu *Franz J. Hinkelammert*, Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus. Freiburg 1985; *Hugo Assmann/F.J. Hinkelammert*, Götze Markt. Düsseldorf 1992; *F. Wagner*, Geld oder Gott? *J. Hoffmann*, Ethische Geldanlagen, *ders.*, In wessen Dienst? Theologische und sozialethische Reflexion zum Thema „Kirche, Geld und Glaube heute." In: *Roche u.a.*, Ethische Geldanlagen, 120–136.

2. Der kirchliche Umgang mit dem Geld ist nicht nur eine ethische oder gar nur organisatorische Frage, sondern eine genuin ekklesiologische Frage: Der Umgang mit dem Geld ist ein untrennbarer Teil des Sakramentes, das die Kirche ist. Denn die Kirche erfüllt ihre Zeichenfunktion nur, wenn Gottesdienst, Weltdienst und Vollendungshoffnung sich miteinander zur Ganzheit eines einzigen Zeichens verbinden.

3. Im modernen Kontext der pluralistischen Gesellschaft mit ihrer Konkurrenzsituation und ihrer universalen Begründungspflichtigkeit und Verdächtigungsgeneigtheit ist eine wesentliche Bedingung der Transparenz des kirchlichen Zeichens die Transparenz des kirchlichen Haushalts (gläserner Haushalt).

4. Eine weitere Bedingung der sakramentalen Transparenz der Kirche ist die strikte Deckung zwischen der kirchlichen Organisationsstruktur (unter Einschluß der Finanzverwaltung) und den geistlichen Gehalten und Zielen (zeichenhafte Vermittlung der Herrschaft der Liebe Gottes in der Nochfolge Jesu, die besonders den Armen, Unterdrückten, Leidenden, Verzweifelten, Entrechteten gilt). Zur Transparenz des kirchlichen Zeichens gehört daher der beständige Kampf gegen den Götzendienst. Da die ökonomische Religion eine der wichtigsten Gegenwartsformen des Götzendienstes ist, entscheidet sich gerade am kirchlichen Umgang mit dem Geld der wahre Gottesdienst, in dem zugleich die Befreiung des Menschen verkündet und vollzogen wird.

BONIFATIUS

neu

Solide Basisinformation zum Reizthema Kirchensteuer

Wolfgang Ockenfels
Bernd Kettern (Hg.)
Streitfall Kirchensteuer
228 Seiten. Kartoniert
DM 26,80 / öS 209,– / sFr 27,80
ISBN 3-87088-779-6

Qualifizierte Autoren aus Kirche und Welt beleuchten Hintergründe, Notwendigkeit und Alternativen der Kirchensteuer.

„Wer kompetent über Beibehaltung oder Abschaffung der Kirchensteuer . . . mitreden will, muß sich zuvor sachgerecht informieren. ‚Streitfall Kirchensteuer' bietet dafür profunde Orientierung."
Würzburger Sonntagsblatt



Im Buchhandel erhältlich

BONIFATIUS GmbH, Druck · Buch · Verlag, Paderborn

RUDOLF ZINNHOBLER

Zur Geschichte und Praxis von Kirchensteuer und Kirchenbeitrag

Ein Tagungsbericht

Die Arbeitsgemeinschaft der Professoren der Kirchengeschichte an den Katholisch-Theologischen Fakultäten und Hochschulen in Österreich tagte vom 24. bis 26. Oktober 1993 in Brixen. In einem Symposium zum Thema Kirchenbeitrag/Kirchensteuer wurden nicht nur Forschungsergebnisse zur Geschichte der Kirchenfinanzierung mitgeteilt, sondern auch aktuelle Probleme zur Sprache gebracht. Vor allem wurden mehrere derzeit praktizierte „Steuersysteme" miteinander verglichen. Für den folgenden Bericht stellten die Referenten ihre Manuskripte zur Verfügung, wofür ihnen aufrichtig gedankt sei. Wörtliche Zitate aus den Vorträgen sind unter Anführungszeichen gesetzt. (Redaktion)

Die Kirchensteuer in Deutschland

Zu diesem Thema sprach *Gerhard Hartmann* (Köln).[1] Die Kirchensteuer in Deutschland hat eine lange Vorgeschichte. Ursprünglich besaßen hier die Kirchen „genügend Eigenmittel, vor allem an Grund und Boden, um sich finanzieren zu können". Dann aber entzog die Säkularisation des Jahres 1803 „der deutschen Kirche weitgehend die finanzielle Unabhängigkeit". Die mit ehemaligem Kirchenvermögen bereicherten Reichsfürsten übernahmen dafür u.a. die Unterhaltskosten für den Bischof, dessen Kurie, sein Domkapitel und die Domkirche, was auch durch Länderkonkordate abgesichert wurde. Für die übrigen Bereiche, in denen die Kirche zunächst ebenfalls „finanziell fast vollständig vom Staat abhängig" waren, versuchte dieser seine Verpflichtungen nach und nach „zu mindern, wenn nicht gar los zu werden".

Das „Preußische Allgemeine Landrecht" von 1794 hatte für die Deckung pfarrlicher Baulasten schon „eine Umlage bei den Pfarrmitgliedern" vorgesehen. Damit war ein erster Ansatz für eine andere als die bis dahin übliche Form der Kirchenfinanzierung gegeben. Tatsächlich wurden in mehreren protestantischen Staaten (Lippe, Oldenburg, Sachsen-Altenburg, Königreich Sachsen) in den zwanziger und dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts Kirchensteuern eingeführt. „Es folgten dann die meisten mitteldeutschen, dann die süddeutschen Staaten und zuletzt 1905/06 Preußen". Nach der Beendigung des Kulturkampfes, in dem die staatlichen Leistungen an den Klerus, der sich den Kulturkampfgesetzen widersetzte, eingestellt worden waren (1875 „Brotkorbgesetz"), reifte der Gedanke einer Koppelung der Kirchenfinanzierung mit dem staatlichen Steuersystem. 1905 unterzeichnete Kaiser Wilhelm II. ein entsprechendes Gesetz, das für den Fall, daß die sonstigen Mittel für die Kirchenfinanzierung nicht ausreichten, Kirchensteuern für alle Kirchenmitglieder „in Form von Zuschlägen zur Einkommens- und Grundsteuer" vorsah („subsidiäre Finanzierung").

[1] Universitätsdozent für Neuere Kirchengeschichte (Graz), Leiter der Kölner Niederlassung der Druck- und Verlagsanstalt Styria.

Die Weimarer Republik verankerte 1919 diese „Kirchensteuer" in der Reichsverfassung (Art. 137–138). Sie war als „Annexsteuer zu Reichssteuern" einzuheben, wurde also durch die Finanzämter eingefordert. Durch das Reichskonkordat von 1933 wurde die Kirchensteuer völkerrechtlich abgesichert und blieb während der ganzen NS-Zeit unverkürzt bestehen, auch wenn sie Hitler nach dem „Endsieg" abschaffen wollte. Hitler selbst hat nachweislich bis 1933 die Kirchensteuer bezahlt, erst mit seiner generellen Befreiung von Steuerverpflichtungen 1935 fiel auch die Kirchensteuer weg. Die Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung bezüglich der Kirchensteuern gingen 1949 in das Bonner Grundgesetz ein, womit sie auch verfassungsrechtlich verankert sind. Bei der Kirchensteuer handelt es sich also um „echte, staatliche Steuern und keine Beiträge", sie werden zwar von den Kirchen festgesetzt, aber vom Staat „durch seine Organe als Steuern im Wege des Verwaltungszwangs" eingetrieben.

Die Form der „Kirchensteuerbeitreibung" durch das Finanzamt beziehungsweise im Lohnsteuerabzugsverfahren unterliegt gegenwärtig immer wieder kirchenexterner, aber auch kircheninterner (z.B. aus pastoralen Gründen) Kritik. Auch verfassungsrechtliche Bedenken gegen die Kirchensteuer wurden und werden geäußert. Entsprechende Entscheide des Bundesverfassungsgerichts ergaben jedoch die Konformität mit dem Grundgesetz. „Dies zu betonen ist deshalb von Bedeutung, weil in der politischen Diskussion um die Kirchensteuer dies bewußt (oder unbewußt) nicht wahrgenommen wird."

Außer der Kirchensteuer bestehen in Deutschland auch heute noch staatliche Leistungen an die Kirchen als „Abgeltung des Staates für jenes Vermögen, das er 1803 der Kirche abgenommen hat." „So erhalten z.B. die Bischöfe von Nordrhein-Westfalen (nach der Dismembration Preußens im Jahr 1946 als einer der Rechtsnachfolger) das Gehalt eines beamteten Staatssekretärs und die Mitglieder des Domkapitels das Gehalt eines höheren Beamten. Ebenso gehört meistens noch der Unterhalt der Domkirche dazu." Auch diese Staatsleistungen finden keine ungeteilte Zustimmung. „Der heutige Staatsbürger steht mit großem Unverständnis vor einer Verpflichtung des Staates aus dem Titel eines Ereignisses vor fast 200 Jahren."

Die Frage, ob das deutsche Kirchensteuersystem z.B. auf Österreich übertragen werden könnte, ist zu verneinen, „denn die wesentlichen Merkmale des deutschen Systems (Steuer im finanzrechtlichen Sinne; Verpflichtung des Staates nach Mitteilung der Steuerleistungen an die Kirchen; Möglichkeit der Zwangsvollstreckung von Kirchensteuern auf dem Verwaltungswege; Möglichkeit des Lohnsteuerabzugs) beruhen alleine auf verfassungsrechtlichen Grundlagen", welche in Österreich eben *nicht* gegeben sind. Hartmann erinnerte im Zusammenhang damit an ein bisher kaum beachtetes historisches Faktum. Bei den Verhandlungen für eine österreichische Bundesverfassung im Jahre 1920 versuchten die Christlichsozialen (mit ihrem Verfassungs-Staatssekretär und späteren Bundeskanzler Michael Mayr) in einem Entwurf für eine Bundesverfassung („Linzer Entwurf") im Prinzip dieselben Bestimmungen über die Kirchensteuer vorzuschlagen, wie sie in der Weimarer Reichsverfassung standen. Wäre das gelungen, dann gäbe es in Österreich heute dasselbe System wie

in Deutschland. Aber was die Sozialdemokratie der Kirche in Deutschland konzedierte, hat sie ihr in Österreich verweigert.

Der Kirchenbeitrag in Österreich

Handelt es sich bei Kirchensteuern um Abgaben an den Staat *zugunsten* der Kirchen, so bei den Kirchenbeiträgen um Abgaben *an* die Kirchen; sie können allerdings notfalls auf dem Zivilrechtsweg eingefordert werden. „Zur Geschichte des Kirchenbeitrags in Österreich" referierte *Maximilian Liebmann* (Graz)[2]. Er berichtete, daß am 6. Dezember 1938 Gauinspektor Hans Berner eine Eingabe an „den Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reiche Gauleiter Bürckel" machte, in welcher es u.a. hieß: „Bei der Mentalität der hiesigen Bevölkerung, welcher der Begriff einer katholischen Kirchensteuer völlig fremd ist, würde die Einführung einer solchen einen vernichtenden Schlag gegen die Kirchenorganisation bedeuten". Im Februar 1939 lag bereits ein Gesetzesentwurf zur Einhebung von „Kirchenbeiträgen" (diese Bezeichnung fand nun Verwendung) vor. Es war zufolge dieses Entwurfs das erklärte Ziel, mit den zu treffenden Maßnahmen „die Stellung der katholischen Kirche als Staatskirche in der Ostmark" zu beseitigen. Bisher hatte die Pfarrergehälter, soweit sie nicht aus Pfründeneinkommen bezogen wurden, der Staat geleistet. Die Rechtsbasis hierfür war insofern gegeben, als Kaiser Joseph II. aus eingezogenen Kirchengütern (Klosteraufhebungen) einen Religionsfonds für die Zwecke der Pfarrseelsorge gegründet hatte und außerdem eine Abgeltung für die Matrikenführung durch die Geistlichen angezeigt schien. Nun sollten diese Gehälter ebenso in Wegfall kommen wie andere staatliche Leistungen an die Kirche(n). Dafür sollten diese nun selbst – auf der Grundlage des „Gesetzes über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreich" vom 28. April 1939, das mit 1. Mai 1939 in Kraft gesetzt wurde – von den Kirchenmitgliedern Beiträge einheben dürfen. Die neue Regelung war, wie wir gesehen haben, als Schlag gegen die Kirchen gedacht. Das deutsche Kirchensteuergesetz wurde auf Österreich als „konkordatsfreier Raum", für den das Reichskonkordat von 1933 keine Gültigkeit haben sollte, nicht angewendet. Es wurde aber zugestanden, daß die statt der Kirchensteuern eingeführten Kirchenbeiträge „notfalls wie eine privatrechtliche Vereinbarung" eingeklagt werden könnten.

Der aus der neu geschaffenen Situation erwartete Effekt, nämlich die Distanzierung der Gläubigen von ihren Kirchen, trat bekanntlich nicht oder nur zu einem geringen Teil ein.

Nach dem Krieg gab es in Österreich Bestrebungen, eine staatliche Einhebung der Kirchenbeiträge nach dem deutschen Modell zu erreichen. Damals standen auch Fragen der Anerkennung des „Dollfußkonkordates" von 1933/34 an, womit die Kirchenbeitragsfrage junktimiert wurde. Massive Initiativen zur Lösung dieser Probleme gingen 1949/50 von Rom beziehungsweise von Internuntius Johannes Dellepiane aus.

„Mit den erfolgreichen Staatsvertragsverhandlungen und mit dem Abschluß des Staatsvertrages im Mai 1955 selber bahnte sich auch für die Kirche, d.h. für

---

[2] Ordinarius für Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät Graz.

ihr staatskirchliches Verhältnis, eine grundlegend neue und äußerst positive Situation an. Im speziellen stellten sich die vermögensrechtlichen Angelegenheiten, die Probleme um die Gültigkeit des Konkordates und die Kirchenbeitragsfrage neu und wesentlich günstiger dar."

In den Jahren 1956/57 wurde ein Versuch unternommen, in Österreich eine „Kultussteuer" einzuführen. Zwischen Beamten des Finanzministeriums (besonders dem damaligen Sektionschef und späteren Finanzminister Eduard Heilingsetzer) und Vertretern der Bischofskonferenz (Bischof Josef Schoiswohl) wurde die Einführung einer Kultus-Steuer, die von allen entrichtet werden sollte, erörtert. Die Beiträge der Konfessionslosen sollten dann allgemeinen kulturellen Zwecken zugeführt werden.

Die Bischofskonferenz befürwortete im Herbst 1956 diesen Vorschlag, der in den Verhandlungen schon ziemlich weit gediehen war. Bald wurden jedoch interne kirchliche Widerstände laut, vor allem seitens der diözesanen Finanzkammern. Aber auch der damalige Finanzminister Reinhard Kamitz war gegen dieses Projekt. Er sträubte sich vor allem deswegen gegen diesen Plan, weil ab dem 1.1.1958 eine Steuersenkung geplant war, deren Wirkung durch die Einführung einer Kultus- beziehungsweise Kultursteuer stark vermindert worden wäre. Erst als Kamitz mit dem Rücktritt drohte, schloß sich auch Bundeskanzler Julius Raab der Argumentation seines Finanzministers an. Dafür kam es bekanntlich zum „Abschluß des sogenannten Vermögensvertrages mit Religionsfondsabgeltung von wertgesicherten jährlich 100 Millionen Schilling" an die katholische Kirche in Österreich.

Das italienische Finanzierungssystem: Staatliche Zuwendung von Steuergeldern an die Kirche

Über das italienische Modell der Kirchenfinanzierung referierte *Josef Gelmi* (Brixen)[3]. Italien kannte weder eine Kirchensteuer noch einen Kirchenbeitrag. Bis zum Abschluß des neuen Konkordates zwischen Italien und dem Vatikan von 1984 bezog die Kirche ihre Einkünfte „durch Verpachtung von Grundbesitz, durch die Vermietung kircheneigener Gebäude, durch staatliche Leistungen, durch die staatliche ‚Congrua' und durch die sogenannten Stolgebühren." Die „Congrua" wurde aus dem „Fondo per il culto del clero", der aus früher beschlagnahmten Kirchengütern gespeist wurde, geleistet und gemäß dem Konkordat von 1929 an die Bischöfe, Pfarrer, Kuraten, Domkapitulare und Dombenefiziaten bezahlt, wenn sie über keine anderen Einnahmen in der vorgesehenen Höhe verfügten. „Keinen Anspruch auf diese Zuwendung hatten Weihbischöfe, Angestellte des Ordinariates, Seminarprofessoren und Kooperatoren." Die finanzielle Lage der Kirche und des Klerus war alles eher als rosig.

Im neuen Konkordat vom 18. Februar 1984 waren die finanziellen Fragen ausgeklammert worden. „Diese wurden einer Kommission zum Studium übergeben, die ihre Arbeiten am 8. August 1984 abgeschlossen hat. Die Ergebnisse dieser Kommission wurden dann mit wenigen Abänderungen als Zusatzvertrag zum Konkordat am 15. November 1984 unterzeichnet." Die darin vorge-

[3] Professor für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Brixen.

sehene neue Form der Kirchenfinanzierung trat 1989 in Kraft. Sie sieht vor, daß jeder Italiener pro Kalenderjahr Spenden an den von der Bischofskonferenz eingerichteten Fonds für die Klerusbesoldung bis zu einer Höhe von zwei Millionen Lire (rund 16.000 Schilling) als Sonderausgabe steuerlich geltend machen kann. Darüber hinaus stellt der Staat 0,8 Prozent der Einkommensteuer für kirchliche, kulturelle oder soziale Zwecke zur Verfügung. Der Steuerzahler kann bei seiner Steuererklärung festlegen, welche Religionsgemeinschaft oder welche kulturelle oder soziale Einrichtung diese 0,8 Prozent erhalten soll. Diese Art der Finanzierung bedeutet nicht die Einführung einer neuen Steuer, sondern der Staat verzichtet im Prinzip auf 0,8 Prozent seiner Einnahmen aus der Einkommensteuer zugunsten der genannten Institutionen.

Das bisherige Ergebnis dieses Systems ist für die katholische Kirche erstaunlich. 1992 wurden zum einen 45,4 Milliarden Lire gespendet (rund 350 Millionen Schilling), zum anderen haben von den 60 Prozent, die von ihrem Widmungsrecht dieser 0,8 Prozent Gebrauch gemacht haben, 82 Prozent die katholische Kirche „angekreuzt". Demnach hat also nur ein kleiner Teil der steuerpflichtigen Katholiken das Geld nicht seiner Kirche gewidmet. Seitens der italienischen Kirche ist man daher zufrieden, weil das neue System eine deutliche Verbesserung gegenüber früher gebracht hat.

Die Zukunft der Kirchenfinanzierung

Jedes der vorgestellten Modelle der Kirchenfinanzierung hat seine Vor- und Nachteile. In seinem Vortrag „Kirchenbeitrag heute – Kirchenbeitrag morgen" ging *Josef Wöckinger* (Linz)[4] zunächst auf die vorhandenen Probleme ein. Dem „Kirchenbeitragsgesetz" von 1939 haftet das Odium eines Nazigesetzes an, auch wenn schon das Staatsgrundgesetz von 1867 den gesetzlich anerkannten Kirchen in Österreich das Recht zur Einhebung verpflichtender Abgaben zuerkannt hat (Art. 15). Auch hat das Konkordat von 1933/34 der katholischen Kirche zugesichert, daß die Republik Österreich ihr gegenüber „stets ihre finanziellen Pflichten erfüllen" werde. Da nach dem Zweiten Weltkrieg eine Rückführung in das alte System allen als anachronistisch erschien, einigten sich Staat und Kirche durch das „Rechtsüberleitungsgesetz" vom 1. Mai 1945 auf die Beibehaltung des Kirchenbeitragsgesetzes, das dann „im Vermögensvertrag vom 23. Juni 1960 auch konkordatär saniert" wurde.

Die vielen derzeit gegebenen Probleme bei der Beschaffung der nötigen Daten für die Bemessung der Höhe der Kirchenbeiträge sowie die mit der Einhebung verbundenen pastoralen Schäden (Kirchenaustritte) machen Überlegungen nötig, wie man in Zukunft vorgehen soll. Wöckinger schlug einen Übergang von der derzeitigen Form der Kirchenbeiträge als „Quasi-Steuer" zu einem „solidarischen Beitrag" vor.

„Durch vielfältige Aktivitäten im Sinn einer nachgehenden Seelsorge müßte bei jung und alt einsichtig gemacht werden, was die Kirche für den Glauben, die Sinnstiftung und Wertvermittlung, für die Kultur und für das allgemeine menschliche Wohl tut. So gibt auch der Kirchenbeitrag Anlaß zum

[4] Direktor der Diözesanfinanzkammer Linz.

persönlichen Kontakt, die Kirche findet über die ‚Geldsorge' Gelegenheit, die Menschen in ihrem Milieu aufzusuchen. Geldsorge wird ein Instrument der Seelsorge.

Aufgerufen sind dazu die Pfarrgemeinden genauso wie die Kirchenbeitragsstellen und die Pastoralämter. Im gemeinsamen Bemühen könnten hauptamtliche Seelsorger und ehrenamtlich tätige ‚Beitragsberater' sowie andere Mitarbeiter für diesen Gesprächsdienst motiviert und wenn erforderlich geschult werden. Die notwendige Sorge der Kirche um die nicht ausreichenden Finanzmittel wird dadurch ein Instrument *für* und nicht ein Kontrapunkt *zur* Seelsorge.

Als Flankenschutz für dieses umfassende Bemühen müßten breitgefächerte und fortwährende Informationen nach innen und nach außen erfolgen. Zielgruppen wären also sowohl kirchliche Insider als auch die eher am Rande stehenden Mitchristen."

Wöckinger begründete seinen Vorschlag wie folgt: „Solidarität als Beweggrund und Legitimation zur Beitragsleistung bedingt ein hohes Maß an Einsicht und Vertrauen. Überzeugende Argumente und ein glaubwürdiges Auftreten im persönlichen Gespäch werden nicht immer genügen. Die Menschen wollen ernst genommen werden. Die Zahlungsbereitschaft wächst, wenn Fremdbestimmung eingedämmt, Mitwirkung und Mitbestimmung des einzelnen vermehrt zugestanden werden."

Daraus ergibt sich die Folgerung: „Auch bei der Einhebung des Kirchenbeitrages muß Partizipation zugestanden werden. Möglichkeiten bieten sich an in Form einer (Teil)Zweckwidmung des Kirchenbeitrages für bestimmte Projekte, die zur Auswahl vorgegeben werden; ferner durch Teilnahme repräsentativer Foren (z.B. Pastoralrat) bei der Beschlußfassung über größere, überpfarrliche Projekte. Die kirchliche Basis könnte in die Meinungsbildung und Entscheidungsvorbereitung auf geeignete Weise eingebunden werden; schließlich auch durch Mitwirkung des einzelnen bei der Festsetzung der Beitragshöhe, vor allem wenn die Vorschreibung bestritten wird. Funktionieren könnte dies nach der Art eines Schiedsgerichtes. So könnte also ein gangbarer Kompromiß zwischen der steuerähnlichen Vorschreibung durch die Beitragsstelle und einer allzu willkürlichen Selbsteinstufung des einzelnen gefunden werden."

Die Konkretisierung solcher Wege wird noch mancher Überlegungen bedürfen. Sie sollten bald angestellt werden, damit der Schaden für die Kirche nicht noch größer wird.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

Am 5. Oktober 1993 wurde im Vatikan die schon vor ihrer Veröffentlichung heftige Diskussionen auslösende Moralenzyklika „Veritatis splendor" (Der Glanz der Wahrheit) vorgestellt. In dem 200 Seiten langen Dokument beklagt sich Johannes Paul II., daß in vielen Ländern die private und öffentliche Moral im Verfall begriffen sei. Nach dem Niedergang der totalitären Ideologien zeichne sich eine nicht weniger ernste Gefahr ab, nämlich die Verbindung zwischen Demokratie und ethischem Relativismus. Spektakuläre Fragen wie das Verbot der Empfängnisverhütung wurden in dem Dokument nur kurz gestreift.

Aufsehen erregte ein Interview, das der Papst am 2. November 1993 unter anderem der Zeitung „Die Woche" (Hamburg) gab. Dabei erinnerte Johannes Paul II. daran, daß die Ideologie des Kommunismus als Reaktion auf „Exzesse des Kapitalismus" entstanden sei. In diesem Zusammenhang verurteilte der Papst Formen des „wilden Kapitalismus" in der Welt und rief dazu auf, „Körner der Wahrheit" in sozialistischen Programmen nicht zu übersehen. Viele dürfte es gefreut haben, daß Johannes Paul II. anläßlich eines Symposions zum 450. Todestag des Astronomen, Arztes und Domherren Nikolaus Kopernikus (1473–1543) diesen als „klug und mutig" bezeichnet hat. Kopernikus, der Begründer des heliozentrischen Weltbildes, habe versucht, so der Papst, die Freiheit der Forschung mit der Loyalität gegenüber der Kirche zu verbinden.

Mit dem aus Benin stammenden Kurienkardinal Bernardin Gantin wurde im Juli 1993 erstmals in der Geschichte ein Schwarzafrikaner zum Dekan des Kardinalskollegiums berufen. Gantin wurde 1922 in Toffo in der damaligen französischen Kolonie Dahomey geboren. Seine Familie gehört zu den rund 15 Prozent Katholiken in Benin, dessen 3,5 Millionen Einwohner zu 70 Prozent Anhänger von Naturreligionen sind.

Am 22. Oktober 1993 waren es 15 Jahre, seit Papst Johannes Paul II. sein Amt angetreten hat. Als 1978 im Oktober das Konklave stattfand, rechnete kaum jemand mit der Wahl des Krakauer Kardinals. Für einen Papst aus dem Osten soll sich besonders Kardinal König eingesetzt haben. Seine Wahl überraschte nicht nur, weil er der erste Nichtitaliener als Papst seit Hadrian VI. (1522–1523) ist, sondern vor allem auch, weil er aus einem „roten" Land kam. Diese Wahl sollte sicherlich ein Signal sein. In seiner prophetischen Antrittsrede rief der Papst dann auch: „Habt keine Angst! Öffnet, ja reißt die Tore weit auf für Christus. Öffnet die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme für seine rettende Macht".

Aus dem reichen Wirken des Papstes seien einige herausragende Ereignisse angeführt. So hat er sicherlich einen gewissen Anteil am Zusammenbruch des Kommunismus und damit an der Befreiung der verfolgten Kirche. Selbst das damalige Staatsoberhaupt der ehemaligen kommunistischen Weltmacht, Gorbatschow, mit dem ihn eine Vision

vom gemeinsamen europäischen Haus verband, bestätigte, daß ohne Johannes Paul II. die Wende von Ostberlin bis Sofia kaum möglich gewesen wäre. Inzwischen ist der Papst freilich enttäuscht über die Entwicklung in seiner eigenen Heimat, wo die Ex-Kommunisten durch freie Wahlen wieder an die Schalthebel der Macht zurückgekehrt sind.

Ein wichtiges Datum, bei dem Johannes Paul II. wohl eine seiner kürzesten Reden hielt, ist die 1983 erfolgte Publikation des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Bedeutsam war die Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen. Ein weiteres herausragendes Ereignis war die Herausgabe der Sozialenzyklika „Centesimus annus" 1991, in welcher der Papst versuchte, sein Konzept zur Gestaltung einer gerechteren wirtschaftlichen Ordnung nach dem Zusammenbruch des Kommunismus fortzuschreiben. Auf großes Echo stieß die Publikation des Weltkatechismus 1992, der mittlerweile zu einem Bestseller geworden ist.

Sehr intensiv hat sich dieser Papst auch für die Rechte und die Würde des Menschen eingesetzt. Daher sein ständiger Appell für die Neuevangelisierung der Welt. Sehr entschlossen setzt sich Johannes Paul II. auch für eine neue Haltung der Katholiken gegenüber den Juden ein, wobei er an Johannes XXIII. und Paul VI. anknüpfen kann. Ein Markenzeichen dieses Pontifikates sind die großen Reisen. Bis Ende 1993 war Johannes Paul II. 61mal im Ausland. Dabei hat er 111 Länder besucht und ca. 900 000 Kilometer zurückgelegt; dies entspricht etwa der zweieinhalbfachen Entfernung zum Mond. In der 2000jährigen Geschichte des Papsttums ist noch kein Oberhaupt der katholischen Kirche so vielen Menschen begegnet wie Johannes Paul II. Mag diese rege Reisetätigkeit auch auf Kritik stoßen (im deutschen Sprachraum spricht man vom „eiligen Vater"), so sollte man doch nicht vergessen, daß für viele Menschen im Osten und in der Dritten Welt die Papstvisiten eine echte Stärkung des Glaubens bedeuten. Sie setzen die Worte des Herrn „Du stärke deine Brüder" in die Tat um. Auch kommt damit ein neues Papstbild zum Tragen. Es ist nicht mehr so, daß nur die Menschen zum Papst kommen, sondern der Papst kommt zu den Menschen.

Der tragischste Augenblick dieses Pontifikates war ohne Zweifel das Attentat des Türken Ali Agca am 13. Mai 1981; dabei wurde der Papst während einer Generalaudienz auf dem Petersplatz mit drei Pistolenschüssen verletzt. Bis heute liegen die Hintergründe der Tat im Dunkeln. Der Papst, der seine Rettung der Muttergottes zuschreibt, besuchte den Attentäter im Gefängnis und verzieh ihm.

Johannes Paul II. ist schwer einzuordnen. Viele meinen, in ihm einen konservativen Papst orten zu müssen, weil sie glauben, in seiner Kirchenleitung einen überzogenen Zentralismus, in seinen Stellungnahmen zur Sexualmoral Unbeweglichkeit und im Beharren auf dem Pflichtzölibat eine „Verklärung" zu sehen. Andere hingegen meinen, daß der Papst besonders fortschrittlich sei, weil er als erstes Oberhaupt der katholischen Kirche eine römische Synagoge besuchte, in einer protestantischen Kirche predigte und mit anderen Vertretern der Weltreligionen in Assisi Friedensgebete sprach, sowie bei den sogenannten „fliegenden Pressekonferenzen" sich unbefangen den Fragen der Journalisten stellt. Sicherlich paßt dieser Papst in kein vorgefaßtes Schema. Die Papsteuphorie, die

anfänglich allgemein herrschte, hat im Laufe der 15 Jahre nachgelassen. Heute gibt es neben glühenden Verehrern auch herbe Kritiker. Der Papst geht aber unbeirrbar seinen Weg weiter, indem er als Verteidiger der Würde des Menschen Konsumismus und Materialismus apostrophiert und unentwegt zur Neuevangelisierung der Welt aufruft.

Vom 18. bis 20. November 1993 fand ein vom Päpstlichen Rat für das Gesundheitswesen organisierter Kongreß über die Lebenssituation der Kinder auf der ganzen Welt statt. Bei diesem Anlaß begrüßte Kardinal Fiorenzo Angelini die vom Europaparlament angenommene Resolution über das Klonen menschlicher Embryonen. In dem Text heißt es, die Reproduktion menschlicher Wesen durch künstliche Zellteilung könne „in keinem Fall gerechtfertigt und akzeptiert werden". Schlagzeilen machte die Jesuitenzeitung „Civiltà Cattolica" anfangs Juli mit der Befürwortung von Verhütungsmitteln für Frauen, die von Vergewaltigung bedroht sind. Der Heilige Stuhl hätte dies bisher, so die Zeitschrift, katholischen Ordensschwestern in gefährdeten Gebieten zugestanden.

In Italien veränderten die Wahlen vom 6. und 20. Juni sowie vom 21. November 1993 die traditionelle Parteienlandschaft völlig. Sieger waren die Protestparteien wie die rechtsgerichtete Sozialbewegung MSI, die norditalienische Bürgerbewegung „Lega Nord", die Linksdemokraten PDS und die Antimafia-Partei „Rete" auf Sizilien. Christliche Demokraten und Sozialisten, die jahrzehntelang die wichtigsten Koalitionspartner für die Regierungen waren, wurden zu Minoritäten. Wegen der Verwicklung in unzählige Korruptionsskandale und Mafiaaffären wurden sie von den Bürgern zu politischen Splittergruppen degradiert. Während das Land immer mehr zu einem Kampfplatz aller gegen alle wird, gibt es unter den italienischen Bischöfen keine einhellige Reaktion. Während die Mehrheit der Oberhirten auf die politische Geschlossenheit der Gläubigen baut, treten einzelne für den Pluralismus ein. Sie fragen sich, ob der Einfluß der Katholiken nicht größer sein könnte, wenn sie in unterschiedlichen Parteien mitwirkten. Abscheu und Ekel erregte in der ganzen zivilisierten Welt die „Nacht der brennenden Kirchen" in Rom. In der Nacht zum 28. Juli 1993 wurden nämlich durch Autobomben die Lateran-Basilika und die Kirche San Giorgio in Velabro schwer beschädigt.

Die Situation von ethnischen Minderheiten in Diözesen von Spanien bis Polen stand im Oktober 1993 im Mittelpunkt eines in Brixen stattgefundenen Treffens von Bischöfen aus elf europäischen Ländern. In einem Referat sagte der Bischof von Bozen-Brixen, Wilhelm Egger, es sei Aufgabe der Kirche, das Recht einer jeden Volksgruppe auf ihre ethnische, kulturelle und religiöse Identität zu schützen und zu fördern.

In Österreich wies Kardinal König im September 1993 die Behauptung des St. Pöltener Bischofs Kurt Krenn zurück, die österreichischen Bischöfe hätten vor 25 Jahren mit ihrer „Mariatroster Erklärung" zum Thema Empfängnisregelung Verwirrung gestiftet. König sagte: „Ich habe später sowohl mit Paul VI. als auch mit Johannes Paul II. über unsere Erklärung gesprochen. Beide haben keine Einwände gegen unseren Text erhoben. Dies wäre wohl notwendig gewesen, wenn ein gravierender Irrtum darin enthalten wäre. Damit ist aus meiner Sicht die Diskussion über dieses Thema abgeschlossen." Mit einem vom Linzer Bischof

Maximilian Aichern zelebrierten Gottesdienst und einer anschließenden Lichterfeier am Grab Franz Jägerstätters gingen im August 1993 im oberösterreichischen St. Radegund die Gedenkfeiern zum 50. Todestag des Wehrdienstverweigerers aus Gewissensgründen, der 1943 von den Nazis hingerichtet worden war, zu Ende. Der Bischof betonte, daß Jägerstätter auch heute von großer Aktualität sei.

Am 20. Februar 1994 starb der Linzer Altbischof Franz S. Zauner im 90. Lebensjahr. In die Geschichte der Diözese wird er als der Bischof der Katholischen Aktion, die er mit ganzer Kraft förderte, eingehen. Auf dem 2. Vatikanum galt Zauner als Experte für Fragen der Liturgie und wurde mit der höchsten Stimmenanzahl, die ein Konzilsvater überhaupt erhielt, in die Vorbereitende Kommission gewählt. Nach fünfundzwanzigjähriger Amtszeit als Bischof von Linz (1956–1980) resignierte Zauner, leitete aber bis zur Neubesetzung des Bistums durch Maximilian Aichern (1982) die Diözese als Apostolischer Administrator.

Dramatische Kirchenaustritte gibt es in Deutschland zu verzeichnen. Nach einer Umfrage des ARD-Fernsehmagazins „Report Baden-Baden" haben 1992 knapp 200 000 Katholiken ihre Kirche verlassen. Dies sei die höchste Austrittswelle in der Nachkriegszeit. Als Gründe für ihren Austritt nannte mehr als die Hälfte die Kirchensteuer, aber auch die Haltung der katholischen Kirche in den Fragen der Empfängnisverhütung und der Sexualität. Mit Freude erfüllte viele die Nachricht, daß im September 1993 der 57jährige Bischof von Mainz, Karl Lehmann, für weitere sechs Jahre von den deutschen Bischöfen zu ihrem Vorsitzenden gewählt wurde. Lehmann gilt als der richtige Mann zur richtigen Zeit. Unmittelbar nach seiner Wahl sagte Lehmann, die Kirche dürfe sich nicht in eine Verteidigungsposition drängen lassen. Die Bischöfe von Freiburg, Mainz und Rottenburg-Stuttgart brachten im September 1993 gemeinsam einen wichtigen Hirtenbrief zur Frage der wiederverheirateten Geschiedenen heraus. Deren Zulassung zu den Sakramenten bezeichnen die Bischöfe allgemein als grundsätzlich nicht möglich, verweisen aber darauf, daß die Gewissensentscheidung des einzelnen von Priestern respektiert werde.

Aufsehen erregte in der Schweiz eine Aussage des Churer Weihbischofs Paul Vollmar, der Papst fühle sich in der Ernennung von ca. 40 Bischöfen getäuscht. Johannes Paul II. habe dies ihm gegenüber so ausgedrückt, meinte Vollmar bei einer Pfarrversammlung in Giswil im November 1993. In Econe (Schweizer Wallis) wurden im Juli 17 Traditionalisten verschiedener Nationalität im Beisein von rund 3 000 Gläubigen von Bischof Alphonse de Galaretta zu Priestern geweiht.

In Belgien löste der plötzliche Tod König Baudouins I. im August 1993 große Bestürzung aus. Der Primas der katholischen Kirche des Landes, Kardinal Godfried Danneels, sagte: „Ich glaube, daß er ein Heiliger ist. Wenn Gott will, daß der König selig wird, wird er seinen Willen mit Zeichen und Wundern deutlich machen". Die belgische Presse führte nach dem Tod des Monarchen eine Debatte über die mögliche Einleitung eines Prozesses zur Seligsprechung.

Zum Abschluß des 45. Eucharistischen Weltkongresses in Sevilla in Spanien besuchte der Papst im Juni 1993 die andalusische Stadt und rief zum Aufbau einer brüderlichen und gerechten Gesellschaft auf. In Madrid meinte der Papst, die Massenmedien förderten die

Verbreitung einer religiösen Gleichgültigkeit. 1993 stand der Wallfahrtsort Santiago de Compostela ganz im Zeichen des Ano Santo, des Heiligen Jahres, das immer begangen wird, wenn der Jakobustag, der 25. Juli, auf einen Sonntag fällt.

Bei den Parlamentswahlen im September in Polen kam es zu einem Wahlerfolg der Ex-Kommunisten. Nach Ansicht des Warschauer Kardinals Jozef Glemp trug dafür auch die katholische Kirche eine gewisse Verantwortung. Bischöfe und Priester hätten Fehler gemacht. Vor allem auf dem Lande hatten Priester offen für nationalkonservative Gruppen Wahlhilfe betrieben; ein Schuß, der für die Kirche nach hinten losging, so der Kardinal.

Im September 1993 fand in Tschechiens Hauptstadt Prag das 8. Symposion der europäischen Bischöfe statt. Dabei wurde deutlich, daß die Kirche sich zwar „an der Seite der Menschen weiß, aber keineswegs überall einen sicheren Standort in der Bevölkerung behauptet oder nur gefunden hat." Es sei eine Täuschung, bekannte der Prager Erzbischof Miloslav Vlk, zu meinen, die osteuropäischen Kirchen seien gestärkt aus der Unterdrückung durch die kommunistischen Regime hervorgegangen.

1993 feierte man in Prag auch den 600. Todestag des hl. Johannes Nepomuk.

Am 11. Juli 1993 beging die neue westböhmische Bischofsstadt Pilsen die Gründung der gleichnamigen Diözese.

In Ungarn wurde ebenfalls eine Umstrukturierung der Diözesen vorgenommen. Dabei wurden zwei neue Bistümer geschaffen, und zwar Kaposwar und Debrecen-Nyiregyhaza. Die Diözese Veszprem wurde zum Metropolitansitz erhoben; die Erzdiözese Esztergom trägt künftig den Namen Esztergom-Budapest.

In Ex-Jugoslawien ging das Morden auch im zweiten Halbjahr 1993 weiter. Der Papst appellierte wiederholt an die internationale Gemeinschaft, etwas gegen die unerträgliche Situation in Bosnien Herzegowina zu tun. Die katholischen Bischöfe Bosnien-Herzegowinas brachten am 1. Dezember 1993 ihre Enttäuschung über das Versagen der internationalen Organisationen und der führenden Politiker bei der Beendigung der Massaker in ihrer Heimat zum Ausdruck.

Von 4. bis zum 10. September 1993 besuchte Johannes Paul II. Litauen, Lettland und Estland. In der litauischen Stadt Kaunas warnte er die Jugend vor der Konsumkultur. Kritik übte Johannes Paul II. an der moralischen Zügellosigkeit und der Suche nach künstlichen Paradiesen. Von Litauen aus forderte der Papst auch die internationale Gemeinschaft auf, die vom Kommunismus befreiten Länder in Ost- und Mitteleuropa durch wirtschaftliche und technische Kooperation zu unterstützen.

Eine große Freude für die Katholiken Rußlands bedeutete die Weihe einer römisch-katholischen Kirche in Marx an der Wolga. Es ist die erste Weihe einer Kirche seit der Revolution von 1917 in Rußland. Bei einem Treffen zwischen Johannes Paul II. und dem russischen Schriftsteller Alexander Solschenizyn sagte dieser: „Alle schrecklichen Verfolgungen eines militanten Staatsatheismus gegen unser Volk, die zersetzende Lüge und die betäubenden Propagandaaktionen haben sich schwächer als der tausendjährige Glaube unseres Volkes erwiesen".

Offene Türen fand Johannes Paul II. bei seiner 60. Reise außerhalb Italiens, die ihn vom 9. bis 16. August 1993 nach Jamaika, Mexiko und in die USA führte. Auf der Karibikinsel verurteilte er das „abscheuliche Verbrechen" der

Sklaverei in der Kolonialzeit Amerikas. Gewaltige Resonanz fand der Papst in Mexiko, wo die Kirche seit wenigen Jahren wieder offiziell anerkannt ist. Rund eine halbe Million Menschen versammelte sich in der Provinzhauptstadt Merida zu einer Messe. In Denver in den USA besuchte der Papst erstmals ein Weltjugendtreffen. US-Präsident Bill Clinton lobte fast überschwenglich die Verdienste des Papstes um Weltfrieden, Moral und Gerechtigkeit.

Lateinamerika ist schon lange nicht mehr der geschlossene katholische Kontinent, als der er noch von vielen gesehen wird. Immer mehr bedroht der Einfall von nordamerikanischen Sekten und Freikirchen die pastorale Arbeit in den einzelnen Ländern. So sind zum Beispiel im Kultus- und Wissenschaftsministerium in Argentinien mehr als 2000 Sekten und ähnliche Vereinigungen registriert, die mit oft massiver finanzieller Unterstützung aus den USA eine aggressive Propaganda betreiben. Dazu kommt bei den Katholiken noch ein katastrophaler Priestermangel. So verfügt die Diözese Cruz des Eije in Argentinien nur über 20 Priester zur Betreuung von 120000 Katholiken. Betroffen machte in Brasilien das Massaker an 70 Indianern. Diesen fortgesetzten Mord an den Yanomami-Indianern hat der Bischof der Amazonas-Diözese Roraima, Aldo Mongiano, scharf verurteilt.

Schier unendlich sind die Leiden Afrikas, vor allem in den Ländern Sudan, Somalia, Mosambik, Ruanda, Angola, Tansania und Liberia. Regelmäßig wiederkehrende Dürrekatastrophen sowie verheerende Bürgerkriege setzen Afrika zu. Hinzu kommen noch Korruption, Mißwirtschaft und hohe Verschuldung, die jegliche ökonomische Entwicklung lähmen. Christen und andere religiöse Minderheiten sind in islamischen Staaten massiven Verfolgungen ausgesetzt. Beispiellose Konflikte zwischen Muslimen und Christen gibt es in Tansania. Der sudanesische Bürgerkrieg forderte in den vergangenen zehn Jahren rund 1,3 Millionen Menschenleben. Nach dem päpstlichen Missionswerk sind in den vergangenen zehn Jahren 16 Priester in Angola, 13 in Mosambik und je zehn in Uganda und Liberia gewaltsam getötet worden.

Eine erfreuliche Nachricht kam aus Indien, wo in Benares, der den Hindus heiligen „Stadt der tausend Tempel", die erste katholische Kathedrale eingeweiht wurde. Für die Katholiken Indiens hat diese Kirche große symbolische Bedeutung. Die Seligsprechung des Schweizer Tibet-Missionars Morice Tornay, der 1949 einen gewaltsamen Tod erlitt, am 16. Mai 1993 durch Papst Johannes Paul II. lenkte die Aufmerksamkeit auf die jahrhundertealte leidvolle Geschichte des Christentums in Tibet. Dort überlebte der Samen seines Martyriums die Verfolgungen durch die tibetanischen Lamas und die chinesischen Kommunisten. Heute leben an die 4000 Katholiken in dem einst von Schweizer Missionaren betreuten tibetanischen Teil der Provinz Yunnan. Schlagzeilen machte der Besuch des französischen Kurienkardinals Roger Etechegaray in Peking im September 1993. Damit scheint die Eiszeit zwischen Vatikan und China dem Ende zuzugehen. Ein historisches Ereignis war ohne Zweifel der Besuch des japanischen Kaisers Akihito und der Kaiserin Michiko bei Papst Johannes Paul am 3. September 1993 in Castel Gandolfo.

IRMTRAUD FISCHER

Selig, wer auf die Tora mit Lobliedern antwortet!

Seligpreisungen in den Psalmen

Eine programmatische Ouvertüre

Das Psalmenbuch der hebräischen Bibel trägt den Titel Tehillim, Loblieder. Israel versteht die im Psalter gesammelten Gebete der Preisung, des Dankes, aber auch der Klage und der Bitte, der mahnenden Lehre bis hin zur Schelte und zu Vergeltungswünschen als Loblieder. Christen haben sich bis in unsere Tage ereifert,[1] daß das möglich ist. Wer nun den Eingang zum Psalter liest, beginnt mit der Seligpreisung eines einzelnen,[2] der sich einer Mehrzahl von Gottlosen gegenübersieht (Ps 1,1f). Hans Walter Wolff spricht vom „fröhlichen Separatisten", der beglückwünscht wird.[3] Seliggepriesen wird er, und Gedeihen wird ihm verheißen, da er nach der Tora lebt, an Gottes Weisung seine Lust hat und nicht an den lebensmindernden Machenschaften der Sünder. Damit macht bereits der erste Psalm deutlich, daß der den Psalter recht betet, der nach der Tora lebt.[4] Ps 41, der letzte Psalm des ersten Psalmenbuches, der ebenfalls mit einer Seligpreisung beginnt, verdeutlicht weiter, wer die ganze Breite menschlicher Anrede an Gott als Loblieder zu singen versteht:

> „Selig, wer auf die Armen achtet, am Tage des Unheils wird JHWH ihn retten!" (Ps 41,1)

Wer auf den Schwachen achtet, gehört zu den Gepriesenen, denn am Armen ist zu lernen, daß Gott ihn rettet[5] und sein Feind nicht über ihn jubeln darf (V12). Ein solcher Seliger gehört nicht zu den Mächtigen; die schaffen sich selber ihr Recht und setzen ihre eigenen Maßstäbe. Ein solcher Seliger geht weder im Rat der Gottlosen, noch steht er auf dem Weg der Sünder oder sitzt im Kreis der Spötter (1,1). Er hält sich von Alltag und Intrigen derer fern, die von der Weisung JHWHs nichts halten. Die Tage des Gepriesenen sind vielmehr von der Wirklichkeit des zentralen jüdischen Gebetes, des Schema' Israel (Dtn 6,4ff)[6] geprägt: „Du sollst sie (= die Worte JHWHs) rezitieren, wenn

---

1 Das Stundenbuch der katholischen Kirche hat etwa die Vergeltungswünsche einzelner Psalmen sowie auch ganze Psalmen dieser Thematik ersatzlos gestrichen.

2 Der hebräische Text preist den *'īsch*, den Mann, selig; damit wird von der Psalterredaktion wohl David gemeint sein, der in der Tradition als großer Psalmendichter gilt. Die geläufigen deutschen Bibeln übersetzen hier wörtlich, obwohl sie an Stellen, die ebenfalls *'īsch* haben und negative Sachverhalte ausdrücken (vgl. Hos 11,9b), mit „Mensch" übersetzen. Beim Negativen ist man also bestrebt, Frauen miteinzubeziehen, wenn es um Seligpreisung aufgrund rechter Lebensführung geht, sollten nur Männer gemeint sein?

3 *Hans Walter Wolff*, Psalm 1, in: Wegweisung. Gottes Wirken im Alten Testament, München 1965, 134–150; 138. Seine antijüdische Typologie, die in dem Seliggepriesenen „nicht das Urbild des Pharisäers, sondern das Urbild Jesu Christi" erkennt, teile ich freilich nicht.

4 Vermutlich ist das ganze Buch der Psalmen als Halacha zur Tora zu verstehen!

5 Siehe dazu: *Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger*, „Selig, wer auf die Armen achtet" (Ps 41,2), JBTh 7 (1992), 21–50; 27.

6 Siehe dazu: *Erich Zenger*, Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter, in: FS. *Reinhard Lettmann*, Sie wandern von Kraft zu Kraft, Kevelaer 1993, 29–47; 41.

du zuhause sitzt, wenn du deine Wege gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst!" (Dtn 6,7). Tag und Nacht murmelt der Selige die Tora JHWHs,[7] bis er sie zu „seiner Tora" (V2b) gemacht hat!
Ganz anders also ist der Weg des Seligen als jener der Gottlosen. Die Folgen der beiden Wege sind eindeutig. Gedeihen und Gelingen in allem, weil JHWH den Weg der Gerechten kennt und liebt, Vergehen und Verderben für die Verächter der Tora, ein Weg, der in den Abgrund führt (1,3–6). Die beiden Wege sind also durchaus keine gleichwertigen Alternativen![8]
Der Rat, den Ps 2 daraufhin für jene gibt, die nicht die Tora „murmeln" (Ps 1,2), sondern Nichtiges „murmeln" (2,1), kann daher nur eine Abkehr vom Weg des Verderbens (Ps 2,12; vgl. 1,6) sein und eine Hinkehr zu dem, der den Weg gelingen läßt. Gottesfurcht ist der Rat für die Könige der Völker, die Nichtiges „murmeln". Nehmen sie ihn an, werden selbst sie in die Seligpreisung miteingeschlossen:

> „Selig *alle*, die bei ihm Zuflucht suchen!" (Ps 2,12)

Das programmatische Vorwort zum Psalter ist damit gerahmt von Seligpreisungen. Wird im ersten Psalm der einzelne Mensch, das Individuum, in seiner Lebenspraxis durch die Gegenüberstellung der beiden Wege angesprochen und seliggesprochen, wenn er den Weg der Tora wählt, so weitet sich im zweiten Psalm der Blick auf die tobenden Völker. Ihre eitlen Allmachtspläne bringen den Gott Israels bloß zum Lachen und können sie nicht vor seinem Zorn schützen. Aber selbst für die Großen dieser Völker, für ihre Könige, ist nicht das Verderben vorprogrammiert. Wer JHWH dient, findet Schutz bei ihm vor seinem Zorn und gehört sogar zu den Seligen!

> „Jeden Psalm, der David besonders lieb war, begann er mit ‚Heil' und schloß ihn mit ‚Heil'; er begann ihn mit ‚Heil', wie es heißt: *Heil dem Manne,* und schloß ihn mit ‚Heil'; wie es heißt: *Heil allen, die in ihm Schutz suchen.*" (Ber 9b–10a)[9]

Gottes Gnade und menschliches Ringen

Der Talmud hebt mit dem Verweis auf die Inklusion im programmatischen Vorwort zum Psalter jene Psalmen besonders hervor, in denen die Seligpreisung als Motto oder Resümee dient. Dabei werden ganz unterschiedliche geglückte Lebenssphären angesprochen, die aber allesamt einen gemeinsamen Urgrund haben: das Vertrauen auf JHWH, die Gottesfurcht.
Die ‚Zwillingspsalmen' 127 und 128 sehen gelungenes Leben mit großem Realismus. Ohne JHWH ist alles nichts, mit Ihm jedoch liegt Segen über allem. Ps 127, der die Zensur „Umsonst" über alle noch so großen menschlichen Anstrengungen um Wohlstand und Sicherheit setzt, endet mit der Seligpreisung jenes Mannes, dem Gott die einzige Gabe schenkte, auf die er sich im Alter verlassen kann: auf die Kinder, die er in jungen Jahren gezeugt hat! Ps 128 handelt dieselbe Thematik wie

---

[7] Zur Deutung des Rezitierens *der* Tora und nicht des Redens *über* die Tora siehe: *Georg Fischer, Norbert Lohfink,* „Diese Worte sollst du summen", ThPh 62 (1987), 59–72.
[8] Siehe dazu: *Erich Zenger,* Psalm 1. Wegweisung für die Gemeinde der Gerechten, in: *Frank-Lothar Hossfeld, ders.,* Die Psalmen I, NEB, Würzburg 1993, 45–49; 45.
[9] Zitiert nach: *Lazarus Goldschmidt,* Der Babylonische Talmud I, Berlin 1964²; 38.

sein Vorgänger positiv ab und beginnt mit einer Seligpreisung:

> „Selig alle, die JHWH fürchten, die gehen auf seinen Wegen!" (Ps 128,1)

Hier wird deutlich, daß die Realität, die hinter den Seligpreisungen steht, zwar menschliches Mühen und Ringen erfordert, aber nicht dadurch geschaffen werden kann. Die schenkende Gnade Gottes läßt erst gelingen, wofür der Mensch sich anstrengt!
Die beiden Psalmen 127.128 sind deutlich in der weisheitlichen Lebenslehre verankert.[10] Selig ist der, der Glück hat, dem gelingt, was er tut, und der im Frieden seiner Familie seinen erarbeiteten Wohlstand genießen kann.
In dieser Tradition steht auch die abschließende Seligpreisung von Ps 144, die dem Wunsch nach fruchtbarem, prächtigem Gedeihen in der Familie, in den wirtschaftlichen Lebensgrundlagen von Ackerbau und Viehzucht und auch im erfüllten Bedürfnis von Friede und Sicherheit folgt.

> „Selig das Volk, dem es so ergeht, selig das Volk, dessen Gott JHWH ist!" (Ps 144,15)

Hier wird nicht einem einzelnen das Glück zugesprochen, sondern dem ganzen Gottesvolk. Weil Israel JHWHs Volk ist, darum ist es selig! Die Identität Israels gründet daher in den Loblieder für seinen Gott:

> „Selig das Volk, das den Jubelruf kennt, im Licht deines Angesichts gehen sie, JHWH!" (Ps 89,16)

Der Ort, wo die Zuwendung seines Gottes in besonderer Weise erfahrbar ist, ist sein Wohnsitz unter den Menschen, der Tempel. Dorthin geht der Gottesfürchtige, um Vergebung zu erfahren (65,1–3), dort, in der Nähe Gottes, darf er wohnen bleiben – ein solcher Mensch ist selig zu preisen (Ps 65,5)! Ps 84 ist in solchen Glückwünschen geradezu überschwenglich: Dreimal[11] spricht der Beter, indem er Gott anredet, sein „Selig!" über jene, die sich aufmachen, um Gottes Nähe in seinem Haus zu suchen (V6), und dort sich niederlassen zum Gotteslob (V5); die Nähe von JHWH Zebaoth ist für den, der ihm vertraut, der Ursprung des Glücks (V13), denn JHWH gibt, er verweigert nicht das Gute!

Imitatio Dei

Das Hallel Ps 113–118, eine Teilsammlung innerhalb des fünften Psalmenbuches, wird durch den Rahmen der alphabetisierenden Psalmen 111.112 und 119 ebenfalls unter die Perspektive der Seligpreisung gestellt. Ps 112, der mit dem vorhergehenden Ps 111 einen sogenannten Zwillingspsalm bildet, preist in weistheitlicher Tradition den JHWH-Fürchtigen selig (Ps 112,1; vgl. 111,10). Diese beiden Psalmen weisen vielfältige Verbindungslinien auf. „Besonders erregend ist, daß in diesem Zusammenhange Prädikationen, die in Ps 111 von Jahwe gemacht werden, in äußerster Kühnheit auf den Gottesfürchtigen übernommen werden."[12] Die gewagteste Übereinstimmung von Gott und den Frommen ist dabei die

---

[10] Näheres dazu in: *Irmtraud Fischer,* Bestätigung geglückten Lebens – Seligpreisungen im Alten Testament, ThPQ 142, 57–62.
[11] Die Seligpreisung markiert in Ps 84 sogar die einzelnen Abschnitte, V2–5.6–9.10–23.
[12] *Walther Zimmerli,* Zwillingspsalmen, in: FS. *Joseph Ziegler,* Wort, Lied, Gottesspruch, FzB 2, Würzburg 1972, 105–113; 108.

Übertragung jener durch die ganze Bibel immer wieder zitierten „Definition" Gottes, des *„'ēl raḥūm w^eḥanūn"*, gnädig und barmherzig ist JHWH[13], auf den Beter selber (111,4; 112,4). Der Schlüssel zum Verstehen einer solchen Theologie findet sich in den Scharnierversen der beiden Psalmen: Die Furcht JHWHs ist die einzige adäquate Antwort auf seine Größe, sie ist der Anfang der Weisheit (111,10); wer ihn fürchtet und an seinen Geboten sich freut, dem gebührt die Seligpreisung (112,1)! Diese Sammlung der Hallelpsalmen, die den Gott der Befreiung, wie er Ps 111 gepriesen wird, in seinem vielfältigen Retterhandeln, vom Exodus des Volkes (Ps 114.118) bis zum Umsturz der sozialen Hierarchien (Ps 113,7–9), feiert, findet seinen Abschluß im großen Torapsalm 119. Die 176 Verse umfassende Meditation der Torafrömmigkeit setzt bei Aleph mit einer zweifachen Seligpreisung ein. Wer den Weg der Tora wählt, der ist selig! So erschließt gerade der Rahmen dieser Sammlung (112,1; 119,1) den Sinn der Seligpreisungen der Psalmen: Selig ist, wer handelt wie JHWH. Die imitatio Dei erlangt der, der Psalmen betet und die Tora meditiert. Gott wird dafür ‚gesegnet', der Mensch wird dafür selig gepriesen![14]

Antwort auf die Tora

Gerhard von Rad hat in seiner Theologie des Alten Testaments die Psalmen als die „Antwort Israels"[15] auf das heilvolle Wirken seines Gottes bezeichnet. Daß sich der Psalter insgesamt als Antwort auf die Tora versteht, dafür gibt es mehrere Anhaltspunkte: Wie die Tora, die fünf Bücher Mose, ist auch der Psalter in fünf Bücher gegliedert. Die Tora endet in Dtn 33,29 mit der Seligpreisung Israels, der Psalter beginnt mit der Seligpreisung jenes Menschen, der seine Lust an der Tora hat. Der Psalterschluß (Ps 146–150) nimmt durch die Seligpreisung derer, die ihre Hilfe (*'ēzer*, Ps 146,5; vgl. Dtn 33,29aβ) bei JHWH suchen, den Toraschluß auf. Auch die Thematik des Schicksals der übermächtigen Herrscher, der Feinde Israels, verbindet das Ende der Tora mit Beginn und Ende des Psalters (Ps 2; 149).

Aber auch die Nebiim, die Propheten der hebräischen Bibel, sind in diese programmatische Rahmung[16] miteinbezogen: Jos 1,8 unterweist Gott den Nachfolger des Mose, Joschua, er solle Tag und Nacht über das Buch der Tora nachsinnen, dann wird sein Weg gelingen. Wenngleich hier keine explizite Seligpreisung gesprochen wird, der Zuspruch des Gelingens aufgrund der stetigen Beschäftigung mit der Tora steht programmatisch am Beginn. Am Ende dieses Kanonabschnittes der Prediger der Umkehr stellt Gott jedoch den Akt der Seligpreisung durch die Völker in Aussicht, wenn Israel umkehrt (Mal 3,12; vgl. V7). Wer sich abkehrt vom Seligpreisen der Toraver-

---

[13] Siehe dazu: Ex 34,6; Ps 86,15; 103,8; 145,8; Jona 4,2. Diesen Sinn hat die Einheitsübersetzung völlig verstellt, wenn sie sich der Septuagintalesung des Codex Veronensis anschließt, der offensichtlich diese gewagte Aussage bereits abschwächt und übersetzt: „Dem Redlichen erstrahlt im Finstern ein Licht: der Gnädige, Barmherzige und Gerechte".

[14] Vgl. dazu die Doxologien „Gesegnet/gepriesen sei…!" jeweils am Schluß der einzelnen Psalmenbücher (Ps 41,14; 72,18f; 89,53; 106,48). Die *'aschrē*-Formeln korrespondieren sogar ausdrücklich in einigen Psalmen (Ps 41,1.14; 89,16.53) und Psalmensammlungen (Ps 1,1; 41,14) mit den *bārūk*-Formeln der Gottespreisung.

[15] *Gerhard von Rad*, Theologie des Alten Testaments I, München 1978⁷, 366.

[16] Siehe zu diesen Beobachtungen auch: *Johannes Marböck*, Zur frühen Wirkungsgeschichte von Ps 1, in: FS. *Heinrich Groß*, Freude an der Weisung des Herrn, Stuttgart 1986, 207–222; 208.

ächter (vgl. 3,15) und nach der Tora des Mose lebt (3,22), der hat die Mahnungen und Verheißungen der Propheten recht verstanden!

Wenn nun die Antwort Israels, das Buch der Loblieder, die Schluß- und Anfangsakkorde der beiden ersten Kanonteile so explizit aufnimmt, so drückt sich darin ihr Verständnis der erwählten Existenz Israels aus: Das Gottesvolk geht, geleitet durch die Tora, seine Wege durch die Geschichte und hält durch die Mahnung und Verheißung der Propheten seine Hoffnung wach, daß am Ende alle, die JHWH zu lebendigen Wesen erschaffen hat (Gen 2,7; Ps 150,6: *n^{e}schāmā*), in das Gotteslob Israels einstimmen! Von einem solchen umgreifenden Verständnis seiner Heiligen Schrift ist offensichtlich auch der Evangelist Matthäus getragen: Er setzt programmatisch die Seligpreisungen an die Spitze der Bergpredigt, die er als Halacha Jesu, als Kommentar zur Tora des Mose, gestaltet. Solange Himmel und Erde bestehen, ist die Tora die entscheidende Wegweisung zum Leben auch für die Jüngerinnen und Jünger Jesu, der nicht gekommen ist, die Tora und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (vgl. Gen 1,1; Mt 5,17f). Wer dies begreift und lebt, dem gelten die Seligpreisungen Jesu und der Psalmen!

Das aktuelle theologische Buch

Die Briefe des hl. Bernhard

BERNHARD VON CLAIRVAUX. *Sämtliche Werke* lateinisch/deutsch, hg. von Gerhard B. Winkler. Bd. 2 (1176), Tyrolia, Innsbruck 1992; Bd. 3 (1264), Tyrolia, Innsbruck 1992. Geb. je S 980,–.

Unabhängig davon, wie man zu Bernhard von Clairvaux steht, kann man nicht umhin, dessen überragende Bedeutung für die Kirche seiner Zeit anzuerkennen. Nicht zufällig wird seine Epoche oft als das Zeitalter des hl. Bernhard bezeichnet, ja schon die Zeitgenossen nannten den Heiligen den „ungekrönten Papst". Bernhard wußte darum; in einem Brief an Eugen III., in welchem er den Papst um die Absetzung des Erzbischofs Wilhelm von York ersuchte, schreibt er: „Man sagt, nicht Ihr seid Papst, sondern ich" (Ep 239). Indem er betont, daß in der Angelegenheit nur der Papst das Sagen habe, will er diesen motivieren, in seinem Sinne zu handeln.

Trotz seiner großen Bedeutung gehört der hl. Bernhard, der ein reiches literarisches Werk hinterlassen hat, nicht gerade zu den viel gelesenen mittelalterlichen Autoren. Da könnte nun die von Gerhard Winkler, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, besorgte zweisprachige Bernhard-Ausgabe neue Zugänge vermitteln. Insbesondere die Bände II und III, welche die Briefe des Heiligen enthalten[1], dürften eine erste Begegnung mit Bernhard erleichtern, weil sie uns – trotz ihres literarischen Charakters – den Autor doch recht unmittelbar erleben lassen.

Erstaunlich weit ist schon der Kreis der Adressaten, der von den Päpsten Honorius II., Innozenz II. und Eugen III. über Könige, Kardinäle, Bischöfe und Äbte zu einfachen Mönchen und Frauen reicht. Erstaunlich ist die Vielfalt der aufgegriffenen Themen, die sich auf persönliche und pastorale Anliegen ebenso erstrecken wie auf Fragen der Ordensdisziplin und auf die hohe Kirchenpolitik. Erstaunlich ist die hervorragende Bibelkenntnis des Heiligen, die sich darin äußert, daß ihm Schriftworte ganz ungezwungen in die Feder fließen. Erstaunlich ist auch die breite Palette der Sprache, die poltern und trösten, angreifen und aufrichten kann. Zitate, Wortspiele und eine Fülle von Bildern werden eingesetzt, um den Adressaten von etwas abzuhalten, für etwas zu gewinnen, ihn zu erbauen oder ihn zu überzeugen. Erstaunlich hoch ist aber auch der Informationswert der Briefe, wodurch diese zu einer Quelle erster Ordnung für die Kirchengeschichte werden. Wir erfahren von Bischofswahlen durch Klerus und Volk, von Kreuzzügen und Schismen, von Richtungskämpfen und Theologenfehden (z.B. mit Abälard). Bernhard predigt das Kreuz (Ep. 457), widersetzt sich aber auch der Teilnahme von Mönchen an den Kreuzzügen (Ep. 544). Der Brief mit dem Aufruf zum Krieg gegen die Wenden (Ep. 457), „die man völlig vernichten oder auf immer bekehren" soll, „macht dem heutigen Leser große Schwierigkeiten, und er würde es begrüßen, wenn ihn der Heilige nie geschrieben hätte" (G. Winkler). Aber sogar anhand von solchen, von der Sache her nicht zu rechtfertigenden Positionen läßt sich der Eifer Bernhards für Christus und sein Reich erkennen. Was für ein tiefer Graben damals Cluniazenser und Zisterzienser, beide der Regel des hl. Benedikt verpflichtet, voneinander getrennt hat, geht aus Brief 1 hervor, der an Robert, den Neffen Bernhards, gerichtet ist. Ihm wird vorgeworfen, zu den Cluniazensern „abgefallen (!)" zu sein. Der Heilige zieht dann alle Register, um Robert nach Clairvaux zurückzugewinnen, er tadelt ihn heftig, aber er umwirbt ihn auch. („Ich frage nicht, warum Du weggegangen bist, sondern klage, daß Du noch nicht zurückgekommen bist. Ich trauere nicht über den Anlaß zur

---

[1] Zu Bernhard als Briefeschreiber vgl. Josef Schwarzbauer, Die Briefe des hl. Bernhard. Gedanken des Übersetzers zu Sprache und Stil Bernhards, in: Zisterzienserstift Wilhering. Stiftsgymnasium Wilhering 82. Jahresbericht 1991/92, 15–17; Gerhard B. Winkler, Bernhard von Clairvaux – Der Brief als Mittel der Seelsorge, in: ThPQ 141 (1993), 368–372.

Abkehr, sondern über den Aufschub der Rückkehr").
Einen regelrechten „Bischofsspiegel" bietet der lange, an den Erzbischof von Sens gerichtete Brief 42. Darin kommt der Autor auf viele Aspekte des Amtes zu sprechen, auf die Eigenschaften eines guten Bischofs, aber auch auf die Versuchungen und Gefahren, denen dieser ständig ausgesetzt ist. Bernhard warnt vor protziger Kleidung („Du aber, Priester des Höchsten Gottes, wem möchtest Du damit gefallen, der Welt oder Gott?"... „Wer aber ein Freund dieser Welt sein will, der wird zum Feind Gottes"); er mahnt die priesterliche Keuschheit ein, stellt aber auch fest, daß diese „ohne die Liebe weder Wert noch Lohn" habe, denn die „Keuschheit ohne Liebe" sei „eine Lampe ohne Öl"; er erinnert daran, daß die Nächstenliebe die Selbstliebe voraussetze; er fordert einen Glauben, der „auch zu guten Taten drängt"; er verurteilt den Stolz und die Ämterkumulation. In dieser Epistel setzt sich der Heilige aber auch für die Unterordnung der Mönche unter die Bischöfe ein, weshalb er z. B. die Verleihung von Pontifikalien (Mitra, Ring und Sandalen) an Äbte ablehnt („Natürlich möchten sie gern das sein, was sie zu scheinen bestrebt sind, folglich können sie sich denen nicht unterwerfen, denen sie sich in ihrem Wunsch schon gleichstellen").

Ein besonderes Anliegen Bernhards ist es, immer wieder zum Fortschreiten im geistlichen Leben anzuspornen. Das kommt vielleicht am schönsten zum Ausdruck in dem an Abt Guérin von Aulps gerichteten Brief, in welchem der Heilige so formuliert: „Nach Vollkommenheit zu streben, heißt vollkommen sein. Den Fortschritt nicht zu wollen, bedeutet einen Rückschritt". In diesem Zusammenhang verweist Bernhard auf das biblische Bild von der Jakobsleiter, auf welcher Engel auf- und absteigen (Gen 28,10). Dazu bemerkt er: „Es fand sich keiner, der stand." Auf der Leiter, die von dieser Welt zum Himmel führt, kann man also nur aufsteigen oder absteigen. Wer nicht aufsteigt, der steigt ab. Ein Rasten und Verweilen gibt es nicht.

Diese Beispiele müssen genügen. Sie haben hoffentlich einen Eindruck von Bernhard als Briefschreiber vermittelt und Interesse an der Lektüre seiner Episteln geweckt. Es lohnt sich, die Briefe des Heiligen immer wieder heranzuziehen. Insgesamt bereichern sie, auch wenn man sich über einzelne Passagen ärgern mag. Gerhard Winkler und seinen Mitarbeitern gebührt Dank für ihre entsagungsreiche Arbeit, die so zügig vorangeht. Den Bänden sei eine weite Verbreitung gewünscht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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

■ FUNK HEIDE / WINTER REINHARD, *Das modernisierte Ehrenamt*. Selbstentfaltung und Anerkennung für junge Frauen und Männer im Lebenszusammenhang des Jugendverbandes. Georgs-Verlag, Neuss-Holzheim 1993. (157). Kart. DM 14,80.

Ehrenamtliches Engagement Jugendlicher, junger Erwachsener und Erwachsener in ihrer Freizeit ist eine wesentliche Säule und ein Prinzip von Jugendverbandsarbeit. Sie ist nicht denkbar ohne die unzähligen ehrenamtlichen Stunden, die Leiter und Leiterinnen von Gruppen in pädagogische Arbeit die Vorstände auf unterschiedlichen Ebenen in jugendpolitische Arbeit stecken. Die Deutsche Pfadfinderschaft St. Georg (DPSG) hat – aufgeschreckt von der Feststellung, daß ein Mangel an Leitern und Leiterinnen für die Kinder und Jugendlichen im Verband besteht – ein Forschungs- und Beratungsprojekt zur „Neuen Ehrenamtlichkeit" in Auftrag gegeben. Die im Kontext soziologischer (Modernisierungstheorie) und psychologischer Theorien analysierten Ergebnisse werden mit diesem Band präsentiert. Im Projekt sollte die „Frage beantwortet werden, wie Ehrenamtlichkeit im Jugendverband heute aussehen könnte, damit die Beteiligten einigermaßen zufrieden sind" (24).

Bernhard von Clairvaux

Bernhard von Clairvaux
Sämtliche Werke
in 8 Bänden
lateinisch-deutsch
herausgegeben von
Gerhard B. Winkler



Der hl. Bernhard von Clairvaux (1090-1153) zählt zu den überragenden Gestalten der Kirchengeschichte. Er prägte das geistige Leben des gesamten Christentums nicht nur während des Mittelalters, sondern weit darüber hinaus. Bernhard von Clairvaux war großer Heiliger, historische Persönlichkeit, beachtenswerter Theologe und genialer Dichter in einem.
Zum Bernhard-Jahr 1990 startete eine neue deutsch-lateinische Gesamtausgabe seiner Werke in 8 Bänden in einer Gemeinschaftsarbeit des Zisterzienserordens aus dem gesamten deutschen Sprachraum. Bisher sind vier Bände erschienen; pro Jahr soll ein weiterer Band herauskommen. Der lateinische Text folgt der bereits vorliegenden kritischen Ausgabe von J. Leclerq, korrigiert und ergänzt diese jedoch dort, wo neue wissenschaftliche Erkenntnisse vorliegen.

Bisher erschienene Bände:
Jeder Band im Format 17 x 24 cm,
Kunstleinen mit Schutzumschlag

Band I
Traktate
868 S., öS 760,-; DM 98,-; SFr. 115,50
ISBN 3-7022-1732-0

Band II
Traktate und Briefe 1-180
1176 S., öS 980,-; DM 148,-; SFr. 149,-
ISBN 3-7022-1772-X

Band III
Briefe 181-551
1264 Seiten, öS 980,-; DM 148,-; SFr. 149,-
ISBN 3-7022-1863-7

Band IV
Predigten über die Bekehrung an die Pariser Studenten -
Lob der Jungfrau Maria - Parabeln
916 Seiten, öS 980,-; DM 148,-; SFr. 149,-
ISBN 3-7022-1908-0

Band V
Predigten zum Hohenlied 1-35
Erscheinungstermin: Ende 1994

Das Forschungsteam reklamiert in der Herangehensweise an die Beantwortung dieser Frage zwei „neue" und „riskante" „Perspektivenwechsel": Der erste basiert auf der Annahme, daß Jugendliche und junge Erwachsene in den modernisierungsbedingten Prozessen des sozialen Wandels eigene Lebenszusammenhänge und Bewältigungsstrategien entwickeln (müssen). Wie Leiter und Leiterinnen ihr ehrenamtliches Engagement ausfüllen, ist dann auch eine Art „soziale Erfindung", mit der Lösungen für veränderte Bedingungen geschaffen werden. Mit Methoden qualitativer Sozialforschung sollten „in diesen sozialen Erfindungen (...) die Strukturen neuer Ehrenamtlichkeit" (26) gesucht und sichtbar gemacht werden. Der zweite bezieht sich auf die geschlechtsspezifische Vorgehensweise, die den Blick auf die unterschiedlichen Anerkennungs- und Abwertungszusammenhänge des im Ehrenamt Erlebten und Geleisteten öffnete.

Die qualitativ angelegte Studie bedient sich zur Erhebung der Daten dreier Methoden: empirische Befragung in 20 Gruppeninterviews, Veranstaltungen und Diskussionen mit verbandlichen Funktionsträgern zum „Wunschprofil" von ehrenamtlichen Leitern und Leiterinnen, und schließlich Diskussion und Bewertung der Ergebnisse der ersten zwei Phasen mit den Ehrenamtlichen selbst. Das wesentliche Ergebnis ist, daß Anerkennung eine zentrale Rolle in den Problemen, die im Zusammenhang mit dem Ehrenamt stehen, spielt. Diesen Fragen gilt auch der Hauptteil des Buches (Teil II „Äußere und innere Anerkennung: Grundprobleme verbandlicher Ehrenamtlichkeit", 42–114). Es zeigen sich dabei diffizile Zusammenhänge von erlebter und erfahrener innerer Anerkennung (Anerkennung, die sich eine Person selbst zugesteht, und die „mitmenschlich" durch Rückhalt, Geborgenheit, Bestätigung im internen Kreis erfahren wird) und die Abwertung, die diese Form von Anerkennung erfährt. So stehen doch z.B. „tolle Aktionen", „gelungene Veranstaltungen", „eine Sache vorantreiben" in der Anerkennungshierarchie höher im Kurs als „gute Gespräche", „kümmern um Kleinigkeiten", „echte Rückmeldung".

Hier beginnt auch der geschlechtsspezifische Ansatz bedeutsam zu werden: Einmal richtet er das Augenmerk darauf, daß dieser Anerkennungszusammenhang besonders die weiblichen Anteile (von „Frauen und Männern") verdeckt, andererseits wird aber damit der Blick auf den Erfahrungsreichtum im Ehrenamt geweitet. Die geschlechtsspezifische Forschungsmethodik, die die jeweilige Geschlechtsfalle thematisiert – bei den Frauen die „Verdeckung" (90) der mitmenschlichen Anerkennung, bei den Männern die Fixierung auf Außenwirkung („Externalisierung", 96) – bringt neue wichtige Erkenntnisse über die Zufriedenheit und die Motivation von Ehrenamtlichen, die nicht nur auf Leiter und Leiterinnen in Jugendverbänden beschränkt sind.

Eine Stellungnahme der Bundesleitung der DPSG zu den Ergebnissen vorneweg, ein Teil I, der die theoretischen Hintergründe thematisiert, ein Teil III, der weitere Ergebnisse referiert, und schließlich ein Teil IV, der Umsetzungsschritte empfiehlt und methodisch aufbereitet, runden den Band ab. Störend wirken manche Ungereimtheiten und Unachtsamkeiten: Da wird mit der Verknüpfung von „bedürfnisorientiert" und „Dienstleistungen" (60) das alte Mißverständnis genährt, daß bedürfnisorientierte Jugendarbeit das vordergründige Befriedigen von Wünschen Jugendlicher sei, während in Wirklichkeit menschliche Grundbedürfnisse wie Anerkanntsein, Authentizität, Geliebtsein usw. gemeint sind; oder „besonders reflektierte GesprächsteilnehmerInnen" (66) werden vorgestellt, oder es wird behauptet: „In der Untersuchung hat sich die Thematik der Anerkennung des Ehrenamtes als riskant herausgestellt" (60); Modernisierung wird einseitig negativ apostrophiert. Ausdrücklich wird betont, daß das Buch für die Ehrenamtlichen selbst geschrieben ist, so daß empirisch interessierte Leser und Leserinnen nicht ausführlich bedient werden. Insgesamt ist das Buch eine hilfreiche und praxisrelevante Lektüre für Ehrenamtliche ebenso wie für Hauptamtliche, die mit Ehrenamtlichen zusammenarbeiten.

Düsseldorf *Hans Hobelsberger*

■ JAKOB GISELA, *Zwischen Dienst und Selbstbezug*. Eine biographieanalytische Untersuchung ehrenamtlichen Engagements. (Biographie und Gesellschaft Bd. 18). (304). Leske + Budrich, Opladen 1993.

„Es wird immer schwieriger, verläßliche ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu finden", klagen Pfarrer und Vertreter kirchlicher Verbände. Ist tatsächlich die Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement zurückgegangen? Oder ist vielleicht ein Wandel des Ehrenamts im Gange, den man im kirchlichen Bereich verschlafen hat beziehungsweise nicht mitvollziehen kann?

Gisela Jakob versucht in dieser Dissertation, anhand von narrativen Interviews ehrenamtliches Engagement im biographischen Ablauf zu untersuchen. Anhand unterschiedlicher Sinnorientie-

rungen und Verlaufsformen arbeitet sie fünf Typen heraus, die sich zwei Grundmustern zuordnen lassen. Zum einen ehrenamtliche Tätigkeit als Dienst an und in einer Gemeinschaft: das klassische Bild des engagierten Kirchen-, Verbands- oder Parteimitglieds, das sich in seinem Milieu mit großer Kontinuität (oft lebenslang) ehrenamtlich engagiert und dabei sein Handeln als Dienst- oder Pflichterfüllung im Sinne dieser Gemeinschaft versteht, ja in manchen gesellschaftlichen Bereichen aus seiner Tätigkeit auch Aufstiegsmöglichkeiten mit entsprechendem Statuszuwachs schöpft. Zum anderen zeigt sich ein eher selbstbezogenes Muster ehrenamtlicher Tätigkeit: diese dient in biographischen Krisen zur eigenen Problembearbeitung und Neuorientierung, sie wird als Möglichkeit der Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung genützt, etwa um nach dem Ausscheiden aus dem Berufsleben endlich das zu tun, was einem bisher im Leben versagt geblieben ist.

Allgemeine Aussagen über einen Wandel des Ehrenamts sind aus methodischen Gründen – ‚nur' 16 Personen großteils älteren Semesters wurden interviewt – mit Vorsicht zu genießen. Die Autorin wagt aber doch die Vermutung, daß selbstbezogene Typen sozialen Engagements an Bedeutung gewinnen. „Arbeitsfelder, die Möglichkeiten zur Selbsterfahrung, Selbstthematisierung und Entfaltung des Selbst bieten, werden für die Rekrutierung ehrenamtlich Tätiger besondere Relevanz erhalten." (284) Wenn Verbände (und Kirchen) diesen Trend akzeptieren und die Rahmenbedingungen ehrenamtlicher Tätigkeit entsprechend differenziert gestalten, habe ehrenamtliches Engagement durchaus auch in diesem organisatorischen Rahmen Zukunft.

Durch den biographischen Zugang zum Thema Ehrenamt begegnet der Leser kokreten Personen und ihren Lebensgeschichten. Dies bringt viel Farbe, ein positiver Eindruck, der leider durch lange interpretierende Passagen und teilweise ermüdende Wiederholungen etwas getrübt wird. Gisela Jakob bietet einen informativen Überblick über die sozialwissenschaftliche Diskussion zum Thema, die Vermittlung ihres spezifischen Ansatzes mit anderen Theorieansätzen bleibt allerdings in den Anfängen stecken. In dieser Richtung ist sicherlich noch einige Arbeit zu leisten. Daß eine grundlegende Forschungsarbeit zum Thema Ehrenamt aus dem pastoraltheologischen Bereich wie Klemens Schaupps Analyse der Biographie von Pfarrgemeinderatsmitarbeitern (Innsbruck 1989) nicht einmal erwähnt wird, obgleich er sich desselben (vorwiegend von Fritz Schütze formulierten) Forschungsinstrumentariums bedient, ist wohl als weiteres Indiz für die fehlende Durchlässigkeit zwischen sozialwissenschaftlicher und theologischer Forschung zu werten. Alles in allem kann man sagen: Wer sich ein differenziertes Bild ehrenamtlichen Engagements verschaffen will, wird in dieser Arbeit gewiß eine Hilfe finden.

Linz *Markus Lehner*

■ JÄGER ALFRED, *Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft.* Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. (477).

Managementberatung für die Kirchenleitung – manchen mag dies als ‚Greuel an heiliger Stätte' erscheinen, doch Tatsache ist, daß bereits in einigen Diözesen im deutschsprachigen Raum unter dem Druck einer sich verschärfenden personellen und finanziellen Situation zaghafte Versuche in dieser Richtung im Gang sind. Der evangelische Theologe Alfred Jäger legt hier erstmals eine grundlegende Studie vor, in der anhand eines Fallbeispiels – der Managementberatung für die Leitung der Evangelischen Landeskirche Württemberg – die damit verbundene Problematik aufgerollt wird, wobei gezielt die theologischen Implikationen überlegt werden. Indem Leitung nämlich eine unersetzliche Dienstleistungs- und Gestaltungsfunktion in der Kirche darstellt, sind kybernetische Probleme zu wichtig, um sie einer säkularen Management-Beratung allein zu überlassen, wie er meint. (170)

Kybernese ist das Schlüsselwort: Jäger schließt damit an die Gabe der ‚Kybernesis' an (vgl. 1 Kor 12,28), die er mit der Metapher ‚Steuerung des Kirchenschiffes' zu verdeutlichen sucht. Eine immer komplexere Gesellschaft stelle höhere Anforderungen an die Leitungsverantwortlichen, so sei es sinnvoll, dem Instrumentarium professioneller Management-Beratung als „einem der stärksten Steuerungspotentiale der Spätmoderne" (346) die Tür zu öffnen. Er verweist vor allem auf neuere normative Management-Konzepte, die neben ökonomischen Aspekten bewußt Sinnziele und Wertvorgaben in den Blick nehmen, und gibt Hilfen zur ‚Unterscheidung der Geister' in diesem eher unbekannten Feld. Entscheidend sei jedoch, die Gestaltung der Kirche als ekklesiogische Herausforderung ernst zu nehmen: Ekklesiologie sei als ‚Kirchenberatung' zu konzipieren. So könnten derartige Beratungsvorgänge theologisch kompetent mitgetragen werden, wobei es darum gehen, die ‚innere Achse' kirchlichen Lebens zu verdeutlichen.

Die umfangreiche und fundierte Arbeit bietet immer wieder interessante Denkansätze, etwa

die Frage, ob die biblische Metapher des ‚guten Hirten' in ihrer Person- beziehungsweise Rollenbezogenheit noch adäquat sei; ob in der heutigen komplexen Wirklichkeit nicht eine stärker struktur- beziehungsweise funktionsbezogene Metapher hilfreicher wäre, die Metapher des ‚Netzes'. Interessant auch die Herausarbeitung historischer Modelle von Kirchenleitung (Fürsten-, Bischofs-, Referentenmodell), wobei die Parallelen zu Entwicklungen im katholischen Bereich geradezu ins Auge springen. Gerade wo es um den ökumenisch sensiblen Bereich der Amtstheologie geht, drängen sich aus katholischer Sicht natürlich so manche Fragen auf. „Die Funktion eines Amtes zeigt sich primär darin, ob und wie es funktioniert", heißt es etwa (379) – das bleibt einem vorerst im Hals stecken. Auch die gesamtkirchliche Einbindung des bischöflichen Leitungsamtes wäre in diesem Kontext natürlich mitzuüberlegen. Dennoch ist diese Arbeit sicherlich auch für all jene eine wertvolle Hilfe, die in Ordinariaten und Seelsorgeämtern katholischer Diözesen Zukunftsfragen fundiert angehen wollen. Zum Abschluß mündet Jägers Arbeit in ein Anliegen an seine eigene Profession: Theologie, und zwar nicht nur die praktische Theologie, müsse sich stärker ihrer kybernetischen Mitverantwortung auch in den institutionellen Aspekten der Kirchenleitung bewußt werden.

Linz *Markus Lehner*

■ MYHSOK ALEXANDER DIETER, *Gesprächsgruppen in Organisationen.* Gründe für Erfolg und Mißerfolg. (Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft Bd. 25) Hartung-Gorre Verlag, Konstanz 1993. (186). Kart. DM 39,80.

Nach Schätzungen von Experten sind es mehrere Milliarden DM im Jahr, die der deutschen Volkswirtschaft durch ineffektive Konferenzen und Besprechungen verloren gehen. Wenn man bedenkt, wieviele Räte, Gremien, Ausschüsse etc. in der Kirche seit dem Konzil entstanden sind, so erhebt sich auch hier die Frage, wie effizient diese arbeiten und wie sehr die Verantwortlichen für diese Arbeitsform gerüstet beziehungsweise ausgebildet sind.

Der Autor macht sich die Situation von Gesprächsgruppen innerhalb größerer Organisationen zum Anliegen und zeigt, was dort zu materiellen und immateriellen Verlusten führt. Angesichts der vielen kirchlichen Einrichtungen, die vom unentgeltlichen Einsatz Ehrenamtlicher leben, gewinnt die immaterielle Seite (Motivation, Integration, sozio-emotionelles Klima usw.) zusätzlich an Bedeutung; wobei selbstverständlich auch Ehrenamtliche sich bei einer Arbeitssitzung nicht „nur wohlfühlen" wollen. Die Berücksichtigung beider Seiten ist eine wesentliche Komponente der vorliegenden Arbeit.

Klare Funktionsbestimmung und genaue Aufgabenstellungen erleichtern und verbessern die Arbeit in Gesprächsgruppen. Doch scheint dies nach den Analysen des Autors nur selten gegeben zu sein. Intakte Gruppen machen sich dann gern selbständig und werden in der Folge von der Organisation als „permanente Außenfeinde" erlebt. Umgekehrt verlieren diese Gruppen das Vertrauen in die übergeordnete Organisation, da sie den (meist diffusen) Auftrag von oben als nicht sehr ernstgemeint erleben.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Autor der Frage der Gruppenleitung und zeigt, daß eine Klärung von Zielen, Strukturen und Regeln innerhalb einer Gesprächsgruppe wesentlich zum Gelingen der Aufgaben beiträgt. Vor allem Gesprächsleiter, die gleichzeitig Vorgesetzte sind, sollten ihre unterschiedlichen Funktionen klar voneinander abgrenzen. Führung will der Autor verstanden wissen als einen Einfluß über die Regeln und nicht über die Inhalte.

So sehr die Themenstellung dieser Arbeit das Herz eines Praktikers jubeln läßt, so sehr bremst ihn bei der Lektüre der formale Aufbau. Es liegt aber nicht am Autor, sondern an den formalen Ansprüchen, die an eine Dissertation gestellt werden. Die vielen Zitate, seitenlangen Begriffsbestimmungen, Versuchsanordnungen oder abstrakten Auswertungsmatrizen erschweren die Lektüre für praxisorientierte Leser. In diesem Sinn wäre zu wünschen, der Autor bekäme die verlegerische Chance, seine Einsichten für die Betroffenen erfahrungs-gemäß darstellen zu können. Sie sind zu wichtig – die Einsichten und die Betroffenen!

Feldkirch *Markus Hofer*

BIBELWISSENSCHAFT

■ SCHULZ HANS-JOACHIM, *Die apostolische Herkunft der Evangelien* (QD 145). Herder, Freiburg 1993. (411). Kart. DM 58,–.

Die katholische und orthodoxe Kirchenstruktur sieht der Würzburger Ordinarius für Ostkirchenkunde und Ökumenische Theologie, H.-J. Schulz, durch die moderne Bibelwissenschaft gefährdet. So wird das urkirchliche Kerygma zum anonymen Gemeindeprodukt degradiert, statt authen-



Unnütze Knechte?

Priesterbild und Priesterbildung

Hrsg. von Erich Garhammer

Mit Beiträgen von I. Baumgartner, K. Baumgartner, H. Brunner, E. Garhammer, F. Gasteiger, E. Pruszynski, G. Tischler, H. Windisch

263 Seiten, kart. DM 36,–
ISBN 3-7917-1203-9

„Das Buch enthält eine Reihe von Beiträgen, die sich erfrischend und interessant lesen, weil sie nicht nochmals wiederholen, was bereits gesagt wurde, so u. a.: Priesterbildung und therapeutische Seelsorge / Priesterbildung zwischen Seminar und Universität / Abstraktes Heil – konkretes Heilen / Priester für eine heilende Seelsorge / Das Bild vom Priester in der Profanliteratur . . . *Alles in allem: ein oft geradezu packendes Buch . . .*"

Ordenskorrespondenz, Köln

Józef Niewiadomski
Den Frommen ein Skandal

Provozierende Predigten

96 Seiten, kart. DM 14,80
ISBN 3-7917-1294-2

Im spannenden und spritzigen Nacherzählen biblischer Geschichten hebt der Autor die Distanz zur christlichen Botschaft auf. *Durch die Verfremdungen und die Transposition der Geschichten in moderne Umgebungen und Situationen gelingt es, die ursprüngliche Sprengkraft der Bibel unmittelbar erfahrbar zu machen.*
Ein an- und aufregendes Buch für alle in der Verkündigung Tätigen, und ebenso für die, denen eine Provokation kein Skandal ist.

Braucht Liebe (noch) die Ehe?

Hrsg. von Wolfgang Beinert

Mit Beiträgen von A. Angerstorfer, W. Beinert, M. Kaiser, H. Lukesch, W. Nastainczyk, L. Schneider

149 Seiten, kart. DM 24,80
ISBN 3-7917-1180-6

„Den Verfassern ist es gelungen, mit solidem Grundwissen auf die vielfältigen Ursachen der Ehekrise heute – einschließlich der von der Kirche selbst verschuldeten – einzugehen und daraus Wege für ein erneutes, tragfähiges Verständnis der Ehe aufzubauen."

Bücher der Gegenwart, Freiburg

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

tischer Niederschlag der Verkündigung der Apostel zu sein. Neben der kirchlichen Lehrfunktion werden aber auch Leitungsamt und Sukzession ihres apostolischen Fundamentes beraubt, da die diesbezüglichen Angaben, besonders der Apostelgeschichte und Pastoralbriefe, durch die historisch-kritische Exegese als Rückprojektion wesentlich späterer Gemeindeverhältnisse entlarvt werden.

Dem setzt Schulz seine These eines uniformen urkirchlichen Kerygmas entgegen, das in Jerusalem entstand, petrinisch geprägt war und von den Aposteln, deren Helfern und auch Paulus weitergegeben wurde. Altkirchliche Angaben zu Verfassern und Entstehungsverhältnissen der Evangelien erweisen sich als historisch zuverlässig und können mit entsprechender Frühdatierung aller Schriften des Neuen Testaments durch den inneren Befund der Evangelien bestätigt werden. Die Evangelien erweisen sich so als das authentische und somit direkt zugängliche Kerygma der Apostel. Ebenso erweisen sich Apg und Past (authentische Paulusbriefe!) als bereits in den 60er Jahren entstandene Schriften, die mit hohem historischem Quellenwert die von den Aposteln sehr wohl vollzogene Weitergabe ihrer Lehr- und Leitungsfunktion regelrecht dokumentieren. Nach seiner kräftigen Absage an die historisch-kritische Exegese, die als mehr oder minder protestantisches Übel aus dem katholischen Methodenrepertoire besser getilgt werden sollte, ruft Schulz zu einer wieder konfessionsgebundenen Exegese auf, die „biblisch-liturgisch" beziehungsweise „typologisch-anamnetisch" zu sein hat. Was immer das auch bedeuten soll.

Da man die Philosophie nur widerlegen kann, indem man selbst Philosophie betreibt, muß auch Schulz auf das „Grundübel" der historisch-kritischen Methode zurückgreifen, um seine Sicht der Dinge zu untermauern. Er erweist sich dabei geradezu exemplarisch als Vertreter einer Form von Exegese, die er so massiv bekämpft und die in dieser Form in Fachkreisen kaum noch praktiziert wird. Ein Minimum an Beobachtungen wird höchst eigenwillig interpretiert, um darauf gewaltige Hypothesen zu errichten.

Um z.B. die Einheitlichkeit des urchristlichen Kerygmas und auch die Rückbindung des Paulus an das petrinische Kerygma der Jerusalemer Gemeinde zu beweisen, rekonstruiert Schulz letzteres aus Apg 1–10, wobei er „vorlukanische Tradition" als letztlich petrinisch einstuft (vgl. z.B. 144). Seine literarische Ausformung hat dieses petrinische Kerygma in der vormarkinischen Passionsgeschichte gefunden, auf der auch die paulinische Verkündigung beruht. Formeln wie 1 Kor 15,3–6 belegen dies, sind sie doch Verdichtungen der bereits vorliegenden Evangelientradition. Den schlagenden Beweis für diese einheitliche urkirchliche Verkündigung sieht Schulz aber in einer urkirchlichen Passafeier, in deren Rahmen die Passionsgeschichte als neue christliche Passahaggada verlesen wurde.

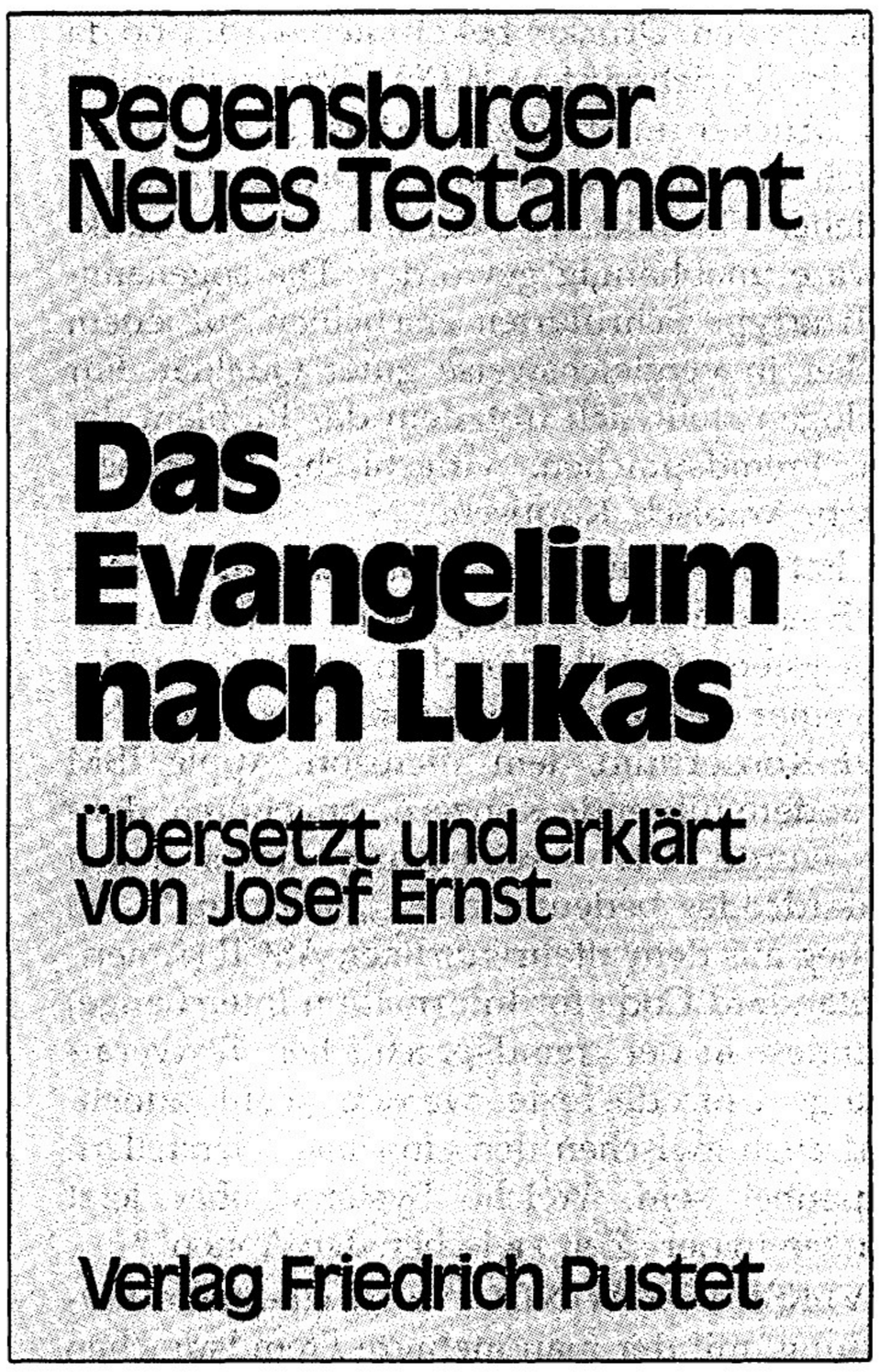
Bemerkenswert ist die Argumentation, auf welcher dieser „Eckstein" der gesamten Rekonstruktion urkirchlicher Verkündigungsgeschichte ruht. Existenz und Vollzug jener Passafeier sieht Schulz im MkEv durch drei Beobachtungen bewiesen: a) Das Wegmotiv, das dazu dient, umfangreicher vom Leben Jesu vor der Passion berichten zu können; b) die Darstellung des letzten Mahles Jesu als Passamahl, ohne vom Vollzug zu berichten, weil dieser ja in der Feier der Gemeinde stattfand; c) der abrupte Markusschluß in 16,8, der in Spannung zur Verheißung in 16,7 steht und nur so gedeutet werden kann, daß die versammelte Gemeinde bis dorthin las, die Wiederkunft des Herrn um Mitternacht erwartete und bei deren Ausbleiben die Spannung durch die Eucharistiefeier liturgisch löste (s. 171f). Eine solche Passafeier mit identischer passahaggadischer Christusanamnese entdeckt Schulz dann auch bei Paulus. Kronzeuge dafür ist ihm 1 Kor. Freilich finden sich in dem Brief keinerlei Anhaltspunkte für die nach Schulz zentralen Elemente, nämlich Passafeier und mitternächtliche Stunde. Dies gesteht er auch zu, doch bietet er Ersatz: Offb 3,20f; 19,7ff sowie Mt 25,1–13 – man lese diese Texte! – können als „Nachhall frühester judenchristlicher liturgischer Vorgegebenheiten" (158) gewertet werden. So läßt sich freilich alles belegen.

Wie exemplarisch deutlich gemacht werden sollte, tragen die von Schulz beigebrachten Argumente die Last seiner Hypothesen in keiner Weise. Die Belege sind dürftig, deren Interpretation einseitig und methodisch oft fragwürdig. So ist ein Monumentalgemälde entstanden, das aber eben nur sehr von ferne betrachtet beeindrucken kann. Was an diesem Buch besonders irritiert, ist die Tendenz zur Vereinfachung und Pauschalierung sowie der steril rückwärts gerichtete Blick. An dieser Stelle sei auf das soeben erschienene Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, „Die Interpretation der Bibel in der Kirche", hingewiesen, mit dem ausdrücklich allen Verdächtigungen und Verunglimpfungen der historisch-kritischen Methode im katholischen Raum der Boden entzogen wird. Insofern kann man das Buch von Schulz nur als Anachronismus katholischer Apologetik und als Affront im ökumenischen Dialog bewerten. Im Gegensatz zu diesem soll die Lektüre des neuen Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission wärmstens empfohlen werden.

Wien *Martin Stowasser*

Ein neuer Kommentar für den anspruchsvollen Theologen

Neben der rasant fortschreitenden Forschung haben besonders auch grundsätzliche Überlegungen zur literarischen Gattung des Bibelkommentars eine Überarbeitung des 1977 in erster Auflage erschienenen Lukaskommentars notwendig gemacht. **Von besonderer Bedeutung scheint heute** – und das entspricht der Grundkonzeption des REGENSBURGER NEUEN TESTAMENTS – **eine Rückbesinnung und Konzentration auf das Wesentliche des Textes und auf die Botschaft des Evangeliums zu sein,** wenn der Bibelkommentar nicht vor lauter Detailinformationen für die „Arbeiter vor Ort" unbrauchbar werden soll. Den Bedürfnissen der in der Verkündigung tätigen Theologen weiß sich der Autor besonders verpflichtet. **Solide theologische und exegetische Information und eine zeitgemäße Auslegung verbinden sich mit dem bewährten Dreischritt, der das Werk durchgehend prägt:** ***Analyse*** (Traditions- und Literarkritik), ***Exegese*** (Vers-für Vers-Auslegung), ***Besinnung*** (Impulse für eine sachgerechte und aktuelle Verkündigung). **Wichtige theologische Themen werden in Exkursen eingehend behandelt.**



558 Seiten, Leinen
DM 98,– / öS 765,– / sFr 100.10

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

■ UNIVERSE FOR WINDOWS (Produktion: Gamma Productions, Inc., Vertrieb: Softline, Renchener Straße 3. D-77704 Oberkirch, Basispaket DM 428,–). *Multi-Lingual Scholar* 4.1 (Gamma Productions, Inc., 710 Wilshire Blvd., #609, Santa Monica, CA 90401 USA, Preis $ 347.50, Syriac fonts $ 210 mehr).

Die Entwicklung auf dem Software-Sektor geht schnell voran. Auch in der Theologie ist der Computer nicht mehr wegzudenken. Wer gerade noch froh war um WORD5.x und LOGOS für die Schreibung von Fremdsprachentexten, ist heute schon mit WINDOWS-Versionen konfrontiert, welche den Text WYSIWYG (What You See Is What You Get) auf dem Bildschirm darstellen: auf weißem Hintergrund sieht der Benützer, was er/sie aus dem Drucker bekommen wird. Und da über das Betriebssystem WINDOWS so ziemlich jeder Drucker unterstützt wird, ist der Benützer endlich einmal von diversen Druckertreibern, speziellen Grafikkarten oder besonderer Grafiksoftware unabhängig geworden: Die sogenannten TrueType Schriftarten erscheinen auf jedem Drucker in vergleichsweise guter Qualität. Für Theologen stellt sich trotzdem das Problem der alten Fremdsprachen: Griechisch, Hebräisch, Syrisch, Arabisch, Koptisch…

Hier hat sich nun Entscheidendes getan: UNICODE ist die Bezeichnung eines neuen Codierungssystems für alle Sprachen der Welt auf der Basis einer Zwei-Byte-Codierung, das vom UNICODE-Konsortium, dem Microsoft, Apple, IBM und andere führende Konzerne angehören, definiert wurde. Die Vereinbarung dieses neuen Standardcodes bedeutet m.E. „langfristig" den Umstieg aus dem altehrwürdigen ASCII (American Standard Code for Information Interchange) zumindest in der fremdsprachlichen Textverarbeitung. Unicode-Texte werden wohl zunehmend auch zwischen den einzelnen Herstellern kompatibel sein. Welche Systeme aber jetzt benutzen in der „Zeit zwischen den Äonen"?

UNIVERSE FOR WINDOWS ist eine neue Entwicklung, mit der man mehrere Fremdsprachen gleichzeitig verarbeiten kann. Es benutzt die von WINDOWS-Programmen gewohnte Bildschirmoberfläche und basiert auf der UNICODE-Konvention. Die Schreibrichtung ist flexibel (nach rechts, links, unten und oben) und stellt sich automatisch mit der gewählten Sprache ein. Jede Schrift wird WYSIWYG auf dem Bildschirm dargestellt. Die Darstellung kann beliebig gezoomt werden. Die gewünschte Sprache (z.B. Arabisch, Griechisch, Hebräisch und 29 andere als Standard, Äthiopisch, Koptisch etc. als Zusatzfonds) wird durch Anklicken eines Pull-Down-Menue ausgewählt. UNIVERSE besitzt Kashideh: Schluß-, Mittel- oder Anfangsbuchstaben werden durch das Programm selbständig verwaltet, Ligaturen sind problemlos kombinierbar, aber auch zu trennen. Das gerade aktuelle Keyboard kann man sich auf dem Bildschirm darstellen lassen. Der Text und einzelne Buchstaben können verschieden eingefärbt, modifiziert und in 90°-Schritten gedreht werden: Funktionen, die eventuell für Editionsvorhaben praktisch sein könnten.

Das Programm kann Texte aus populären Textverarbeitungen (Wordstar, Word, WordPerfect und deren Windows-Versionen) übernehmen und Texte auch als Text-Dateien exportieren, wobei aber in den Sprachen Hebräisch und Arabisch (nicht jedoch in Griechisch!) die Vokalzeichen abgestreift werden. Das Programm ist zudem nicht in der Lage, Fußnoten zu verwalten, was für wissenschaftliche Arbeit ein großes Handicap ist, und läuft bei längeren Texten verhältnismäßig langsam. Wer ein gängiges WINDOWS-basiertes Textverarbeitungsprogramm benutzt, kann in UNIVERSE fremdsprachige Texte produzieren, dazu die sehr bedienerfreundlichen Tastaturbelegungen, die sprachenspezifische Rechtschreibprüfung (serienmäßig nur für eine Sprache) und das automatisch arbeitende Richtungsmodul benutzen und die Texte über den Papierkorb in andere Systeme kopieren. UNIVERSE allein ist z.B. für eine alttestamentliche Dissertation keine geeignete Lösung. Wer jedoch ohne Fußnotenverwaltung arbeitet, hat in UNIVERSE ein für fremdsprachige Textverarbeitung ausgezeichnetes Hilfsmittel. Gerade noch rechtzeitig wirft dieselbe Herstellerfirma über DOVE-Booksellers das Programm MLS 4.1 nochmals auf den Markt. Dieses schon ältere Textverarbeitungsprogramm ist sozusagen der DOS-Vorgängertyp zu UNIVERSE und bietet die Möglichkeit, Texte in Griechisch, Hebräisch, Kyrillisch, Arabisch und Syrisch (mit automatischer Schreibrichtungsverwaltung) zu verfassen. MLS ist mit keinem anderen bekannten System (außer UNIVERSE) kompatibel. Ob es Absicht ist, daß UNIVERSE noch kein Syrisch zur Verfügung stellt, MLS aber gerade mit dem Vorzug, Syrisch (gut) schreiben zu können, angepriesen wird? George Anton Kiraz (Cambridge) entwickelt gerade (wie schon zu MLS) die Syrisch-Zeichensätze. MLS ist gegenüber UNIVERSE nicht zu empfehlen.

Wer nicht dringend ein neues System braucht, ist wohl generell zur Zeit gut beraten, noch zuzuwarten, bis sich ein neuer Standard herausbildet.

Passau/Linz *Franz Böhmisch*

Handbuch des katholischen Kirchenrechts

Herausgegeben von
Joseph Listl
Hubert Müller
Heribert Schmitz

1254 Seiten, Leinen DM 98,–
(Preisänderung vorbehalten)

46 Fachvertreter des katholischen Kirchenrechts, darunter nahezu sämtliche Lehrstuhlinhaber des Faches „Kirchenrecht" in Deutschland, Österreich und der Schweiz sind die Mitarbeiter am „Handbuch des katholischen Kirchenrechts". Unter der Leitung so bewährter Herausgeber und Kirchenrechtler wie Prof. Dr. Joseph Listl (Augsburg), Dr. Dr. Hubert Müller (Bonn) und Dr. Heribert Schmitz (München) ist so *ein zuverlässiges, umfassendes, wissenschaftlich fundiertes und praxisorientiertes Handbuch für die Wissenschaft, Verwaltung und kirchliche Praxis entstanden, ein unersetzliches Hilfsmittel für alle Kirchenrechtler, Theologiestudenten und alle in der Seelsorgspraxis stehenden Priester.* Insbesondere die Rechtsfragen auf der Ebene der Pfarrei und die Bedürfnisse der Seelsorge finden in sämtlichen Beiträgen ihre Berücksichtigung.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

LEBENSBILDER

■ GELMI JOSEF, *Maria Hueber (1653–1705).* Eine der bedeutendsten Frauen Tirols. Athesia, Bozen 1993. (447, 129 Abb.). Geb.

Nach jahrelangen Vorarbeiten legt der Verfasser, der angesehene Professor für Kirchengeschichte an der Phil.-Theol. Hochschule Brixen, diese breit anglegte, sorgfältig recherchierte und engagiert geschriebene Biographie „einer der bedeutendsten Frauen Tirols" vor. Für eine Persönlichkeit, von deren Wirken uns 300 Jahre trennen, darf die Quellenlage (vgl. 334–342) als relativ gut bezeichnet werden. Dennoch ist Gelmis Werk die erste wissenschaftlich fundierte Arbeit über Maria Hueber (1653–1705), die Gründerin in der Brixener Tertiarschwestern. Das hängt wohl auch mit den teilweise sehr schwer lesbaren zeitgenössischen Briefen zusammen, die eine Hauptquelle für das Buch darstellten. Besonders die fünf erhaltenen Briefe der Stifterin selbst, die optisch sehr schön wirken, sind alles eher als leicht zu entziffern.

Der Autor hat sich der großen Mühe unterzogen, ein möglichst genaues Lebensbild Maria Huebers zu rekonstruieren. Diese von ständigen Krankheiten geplagte Frau hat sich im Dienst an den anderen verzehrt (Dienstbotin, Pflege ihrer alten Mutter, Sorge um die Schwesterngemeinschaft) und gerade dadurch zu einer tiefen, mystisch geprägten Gottesliebe gefunden. Die zusätzlichen aszetischen Übungen (Fasten, Tragen eines Bußgürtels etc.), die sie auf sich nahm, gehören zum Bild barocker Frömmigkeit. Zu den wichtigen Leistungen Maria Huebers zählt – neben der schon genannten Gründung der Tertiarschwestern (dieser Gemeinschaft gehören gegenwärtig über 550 Schwestern an) – die Errichtung der ersten unentgeltlichen Mädchenschule Tirols, die zeitlich schon lange vor der Mariatheresianischen Reform erfolgt. Das Leben der Stifterin wird nicht isoliert gesehen, sondern hineingestellt in den geographischen und zeitlichen Rahmen, der mit großer Liebe zum Detail nachgezeichnet und gewissenhaft belegt wurde. Die Darstellung selbst ist sehr flüssig geschrieben und wird immer wieder aufgelockert durch Originalzitate von köstlicher Ursprünglichkeit. Eine Schwierigkeit ergibt sich freilich für den Leser von heute; er begegnet einer uns vielfach fremdgewordenen Welt. Barocke Mentalität und Religiosität verliefen eben in anderen Bahnen als in den Perioden, die schon durch die Aufklärung hindurchgegangen sind. Vor allem die vielen, mystischen Bereichen angehörenden Phänomene können wir kaum mehr nachvollziehen. Als Historiker sah es der Autor als seine primäre Aufgabe an, ein den Quellen entsprechendes Bild zu zeichnen. Das ist ihm trefflich gelungen. Der Leser wäre aber vielleicht dankbar gewesen, wenn noch ein Kapitel angefügt worden wäre, das eine Verständnishilfe geboten hätte für die angesprochenen mystischen Erlebnisse.

Das reiche Literaturverzeichnis und die vorzüglichen Abbildungen runden die Biographie nicht nur ab, sondern eröffnen auch neue Zugänge. Möge das Buch nicht nur die vediente Resonanz finden, sondern auch die angestrebte Seligsprechung Maria Huebers einen Schritt näherbringen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WARGNY CHRISTOPHE, *Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert.* Herder, Freiburg 1993. (188). TB. DM 24,80.

Seit einigen Jahren steht Jacques Gaillot, Bischof der kleinen französischen Diözese Évreux, im Mittelpunkt medialen Interesses nicht nur in Frankreich, sondern längst darüber hinaus. Der im traditionell bürgerlichen Milieu großgewordene und in seinem kirchlichen Werdegang lange Zeit eher unauffällige Priester, Theologe und Lehrer entwickelte sich seit seiner Ernennung zum Bischof (1982) zu einer Provokation.

So nimmt es nicht Wunder, daß die Einmischungen des heute 58jährigen in zahlreichen Dokumentationen, Selbstdarstellungen und publizierten Interviews ihren Niederschlag fanden. Seit 1990 erschienen erstmals auch deutschsprachige Übersetzungen: *Was für mich zählt, ist der Mensch* (Herder 1990), *Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts* (Herder 1990) und *Meine Freiheit in der Kirche* (Pustet 1991).

Das vorliegende Buch von Wargny unterscheidet sich von den genannten Werken insofern, als hier erstmals ein Buch *über* Gaillot vorliegt, das noch dazu von einem „Outsider" (W. ist Sozialkritiker und Historiker und bezeichnet sich als Nicht-Christ) verfaßt wurde. Vor allem dieser Aspekt ist es, der die Lektüre interessant erscheinen läßt. Um was für eine Darstellung über das Wirken des Bischofs handelt es sich also? Ist es der Beginn einer „Gaillot-Hagiographie"? (W. Lesch) – Sicher nicht. Dazu fällt das Urteil doch zu differenziert aus.

Nach einer knappen Skizzierung der „Vorgeschichten" (13–21: der aktuelle Konflikt; 25–38: die Jahre vor der Ernennung) zeichnet W. das Bild eines Bischofs, der zunächst durch einige spektakuläre Auftritte zunehmend die Neugier der Öffentlichkeit geweckt hatte: einzige Gegen-

stimme bei der Sanktionierung der atomaren Abschreckungspolitik durch die französische Bischofskonferenz; liberale Stellungnahmen zum katholischen Schulwesen und zu Fragen der Sexualmoral; engagierte Äußerungen zum Ausländerproblem und zur Apartheid; Eintreten für die Priesterehe u.ä. (vgl. 39–84). All dies versteht W. journalistisch packend zu erzählen, ohne dabei zu verschweigen, worin auch seiner Ansicht nach die letzte Quelle solchen Engagements zu suchen ist: nämlich in der Interpretation des Evangeliums im Sinne einer *Option für die Ausgegrenzten* (163): „Wie Charles de Foucauld ist er immer bereit,... Menschen zu helfen." (114). In der Nachzeichnung der jüngsten Konfliktgeschichte (87–179) gelingt es dann W. recht gut, den eigenwilligen Charakter des umstrittenen Bischof in all den spannungsvollen Auseinandersetzungen mit Sympathie darzustellen. Bewunderung und Hochachtung sind dabei nicht zu überhören für einen Menschen, der schlicht, unkompliziert, aber kompromißlos für einen solidarischen Glauben eintritt. Nicht immer muß dabei auch Nähe („Es ist schwer, mit ihnen Schritt zu halten", 150) oder Kritiklosigkeit („Warum trifft er seine Entscheidungen so oft allein?", 99) im Spiel sein. Manchmal schließlich klingt Sorge durch: „Man stutzt dem Erzengel die Flügel: Gabriel darf keine x-beliebige Botschaft überbringen." (167) Daß die Botschaft, die Gaillot lebt und verkündet, keine x-beliebige ist, wird durch die Lektüre des Buches zweifellos erhärtet!

Linz *Alfred Habichler*

LEXIKA

■ LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Hg. von W. Kasper, mit K. Baumgartner, H. Bürkle, K. Ganzer, K. Kertelge, W. Korf, P. Walter. Zehn Bände und ein Registerband. *Bd. 1: „A-Barcelona"*. Herder, Freiburg 1993 (XVI + 703). Gesondert geliefertes Abkürzungsverzeichnis. Geb. Subskr. bis 31.12.1995: je Band DM 380,–; späterer Ladenpreis etwa DM 450,–.

In einer Zeit, die mittels Werbeslogans kommuniziert, dementsprechend auch alle Monate einen „grundsätzlich neuen", für die Zukunft unverzichtbaren, weil die gesamte Forschung und die Kulturpolitik reorganisierenden Ansatz willkommen heißt, um diesen dann im nächsten Monat radikal zu vergessen, kann ein Werk dieser Größe nur noch mit stoßgebetsähnlichen Reaktionen wie: „Gott sei Dank" und „endlich", oder aber der Qualifikation, es sei „die wichtigste Buchpublikation der Saison" begrüßt und empfohlen werden. Dies gebietet schon der Anstand. Die Arbeitsleistung und auch der Mut der Herausgeber und des Verlages müssen gewürdigt werden, ihren Glauben, man könne das kirchliche, theologische und gesellschaftspolitische Leben der Gegenwart (und der Zukunft) auf diese Weise gestalten, darf man nicht von vornherein vom Tisch wischen.

Diese Haltung, die in den meisten Reaktionen auf das neue LThK zum Ausdruck kommt, speist sich aus zweierlei Quellen. Einerseits sind es die traditionellen Erwartungen an ein Standardlexikon, welches das LThK nun einmal im deutschen Sprachraum war, es möge die „ganze Fülle" des für unsere Zeit relevanten Wissens an den Tag bringen; anderseits lebt die Hoffnung auf gute Lexika aus dem anscheinend nicht abschaffbaren Bedürfnis nach sinnvollen, nicht fundamentalistisch verkürzten Reduktionen unseres Wissens. Nun ist die in Frage kommende „Fülle des Wissens" seit der letzten Redaktion zwischen den Jahren 1957 und 1967 aber quantitativ und qualitativ gewachsen. Das zweite Vatikanische Konzil und der Einbruch der Kontextualität in Kirche und Theologie zeichnen für den qualitativen Unterschied verantwortlich, und sie machen das nun zu bearbeitende Umfeld auch (oder gerade) für die Fachfrau und den Fachmann geradezu unüberschaubar. Schon das konzeptionelle Problem ist alles andere als einfach zu lösen. Was soll ein „Lexikon für Theologie und Kirche" nun wirklich darstellen, und wodurch soll es sich von anderen unterscheiden? In der Zeit der ersten und auch noch der zweiten Redaktion war diese Frage einfach zu beantworten. Ob vom Wunsch einer an den Barock erinnernden katholischen Schau der Gesamtwirklichkeit getragen oder durch die Wahl der (katholisch/kontroversiellen) Stichworte oder auch der Autoren geprägt, das Lexikon war an einer klaren Abgrenzung „katholischer Identität" interessiert. Solch eindeutige Grenzen der Katholizität und Kirchlichkeit sind nun verschwunden.

Trotzdem verhelfen sich die Herausgeber mit dem alten Raster der Stichworte. Sie ergänzen diese durch jene, die inzwischen „Theologie- oder Kulturgeschichte" gemacht haben: ABC-Waffen, Abschreckung, Aggiornamento, AIDS, Alleinerziehende, Alte Menschen, Alternativbewegung, Amnesty International, Auschwitz u.ä. finden einen angemessenen Platz. Die Neuausgabe bringt auch all jene Begriffe, die es mit dem organisierten kirchlichen und politischen Leben zu tun haben, auf den letzten Stand; auch der Inhalt der großen theologischen und philosophischen Grundbegriffe läßt kaum zu wünschen

übrig, wenn man die Frage unter dem Gesichtspunkt der Zusammenfassung gegenwärtiger Forschungsergebnisse aufwirft.

Hier liegt aber hin und wieder die crux des Ganzen; die Frage, ob wir es hier wirklich immer mit einer Reduktion des für unsere Zeit relevanten Wissens zu tun haben, läßt sich nicht immer unterdrücken. Es ist eine Anfrage, die unsere gegenwärtige theologische Kultur betrifft, sie kann also kaum an die Herausgeber allein gerichtet werden. Vieles in unserer theologischen Forschung ist prinzipiell auf die Erfassung historischer Zusammenhänge und deren Systematisierung ausgerichtet; der Gegenwartsbezug kommt oft nur postulatorisch oder unter dem Mantel einer ganz anderen theologischen Kultur zur Sprache.

Als schönes Beispiel für diese Einschätzung sei das Stichwort „Ablaß" genannt. Die einzelnen Zugänge zum Thema klaffen auseinander. Der praktisch-theologische Teil des Artikels (O. Fuchs) entspringt einer anderen theologischen Kultur als der grundsätzlich-theologische (G. L. Müller), kirchenrechtliche (J. Kremsmair), oder auch liturgische (R. Messner) Teil. Dies wäre noch kein Grund für eine kritische Anmerkung, würden nicht einige Formulierungen diesen Bruch auch allzudeutlich offenbaren. Während Müller von einer „bunten Fülle theologischer Reflexionen über den A." in der gegenwärtigen Theologie schwärmt und durch eine „schöpfer. Innovation der völlig veränderten rel. und pastoralen Situation Rechnung tragen" will, gibt Fuchs (als einziger der Autoren) zu, daß „trotz neuer Verstehensversuche...für den Großteil der Gläubigen die tradit. A.-praxis der Vergangenheit" angehört. Mit ganzen elf Spaltenzeilen liefert er damit die „praktisch-theologische" Komponente zu den fast acht Spalten langen Bemühungen des Dogmatikers, Kirchenrechtlers und Liturgen um einen Sachverhalt, der anscheinend nur noch historische Bedeutung hat. Im Anschluß daran schreibt Fuchs allerdings (eine Spalte lang) von einer „erweiterten und neuen A.-Theologie u. -Praxis", die im Horizont der „Zeichen der Zeit" denkt und der Einsicht verpflichtet ist, „daß die destruktiven Folgen aus der strukturellen Sündenvernetzung Sündenfolgen konstituieren". Er benennt „soziale, ökologische und polit. Dimensionen" einer möglichen kirchlichen Ablaßpraxis im Horizont der Reich-Gottes-Botschaft, wertet diese als „kreativer und aktueller" und wehrt sich gegen individualistische Verkürzungen. Dieser Herausforderung des praktischen Theologen entzieht sich der Dogmatiker radikal (vermutlich hat er den Text auch nicht zu Gesicht bekommen). Dogmatik und Pastoraltheologie (von Liturgiewissenschaft schon zu schweigen) denken (nicht nur) in diesem Beitrag schön aneinander vorbei (wenn nicht gar gegeneinander). Der Schaden ist bei beiden Seiten groß. Einem nicht kirchlichen Zeitgenossen leuchtet der inhaltliche Mehrwert einer Interpretation gesellschaftlicher und politischer Zustände (wie jener von Fuchs) im Vergleich zu einer aus säkularer Sicht nicht ein (diesen Mehrwert zu eruieren, oder die Nichtreduzierbarkeit einer solchen Interpretation der Wirklichkeit aufzuzeigen, wäre die Aufgabe der Systematik). Dem praktisch-orientierten Theologen leuchtet der Sinn der Spekulationen des Dogmatikers – gerade angesichts einer kaum mehr vorhandenen Praxis – immer weniger ein.

Noch ein zweites Beispiel sei genannt. Beim Stichwort: „Auferstehung Christi" findet der Leser eine ausgezeichnete Reduktion der gegenwärtigen exegetischen Forschung (J. Kremer) und den gelungenen systematischen Abriß (H. Kessler) in dem u. a. auch die eigene Erfahrung und eine österliche Praxis als Vorbedingungen für die Erfassung dessen, was Auferstehung sei, genannt werden. Den beiden Kapiteln folgt nur noch ein kurzes drittes über die Ikonographie. Die Informationen brechen mit Rubens und Rembrandt ab; nach einem Hinweis auf die Nazarener kann die Autorin nur noch nichtssagend melden, es gäbe ein „neues schöpferisches Interesse" für das Thema im 20. Jh. „in der Glasmalerei".

Die spontan auf die Lippen kommende Frage lautet: Gehört die ikonographische Dimension des Auferstehungsglaubens (die für die „eigene Erfahrung" doch nicht ganz unwichtige Kanalisationsfunktion hat) nur noch der Vergangenheit an? Durch diese Frage angestachelt, schaute der Rezensent den gesamten Band durch und prüfte die „ikonographischen Kapitel" nach. So wie hier enden sämtliche Beiträge spätestens beim Barock, mit Ausnahme des Artikels zur ars moriendi, der – wenn auch mit rudimentären Bemerkungen – sich bis zur Gegenwart durchkämpft. Natürlich kann man zur Entschuldigung die Depotenzierung des Bildes als Kanalisationsmittel für diese christlich-theologischen Inhalte ins Feld führen. Wäre dann aber nicht die Frage nach den neuen Kommunikationsorganen zu stellen, die diese Funktion in unserer Gesellschaft selbstverständlich übernommen haben und nun in der neuen Auflage neben dem (aus den vorigen Ausgaben) vertrauten Kapitel: Ikonographisch, aufgenommen werden müßten? Weder die literarische, noch die musikalische Vermittlung, die schon in der zweiten Auflage unverzeihlich verdrängt wurden, noch die den meisten Menschen unserer Gegenwart zum Alltag gewordene mediale Wirklichkeit vom Film, Video, Werbung usw. tauchen im Lexikon

auf (und zwar nicht nur als Extra-Stichworte, sondern als „wirklichkeitskonstituierende" Faktoren). Nachdem sie aber auch kaum in unserem akademischen Alltag auftauchen, wäre ihre Präsenz im Lexikon ein „redaktionelles Wunder".
Diese kleinen Schönheitsfehler, die weniger die Herausgeber als der gegenwärtige akademische Betrieb zu verantworten hatten, sollen potentielle Käufer nicht abschrecken; das Lexikon hat schon jetzt einen Platz in jeder ernstzunehmenden Bibliothek, zumindest, solange es dieses nicht auf elektronischer Basis (mit all den Vorteilen der permanenten Erneuerung) gibt, und davon hat der Rezensent noch nichts gehört.

Linz *Józef Niewiadomski*

LITURGIE

■ MÜLLER THEOPHIL, *Evangelischer Gottesdienst.* Liturgische Vielfalt im religiösen und gesellschaftlichen Umfeld. Kohlhammer, Stuttgart 1993. (200). Brosch. DM 34,–.
Auch unter uns Protestanten finden sich liturgisch besonders Interessierte, doch sucht man sie im Normalfall eher unter den Lutheranern. Daß sich ein Reformierter so intensiv mit dem „Evangelischen Gottesdienst" auseinandersetzt, um in einem Lehrbuch seine Gedanken weiterzugeben, ist bemerkenswert. Spannend ist auch die Art, in der Theophil Müller, Professor für Praktische Theologie in Bern, die liturgische Vielfalt in der evangelischen Kirche sichtet. Er tut dies in großer Offenheit mit zahlreichen Fragen, die er sich und uns stellt. Es folgen jeweils Impulse, die zur eigenen Meinungsbildung verhelfen sollen, und oft auch seine persönlichen Antworten.
Da das Buch seinen Blick weit über die eher spärlichen liturgischen Gepflogenheiten der eigenen reformierten Tradition erhebt, handelt es sich um ein ökumenisches Buch. Geschichte und Gegenwart kommen zur Sprache, Vertreterinnen der Feministischen Theologie wie der Charismatischen Bewegung werden gehört.
Da der Gottesdienst als „offene Veranstaltung" in einer kommunikativen Atmosphäre verstanden wird, gewinnt die selbständige innere und äußere Beteiligung der Teilnehmenden an Bedeutung. Pfarrerinnen und Pfarrer haben deshalb das alleinige Privileg der Gottesdienstvorbereitung und -leitung aufzugeben und der Vorbereitungen in Gruppen Raum zu bieten. (149)
Von daher wird verständlich, wenn sich der Autor im Vorwort auch Leserinnen und Leser wünscht, die nicht direkt „vom Fach" sind, um ihnen Orientierung und Anregung zu geben. (9) Freilich fragt es sich, ob die etwas langatmige Form der Definitionen (etwa des Begriffes „Gottesdienst", 183) und die Fülle von Fragen von jemand nachvollzogen werden kann, der nicht schon intensiv mit der Praxis der Gottesdienstvorbereitung zu tun hat.
Interessant erscheint der Versuch, die Thesen zum Gesamtverständnis der Gottesdienste durch Bilder von Paul Klee zu ergänzen. Insgesamt ein sehr anregendes Buch, das die Gemeindediskussion über die Gestaltung zeitgemäßer Gottesdienste – nicht nur in der evangelischen Kirche – bereichern kann.

Linz *Verena Mann*

■ ROSELIES TAUBE u.a. (Hg.), *Frauen in Bibel und Kirche.* Ökumenische Gottesdienstmodelle. Echter, Würzburg 1993. (120). Brosch. DM 24,80/S 193,40.
Die 14 ökumenischen Gottesdienstmodelle, die in diesem Band enthalten sind, wurden in den vergangenen Jahren in einer Lübecker Vorortgemeinde erprobt.
Vier haben Frauengestalten des Alten Testamentes (Rahab, Tamar, Rizpa, Miriam), fünf Frauengestalten des Neuen Testamentes (Maria, Maria aus Magdala, die gekrümmte Frau, die salbende Frau, Martha von Bethanien) und fünf Frauengestalten aus der Kirchengeschichte (Elisabeth von Thüringen, Hildegard von Bingen, Clara von Assisi, Caterina von Siena, Teresia von Avila) zum Inhalt.
„Vorüberlegungen" mit Angabe der verwendeten Quellen und „Praktische Hinweise" bezeugen den sorgfältigen Vorbereitungsprozeß jedes Dienstes. Konfessionelle Engführungen und einseitige Interpretationen im Laufe der Jahrhunderte werden angesprochen und korrigiert, Bezüge zum Kirchenjahr und zu Themen wie „Gewalt", „Friede" hergestellt.
Die Ansprüche an die Gestaltungsfähigkeit und Gestaltungsmöglichkeit der Vorbereitungsgruppe und an den zur Verfügung stehenden Zeitraum der Gemeinde sind teilweise groß.
Die vorliegenden Texte zeigen, daß Frauen bereit und fähig sind, über konfessionelle Grenzen hinweg theologisch und kirchlich zu arbeiten und dies auch für die Gemeinden dienstbar zu machen.
Nach Ansicht der Rezensentin beinhalten die einzelnen Gottesdienste viel Inspiration für Frauengruppen und -gemeinschaften. Sie müssen aber auch dort in einer Vorbereitungsphase erarbeitet und so nötig modifiziert werden. Für Liturgiekreise, Priester und in der Pastoral Verantwortliche können diese Texte eine Horizonterwei-

terung bedeuten und zeigen, welche Möglichkeiten zur Verlebendigung der Liturgie durch eine Beachtung der schöpferischen Kräfte von Frauen möglich ist.

Wien *Christine Gleixner*

■ KATHOLISCHE BISTÜMER DES DEUTSCHEN SPRACHGEBIETES (Hg.), *Stundenbuch. Die Feier des Stundengebetes.* Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Karwoche und Osteroktav. Benziger, Zürich 1992. (530). Geb. DM 59,–.

Das Bändchen beinhaltet das vollständige Stundengebet von der 1. Vesper des Palmsonntags bis zur Komplet des 2. Sonntags in der Osterzeit inklusive der Lesungen der Lesehoren von beiden Lesejahren. Der Psalm zum Invitatorium, das Te Deum, das Benedictus, das Magnificat und die Marianischen Antiphonen finden sich in der Mitte des Bändchens, alle übrigen Texte sind dort ausgedruckt, wo sie gebraucht werden, sodaß sich ein Herumblättern weitgehend erübrigt. Wer das handliche und übersichtliche Brevier für die Kar- und Osterwoche verwendet, wäre wahrscheinlich noch dankbar für ein zusätzliches Faltblatt mit den Cantica, dem Te Deum und dem Invitatoriumspsalm. Leider ist der Preis sehr hoch.

Linz *Josef Janda*

PASTORALTHEOLOGIE

■ MÜLLER JOSEF, *Pastoraltheologie.* Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. Styria, Graz 1993. (215). Ln. DM 39,80.

Man nehme: einen Teil Pastoralpsychologie (erstellt von Heribert W. Gärtner), einen Teil Wissenschaftsgeschichte, Evangelisierung und Communio als aktuelle Stichworte, einen Teil Gemeindepastoral, Sakramentenpastoral, dazu etwas Jugend-, Ehe- und Familien-, Alten- und Krankenpastoral, zum Umrühren verwende man einen durchgängigen Schlüsselbegriff (‚Leben') und mache sich an die Arbeit. Das vorliegende neue Handbuch der Pastoraltheologie ist offenbar nach diesem Grundrezept entstanden.

Das Dilemma, sowohl ein Nachschlagewerk für Praktiker als auch ein Lehrbuch für Studenten erstellen zu wollen, mag wohl am Fehlen einer klaren inneren Struktur seinen Anteil haben. Das Konzept einer ‚Pastoral im Lebenszusammenhang', das Müller seiner Pastoraltheologie voranstellt, wird zwar in Form von Appellen zu einer engeren Verbindung von Leben und Glaube immer wieder in Erinnerung gerufen, wirklich griffig wird es aber bis zum Schluß nicht. Dazu trägt auch eine gewisse Verschwommenheit der Begriffe bei. So wird anfangs gleich zweimal versucht, die Begriffe ‚Pastoral' und ‚Seelsorge' voneinander abzugrenzen. Einmal heißt es, mit ‚Pastoral' komme „die Heilssendung der Kirche und der Christen in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens, der jeweiligen Zeit und Gesellschaft" in den Blick, unter ‚Seelsorge' seien hingegen „die im Bund Gottes gründenden helfenden und heilenden Beziehungen" zu verstehen. (16) An anderer Stelle wird ‚Seelsorge' als ein Bereich der Pastoral neben ‚Diakonie' und ‚Bildung und Katechese' definiert. (25) In der Folge werden die beiden Begriffe dennoch wieder ohne erkennbare Differenzierung verwendet. Die eingestreuten Schaubilder verwirren eher als zu erhellen, zumal sie kaum erklärt werden. Auch eine bandwurmartige Gliederung (z.B. 3.2.3.2.3.) trägt nicht gerade zur Übersichtlichkeit bei.

Gewiß, weite Passagen sind durchaus informativ, manches wirkt jedoch etwas ‚hausbacken', teilweise vermißt man wichtige neuere Literatur. Immer wieder beißt man auch auf unbekömmliche Brocken. Der methodische Dreischritt ‚Sehen-Urteilen-Handeln' etwa, ein fundamentales Anliegen der Pastoraltheologie, ist (trotz eines Verweises auf Joseph Cardijn) bis zur Unkenntlichkeit entstellt. (94) Eigenartig mutet auch an, welche Hoffnungen der Autor im Kapitel ‚Kooperative Pastoral' an den Priestermangel knüpft: „Die bisher nur vom Priester versorgte und entsprechend konsumierende Gemeinde muß jetzt zum Subjekt der Seelsorge werden." (134) Die mit Pfarren ohne Priester am Ort verknüpften fundamentalen Fragen bezüglich des Amtes in der Kirche werden nicht erörtert, wie übrigens dieses wichtige Thema insgesamt fehlt. Im Sachregister findet man weder das Stichwort Bischof noch Priester oder Diakon.

Doch vielleicht sollte man diese Kritik etwas relativieren. Ist angesichts der Komplexität heutiger Pastoraltheologie die Erstellung eines umfassenden Handbuchs durch einen Autor nicht tatsächlich ein Ding der Unmöglichkeit geworden?

Linz *Markus Lehner*

■ VIKTOR ALYMOV, *Die Heimkehr der russischen Seele.* Ein Erlebnisbericht über Glaube und Ehe. Mit einem Vorwort von Tatjana Goritschewa. Aus dem Russischen übersetzt von Roman Redlich. Styria/Präsenz, Graz/Hünfelden 1993. (187), Kart. S 198,–/DM 29,80/sFr 29,80.

Eine Vorbemerkung: Warum soll ein russischer Erlebnisbericht in einer theologischen Fachzeit-

schrift besprochen werden? – Dafür sprechen zwei Gründe: a) der Verfasser ist als Autodidakt Theologe und dozierte jahrelang theo-logische Fächer in einem Geheimseminar der russischen orthodoxen Kirche; b) wesentlicher Inhalt beziehungsweise roter Faden des vorliegenden Büchleins ist die Darstellung der gelebten sakramentalen Ehe gemäß orthodoxem Verständnis.

Viktor Alymow, geb. 1953 in Leningrad (heute wieder St. Petersburg) ist unter den tragischen Umständen des diktatorischen, absolutisch-atheistischen Systemes in der Sowjetunion der nachstalinistischen Zeit geboren und aufgewachsen. Er kennt das Alltagsleben von in jeder Hinsicht entwurzelten russischen Familien in der anonymen Großstadt aus eigener, leidvoller Erfahrung und schildert es authentisch. Obwohl glaubenslos erzogen, ist er als intellektuell hochbegabtes Kind einer noch rudimentär religiösen Familie sensibel für die tragischen Defizite im Surrogat dessen, was im sowjetischen Sozialismus an „Familie" übriggeblieben war: „Schließlich wird die Ehe als ein von vornherein glückloses Unterfangen angesehen, auf das man sich gar nicht erst einlassen sollte. Eine Überwindung kann nur über eine Alternative zu der freudlosen atheistischen Ehe geschehen. In der sowjetischen Wirklichkeit der siebziger Jahre fehlte jedoch diese Alternative. Deshalb ist es für unsere Generation nur natürlich, sie im Erbe der orthodoxen Vergangenheit zu suchen." (S. 35f).

Letzter Anstoß zum Hervortreten dissidenter Strömungen in der Sowjetgesellschaft in die nationale und internationale Öffentlichkeit war das Eingreifen der Roten Armee im Sommer 1968 zur blutigen Niederschlagung des sog. „Prager Frühlings". Der damals 15jährige wendet sich bewußt von der Staatsideologie ab. Wenig später findet Alymov als Soldat in der Bibliothek seiner Kaserne ein Bändchen „Kritik der reinen Vernunft" von I. Kant. Der absolvierte Historiker und Diplom-Bibliothekar arbeitet dann als gierige Leseratte in einem Buch-Antiquariat, um an sonst unerreichbare Literatur heranzukommen, erwirbt sich hier eine umfassene Bildung und wird überzeugter Christ. Deshalb aus dieser Stellung entlassen, findet er als Heizer, im Keller einer großen Wohnanlage allein arbeitend, Gelegenheit zum gründlichen privaten Studium der orthodoxen Theologie. Zugleich ist er Teilnehmer

Ehe im Alter



Bernhard Liss: Die Früchte ernten.
Wege der Ehe ins Alter. 96 Seiten. Broschur.
DM 19,80 / öS 155,– / SFr. 20.80.
ISBN 3-429-01583-9.

In diesem Buch werden die Chancen und Probleme einer Ehe im Alter, nach dem Ende der Berufstätigkeit, behandelt. Wichtig ist, daß die Betroffenen ihre Situation richtig einschätzen lernen und die darin enthaltenen Chancen erkennen. Dazu gibt dieses Buch viele Anregungen und Hilfen.

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

an einem religions-philosophischen Seminar im Untergrund, das von Tatjana Goritschewa geleitet wird – sie widmet daher „ihrem Schüler" auch das Vorwort (11–15) –, aber wenig später einer Säuberung zum Opfer fällt. Der hochgebildete Autodidakt lehrt schließlich selbst in einem Theologie-Seminar des Untergrunds Liturgik, russische Kirchengeschichte und Biblische Geschichte. Hier findet er seine spätere Frau Ada und durch sie den Priester „Vater Alexander", der die beiden traut, weiterhin geistlich begleitet und ihnen die traditionelle Praxis orthodoxer Spiritualität erschließt.

Das Ehepaar Alymov erkennt es als seine besondere Mission, eine sakramentale Ehe gemäß orthodoxer Theologie und Spiritualität zeugnishaft in einer völlig atheistisch geprägten Umgebung zu leben. Hauptanliegen des in erster Linie für russische Leser geschriebenen Buches ist es, sowohl die orthodoxe Theologie und Spiritualität des Ehesakramentes wie auch das diesen entsprechende eigene Lebenszeugnis möglichst vielen Lesern zu vermitteln.

Dieser doppelten Zielsetzung entspricht auch die inhaltliche Ordnung der einzelnen Kapitel: I. *die Anti-Utopie der sowjetischen Familie* (17–36), II. *Die Wiedergeburt des orthodoxen Glaubens* (37–51), III. *Das orthodoxe Verständnis der Ehe* (52–73), IV. *Die Trauung* (74–90), V. *Die Errichtung einer Hauskirche* (91–106), VI. *Die Versuchungen* (107–128), VII. *Familie und Kinder* (129–143), VIII. *Erziehung in der Familie* (144–161), IX. *Werte der orthodoxen Familie* (162–175), X. *Die reine Einmütigkeit* (176–187).

Alymovs Ehe-Theologie hat sich weder durch ihre kritisch-scharfsinnige Reflexion noch durch die Vollständigkeit der Kenntnis historischer Entwicklungen und Zusammenhänge zu legitimieren, wie das im Westen von theologischen Publikationen erwartet wird, sondern sie ist als authentisches und durch das Leben beglaubigtes Zeugnis zur Kenntnis zu nehmen. Akademisch ausgebildete orthodoxe Theologen in der freien Welt werden wahrscheinlich manches anders sehen und erklären, würden wohl auch manches aufgrund ihres umfassenderen Wissens korrigieren. Aber hier wird ja kein Lehrbuch orthodoxer Theologie vorgelegt, sondern ein Erfahrungsbericht über theologisches Denken, Erfahren und Leben unter unmenschlichen Bedingungen.

Hervorzuheben ist die Einbeziehung des gesamten alltäglichen und religiösen Lebens der Eheleute in das, was als Sakrament der Ehe gesehen wird. Die Trauung selbst spielt darin eine untergeordnete Rolle, während die Eucharistie als besonders wichtig hervorgehoben wird. Die sakramentale Ehe ist nicht nur Darstellung der ewigen Trinität Gottes wie auch der gesamten Beziehungsgeschichte zwischen Gott und dem Menschen, sie ist auch Kirche auf kleinstem Raum und Modell eines von Gott versöhnten und dem Willen Gottes entsprechenden Zusammenlebens von Menschen.

Hervorzuheben ist auch die vorrangige Bedeutung der Beziehung zwischen den beiden Eheleuten selbst gegenüber der Aufgabe, Kindern das Leben zu schenken und sie zu erziehen, denn Kinder sollen ja in die Selbständigkeit entlassen werden, die Ehe aber bleibt bestehen.

Sakramententheologisch interessant sind die Begründungen dafür, warum eine Zweit-Ehe nach dem Scheitern einer Ehe und ebenso auch nach dem Tod des Ehegatten nicht mit der vollen Feierlichkeit der ersten Trauung kirchlich geschlossen werden kann: Mit dem Tod des einen Gatten ist das Sakrament, weil es Mysterium ist und weil es eschatologisch geprägt ist, nicht einfach beendet.

Nicht alles, was der Verfasser als „katholische" Lehre, Praxis oder Ansicht vorstellt, trifft auf die katholische Kirche, wie sie sich selbst seit dem II. Vatikanum versteht, tatsächlich zu; Analoges gilt auch von dem, was als „evangelisch" oder „protestantisch" ausgegeben wird. Aber auch diese Aussagen sind insofern wichtig und informativ, als sich hier zeigt, wie diese Kirchen auch heute noch aus orthodoxem Blickwinkel gesehen werden.

Der katholische Sakramententheologe wird mit Staunen und Zustimmung feststellen, welche hohe Bedeutung dem gemeinsamen, aber auch dem individuellen asketischen und spirituellen Leser beiden Eheleute – deren Beten, Fasten, Leiden, Dulden, Kreuztragen, Hingabe, Liebe, Verklärung, Heiligung, Einswerden… – während des gesamten Lebensweges zugemessen wird, und zwar nicht lediglich im Sinne einer Ehe-Pastoral, sondern vor allem im Sinne eines umfassenden Verständnisses der gelebten Ehe als Mysterium des Glaubens.

Die hier vorgestellte Ehe-Theologie und deren Beglaubigung durch das dementsprechende Leben ist nicht nur für die durch die jahrzehntelange atheistische Indoktrinierung zerstörte Familie und für die Gesellschaft der ehemals sozialistischen Länder eine aufrichtende und Hoffnung stiftende Alternative zum katastrophalen Befund der Gegenwart, sondern ebenso auch für die überaus gefährdete Familie im freien Westen, die durch totale Säkularisierung und Liberalisierung, durch Konsumismus und Überbewertung individueller Selbstverwirklichung in eine existentielle Krise geraten ist.

Ein sowohl als Zeitdokument wie auch als theologisches Zeugnis lesenswertes Buch.

Graz *Philipp Harnoncourt*

„Ein ganz anderes Klerikerbuch – sehr zu empfehlen …“

Bücher der Gegenwart



Da ist der Kleriker ins Gespräch gekommen durch den „Kleriker“ von Eugen Drewermann. Da erscheinen Pfarrer und Schwestern in Vorabendserien der Fernsehanstalten. Da macht die Besetzung von Bischofsstühlen Schlagzeilen oder erregen „Dornenvögel“ die Gemüter.

Da ist Michael, ein junger Priester. Eines Morgens, beim Beten der Laudes schweifen seine Gedanken ab: Die Psalmen und Texte lösen in ihm **Assoziationen** aus, Erinnerungen werden wach: **an seine Zeit im Priesterseminar, an Begegnungen und Auseinandersetzungen** – theologische und menschliche – mit anderen Studierenden, vor allem mit Lea, einer Theologin, die ihn als Frau und Feministin hart herausfordert;

Ein Kleriker über sich: ehrlich – offen – hautnah betreffend

Erinnerungen aber auch an seine Träume, in denen ER auftaucht. ER zwingt Verdrängtes, Nicht-Gelebtes, Nichtzugelassenes und Nicht-sein-Dürfendes an die Oberfläche; wenigstens in seinen Träumen begegnet Michael seinem „Alter Ego“.

Da Michael diese Erinnerungen zuläßt (und in sein Gebet integriert), entdeckt er, in welcher Krise er steckt. **Nach und nach zerbricht, was bisher selbstverständlich war: seine unbefragte Identität als katholischer Priester,** die er neu bestimmen muß …

Erich Guntli
Laudes – Selbsterfahrungen eines Klerikers
Eine Erzählung in Traum-Bildern
183 Seiten,
kart. DM 29,80
ISBN 3-7917-1384-1

In allen Buchhandlungen

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

■ PERRY CHRISTOPHER, *Auf die innere Stimme hören.* Pastoralpsychologische Praxis nach C. G. Jung. Herder, Freiburg 1992. (238). Geb. DM 39,–.
Der Untertitel der englischen Originalausgabe (London 1991) lautet: ‚A Jungian Approach to Pastoral Care'. Der Verfasser (leider finden sich im Buch keinerlei biographische Angaben) ist der christlichen Tradition und dem therapeutischen Modell von C.G. Jung verpflichtet, das er aber immer wieder auch weiterdenkt. Es geht ihm um das Heilwerden (= Ganzheit) des Menschen, ein Prozeß, bei dem Seelsorge und Therapie häufig ineinandergreifen.
Nach einem einleitenden Kapitel über die Berufung zum Seelsorger werden die Abläufe und Zusammenhänge in der menschlichen Entwicklung dargelegt, für die auch das Stufenmodell von Erikson herangezogen wird. Die weiteren Kapitel befassen sich mit Abwehrmechanismen, die gegen Angst machende Veränderungen mobilisiert werden, mit Verzerrungen im zwischenmenschlichen Umgang, die unter dem Fachausdruck Übertragung bekannt sind, und mit dem Bezug zum eigenen Innenraum, der sich in seiner Tiefe zum Religiösen hin öffnet. Zuletzt kommen Trennungsprozesse zur Sprache, die durch Festhalten geleugnet werden und als Bruch oder als Loslassen erfahren werden können.
Der Weg zum Heil ist nach Jung der Weg der Individuation; es ist ein langer und mühevoller Weg, der von außen nach innen führt und durch die verschiedenen Schichten bis zum innersten Selbst vordringen soll, in dem der Mensch auch von Gott angesprochen wird. Dieser Weg ist ständig bedroht von Täuschung und darf auch nicht verwechselt werden mit einer oberflächlich verstandenen Selbstverwirklichung, die nur ein Ausagieren des Ego meint, das die Verbindung zum innersten Selbst noch nicht gefunden hat. Der Weg der Individuation hat nichts zu tun mit spontaner Leichtigkeit oder Leichtfertigkeit, bei der sich alles von selber entwickelt; er ist aber auch zu unterscheiden von einer vordergründigen moralischen Plagerei, die manchmal mit Christentum verwechselt wird. Es ist ein anspruchsvoller Weg, der die Voraussetzung für das Wahrnehmen und Erfüllen moralischer Ansprüche ist; man wird an den Anspruch der Botschaft Jesu erinnert, die Heil bedeutet, die aber auch verbunden ist mit der Warnung, an ihr vorbeizuleben.
P. weiß um die Komplexität der menschlichen Seele und um die vielen Behinderungen, die dem Menschen auf seinem Weg zu einem heilen Leben zu schaffen machen. Er ist mit dem Denken Jungs vertraut und kann dies auch einfühlsam vermitteln. Die eigenen Darlegungen werden immer wieder durch Zitate aus dem Werk Jungs ergänzt und durch Fallbeispiele illustriert. Dabei wird allerdings auch deutlich, daß sich individuelle Lebensschicksale nie ganz mit einer deutenden Theorie zur Deckung bringen lassen. Die Absicht des Verfassers, das eigene intuitive Gespür mit dem entsprechenden Fachwissen in Verbindung zu bringen, zieht sich in einer wohltuenden Weise durch das ganze Buch. Beim Leser werden Interesse und auch ein gewisses Maß an Vorwissen über seelische Vorgänge vorausgesetzt. Für den manchmal etwas holprigen Stil könnte auch die Übersetzung verantwortlich sein.

Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

■ JACOBELLI MARIA CATERINA, *Ostergelächter.* Sexualität und Lust im Raum des Heiligen. Pustet, Regensburg 1992. (144). Pappb. DM 29,80.
Der Untertitel bezeichnet das eigentliche Anliegen der Verfasserin: Einen Beitrag zu leisten, um die Mißachtung der sexuellen Lust in der Kirche zu überwinden und ihr jenen Ehrenplatz zu erkämpfen, der dieser Freude, die eine „Ähnlichkeit mit der Seligkeit des Himmels" (99) hat, aufgrund theologischer Reflexion zukommen könnte. Die Argumente dafür – vorwiegend aus dem Hohen Lied und den Propheten sowie aus einem Teil der Tradition, besonders Thomas von Aquin – sind nicht neu. Die Widerstände sind aber nicht durch Argumente zu überwinden, weil sie im Gefühl und in den unbewußten Schichten der Seele verankert sind. Immerhin, wer an der Front des Kampfes gegen eine unchristliche Sexualfeindlichkeit in der Kirche stehen muß, kann hier einige ernsthafte Überlegungen finden.
Fraglich ist, ob der Ansatz bei einer Analyse des „risus paschalis" dem Anliegen dient. Tatsache ist zwar, daß die „Geschichten des Priesters, die während der Ostermesse die Leute zum Lachen reizen sollten, überwiegend einen sexuellen Hintergrund hatten, was bis zur Obszönität gehen konnte" (36), die Verfasserin drückt aber selbst eine gewisse Skepsis aus, wenn sie zum Abschluß schreibt: „Mit Hilfe der elenden Schindmähre des Ostergelächters… habe ich versucht, Licht in das theologische Fundament der sexuellen Lust zu bringen" (122).
Verdienstvoll ist aber die Studie über den „risus paschalis" im ersten Teil des Buches allemal. Ausgehend von der Situation im 16. Jahrhundert

– der Brauch war damals durchaus umstritten –, wird die Entwicklung seit dem 9. Jahrhundert und bis ins 19. Jahrhundert verfolgt. Ab dem 17. Jahrhundert verliert das Ostergelächter die derben Züge, der Inhalt der Geschichten behält aber einen erkennbaren sexuellen Hintergrund. Die obszöne Komponente ist allerdings in der Mitte des 19. Jahrhunderts gänzlich verschwunden (30). Es darf nachdenklich machen: Ein weit verbreiteter, sich über Jahrhunderte hartnäckig haltender Brauch, der ein Ventil für den unterdrückten Bereich der Sexualität öffnet und dabei offenbart, daß Unterdrückung die gewalttätige Komponente fördert, wie es Freud 1905 in seiner Studie über den Witz ausdrückt: „Wer über die gehörte Zote lacht, lacht wie ein Zuschauer bei einer sexuellen Aggression".

Linz *Bernhard Liss*

STECHER REINHOLD, *Ein Singen geht über die Erde.* Österliche Bilder und Gedanken. Tyrolia, Innsbruck 1993. (88, 22 Aquarelle). Geb. S 248,–/ DM 36,–.

„Eigentlich möchte ich mit diesem Buch nur eine Ahnung vom Erlöstsein des Menschen vermitteln", schreibt der Innsbrucker Diözesanbischof Reinhold Stecher in der Vorrede zu diesem Band, der 13 Texte und 22 Aquarelle enthält. Bilder und Worte haben eines gemeinsam: Sie sprechen den Leser und Betrachter unmittelbar an, er findet sofort Zugang, fühlt sich eingeladen, genauer hinzuschauen, langsamer und nachdenklicher zu lesen – und das Buch immer wieder zur Hand zu nehmen, nicht nur zu Ostern.

Bei den Texten handelt es sich um Leitartikel zur jeweiligen Karsamstagausgabe einer Tageszeitung, auch ein Hirtenbrief ist darunter. Die Sprache beeindruckt: Klar, verständlich, niveauvoll, vor allem aber ganz und gar unsentimental. Und so sind auch die Aquarelle, Landschaftsmotive in zarten, kühlen Farben, die das Spiel des Lichtes in überaus reizvoller Weise anfangen. Bischof Stecher meint zu seinem Buch, die Texte seien eher leise österliche Präludien, Einstimmungen auf das große Ereignis, das die Erde singen lasse. Sie regen jedenfalls zum genauen Hinhören an, zum Entdecken der Gedankenwelt, die hinter den Worten und den Bildern steht.

Leonding *Eva Drechsler*

■ STECHER REINHOLD, *Kirche im Vierfarbendruck.* Kanisius, Freiburg (Schweiz) 1993. (32). Geheftet. S 43,–

„Kirche im Vierfarbendruck" ist der Titel eines Heftchens, das man jederzeit leicht in die Tasche stecken kann. Was aber auf diesen 32 Seiten zum Thema Kirche gesagt wird, erweist sich als so konzentriert, daß es einem als eine Art geistlicher Astronautennahrung erscheint. Gegen die einfarbigen, reduzierten und damit simplifizierten Kirchenbilder setzt Bischof Stecher auf den Vierfarbendruck, der auch ein sehr anspruchsvolles Kunstwerk wiedergeben kann.

Mit der kühlen Farbe Blau möchte Stecher im Kirchenbild das *Institutionell-Hierarchisch-Juridische* umreißen; über dieses Blau der Institution müsse das „Rot des Geistes" gelegt werden, das die *biblisch-theologisch-mystische* Seite der Kirche repräsentiert. Gelb steht für die *gemeindlich-offene, geschwisterliche, pastorale* Kirche, und diese Farbe dürfe, so der Autor, keinesfalls weggelassen werden; denn „viel Blau und ein bißchen Rot gibt nur ein dunkles Violett, die Farbe der frommen Kirchenjammerer, die in unserer Epoche der Kirchengeschichte nur Sünde und Verfall wittern". Der Grau- oder Schwarzdruck, der dem Bild die letzte plastische Note gibt, ist unverzichtbar: Er ist *„unsere eigene, ganz persönliche Kirchenerfahrung"*. Erst die Ausgewogenheit der Farbanteile ergebe das Bild einer Kirche, in der man leben könne. Das glaubt man dem Autor, der bekanntlich selbst malt und daher Sinn und Gespür für Farben hat, aufs Wort.

Leonding *Eva Drechsler*

■ MARTINI CARLO M., *Woran sollen wir uns halten?* Herder, Freiburg 1993. (216). Geb. DM 29,80.

Der Christ wird heute beinahe täglich durch die Medien, die allem und jedem ihr Gehör verleihen, aber auch durch eine förmliche Flut literarischer Produkte über die Persönlichkeit Jesu und seine Lehre vor oft widersprüchliche oder gar verzerrte Aussagen und Deutungen gestellt.

Angesichts solcher Tatsachen fragen nicht bloß schlicht Glaubende, sondern selbst Christen mit gewisser theologischer Schulung: „Was können wir noch glauben? – Woran sollen wir uns halten?"

Dieser entscheidenden Frage für christliches Glauben und Leben widmet der Erzbischof von Mailand den ersten Teil des vorliegenden Bandes. In seiner bekannt klaren und theologisch gründlichen, aber auch dem theologisch nicht Geschulten gut verständlichen Sprache legt er dar, wie gerade durch die exegetische Forschung die historische Echtheit und Zuverlässigkeit der Evangelien erwiesen wurde.

Durch zehn „Schlüsselworte": Evangelium, Be-

kehrung, Glaube, Taufe, Versöhnung und Vergebung, Heilung, Kreuz, Gott, Menschensohn und Auferstehung wird christliches Glauben als Erfahrung und Begegnung mit Christus, dem „lebendigen Wort Gottes" möglich und verleiht zugleich Befreiung aus der Angst und inneren Halt.

Im zweiten Teil des Buches wendet sich der Kardinal der heute oft so sorgenvollen Frage zu: „Was haben wir zu erwarten?" Zur Antwort gibt er, daß es nötig ist, für Gott Zeit zu haben, da Gott immer für uns Zeit habe. Die Gegenwart ist eben unser „Kairós", die uns geschenkte Zeit und Chance. Zu dieser soll die Haltung der Erwartung, des Wachseins kommen, denn sie entspricht der entschiedenen Forderung Jesu.

Mit Gebeten, mit vierzehn Stationen zu Ewigkeit, die zugleich zur Prüfung des Gewissens anregen, schließt Kardinal Martini dieses Buch ab. Dieses Buch, geprägt von bibeltheologischer Gründlichkeit, vor allem aber von frohem, zuversichtlichem Glauben, vermag dem Christen inmitten der Anforderung und Bedrängnis unserer Tage Angst und Sorge vor der Zukunft mit ihrer menschlich bedingten Ungewißheit zu nehmen und ihn dazu ermutigen, den Glauben als Wagnis im Vertrauen auf Christus auf sich zu nehmen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ SUDBRACK JOSEF, *Was heißt christlich meditieren?* Wege zu sich selbst und zu Gottes Du. Herder, Freiburg 1990. (126). Kart. DM 9,90.

Dieses Taschenbuch ist die unveränderte Neuauflage des 1986 in Würzburg erschienenen Bandes „Sich in Gottes Ordnung bergen." Meditation und Religiosität allgemein erfahren nun schon seit geraumer Zeit eine verstärkte Nachfrage, die aber nicht selten an Christentum und Kirche vorbeiführt. Will man nicht apologetisch ausklammern, was nicht von vornherein unter christlichen Vorzeichen auftritt, braucht es die Mühe des Dialogs und der Unterscheidung. Sudbrack greift zum einen das Wort aus Nostra aetate 2 auf: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religonen (z.B. im Buddhismus) wahr und heilig ist". Zugleich weiß er aber um die Ambivalenz von Meditation, Religiosität, Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung, gerade wenn sie selektiv aus der konkreten Religion herausgeschält und in sich isoliert vollzogen werden. Er weigert sich, die konkrete geschichtliche Religion zu(un!)gunsten einer nebulosen universalen Über-Religion aufzulösen. Im konkreten Dialog versucht er einen Brückenschlag zu anderen Religionen und die Integration unterschiedlicher meditativer Elemente in den christlichen Vollzug. Dieser Dialog wird durch eine Neubesinnung auf die Tradition christlicher Mystik gefördert. Kriterien des unterscheidend Christlichen in der Meditation sind für Sudbrack die Offenheit für die volle Wirklichkeit, die sich in der Demut vor dem je größeren Gott, in der Teilnahme an Freude und Hoffnung der Menschen, in der Ehrfurcht und in der Dankbarkeit, in der Annahme der Dunkelheit, aber auch in Entschiedenheit und im Engagement zeigt. Christliche Meditation hat von der Trinität und von der Christologie her eine sinnlich-leibliche, dialogisch-kommunikative Struktur. Dämonisch wäre das Erzwingen bestimmter Erfahrungen. Allein Gott kann in seiner Freiheit den Abgrund zwischen Gott und Mensch überwinden.

Das Buch bietet eine übersichtliche Orientierung im Dickicht des Marktes, auf dem Meditation feilgeboten wird. Es zeugt von einer belesenen Kenntnis unterschiedlicher gegenwärtiger Strömungen. Es ist kein Methoden- oder Lehrbuch, das direkt angewendet werden könnte. Solche Anleitungen muß man sich in Kursen und Exerzitien holen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ HEIZER MARTHA/ANKER ELISABETH (Hg.), *Funkenflug aus dem Elfenbeinturm.* Erfahrungen beim Glaubenlernen. Kulturverlag, Thaur 1993. (222). Brosch. S 248,–.

Die Veröffentlichung geht zurück auf ein Seminar, das am Institut für Religionspädagogik und Katechetik der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck veranstaltet wurde. Die Funken der eigenen religiösen Lebensgeschichte sollten zur Sprache gebracht und mit dem Elfenbeinturm der gelernten theologischen Inhalte in Verbindung gesetzt werden.

Nach einführenden Gedanken zur Bedeutung des Religiösen, zur religiösen Erziehung und zu geschlechtsspezifischen Fragen, die in der Erziehung eine Rolle spielen, werden folgende Themen bearbeitet: Wandlungen im Gottesbild, Gotteserfahrung, Von der Nachahmung zur Annahme, Nachfolgen lernen durch Folgen?, Erwachsenwerden und Glauben. Der letzte Beitrag (Lebensgeschichte und religiöse Entwicklung von Frauen) berichtet von der Tätigkeit einer Arbeitsgemeinschaft an der Universität Wien. Die Abschnitte beginnen mit dialoghaften Überlegungen zwischen Martha und Elisabeth, die zur jeweiligen Thematik hinführen sollen. Die Beiträge selber sind verschieden akzentuiert; sie orientieren sich an Beispielen aus dem Leben oder sie gehen mehr von der eigenen Erfahrung

aus oder sie legen das Gewicht auf eine Reflexion der bestehenden Zusammenhänge. Allen Beiträgen gemeinsam ist ein ehrliches Bemühen um eine Antwort, die zugleich der eigenen Lebenslinie und einer christlichen Spiritualität gerecht wird.
Die Auseinandersetzung zwischen der eigenen Glaubenserfahrung, zwischen dem Funken, den man selber vom Glauben begriffen hat, und dem im Laufe der Zeit entstandenen Glaubensgebäude ist für jemand, der sich den Glauben zum Beruf machen will, unverzichtbar. Versuche, über die eigene Erfahrung und Betroffenheit zu reden, sind nicht zu beurteilen, man kann ihnen nur mit Respekt und Ehrfurcht begegnen. Die Auseinandersetzung dürfte allerdings auch nicht so geführt werden, daß eine allgemeine Glaubenspraxis nur an der eigenen Glaubenserfahrung und Überzeugung gemessen wird. Auch wenn man es so empfindet, ist es ja nicht von vornherein so, daß die eigene Erfahrung das Lebendige ist, während ein unverständlich bleibendes Gegenüber starr und leblos ist. Dialogische Auseinandersetzung setzt die Fähigkeit voraus, die Gefahr der Erstarrung nicht nur an einem Lehrgebäude oder an einer traditionellen Praxis aufzudecken, sondern sie auch im Bereich der eigenen Erfahrung wahrzunehmen, die nicht vor Moden gefeit ist oder die so sehr in modehaften Formeln zum Ausdruck gebracht wird, daß sie jemandem, dem die Formeln nicht vertraut sind, unverständlich bleiben.

Linz *Josef Janda*

■ SCHÄFFER WILHELM, *Christsein mit allen Sinnen.* Einübung in die meditative Lebenskunst. Herder, Freiburg 1990. (159). Kart. DM 12,90.
„Wacht darüber, daß eure Herzen nicht leer sind." (G. Eich) Dieses Wort stellt Schäffer vor seine Ausführungen. Die Leere des Herzens, das Ausgebranntsein prägt heute viele, die kirchlich oder sozial tätig sind. Flucht, Resignation, Destruktivität und Zynik sind dann die Gefahren. Gerade für den, der engagiert und nicht von den Wellen des Erfolges und der Anerkennung getragen ist, stellt sich die Frage nach der Verwurzelung der eigenen Existenz. Diese Verwurzelung ist nicht das lineare Ergebnis von Leistung oder Anstrengung, sie fliegt aber auch nicht einfach als billige Gnade in die offenen Mäuler der Faulenzer im Schlaraffenland. Eine meditative Lebenskultur, eine Verwurzelung der eigenen Existenz muß man *wollen*. Und man muß bereit sein, sich der Mühe des Übens zu stellen. Schäffer schreibt eine *Einübung* in die meditative Lebenskunst, die Geduld und Disziplin erfordert. „Der Mensch bringt täglich seine Haare in Ordnung, warum nicht auch sein Herz?" (152)
Schäffer will zum Christsein mit *allen* Sinnen, d.h. zu einem ganzheitlichen Lebens- und Glaubensvollzug anstiften. Das Buch kommt aus der Anleitung zur Meditation für Studenten heraus. Die einzelnen Themen: Entspannung, der Meditations-Sitz, der Atem, der Leib: Haus meines Daseins, Sinne und Erfahrung, Unser tägliches Brot, Einheit der Person – Ganzheit der Lebenskräfte, Identität und Selbstverwirklichung, Begegnung und Kommunikation, unseres Lebens Zeit, die Stille, Meditation, Gotteserfahrung und christlicher Glaube, Elemente einer meditativen Lebenskunst. Ein Schwerpunkt liegt auf den Übungen des Leibes. „Verherrlicht Gott in eurem Leib!" (1 Kor 6,20). Der Leib ist der Angelpunkt des Heiles (Tertullian). Eine Leibvergessenheit, eine Mißachtung oder ein Mißbrauch des Leibes macht auch das Beten steril und wirklichkeitsfremd. Für diese Anregungen schöpft Schäffer aus vielen Traditionen, aus christlichen und auch aus östlichen. Er weiß aber auch um die Gefahren der Meditationsbewegung: sie kann zum Aussteigertum, zur Esoterik führen oder auch zur Droge werden. „Die Meditation führt zu einer mehr allgemeinen Religiosität, zu menschlichen Grundhaltungen und Lebenseinstellungen, die religiöser Natur sind. Im Vergleich dazu ist das Christentum konkreter, bestimmter und verbindlicher" (145).
Das Buch kann zu einer guten Hilfe werden für Seelsorger und Seelsorgerinnen, Seminaristen, Novizen, Verantwortliche in der Jugendarbeit, für alle, die bewußt und mit allen Kräften beten wollen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ STANGIER KLAUS-WERNER, *Schritte ins Freie.* Erfahrungen auf dem initiatischen Weg. Herder, Freiburg 1993. (128). Geb. DM 28,–.
Der Fuß, ein Schritt ist noch immer das menschliche Maß für den Weg, den wir gehen. Das Buch basiert auf dem initiatischen Weg von Karlfried Graf Dürckheim, bei dem Übungen des Leibes eine besondere Bedeutung zukommt. Der Autor hat 30 Gehübungen zusammengestellt, die oft überraschende wie auch selbstverständliche Einsichten in Selbst- und Leiberfahrungen, gleichzeitig in Schritte menschlicher Reifung ermöglichen. Es ist ein Übungsbuch, wobei schon das Lesen manche Kindheitserinnerungen wach werden läßt. Alltägliche Schritte und Gehweisen werden ebenso aufgegriffen wie Rituale des Weges.
Anhand der Wegweisung, wie sie im Exodus aus Ägypten, in der Gralssuche Parzifals und im

Erlösungsweg von Mozarts Zauberflöte gegeben ist, wird der für den Einzelnen im Alltag mögliche initiatische Weg aufgezeigt. Ziel ist ein bewußteres Leben, das zunehmend frei von Fremdbestimmung ist. Wohl wird immer unterstrichen, daß keiner durch den anderen vertretbar ist; die Übungen erschließen aber auch Erfahrungen des gemeinsamen Unterwegsseins. Das Buch regt zur Praxis an. Was es nicht leisten kann und will, ist eine Erörterung des Verhältnisses von Individuation und Glaube beziehungsweise Nachfolge.
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.

BIBELWISSENSCHAFT

■ LÄPPLE ALFRED, *Kindheitsgeschichte Jesu.* Kanonische und außerkanonische Überlieferungen. (Akademie-Vorträge Bd. 39). Katholische Akademie Schwerte 1993. (106). Kart. DM 15,–.

NIEMAND CHRISTOPH, *Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums.* Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum. (Studia Anselmiana, Bd. 114). Centro Studi S. Anselmo, Rom 1993. (460). Brosch. L 65.000,–.

NIEMANN HERMANN MICHAEL, *Herrschaft, Königtum und Staat.* (Forschungen zum AT, Bd. 6). Mohr, Tübingen 1993. (318). Ln. DM 198,–.

WEISER ALFONS, *Theologie des Neuen Testaments II.* Die Theologie der Evangelien. (Studienbücher Theologie, Bd. 8). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (237). Kart. DM 34,–/S 265,–/sFr 35,20.

DOGMATIK

■ NAAB ERICH (Hg.), *Ex latere.* Ausfaltungen communialer Theologie. (Extemporalia, Bd. 12). Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1993. (285). Kart. DM 35,–/S 273,–/sFr 36,–.

NEUHAUS GERD, *Theodizee* – Abbruch oder Anstoß des Glaubens. Herder, Freiburg 1993. (365). Brosch. DM 68,–/S 531,–/sFr 68,–

ETHIK

■ LANGER MICHAEL (Hg.), *Wir alle sind Fremde.* Texte gegen Haß und Gewalt. Pustet, Regensburg 1993. (180). Kart. DM 26,80/S 209,–/sFr 28,10.

NÜCKEL MATTHIAS, *§ 218.* Das Abtreibungsurteil und seine Konsequenzen für Christen. (Kontur, Bd. 7834). Bonifatius, Paderborn 1993. (146). Kart. DM 16,80/S 131,–/sFr 17,80.

VERDES LORENZO ALVAREZ/VIDAL MARCIANO (Hg.), *La justicia social.* Homenaje al Prof. Julio de la Torre. (Estudios de etica teologica, Bd. 11). Institutio Superior de Ciencias Morales, Madrid 1993. (528). Geb.

WERHAHN PETER H. (Hg.), *Verantwortung für die Zukunft.* Perspektiven und Probleme der Bevölkerungsentwicklung und Familienplanung. (Creator, Bd. 7966). Bonifatius, Paderborn 1993. (110). Kart. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ FISCHER DOROTHEE, *Wort und Welt.* Die Pneuma-Theologie Romano Guadinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung. (Praktische Theologie heute, Bd. 12). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (414). Brosch. DM 59,–/S 460,–/sFr 60,10.

RATZINGER JOSEPH/SCHÖNBORN CHRISTOPH, *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche.* Neue Stadt, München 1993. (96). Kart. DM 17,80/S 139,–/sFr 18,40.

RUH ULRICH, *Der Weltkatechismus.* Anspruch und Grenzen. Herder, Freiburg 1993. (144). Kart. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

HEILIGE

■ ROTZETTER ANTON/SCHNEIDER TONI, *Franz von Assisi.* Eine Bildbiographie. Herder, Freiburg 1993. (112). Ln. DM 49,80/S 389,–/sFr 49,80.

WIMMER OTTO, *Kennzeichen und Attribute der Heiligen.* Tyrolia, Innsbruck 1993. (308, 244 Abb.). Ln. S 490,–/DM 72,–/sFr 71,80.

JAHRBÜCHER

■ KHOURY ADEL THEODOR U.A. (Hg.), *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen,* Bd 1. Herder, Freiburg 1993. (180). Kart. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken.* (Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde, Bd. XXXV/1993). Verlag des Vereins für ostbairische Heimatkunde, Passau 1993. (376+ Bildteil). Brosch.

NEMBACH ULRICH (Hg.), *Informationes Theologiae Europae.* Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie. 2. Jahrgang 1993. Peter Lang, Bern 1993. (364). Kart. sFr 81,–.

JUDAICA

■ BELLER STEVEN, *Wien und die Juden 1867–1938.* Böhlau, Wien 1993. (287). Geb. S 476,–.

PRAGER DENNIS/TELUSHKIN JOSEPH, *Judentum heute.* Neun Fragen an eine Weltreligion. Gütersloher Verlagshaus/Kaiser, Gütersloh 1993. (192). Kart. DM 24,80/S 194,–/sFr 25,80.

WEINZIERL ERIKA/KULKA OTTO D. (Hg.), *Vertreibung und Neubeginn.* Israelische Bürger österreichischer Herkunft. Böhlau, Wien 1993. (561). Geb. S 498,–.

KATECHETIK

■ REENTS CHRISTINE/GILHAUS GISELA, *Religionsunterricht im 9. Schuljahr.* (Religionsunterricht in der Sekundarstufe 1). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (156). Kart.

SCHEIDLER MONIKA, *Christliche Communio und kommunikatives Handeln.* Eine Leitperspektive für die Schule. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd. 27). Oros, Altenberge 1993. (XII+423). Kart. DM 69,80.

WEGENAST KLAUS, *Religionsdidaktik Sekundarstufe I* (Religionsunterricht in der Sekundarstufe I). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (211). Kart.

KIRCHENGESCHICHTE

■ GELMI JOSEF, *Maria Hueber (1653–1705).* Eine der bedeutendsten Frauen Tirols. Athesia, Bozen 1993. (447, 129 Abb.). Geb.

STEINHAUF BERNHARD, *Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600).* Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 132). Aschendorff, Münster 1993. (XXXII+269). Kart. DM 94,–.

SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung.* Land und Konfession 1500–1650. Heft 5: Der Südwesten. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 53). Aschendorff, Münster 1993. (323, 14 Karten). Kart. DM 39,80.

SIEMON-NETTO UWE, *Luther als Wegbereiter Hitlers?* Zur Geschichte eines Vorurteils. Mit einer Einführung von Peter L. Berger. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. (150). Geb. DM 34,–/S 265,–/sFr 35,30.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Kirche in Oberöstereich 2.* Vom Hohen Mittelalter bis zum Anbruch der Neuzeit. Edition du Signe, Strasbourg 1993 (49, zahlreiche Abb.). Kart. S 100,–.

KIRCHENRECHT

■ HEIMERL HANS/PREE HELMUTH/PRIMETSHOFER BRUNO, *Handbuch des Vemögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich.* Pustet, Regensburg 1993. (944). Geb. DM 198,–/S 1.545,–/sFr 197,–.

THILS GUSTAVE, *La communion ecclésiale dans le cadre juridique de l'État moderne.* Faculté de Théologie, Louvain-la-Neuve 1993. (110). Brosch. FB 330,–.

LEXIKA

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staats-Lexikon.* Staaten der Welt II. Afrika – Asien – Australien – Ozeanien – Antarktis. (Die Staaten der Welt, Bd. 7). Herder, Freiburg 1993. (904). Ln. DM 248,–/S 1.935,–/sFr 248,–.

KASPER WALTER (hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche.* Bd. 1 – A-Barcelona. Herder, Freiburg 1993. (1406). Ln. Subskiptionspreis für alle 11 Bände DM 4.180,–/S 38.610,–/sFr 4.180,–.

LITURGIE

■ FINK JOSEF (Hg.), *Fürbitten und Einführungsworte zu den Gedenktagen und Festen der Heiligen.* Styria, Graz 1993. (253). Geb. S 298,–/DM 39,80/sFr 39,80.

FUCHS GUIDO, *Singet Lob und Preis.* Stundengebet mit der Gemeinde feiern. Pustet, Regensburg 1993. (159). Kart. DM 24,80/S 194,–/sFr 26,10.

ÖKUMENE

■ BUNDSCHUH-SCHRAMM CHRISTIANE, *Einheit und Vielheit der Kirchen.* Ökumene im konziliaren Prozeß. Kohlhammer, Stuttgart 1993. (210). Brosch. DM 49,80/S 389,–/sFr 51,20.

SCHÜTTE HEINZ, *Glaube im ökumenischen Verständnis.* Grundlage christlicher Einheit – Ökumenischer Katechismus. Bonifatius, Paderborn 1993. (216). Kart. DM 19,80.

ORDEN

■ EGGENSPERGER THOMAS/ENGEL ULRICH, *Frauen und Männer im Dominikanerorden.* Geschichte – Spiritualität – aktuelle Projekte. (Topos-Taschenbücher, Bd. 223). Grünewald, Mainz 1993. (238). TB. DM 14,80.

HOGG JAMES (Hg.), *Die Kartäuser und ihre Welt- Kontakte und gegenseitige Einflüsse.* Bd. 1. Institut für Amerikanistik und Anglistik, Salzburg 1993. (408). Brosch.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BRANTZEN HUBERTUS, *Gemeinde als Heimat.* Inegrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive. (Praktische Theologie im Dialog, Bd. 7). Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1993. (503). Brosch. sFr 78,–.

EBERTZ MICHAEL N. u.a./HORSTMANN JOHANNES (Hg.), *Ende des Katholizismus oder Gestaltwandel der Kirche?* (Akademie-Vorträge, Bd. 43). Katholische Akademie Schwerte 1993. (147). Kart. DM 15,–.

FRIELINGSDORF, *Mein Leben annehmen.* Der pastoraltheologische Impuls der Schlüsselmethode. Grünewald, Mainz 1993. (240). Kart. DM 36,–.

JAKOB GISELA, *Zwischen Dienst und Selbstbezug.* Eine biographieanalytische Untersuchung ehrenamtlichen Engagements. (Biographie und Gesellschaft, Bd. 17). Leske+Budrich, Opladen 1993. (304). Kart. DM 59,–.

MÜLLER JOSEF, *Pastoraltheologie.* Ein Handbuch für Studium und Seelsorge. Styria, 1993. (215). Ln. DM 39,80/S 298,–/sFr 39,80.

SPIJKER HERMANN VAN DE, *Narzißtische Komptetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe.* Sigmund Freuds Herausforderung der Theologie und Pastoral. Herder, Freiburg 1993. (488). Brosch. DM 68,–/S 531,–/sFr 68,–.

TEBARTZ-VAN ELST FRANZ-PETER, *Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika.* Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Bd. 28). Oros, Altenberge 1993. (629). Kart. DM 89,80.

WIEBEL-FANDERL OLIVIA, *Religion als Heimat?* Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen. Böhlau, Wien 1993. (334). Geb. S 546,–/DM 78,–.

PATROLOGIE

■ GNILKA CHRISTIAN, *Chrêsis.* Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. Bd II: Kultur und Conversion. Schwabe, Basel 1993. (210). Geb. sFr 42,–/DM 48,–/S 336,–.

PHILOSOPHIE

■ GRABNER-HAIDER ANTON, *Kritische Anthropologie.* Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 29) Echter/Oros, Würzburg/Altenberge 1993. (VI+371). Kart. DM 64,80.

HOVER WINFRID, *Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal.* Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert. Börsig, Fridingen a.D. 1993. (255). Brosch. DM 98,–/ S 686,–.

IRRGANG BERNHARD, *Lehrbuch der evolutionären Erkenntnistheorie.* (UTB 1765). Reinhardt, München 1993. (303, 5 Abb.). Kart. DM 36,80/ S 287,–/sFr 37,80.

KRUTSCHNITT ELKE, *Ernst Bloch und das Christentum.* Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der „Religion des Exodus und des Reiches". Grünewald, Mainz 1993. (425). Brosch. DM 52,–.

RELIGIONEN

■ MOOREN THOMAS, *Purusha – oder der messerscharfe Weg zum Selbst.* Selbst und Selbstfindung in islamischer und hinduistischer Mystik. (Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 31). Echter/ Oros, Würzburg/Altenberge 1993. (195). Kart. DM 39,80.

SOZIALWISSENSCHAFT

■ JÄGER ALFRED, *Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft.* Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven. (477). Kart. DM 138,–/S 1.107,–/sFr 138,–.

KLEINHAPPL JOHANNES/VAN LOEN ERNST (Hg.), *Kirchliche Kapitalismuskritik.* Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß. Tyrolia, Innsbruck 1993. (376). Brosch. S 490,–/DM 70,–/sFr 71,80.

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Europa. Gegenwart und Zukunft.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 16). Steyler Verlag, Nettetal 1993. (110). Kart. DM 24,50/S 191,–/sFr 24,80.

MYHSOK ALEXANDER D., *Gesprächsgruppen in Organisationen.* Gründe für Erfolg und Mißerfolg. (Konstanzer Schriften zur Sozialwissenschaft, Bd. 25). Hartung-Gorre, Konstanz 1993. (186). Kart. DM 39,80.

ZSIFKOVITS VALENTIN, *Asylpolitik mit Herz und Vernunft.* Zu einer aktuellen Problematik. (Soziale Perspektiven, Bd. 8). Pustet, Regensburg 1993. (110). Kart. DM 24,80/S 194,–/sFr 26,10.

SPIRITUALTITÄT

■ AURELIUS AUGUSTINUS/SUDBRACK JOSEF (Hg.), *Spät habe ich dich geliebt.* Gebete eines Lebens. Neue Stadt, München 1993. (135). Geb. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,50.

BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Sämtliche Werke* lateinisch/ deutsch Bd. IV. Tyrolia, Innsbruck 1993. (913). Ln.

IGNATIUS VON LOYOLA/KNAUER PETER (Hg.), *Briefe und Unterweisungen.* Bd. 1. Echter, Würzburg 1993. (995). DM 72,–/S 562,–/sFr 73,80.

KAMPHAUS FRANZ, *Priester aus Passion.* Herder, Freiburg 1993. (302). Ln. DM 29,80/ S 233,–/sFr 29,80.

KAPELLARI EGON, *Worauf warten wir?* Adventsgedanken. Herder, Freiburg 1993. (120). Geb. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

KÖRNER REINHARD, *Johannes vom Kreuz.* Gestalt – Begegnung – Gebet. (Meister des Weges, Bd. 1). Herder, Freiburg 1993, (120). Geb. DM 22,80/S 178,–/sFr 23,80.

ROTZETTER ANTON, *Mach's wie Gott – werde Kind.* Weihnachten verwirklichen. Herder, Freiburg 1993. (96). Geb. DM 17,80/S 139,–/sFr 18,50.

VARIA

■ BULCKENS J./LOMBAERTS H. (Hg.), *L'enseigment de la religion catholique à l'ecole secondaire.* Enjeux pour la nouvelle Europe. University Press, Leuven 1993. (XII+264). Brosch. FB 1250,–.

BOFF LEONARD, *Christentum mit dunklem Antlitz.* Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas. Herder, Freiburg 1993. (157). TB, DM 22,80/S 179,–/sFr 23,80.

HAIDER SIEGFRIED/HEILINGSETZER GEORG (Rd), *Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs.* Bd. 17. (OÖ. Landesarchiv, Linz 1993). (360). Brosch. S 380,–.

SCHMIDT EVAMARIA (Hg.), *„Ist doch gut, daß ich einen Vater habe!"* Kinder erzählen von ihren Vätern. (Kontur Bd. 7753). Bonifatius, Paderborn 1993. (64). Kart. DM 12,80/S 100,–/sFr 13,80.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunkt 3/94: ..... „Religion und Nation"

Adam Michnik ..... Polen: Kirche, Nationalismus und Demokratie
Christoph Niemand ..... Nationalismus in der Bibel?
Wolfgang Palaver ..... Die religiöse Dimension des Nationalismus
Viktor Conzemius ..... Nationalismus und Katholizismus
Klaus Heidegger ..... EU und Nationalismus

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland
Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel

Einzahlung
Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760100 85
Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14
Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00

In Österreich
Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56
oder
Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652
oder über den Buchhandel

Einzahlung
Österreichische Postsparkasse Wien Nr. 2313.647

Im Ausland
Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652
oder über den Buchhandel
In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1994	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	DM 58,–	DM 17,–
Österreich	öS 390,–	öS 105,–
Schweiz	sFr 57,30	sFr 17,40

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift
ISSN 0040-5663
Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

HANDBUCH DER PASTORAL-PSYCHOLOGIE

Herausgegeben von Isidor Baumgartner

644 Seiten, mit zahlreichen Tabellen, Zeichnungen und ausführlichem Register, Leinen DM 78,–

„Fast alle, die in der deutschsprachigen Pastoralpsychologie Rang und Namen haben, finden sich in diesem umfangreichen Werk versammelt. Es dokumentiert nicht nur den Forschungsstand, sondern läßt übereinstimmende Linien erkennen, setzt Maßstäbe und gibt schöpferische Impulse in formaler und inhaltlicher Hinsicht ... Dem Buch kommt nicht nur ökumenisch, sondern auch intra- und interdisziplinär hohe Bedeutung zu, Pastoralpsychologie zeigt sich hier als ‚Kooperationswissenschaft' ...

Neben Theologie- und Psychologiestudierenden werden sich vor allem die in Theorie und Praxis der Pastoralpsychologie bereits Erfahrenen, namentlich auch die in den vielfältigen kirchlichen Beratungsstellen tätigen Frauen und Männer, ernst genommen fühlen und reichen Gewinn aus der Lektüre ziehen ..."

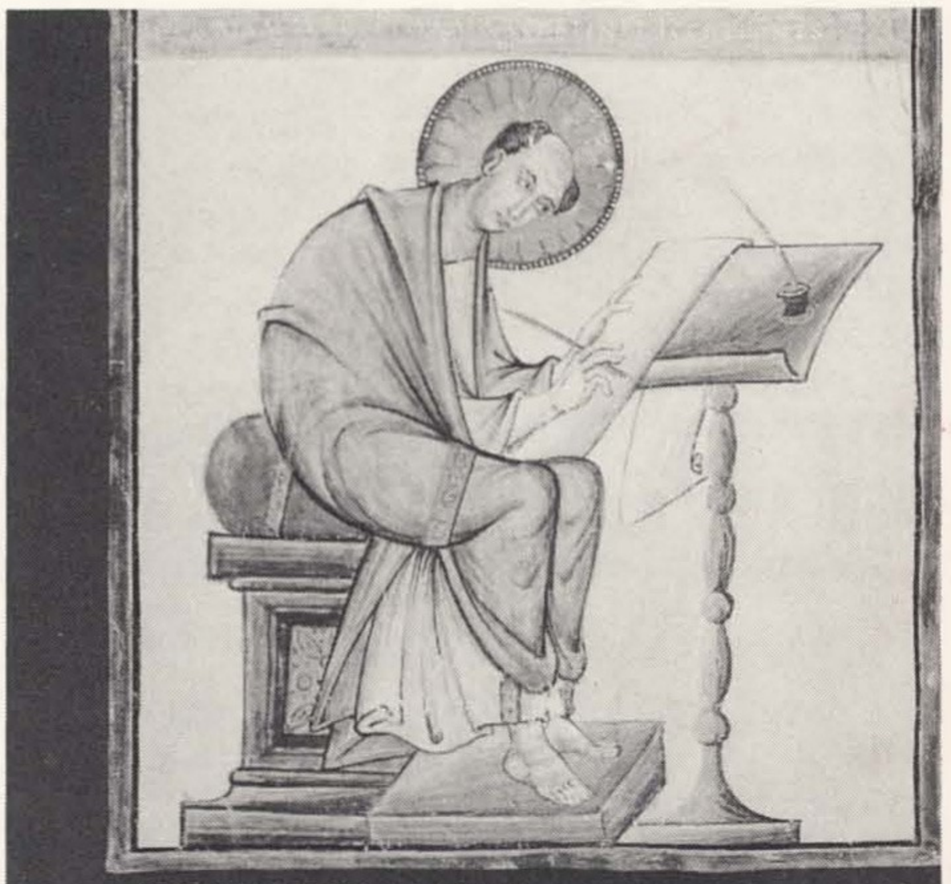
Walter Fürst in Bücher der Gegenwart, Freiburg

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Seelsorge für Seelsorger:

Seelsorge und Seelsorgerinnen, ob katholisch oder evangelisch, fühlen sich nach einigen Berufsjahren oft „ausgebrannt“: ständig unterwegs von einer Besprechung zum nächsten Krankenbesuch, ständig unter dem Erwartungsdruck, rund um die Uhr verfügbar zu sein ... – und trotz aller Anstrengungen macht sich ein Gefühl der Vergeblichkeit breit: Sie predigen vor immer leerer werdenden Kirchenbänken, erreichen mit ihren Angeboten immer weniger Interessierte, finden immer weniger Anerkennung in der Öffentlichkeit und sehen sich einer permanenten Kirchenkritik gegenüber. Das macht viele mutlos und stellt den Sinn der einstigen Berufsentscheidung in Frage.

Alexius Nowak kennt als erfahrener Seelsorger diese Situation. Er fand eine Möglichkeit, der drohenden Resignation rechtzeitig zu wehren: Er begibt sich in **„Klausur mit Markus“,** will sagen, er läßt für einige Momente den Alltag hinter sich und meditiert das Markusevangelium, das er kreativ auf seine Situation bezieht. **So bietet jede Seite dieses Büchleins neben einigen Versen des Evangeliums eine solche „berufsbezogene“ Meditation, aus der Ermutigung und Zuspruch, Motivation für die Seelsorge und auch eine gute Portion „Frustrationstoleranz“ erwachsen.**



ALEXIUS NOWAK

KLAUSUR MIT MARKUS

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
VANDENHOECK & RUPRECHT

95 Seiten, kart. DM 16,80 / öS 131,– / sFr 17.90 (Koprod. mit Vandenhoeck & Ruprecht)

Der Autor

Dr. Alexius NOWAK, geb. 1937, Priesterweihe 1961, Promotion im Bereich der Pastoraltheologie über die Veränderungen in der Religiosität der deutschen Katholiken. Seit 1970 Seelsorger im Bistum Hildesheim, seit 1985 Pfarrer in Braunschweig.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

RELIGION UND NATION

Palaver · Religiöse Dimension des Nationalismus

Conzemius · Nationalismus und Katholizismus

Michnik · Polen: Kirche und Aufklärung

Heidegger · Europäische Union

Niemand · Nationalismus in der Bibel

Vencser · Fremdsprachige Seelsorge

Lennkh/Marketz · Deutsche und Slowenen

Zauner · Kirchenbeitrag und Pastoral

Findenig · Fremde und Heimat

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Wir alle sind Fremde (E. Drechsler), Religion und Nation, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Kirchengeschichte, Spiritualität

3 1994 142. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1994

Schwerpunktthema: Religion und Nation

Wolfgang Palaver: Die religiöse Dimension des Nationalismus 225
Victor Conzemius: Nationalismus und Katholizismus 234
Adam Michnik: Polen: Kirche – Aufklärung – Nation – Demokratie 243
Klaus Heidegger: Europäische Union und Nationalismus 253
Christoph Niemand: Nationalismus in der Bibel 263

Erfahrungen:

László Vencser: Fremdsprachige Seelsorge am Beispiel der Diözese Linz 277
Friedrich Lennkh/ Josef Marketz: Eine Diözese – zwei nationale Traditionen 285

Abhandlung:

Wilhelm Zauner: Kirchenbeitrag und Pastoral 293

Spiritueller Beitrag:

Pallotti Findenig: Fremde und Heimat – Heimat und Fremde 301

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe 306

Literatur:

Eva Drechsler: Das aktuelle theologische Buch: Wir alle sind Fremde (Hg. Michael Langer) 315
Besprechungen 317
Zum Schwerpunkt (317), Bibelwissenschaft (327), Dogmatik (328), Kirchengeschichte (330), Spiritualität (332)
Eingesandte Schriften 333
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/7842 93-142
o. Prof. Mag. 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. Victor Conzemius, Schädrütihalde 12, CH-6006 Luzern
Mag. Dr. Eva Drechsler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Sr. Mag. Pallotti Findenig, Petrinumstraße 12, A-4040 Linz
Dr. Klaus Heidegger, c.o. Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. Dr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dir. Friedrich Lennkh, Waaggasse 18, A-9013 Klagenfurt
Dir. Dr. Josef Marketz, Waaggasse 18, A-9013 Klagenfurt
Chefredakteur Adam Michnik, ul. Czerska 8/10, PL-00732 Warszawa
Ass. Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Dr. Wolfgang Palaver, Universitätsstraße 4, A-6010 Innsbruck
Prof. Dr. László Vencser, Graben 11, A-4020 Linz
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 ^{2}1957–1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

WOLFGANG PALAVER

Die religiöse Dimension des Nationalismus

Worin besteht die religiöse Dimension der nationalistischen Versuchung? Sind es nur Flaggen, Rituale und Bündnisse mit den politischen Machthabern, die in diesem Zusammenhang zur Diskussion stehen? Unser Autor, Assistent und Lehrbeauftragter am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre an der Universität in Innsbruck, geht von der Überzeugung aus, daß die tiefsten Wurzeln des Nationalismus und der Religion zusammengehören. Dieser These waren viele Theoretiker und Dichter der abendländischen Geistesgeschichte verpflichtet, so u.a. auch Dostojewskij. In den „Dämonen" beschreibt er Gott als die synthetische Persönlichkeit des ganzen Volkes. Die Folgen davon sind: die Ablehnung eines allgemeinen Gottesbegriffes, jenes der einen Menschheit und die Erhebung der völkischen Stärke zum einzigen Kriterium der Wahrheit. Nietzsche fügte noch die Verpönung der Güte und der Feindesliebe hinzu. Worin ist aber der Beitrag der jüdisch-christlichen Tradition zu sehen: in der Absegnung oder in der Infragestellung dieser Zusammenhänge? Und: Wie steht es mit der nationalistischen Religion in der Gegenwart? (Redaktion)

„Marx ist zwar besiegt, aber von Joseph de Maistre."[1] Was Alain Finkielkraut 1987 im Hinblick auf die Dritte Welt gesagt hatte, ist nach dem Ende des Kalten Krieges auch in Europa Wirklichkeit geworden. Der Kommunismus hat eine Niederlage erlitten, nicht aber das totalitäre Denken. An die Stelle des Kommunismus trat ein neuer Nationalismus. Der katholische Jurist und Gegenrevolutionär Joseph de Maistre (1753–1821) steht bei Finkielkraut symbolisch für jenen Nationalismus, der gegen die Behauptung der *einen* Menschheit betonte, daß diese im Plural dekliniert werden müsse. De Maistre steht aber auch für die religiöse Dimension des Nationalismus. Mit seinen Mitstreitern trat er für die „Wiedereinsetzung Gottes" in die früheren Vorrechte des ancien régime ein.

De Maistres Denken scheint gegenwärtig – gerade was die religiöse Dimension des Nationalismus betrifft –, im Vormarsch zu sein. Der neue Nationalismus trägt nicht nur im weiteren Sinne des Wortes religiöse Züge (Flaggen, Rituale etc. als heilige Ikonen), sondern führt teilweise auch direkt zu neuen Bündnissen mit der Religion. Tragischstes Beispiel für diese Entwicklung ist der grausame Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Sicher wäre es zu einfach, diesen Krieg einfach zum Religionskrieg zu erklären. Dennoch spielt die religiöse Dimension eine wichtige Rolle in diesem Konflikt. Nicht ethnische Unterschiede kennzeichnen die in diesen Konflikt involvierten Gruppen, sondern religiöse, und einzelne religiöse Führer haben sich nicht gerade durch Besonnenheit und Zurückhaltung ausgezeichnet, sondern den Konflikt noch zusätzlich angeheizt. Eine heute zunehmende Affinität von Religion und Nationalismus zeigt sich auch in den Konflikten in der ehemaligen Sowjetunion, wo sich beispielsweise christliche Armenier und muslimische Aserbeidschaner in einem blutigen

[1] *A. Finkielkraut*, Die Niederlage des Denkens. Aus dem Französischen von N. Volland. Reinbek bei Hamburg 1989, 80.

Konflikt gegenüberstehen. Schließlich läßt sich die religiöse Dimension des neuen Nationalismus auch durch seine – zumindest oberflächlich gegebene – Nähe zum Phänomen des Fundamentalismus erkennen. Eine moralisierende Verurteilung dieser Phänomene hilft nicht, um dem Potential der Kräfte, die in dieser Allianz von Religion und Nationalismus stecken, gerecht zu werden. Außerdem birgt sie eine Gefahr in sich: durch eine eindeutige Schuldzuweisung an die Religion als Quelle des Übels wird der eigentliche gefährliche Impuls, der in den tieferen sozialen und politischen Zusammenhängen zu finden ist, zugedeckt.

1. Die Götter der Vertreibung und der Nationalismus

Der Nationalismus selbst ist ein modernes Phänomen, das sich erst in Folge der Französischen Revolution in Europa entwickelte und sehr rasch im 19. und 20. Jahrhundert über die ganze Welt ausbreitete. Häufig trat der Nationalismus in Verbindung mit Religion auf. Dieser Zusammenhang von Nationalismus und Religion wird heute unter den Stichwörtern „auserwähltes Volk", „vergöttlichte Nation" oder „Messianismus" diskutiert.[2] Kaum jemand hat das Phänomen dieses religiösen Nationalismus treffender beschrieben als Dostojewskij in seinem Roman „Die Dämonen". Dostojewskij hat in diesem Roman seiner eigenen nationalistischen Versuchung, der er zeitweise erlegen war, Ausdruck verliehen. In der Figur des Schatow zeichnet er einen extremen russischen Nationalisten, für den das russische Volk – als einziges „Gottesträgervolk" – zum Erlöser der Welt wird. Das Ziel jedes Volkes sei es, nach seinem eigenen Gott zu suchen: „Gott ist die synthetische Persönlichkeit des ganzen Volkes, von seinem Anfang bis zu seinem Ende. Noch nie ist es vorgekommen, daß alle oder viele Völker einen gemeinsamen Gott gehabt hätten, sondern immer nur hat jedes Volk seinen besonderen gehabt. Es bedeutet die Vernichtung des Volkstums, wenn die Götter anfangen, allgemein zu werden. Wenn die Götter allgemein werden, sterben die Götter und der Glaube an sie zusammen mit den Völkern selbst. Je stärker ein Volk ist, desto eigentümlicher ist sein Gott."[3] Dem Einwand seines Gesprächspartners Stawrogin, er würde Gott zu einem bloßen Attribut der Nationalität herabwürdigen, hält Schatow entgegen, daß er das Volk im Gegenteil zu Gott emporhebe: „Das Volk ist Gottes Leib. Jedes Volk ist nur so lange ein Volk, als es seinen besonderen Gott hat und alle übrigen Götter der Welt unerbittlich ausschließt, nur solange es glaubt, daß es mit seinem Gott alle übrigen Götter besiegen und aus der Welt vertreiben wird." Diesem Gott des Volkes, der alle anderen Götter vertreibt, entspricht Schatows Ansicht, daß auch jedes Volk dazu aufgerufen sei, sich an die erste Stelle zu setzen: „Wenn ein großes Volk nicht glaubt, daß allein in ihm die Wahrheit ist – gerade und ausschließlich in ihm allein –, wenn es nicht glaubt, daß es allein fähig ist, alle anderen mit seiner Wahrheit von den Toten zu erwecken

---

[2] Vgl. *M. Jeismann*, Alter und neuer Nationalismus. In: M. Jeismann – H. Ritter (Hg.), Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus. Leipzig 1993, 9–29; *C. Milosz*, Über Nationalismus. In: Ebd. 118–129.

[3] *F. M. Dostojewskij*, Die Dämonen. Aus dem Russischen übertragen v. M. Kegel. Mit einem Nachwort von H.-J. Gerigk. München ⁸1987, 285 (II.1.7).

und zu erlösen, so verwandelt es sich sofort in ethnographisches Material und ist kein großes Volk mehr. Ein wirklich großes Volk kann sich niemals mit einer zweitrangigen Rolle in der Menschheit zufriedengeben, ja nicht einmal mit einer erstrangigen, es muß unbedingt und ausschließlich an allererster Stelle stehen. Wer diesen Glauben verliert, ist kein Volk mehr. Aber es gibt nur eine Wahrheit, folglich kann auch nur ein einziges Volk den wahren Gott haben, wenn auch alle übrigen Völker ihre eigenen und großen Götter besitzen mögen."

Diese Passage in Dostojewskijs „Dämonen" ist nicht bloß ein Stück Literatur. Sie bringt die religiöse Versuchung des Nationalismus, die in der Ablehnung eines allgemeine Gottes beziehungsweise einer einzigen Menschheit und in der Erhebung der völkischen Stärke zum Kriterium der Wahrheit besteht, klar zum Ausdruck.[4] Schon Nietzsche hat das mit Scharfblick erkannt. Er hat diese Passage aus Dostojewskijs Roman abgeschrieben, in sein Werk „Der Antichrist" einfließen lassen und stückweise präzisiert.[5] Wo Nietzsche im „Antichrist" eine Kritik des christlichen Gottesbegriffs vornimmt, kommt er auf die in Dostojewskijs Roman artikulierte Problematik zu sprechen. Jedem Volk entspreche ein eigener Gott, dem es opfern kann. Ein solcher Gott dürfe aber nicht wie der christliche ein bloß guter Gott sein, er müsse nützen und schaden können, er müsse Freund und Feind sein.

„Man hat den bösen Gott so nöthig als den guten: man verdankt ja die eigene Existenz nicht gerade der Toleranz, der Menschenfreundlichkeit... Was läge an einem Gotte, der nicht Zorn, Rache, Neid, Hohn, List, Gewaltthat kennte? dem vielleicht nicht einmal die entzückenden ardeurs des Siegs und der Vernichtung bekannt wären? Man würde einen solchen Gott nicht verstehn: wozu sollte man ihn haben? – Freilich: wenn ein Volk zu Grunde geht; wenn es den Glauben an Zukunft, seine Hoffnung auf Freiheit endgültig schwinden fühlt; wenn ihm die Unterwerfung als erste Nützlichkeit, die Tugenden der Unterworfenen als Erhaltungsbedingungen in's Bewusstsein treten, dann *muß* sich auch sein Gott verändern. Er wird jetzt Duckmäuser, furchtsam, bescheiden, räth zum ‚Frieden der Seele' zum Nicht-mehr-Hassen, zur Nachsicht, zur ‚Liebe' selbst gegen Freund und Feind. Er moralisirt beständig, er kriecht in die Höhle jeder Privattugend, wird Gott für Jedermann, wird Privatmann, wird Kosmopolit...Ehemals stellte er ein Volk, die Stärke eines Volkes, alles Aggressive und Machtdurstige aus der Seele eines Volkes dar: jetzt ist er bloss noch der gute Gott...In der That, es giebt keine andre Alternative für Götter: *entweder* sind sie der Wille zur Macht – und so lange werden sie Volksgötter sein – *oder* aber die Ohnmacht zur Macht – und dann werden sie nothwendig *gut*..."[6]

Zu den von Dostojewskij genannten Merkmalen des religiösen Nationalismus kommt bei Nietzsche noch die Verpönung der Güte und Feindesliebe Gottes als Element hinzu.

Dostojewskij und Nietzsche haben erkannt, daß die tieferen Wurzeln des Nationalismus und der Religion zusammengehören. Ihr archaischer Charakter tritt offen zutage. Die griechischen Stadtstaaten hatten beispielsweise alle ihre eigenen Stadtgötter.[7] Ein Bürger war jemand, der der Religion der Stadt angehörte. Der Fremde wur-

---

4 Zur religiösen Versuchung des Nationalismus vgl. *H. Arendt,* Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986, 375–390.

5 *F. Nietzsche,* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hg. v. G. Colli und M. Montinari. München 1988, Bd. 13, 151f (Nachgelassene Fragmente).

6 Ebd. Bd. 6, 182f (Der Antichrist Nr. 16). Vgl. Bd. 13, 523.

7 Vgl. dazu die klassische Studie aus dem 19. Jahrhundert von *N. D. Fustel de Coulanges,* Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms. Mit einer Einleitung von K. Christ. Aus dem Französischen übertragen von I.-M. Krefft auf der Grundlage der Übersetzung von P. Weiss. Stuttgart 1981, 261–272.

de durch sein Verhältnis zur Religion definiert. Er wird von den Göttern abgewiesen und darf nicht am Kult teilnehmen. Als von der Religion Ausgeschlossener kommen ihm auch keine politischen Rechte zu: Er ist ein permanent Vertriebener. So bezeichneten die Griechen die Fremden als Barbaren. Deutlich kommt diese antike Haltung zu den Fremden auch im vorklassischen Latein zum Ausdruck, wo das Wort „hostis" sowohl Fremder als auch Feind bedeutete.

Systematisch ist diesen Zusammenhängen der französische Literatur- und Kulturwissenschaftler René Girard nachgegangen. In der gegenwärtigen kulturtheoretischen Diskussion nimmt er eine Sonderstellung ein: Mit seiner Theorie über die Ursprünge und konkreten Ausformungen des Religiösen glaubt er, die gemeinsame Wurzel der konkreten Religion und des jeweiligen politischen Gebildes erklären zu können. Im Kontext seiner Theorie werden die tieferen Hintergründe der religiös geprägten Fremdenfeindlichkeit des Nationalismus verständlich. Nach Girard entstammen die ursprünglichen archaischen Religionen dem Sündenbockmechanismus, in dem auf nichtbewußte Weise die interne Gewalttätigkeit in einer Gruppe durch die Tötung eines Sündenbockes überwunden wurde. Die getöteten oder vertriebenen Sündenböcke wurden als erste Götter verehrt. Man schrieb ihnen sowohl die Verursachung der vorausgehenden gewalttätigen Krise als auch die Ruhe und den Frieden nach ihrer Vertreibung oder Tötung zu. Diese ursprünglichen Gottheiten waren genau von jener Mischung aus gut und böse zugleich gekennzeichnet, die Nietzsche für die starken Volksgottheiten festhielt. Mittels des Sündenbockmechanismus erklärt Girard den grundlegenden gesellschaftlichen Konsens, der auf Kosten des Dritten stattfindet, und somit auch die für die archaischen Religionen typische feindliche Haltung gegenüber den Fremden. In vielen archaischen Mythen findet sich das Motiv des verstoßenen oder vertriebenen Fremden.[8]

Wie erklärt sich die Häufigkeit des Bildes vom vertriebenen Fremden in den Mythen? Nach Girard hängt dies mit der Sakralisierung beziehungsweise Vergöttlichung der getöteten oder vertriebenen Opfer zusammen. Die Sakralisierung der Opfer ist ein erster, nicht-bewußter Schritt, die Gewalt von der Gruppe, die das Opfer getötet hat, abzulösen, und diese auf ein von der Gruppe vermeintlich verschiedenes – zum Gott verklärtes – Wesen abzuschieben. Eine der wesentlichen Aufgaben der primitiven Religionen besteht also darin, die interne Gewalttätigkeit der Gruppe nach außen abzuleiten und sie dadurch als etwas bloß Äußeres, ja Fremdes darzustellen. In den archaischen Mythen erscheinen die getöteten Opfer daher als Fremde. Sie kommen meistens aus einem fremden Land und sind – als Götter – auch von ihrem Wesen her Fremde.

Besondere Bedeutung erhält diese Abschiebung der Gewalt nach außen in den religiösen Riten. Religiöse Riten, vor allem religiöse Opfer, sind die bewußte Nachahmung des Sündenbockmechanismus. Was in der Gruppe

---

[8] Bekanntestes Beispiel dafür ist Ödipus, der als fremder König von Theben und später als für die Pest Verantwortlicher aus der Stadt vertrieben wird. Zum Motiv des Fremden in den Mythen siehe *R. Girard*, Der Sündenbock. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1988, 51; *ders.*, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Übersetzung aus dem Französischen von A. Berz. Freiburg 1983, 105–123.

schon einmal Ruhe und Frieden ermöglichte, soll nun regelmäßig zur Stabilisierung des inneren Friedens wiederholt werden. Weil durch die mythische Repräsentation des Sündenbockmechanismus bereits der Akzent auf die Fremdheit des Sündenbocks gelegt wurde, gehören gerade Fremde zu den bevorzugten rituellen Opfern.[9] Sie ermöglichen das bewußte Abschieben der Gewalt nach außen und garantieren so den inneren Zusammenhalt. Schon Joseph de Maistre hat im Hinblick auf antike Menschenopfer beobachtet, daß Fremde gerade dann zum Feind wurden, wenn man Schlachtopfer brauchte.[10] Sprachlich drückt sich dieser über das Opfer vermittelte Zusammenhang dadurch aus, daß für Menschenopfer (hostia), Fremder und Feind (hostis) verwandte Ausdrücke verwendet wurden. Die konkrete Auswirkung der rituellen Ableitung der Gewalt nach außen in archaischen Religionen zeigt sich im fast zwangsläufig gegebenen kriegerischen Verhältnis zu benachbarten Gruppen. Die wesentliche Funktion dieser Kriege ist es, Opfer zu erzeugen, um auf diese die interne Gewalttätigkeit abwälzen zu können.[11]

Mit der Ausbildung eines zentralen Justizsystems und dem Auftreten der Hochreligionen ging die „mythische Klarheit" dieses archaischen Mechanismus schrittweise verloren. Es kam zu einer Aufspaltung der Funktionen. Die soziale Leistung archaischer Religionen wurde zunehmend von einer vom Bereich der Religion sich ablösenden Politik übernommen. Doch das archaische Muster der internen Konsensfindung auf Kosten Dritter blieb erhalten. Es charakterisierte jetzt vor allem den Bereich der Politik. Als Beispiel dafür kann auf Thomas Hobbes, einen der Väter moderner politischer Konzeptionen, verwiesen werden.[12] Deutlich tritt das archaische Muster des internen Konsenses auf Kosten Dritter auch in der politischen Theorie Jean-Jacques Rousseaus zu Tage. Wo er nach der Art des Zustandekommens des für seine Theorie zentralen Gedankens des Gemeinwillens (volonté générale) fragt, verweist er indirekt auf die Notwendigkeit eines äußeren Feindes. „Die Übereinstimmung zweier Einzelinteressen kommt durch die Gegnerschaft gegen ein drittes zustande."[13]

Nach Hannah Arendt beruht alle nationalistische Politik des 19. und 20. Jahrhunderts im Grunde auf dieser bei Rousseau ausgedrückten Binsenwahrheit.[14] Für das Prinzip des Nationalstaates, für die nationale Selbstbestimmung ist die Abgrenzung gegen einen äußeren Feind konstitutiv.[15] Im Phänomen des modernen Nationalis-

---

9 Vgl. *R. Girard,* Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1987, 394–401.

10 *J. de Maistre,* Abendstunden zu St. Petersburg oder Gespräche über das Walten der göttlichen Vorsicht in zeitlichen Dingen mit einem Anhang über das Opfer. Aus dem Französischen übersetzt von M. Lieber. 2 Bde. Frankfurt am Main 1824–25, II 363.

11 Vgl. *R. Girard,* Heilige 363–366 u. 409–412.

12 Vgl. zur mythischen Dimension in Hobbes' politischer Philosophie *W. Palaver,* Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards. Innsbruck 1991.

13 *J.-J. Rousseau,* Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. In Zusammenarbeit mit E. Pietzcker neu übersetzt und herausgegeben von H. Brockard. Stuttgart 1983, 31 (II.3), zitiert hier zustimmend den Marquis d'Argenson.

14 *H. Arendt,* Über die Revolution. München ³1986, 97f.

15 Vgl. dazu die grundsätzliche Infragestellung aller Unterscheidungen von friedlichen und aggressiven Formen des Nationalismus bei *M. Jeismann,* Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918. Stuttgart 1992.

mus findet sich das Grundmuster archaischer Religionen. Wo der Nationalismus wieder verstärkt in Verbindung mit Religion auftritt, zeigt sich dieses archaische Muster in besonders deutlicher und gewalttätiger Form. Haben aber alle Religionen diese Neigung zum Nationalismus? Müssen wir erst alles religiöse Denken überwinden, um die Wurzel jedes Nationalismus auszureißen? Die Geschichte der europäischen Zivilisation müßte uns hier vorsichtig werden lassen. Die Abschaffung Gottes führte nicht zum Frieden, sondern zum Nationalismus der (neu entstandenen) Nationalstaaten.

2. *Der Gott der Bibel: Die Absage an den Nationalismus*

Eric Hobsbawm hat in seiner Reflexion auf das Verhältnis von Nationalismus und Religion festgehalten, daß Religionen letztlich ein paradoxes Bindemittel für den Nationalismus sind. So sehr es Zusammenhänge gebe, so sehr hätten beispielsweise die großen Weltreligionen eine dem Nationalismus entgegenlaufende Tendenz.[16] Bereits im 19. Jahrhundert hat Fustel de Coulanges festgehalten, daß durch das Christentum eine radikale Veränderung des antiken Patriotismus und des antiken Verhältnisses zu den Fremden eingetreten sei.[17] An die Stelle der Patriotismus-Frömmigkeit und an die Stelle des Hasses gegen die Fremden sei eine universale Religion getreten, für deren Gott es keinen Fremden mehr gebe. Die Schranken zwischen den Völkern seien gefallen. Aus der Einheit Gottes folge die Einheit des Menschengeschlechts.

Diese Beobachtungen von Hobsbawm und Fustel de Coulanges lassen sich systematisch entfalten. Vergleicht man archaische Mythen mit der jüdisch-christlichen Bibel, so fällt auf, daß es sich hier um zwei ganz verschiedene Arten von Religion handelt. Während die archaischen Mythen Produkt des Sündenbockmechanismus sind, decken die zentralen biblischen Texte diesen Mechanismus auf und solidarisieren sich mit den vertriebenen oder getöteten Opfern.[18] Im Alten Testament sind die Gottesknechtlieder des Deuterojesaja der Höhepunkt einer langen Geschichte der Aufdeckung des Sündenbockmechanismus. Während in den archaischen Religionen die Gewalttäter ihre kollektive Gewalttat für gerechtfertigt halten können und die Schuld des Opfers betonen, wird hier die Perspektive radikal umgedreht. Die Täter erkennen ihre eigene Gewalttätigkeit und verwerfen ihren ursprünglichen Glauben, daß ihr Opfer von Gott geschlagen worden sei (Jes 53,4f). Das Opfer ist unschuldig (Jes 53,9), mehr noch: Gott steht ganz auf seiner Seite (Jes 53,10). Gott rettet das von den Menschen verworfene Opfer.

Mit dieser radikalen Aufdeckung des Sündenbockmechanismus und dem Erkennen des wahren Gottes sind wichtige Impulse für die gegenwärtige Nationalismusdebatte gegeben. Zum einen ist es das klare Bekenntnis zum Monotheismus und zum Universalis-

---

16 *E. J. Hobsbawm*, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1870. Aus dem Englischen von U. Rennert. Frankfurt/New York 1991, 84.

17 *N. D. Fustel de Coulanges* 505–512. *J.-J. Rousseau* 147–150 (IV.8), erklärte das biblische Christentum für politisch ungeeignet, da es als eine übernationale Religion die Herzen der Bürger nicht an den Staat hefte. Das Vaterland der Christen sei eben nicht von dieser Welt.

18 Zum Wechselspiel dieser beiden Religionen siehe *J. Niewiadomski*, Der Mensch – Untier oder Partner Gottes. In: ThPQ 141 (1993) 47–53.

mus (Jes 45,5; 49,6). Es gibt nur einen Gott und keine Volksgötter. Die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus hebt die Notwendigkeit der Feindschaft nach außen zur inneren Befriedung auf. Zum anderen ist es die Gewaltfreiheit, die Monotheismus und Universalismus inhaltlich bestimmt. Jenseits aller gewalttätigen Imperialismen werden diese zu wichtigen Impulsen, die die Gestaltung der politischen Kultur ermöglichen. Mit diesen Impulsen sind genau jene Inhalte radikal in Frage gestellt, die von Dostojewskij und Nietzsche als Inbegriff jeder nationalistischen Religion festgehalten wurden.

Das Christentum hat diesen bei Deuterojesaja deutlich gewordenen Weg fortgesetzt. Auch im Neuen Testament wird die Unschuld des Sündenbockes Jesu betont (Joh 15,25). Gott steht auf der Seite des Opfers Jesu und bestätigt diese Solidarität endgültig in der Auferweckung. Wie in den Gottesknechtliedern ist die neutestamentliche Überwindung des Sündenbockmechanismus an Monotheismus, Universalismus, Gewaltfreiheit und Überwindung des Fremdenhasses gekoppelt. Der christliche Universalismus und die damit verbundene Gleichheit aller Menschen kommt am schönsten in einem Paulusbrief zum Ausdruck: „Es gibt nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles in allen" (Kol 3,11; vgl. Gal 3,28).

In der jüdisch-christlichen Bibel kommt in den zentralen Texten ein Gottesbild zur Sprache, das den Vorstellungen eines partikularistischen, nationalistischen Volksgottes radikal entgegensteht. Von diesem biblischen Gottesbild her läßt sich kein Nationalismus religiös begründen. Dieses Gottesbild führt zur Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen und machte den universalistischen Gedanken der einen Menschheit möglich.[19] Die übernationale – alle Grenzen sprengende – Kultur der Gegenwart ist eine indirekte Folge dieser biblischen Impulse. Trotz mancher Fragwürdigkeiten wäre jedes Ankämpfen gegen die universalistischen Momente unserer modernen Kultur auch ein Ankämpfen gegen die biblische Perspektive.

3. Das historische Christentum und die nationalistische Versuchung

Das biblische Gottesbild konnte aber nicht unmittelbar und auf Dauer in der Welt lebendig werden. Das historische Christentum selbst fiel hinter den Anspruch der biblischen Texte zurück. Sowohl die Einsicht in die Wirkung des Sündenbockmechanismus als auch der grundlegende Universalismus des Christentums gingen häufig zugunsten einer eher mit den archaischen Religionen verwandten Religiosität verloren. Sowohl das Opferdenken als auch nationalistische Gesellschaftsvorstellungen gewannen dadurch wieder die Oberhand. Joseph de Maistre ist sowohl ein Beispiel für die Renaissance des Opferdenkens als auch eines katholisch-völkischen Nationalismus. Im Opfer sieht er eines der zentralen Elemente jeder Religion. Politisch drückt sich das bei ihm in der Rechtfertigung von Kriegen als Sühnopfer, in

[19] Für eine historisch differenzierte Sicht vgl. dazu *W. Palaver,* Gleichheit als Sprengkraft? Zum Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der Demokratie. In: J. Niewiadomski (Hg.), Verweigerte Mündigkeit? Politische Kultur und Kirche. Thaur 1989, 195–217.

der Verteidigung der Todesstrafe und in der Verherrlichung der politischen Notwendigkeit des Henkers aus. Gegen die universalistischen Tendenzen, die in der Französischen Revolution deutlich wurden, betonte er die unaufgebbare völkische Pluralität der menschlichen Existenz. Den Begriff der Menschheit lehnte er radikal ab. Es „gibt auf Erden keinen Menschen schlechthin. Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener, Russen usw. gesehen. Dank Montesquieu weiß ich sogar, daß man Perser sein kann. Einen Menschen aber erkläre ich, nie im Leben gesehen zu haben, er müßte denn ohne mein Wissen vorhanden sein."[20]

De Maistres katholisch-völkischer Nationalismus ist nicht nur eine Infragestellung des biblischen Universalismus. Mit der Renaissance der archaischen Religiosität ist gleichzeitig eine *Absage an den Gedanken eines transzendenten Gottes* verbunden. Trotz seines vehementen Eintretens für Gott und die Religion bleibt sein Gott ein letztlich immanenter, ganz mit dem Volk verbundener Gott. Gott ist kein transzendentes Subjekt mehr, sondern Ausdruck der völkischen Kollektivräson.[21] Diese sonderbare Verteidigung einer rein immanenten Religion ist für den Nationalismus typisch. Das Christentum hat zumindest soweit das Denken der Menschen beeinflußt, daß ein ungebrochenes Zurück zu den archaischen Religionen nicht mehr möglich war. Die *Religion des Nationalismus* bleibt rein immanent. Sie ist letztlich nur ein religiöser Atheismus, eine „Religion des Als-ob".[22] Charles Maurras, einer der Führer der Action Francaise zu Beginn dieses Jahrhunderts, ist ein typisches Beispiel für diese Verknüpfung von immanenter Religiosität und Nationalismus. Er war zugleich Katholik und Atheist! Dostojewski hat in seiner Reflexion auf den Nationalismus auch dieses Element literarisch zum Ausdruck gebracht. Stawrogin fragt Schatow am Ende des Gespräches über das russische Gottesträgervolk, ob er selbst auch tatsächlich an Gott glaube. Schatow antwortet zuerst ausweichend, um dann einzugestehen, daß er trotz aller religiös-nationalistischen Begeisterung noch nicht zum Gottesglauben gekommen sei: „‚Ich glaube an Rußland, ich glaube an seine Rechtgläubigkeit…Ich glaube an den Leib Christi…Ich glaube, daß die Wiederkunft Christi sich in Rußland vollziehen wird…Ich glaube…' stammelte Schatow verzückt. ‚Und an Gott? An Gott?' ‚Ich werde an Gott glauben.'"[23]

4. Die Neue Rechte: Heidentum und Nationalismus

Das Programm eines religiösen Nationalismus wird in unserer Gegenwart unter anderem auch von der Neuen Rechten vertreten.[24] Gegen den biblischen Monotheismus und den biblisch motivierten Universalismus wird ein Ethnopluralismus behauptet. Im Anschluß an de Maistre wird die Vorstellung von der einen Menschheit abgelehnt und die Konzeption der archaischen

---

20 *J. de Maistre,* Betrachtungen über Frankreich. Deutsch von F. v. Oppeln-Bronikowski. Hg. und mit einem Nachwort und einer Bibliographie versehen von G. Maschke. Wien 1991, 60 (6. Kap.).

21 Vgl. *A. Finkielkraut* 25–29.

22 Vgl. *M. Greiffenhagen,* Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Frankfurt am Main 1986, 271f; *H. Heller,* Europa und der Fascismus. Berlin und Leipzig 1929.

23 *F. M. Dostojewskij,* Dämonen 288.

24 Vgl. *J. Niewiadomski,* Die Infragestellung des christlichen Menschenbildes durch die „Neue Rechte". In: bakeb informationen 1/1993, 21–27; *ders.,* Die Götter der Vertreibung und der vertriebene Gott. In: M. Langer (Hg.), Wir alle sind Fremde, Regensburg 1993, 146–153.

Religionen beschworen: „Der Mensch existiert für die Alten nicht. Es gibt nur Menschen: Griechen, Römer, Barbaren, Syrer und so weiter."[25] Die jüdisch-christliche Bibel ist der Hauptgegner dieser Bewegung. Dagegen wird für Europa die Rückkehr zum Heidentum propagiert. Bezüglich des Gottesbildes schließ diese Bewegung nahtlos an Nietzsche an. Nicht der jüdisch-christliche Gott der Güte und Liebe soll im Zentrum unseres Lebens stehen, sondern ein heidnischer Gott jenseits von Gut und Böse.[26] Ähnlich wie de Maistre und seine nationalistischen Nachfolger vertritt auch die Neue Rechte eine immanente Religion, die gerade kein ausdrückliches Bekenntnis zu einem transzendenten, personalen Gott einschließt. Rückkehr zum Heidentum heißt für Alain de Benoist, einem der Vordenken der Neuen Rechten, nicht eine Rückkehr zu einem tatsächlichen Glauben an die heidnischen Götter: „Man braucht nicht an Jupiter oder Wotan zu ‚glauben'..., um Heide zu sein. Heutzutage besteht das Heidentum nicht darin, Apoll Altäre zu errichten oder den Odin-Kult wiederzuerwecken."[27] Es geht de Benoist einfach um die politische, gesellschaftliche und kulturelle Verwirklichung der mit den heidnischen beziehungsweise archaischen Religionen verbundenen Werte.

Eine wirkliche Rückkehr zum Heidentum, zu jenem mit den archaischen Religionen verbundenen Protonationalismus, der die interne Gewalttätigkeit zu unterbinden versuchte, ist – wie de Benoist selbst eingesteht – nicht mehr möglich. Der biblische Geist läßt die Welt der archaischen Mythen nur noch im Sinne eines „als ob" zu. Solche moderne Als-ob-Mythen können die Gewalt nicht mehr eindämmen, sondern neigen dazu, zu reinen Mythen der Gewalt auszuarten.[28] Der Nationalsozialismus zeigte, wie gefährlich solche falschen Hoffnungen sind. Religiös-nationale Konflikte der Gegenwart deuten in die gleiche Richtung.

Die biblische Botschaft zwingt uns langfristig dazu, zwischen einer Selbstauslöschung in blutigen, ethnischen oder nationalistischen Konflikten und einem gewaltfreien Zusammenleben, das alle Menschen einschließt, zu wählen. Nur die Rückbesinnung auf die Botschaft der Bibel kann langfristig eine Antwort auf die Versuchung des Nationalismus geben.

Politisch bedeutet die Rückbesinnung auf den biblischen Universalismus vor allem ein Eintreten für die universalen Menschenrechte, die allen nationalistischen Verengungen relativierend entgegenstehen. Politisch bedeutet das Ernstnehmen des biblischen Impulses auch eine Unterstützung jener Entwicklungen, die ganz im Sinne der katholischen Soziallehre des 20. Jahrhunderts in Richtung einer universalen Weltordnung führen. Um aber den imperialistischen Gefahren vorbeugen zu können, die damit verbunden sind, muß sich dieser Einsatz für die Welteinheit vom Prinzip der Gewaltfreiheit leiten lassen. Schließlich darf eine solche Weltordnung auch nicht zentralistisch strukturiert sein, sondern muß im Sinne des Subsidiaritätsprinzips föderalistisch aufgebaut sein. In visionärer Weise hat Dostojewskij gegen Ende seines Lebens den biblischen Impuls im Hinblick auf Nationalismus und Universalismus zum Ausdruck gebracht. In seiner berühmten Puschkin-Rede sieht er die nationale Bestimmung des russischen Menschen darin, „ein Bruder aller Menschen, ein *Allmensch*" zu werden. Dies gelte es nicht durch das Schwert, sondern durch die Macht der brüderlichen Liebe zu verwirklichen.[29]

---

[25] *A. de Benoist,* Heide sein – zu einem neuen Anfang. Die europäische Glaubensalternative. Aus dem Französischen von P. de Trevillert. Tübingen 1982, 190.
[26] Ebd. 274–286.
[27] Ebd. 30.
[28] *M. Greifenhagen* 283.
[29] *F.M. Dostojewski,* Tagebuch eines Schriftstellers. Notierte Gedanken. Aus dem Russischen von E.K. Rahsin. München 1992, 504.

VICTOR CONZEMIUS

Nationalismus und Katholizismus

„Katholizismus" und „Nationalismus" stellen an sich einander ausschließende Impulse dar. Deren Verhältnis blieb aber seit dem Aufkommen der nationalen und nationalistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts niemals eindeutig. Auf der Ebene der Weltkirche verurteilte der Heilige Stuhl zwar den Nationalismus eindeutig, diese Verurteilung war allerdings weniger theologisch motiviert, die Auseinandersetzung um den Zerfall des Kirchenstaates und die Einigung Italiens spielte eine wichtige Rolle. In den einzelnen Ländern gab (und gibt) es dagegen starke Symbiosen der katholischen und nationalistischen Impulse. Unser Autor, em. Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät in Luzern, beschreibt die zahlreichen Nuancierungen und Widersprüche, die das Verhältnis der Katholiken zur nationalen Idee in den letzten hundert Jahren prägten. (Redaktion)

Im Jahr 1916, mitten im Ersten Weltkrieg, veröffentlichte der Wiener Universitätslehrer und spätere österreichische Bundeskanzler Ignaz Seipel ein Buch mit dem Titel „Nation und Staat". Damit war eine Thematik angesprochen, die zwar für den Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn eine besondere Aktualität besaß, jedoch alle europäischen Staaten in irgend einer Weise anging. Nationaler Extremismus hatte die Schüsse veranlaßt, die in Sarajewo den österreichischen Thronfolger töteten und zur Katastrophe des Ersten Weltkriegs führten; nationalpatriotische Hingabe beseelte die Soldaten aller Länder in den Schützengräben des Stellungskrieges. Für einen künftigen Friedenskongreß stellte die Regelung der nationalen Frage eines der schwierigsten Probleme dar. Seipel unterschied in seinem Buch zwischen einer berechtigten nationalen Gesinnung, die er der Vaterlandsliebe zuordnete, und einer verwerflichen Doktrin des Nationalismus, in der er eine Quelle politischer Verwirrung und permanenter Störung der Völkergemeinschaft sah.

„Was ist Nationalismus? Etwas ganz anderes als nationale Gesinnung. Nationale Gesinnung ist die Pietät, die jeder seiner Nation gegenüber empfinden und betätigen soll. Sie hat ihren Grund darin, daß es die Nation ist, die dem einzelnen seinen Anteil an den meisten Kulturgütern der Menschheit vermittelt. Für jene, die an einen weltbeherrschenden Gott glauben, hat sie auch einen religiösen Einschlag. Gott ließ die Nationen entstehen und er fügte es, daß jeder von uns gerade innerhalb dieser oder jener Nation seinen Platz fand. Es heißt, diese Fügung...anerkennen und aus ihr die entsprechenden sittlichen Forderungen ziehen, wenn man seine Nation liebt und für sie eintritt. Der Nationalismus dagegen offenbart sich in der Übertreibung, als ob die Nationalität, das heißt die Zugehörigkeit zu einer Nation, das höchste Gut für den Menschen wäre. Er läßt alle anderen Güter nur gelten, insoweit sie nationale Prägung und Beschränkung aufweisen. Insbesondere ist ihm die Nationalität das oberste Organisationsprinzip; er fordert darum auch eine nationale Kirche und einen nationalen Staat. Gegen fremde Nationen wird er häufig ungerecht; zum mindesten erkennt er ihren Vorzügen nur einen relativen Wert zu, nämlich bloß für ihre Angehörigen. Daß das Aufgeben gewisser nationaler Eigenheiten, die, genauer besehen, Fehler und Schwächen sind, zum Besten der Nation ist, gibt er nicht leicht zu; er hält auch an ihnen fest, weil sie eben national sind. Ein solcher Nationalismus kann eigentlich nur einer rein naturalistischen Wurzel entstammen. Die Nationen erscheinen ihm als bloße Naturprodukte, die, blind wirkenden Gesetzen unterworfen, sind, wie sie sind, und auch nicht anders sein sollen. Geht er bis zum Versuch,

eine Nationalkirche zu gründen, dann kommt er notwendig mit der Weltkirche in Widerspruch, versteift er sich auf den Nationalstaat, so wird er zum gefährlichsten Feind der meisten historischen Staaten."[1]

Klemens von Klemperer, der Biograph Seipels, hat bemerkt, daß ein vorsichtiger Pazifismus das Buch durchziehe; in seinem Kern sei es gegen Revanchisten, uneinsichtige Kriegsbegeisterte und gegen den in Österreich wuchernden rassistischen Pangermanismus gerichtet. Der Theologe und Staatsmann Seipel habe in christlichen Kreisen das erreichen wollen, was ein Jahr zuvor, 1915, die Sozialistische Internationale in Zimmerwald versucht hatte: eine Gewissenserforschung und eine entschlossenere Hinwendung zur Friedenspolitik.[2]

Es mag zunächst überraschen, daß die sozialistische Wiener Arbeiterzeitung dem Buch von Seipel eine begeisterte Besprechung widmete und die Gemeinsamkeit des hier zutage tretenden Internationalismus herausstellte. Dieser tatsächliche Berührungspunkt war jedoch nicht für jeden Geschmack ein positiver Faktor der Gemeinsamkeit. In deutschen national-protestantischen Kreisen wurden deutsche Katholiken und Sozialisten in gleicher Weise als „vaterlandslose Gesellen" qualifiziert, die sozialdemokratischen „Roten", weil sie dem Internationalismus huldigten, die ultramontanen katholischen „Schwarzen", weil sie ultramontan, das heißt „romhörig", seien. Den deutschen Katholiken tat es gar nicht wohl, mit den Sozialdemokraten in den gemeinsamen Topf des Internationalismus geworfen zu werden. Wir begegnen bei ihnen nicht nur übersteigerten patriotischen Loyalitätserklärungen, sondern mitunter auch einem krampfhaften Bemühen, sich vom Verdacht des Weltbürgertums, des Kosmopolitismus und des Internationalismus zu reinigen.

Noch weit deutlicher waren diese Pendelausschläge in Frankreich, wo die laizistisch-kirchenfeindliche Politik der Regierung die Katholiken antrieb, ihre nationale Zuverlässigkeit durch ein Übersoll patriotischer Vorleistungen unter Beweis zu stellen. Einen Anfang dieser chauvinistischen Euphorie im französischen Katholizismus bildete die Dreyfus-Affäre, in der Hauptmann Alfred Dreyfus, ein Offizier jüdischer Herkunft, aufgrund falscher Aussagen und Fälschungen des Landesverrats angeklagt wurde. Die unrühmliche antisemitische und nationalistische Kampagne, die seinen Prozeß begleitete, fand auch unter der Mehrheit der Katholiken starke Befürworter. Eine weitere wichtige Etappe bildet der Erste Weltkrieg, in dem viele Katholiken ihr Leben für Nation und Vaterland ließen. In der Nachkriegszeit feierte das patriotische Hochgefühl Triumphe. Seine extremen Erscheinungsformen jedoch, die den Katholizismus nicht mehr als religiöses Prinzip, sondern als eine Art ideologische Verbrämung französischer Kultur und Geistigkeit sahen, spalteten die französischen Katholiken. 1926 verurteilte Pius XI. den überzogenen Nationalismus der rechtskatholischen Action Française. Gut zehn Jahre später lehnte er die geistesverwandten Ideen des rassistischen National-Sozialismus in der Enzyklika „Mit brennender Sorge" ab. Die Frage stellt sich: wie konnte es soweit kommen, daß die Häresie des Nationalismus weite Kreise des europäischen Christentums infiziert hatte,

---

1 *Ignaz Seipel:* Nation und Staat. Wien 1916, S. 70ff.
2 *Klemens von Klemperer:* Ignaz Seipel. Christian Statesman in a time of crisis. Princeton 1972, S. 56.

so daß viele gar nicht mehr merkten, wie sehr sie sich von der christlichen Botschaft abgewandt hatten und falschen Göttern anhingen?

1. Säkularisierter Erwählungsgedanke

Paradoxerweise hängt der Nationalismus mit einer pseudoreligiösen Verklärung des Nationalen zusammen. Es ist der aus seinem geschichtlichen und religiösen Zusammenhang gelöste Gedanke einer göttlichen Erwählung des jüdischen Volkes, der in säkularisierter Form nationalen und nationalistischen Bewegungen jene Inbrunst gab, die das Blutopfer für das Vaterland, sei es im offenen Aufstand, sei es im Kriege, zum Martyrium verklärte.[3] Dazu kamen noch andere Motivstränge. Einer der wichtigsten für unsere Betrachtung ist der des Philosophen und Theologen Johann Gottfried Herder (1744–1803). Herder sah Natur und Geschichte als Räume fortschreitender Gottesoffenbarung. In dieser Perspektive erschienen die Völker als eine religiöse Größe, in deren Traditionen Gottes Geist sich in vielfältiger Form offenbart. Eine Weiterentwicklung dieses Gedankens führte zur Auffassung, Gott könne nur durch den Volksgeist erfahren werden. Die Absolutheit der Gotteserfahrung wurde so auf das volkhafte Erleben übertragen. Ferner haben Einflüsse, die von Frankreich ausgingen, zur Ausbildung einer „politischen Religion" beigetragen. Sie erreichten ihren Höhepunkt in der Französischen Revolution, als der Nationalkonvent am 5. November 1793 dem Antrag des Dichters André-Marie Chenier zustimmte, eine „religion de la patrie" einzuführen, eine Religion des Vaterlandes. Von anderen geistigen Voraussetzungen her hat dann der französische Romantiker Chateaubriand den Vaterlandsgedanken poetisch verklärt.

In Deutschland begegnet dieser säkularisierte Vaterlandskult in konzentrierter Form bei Ernst Moritz Arndt (1769–1860). „Ein Volk zu sein, Ein Gefühl zu haben für Eine Sache, mit dem blutigen Schwert der Rache zusammenzulaufen, das ist die Religion unserer Zeit…Laßt alle die kleinen Religionen, und tut die große Pflicht der einzig höchsten, und hoch über dem Papst und Luther vereinigt euch in ihr zu einem Glauben. Das ist die höchste Religion, zu siegen oder zu sterben für Gerechtigkeit und Wahrheit…das Vaterland lieber zu haben, als Herren und Fürsten, als Väter und Mütter, als Weiber und Kinder…seinen Enkeln einen ehrlichen Namen, ein freies Land, einen stolzen Sinn zu hinterlassen…Dieses heilige Kreuz der Welterlösung, diese ewige Religion der Gemeinschaft und Herrlichkeit, die auch Christus gepredigt hat, macht zu eurem Banner, und nach der Rache und Befreiung bringt unter grünen Eichen auf dem Altar des Vaterlandes dem schützenden Gotte die fröhlichen Opfer."[4]

---

[3] *Reinhold Wittram:* Das Nationale als europäisches Problem vornehmlich im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätenprinzips. Göttingen 1954 (bes. der Aufsatz Kirche und Nationalismus in der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, S. 109–148); *Horst Zillessen* (Hg.): Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus. Gütersloh 1970; *Thomas Nipperdey:* Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat. München 1983, S. 438–439.

[4] Zitat nach *R. Wittram* (s. Anm. 3) 122ff., vgl. auch *Albert Portmann-Tinguely:* Romantik und Krieg. Eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und „Freiheitssängern". (Histor. Schriften der Universität Freiburg, Bd. 12). Freiburg/Schweiz 1989.

Arndt war kein Theologe, vielleicht nicht einmal ein offenbarungsgläubiger Christ, doch der biblische Firnis seiner Sprache führte viele Prediger seiner und späterer Zeit in die Irre. In den Befreiungskriegen deuteten zahlreiche evangelische Prediger christliche Schlüsselworte wie „Erlösung", „Wiedergeburt", „Auferstehung", „Versöhnung", „Offenbarung", „Martyrium" ins Politische um. Der preußische Staat betrachtete die Kirche als Propagandainstrument, um Kampflust und Opfergeist zu stärken. Ihrerseits versäumten die Männer der Kirche nicht, auf die Deutschen jene Schriftworte anzuwenden, mit denen die Bibel das auserwählte Volk bezeichnete. Auch nachdem die Begeisterung der Befreiungskriege verrauscht war, blieb die Sakralisierung der patriotischen Sprache und Begriffe, um so mehr als der Nationalismus in verschiedenen Formen zur beherrschenden Idee des Jahrhunderts wurde.

Kritische Stimmen waren auf evangelischer Seite eher selten. Eine dieser Ausnahmen ist Adolf von Harless, der Präsident des Münchener Oberkonsistoriums. Er hatte in Livland am Beispiel der Bekehrungsaktion der russischen Staats- und Nationalkirche gesehen, wohin – wie er sich ausdrückte – „kirchlicher Nationalgeist" und „der Ungeist des Nationalkirchentums" führen konnten.

Auch außerhalb Bayerns, sogar in Preußen, gab es einige nichtkonformistische Stimmen. Aber aufs Ganze gesehen glichen sie Rufern in der Wüste. Die Inbeschlagnahme Martin Luthers für die nationale deutsche Sache, die mit kirchlicher Assistenz alljährlich wiederkehrenden Schlacht-von-Sedan-Feiern – gelegentlich wich der Prediger durch die Wahl eines alttestamentlichen Textes dem Anspruch des Evangeliums aus –, all das führte zu einer Aushöhlung des Christentums durch die nationale Staatsidee.

Es war ein Zufall, daß der Ausbruch des Ersten Weltkrieges mit dem Gedächtnis der Befreiungskriege zusammenfiel, die gerade hundert Jahre zurücklagen. Wieder brach das völkisch-nationale Pathos in solchem Ausmaß durch, daß die Kriegspredigt weitgehend der Verbrämung nationaler Wünsche, militärischer Pflichten und christlicher Forderungen diente. Es wäre ein leichtes, aus den Predigten dieser Jahre Texte zusammenzustellen, die die hemmungslose Ausbeutung und Verfremdung biblischer Texte zugunsten rein weltlicher Motive in erschütternder Weise belegen. In manchen Fällen muß man sich fragen, ob diese Predigten überhaupt noch christlich waren. Als Darstellungen des Kriegserlebnisses unterschieden sie sich nicht wesentlich von Stimmungsbildern oder politischen Reden. Zwar gab es auch im Ersten Weltkrieg eine verantwortlich-biblisch-theologische Verkündigung; gleichwohl wird man feststellen müssen, daß die Kriegspredigt im ganzen ihrem Auftrag als christliche Verkündigung nicht gerecht geworden ist.

Im katholischen Bereich klang das nationale Pathos wesentlich gedämpfter, schon deshalb, weil die deutschen Katholiken aufs Ganze gesehen kein so ungebrochenes Verhältnis zum preußisch-protestantischen Staat besaßen wie ihre evangelischen Mitbürger. Doch brauchte man nur nach Frankreich hinüberzuschauen, um ein Spiegelbild der Vorstellungen und Aussagen in katholischen Kriegspredigten zu finden. War doch die Kriegsbegeisterung hier so groß, daß P. Sertillanges (1863–1948), der französische Prediger, in der Kirche der Madeleine in Paris im

Jahre 1917 die Friedensinitiative Papst Benedikts XV. mit den Worten zurückwies: „Heiliger Vater, wir brauchen Ihren Frieden nicht."[5]
Die Schroffheit, mit der hier auf katholischer Seite das nationale Interesse über kirchliche Verbindlichkeiten gesetzt wurde, mag überraschen. Überhaupt erregt die Tatsache, daß der nationalistische Gedanke innerhalb der katholischen Kirche festen Fuß fassen konnte, Verwunderung. Beim Protestantismus ist das eher zu verstehen, nicht zuletzt von seiner geschichtlichen Entwicklung her. Der Protestantismus hatte landes- und nationalkirchliche Tendenzen des Spätmittelalters aufgegriffen und in einer landeskirchlichen Kirchenorganisation festgeschrieben. Von den zwei großen universalen Instanzen der Christenheit des Mittelalters hatten die Protestanten das Papsttum verworfen; zum Kaiser, den katholischen Habsburgern, hielten sie innere Distanz. Doch innerhalb der katholischen Kirche schien der Universalismus der Botschaft Jesu Christi besser aufgehoben. Der römische Papst war der Erbe universaler und imperialer Strukturen. Das Papsttum hatte stets national-kirchliche Tendenzen, wie sie sich im Konziliarismus des Spätmittelalters oder im Gallikanismus des 17. Jahrhunderts in Frankreich bemerkbar machten, erfolgreich bekämpft. Zur Zeit der französischen Revolution hatte es sein Veto gegen die nach einem weltlichen Modell konzipierte Kirchenverfassung in Frankreich ausgesprochen. Aus den Auseinandersetzungen mit Napoleon I. war das Papsttum moralisch gestärkt hervorgegangen.

2. Der Heilige Stuhl gegen das Nationalkirchentum

Diese Auseinandersetzungen mit dem Nationalkirchentum im weitesten Sinne hatten das Papsttum gegenüber national-kirchlichen Bewegungen in der Neuzeit vollständig immunisiert. Es war sogar übersensibilisiert gegenüber allem, was nur entfernt nach Nationalkirchentum aussah. Auch gemäßigte Bestrebungen, die keineswegs auf die Gründung von Rom-unabhängigen kirchlichen Gemeinschaften, sondern auf eine bessere Koordinierung der Kirchenorganisation hinzielten, waren seither höchst verdächtig. So fanden zum Beispiel die Vorschläge des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger (1799–1890) auf der Würzburger Bischofskonferenz im Jahre 1848, einen deutschen Primas zu bestellen, in Rom keine Gnade. Rom war vielmehr bemüht, die Ortskirchen stärker an sich zu binden, wobei vielerorts die bürokratisch-staatskirchliche Enge der Behandlung kirchlicher Fragen Bischöfe und Kirchenvolk dazu trieb, sich an Rom anzulehnen.
Dies war jedoch nicht der einzige Grund, der das Papsttum zur rigorosen Ablehnung nationaler und national-kirchlicher Tendenzen bewog. Gegenüber allen nationalen Bewegungen, die im 19. Jahrhundert in Großbritannien-Irland, Polen-Rußland und in Italien selbst sich manifestierten, unterstrich der Heilige Stuhl die Lehre vom Gehorsam gegenüber den legitimen Autoritäten. Durch das ganze Jahrhundert hindurch zieht sich seine Verurteilung der sogenannten Geheimgesellschaften, der Aufstände und

---

[5] Vgl. *Victor Conzemius:* L'offre de médiation de Benoît XV du 1er août 1917: essai d'un bilan provisoire. In: Mélanges André Latreille. Lyon 1972, 303–326.

Revolutionen. Dahinter stand sowohl die Ablehnung jener politischen Strömungen, die aus der Französischen Revolution hervorgegangen waren, als auch die Befürchtung, die nationale Einigung Italiens könne den Kirchenstaat auflösen. Der Papst war jedoch nicht gewillt, von sich aus auf seine weltliche Herrschaft zu verzichten, nicht zuletzt deshalb, weil er darin den Garanten für seine Handlungsfreiheit sah. So kam es dann, daß er rebellierende katholische Völker wie die Polen und Iren zur Unterordnung unter ihre nichtkatholischen Herrscher, nämlich den russischen Zaren, beziehungsweise die Königin von England, aufforderte. Dabei berief er sich auf das Legitimitätsprinzip und stellte sich als Verbündeten der Könige und Herrscher dar, deren Interessen auf Gedeih und Verderb mit dem Schicksal des Heiligen Stuhles verbunden seien. Die Verurteilung gegenläufiger Bewegungen fiel in Italien besonders drastisch aus, weil hier die nationale Bewegung unmittelbar am Thron des Papsttums rüttelte. Der anachronistische Priester-Staat in Mittelitalien behinderte am stärksten die Verwirklichung der italienischen Einheit.

So zeigte das Papsttum zwar keine Anfälligkeit für nationalistischen Überschwang. Doch es zahlte dafür einen hohen Preis. Die Frontstellung des Papsttums gegenüber dem italienischen Nationalismus, der nicht nur die Angelegenheit einiger Garibaldinischer Freischärler war, sondern auch vieler nationalgesinnter Katholiken jeglichen Standes, trieb einen Keil zwischen katholische Kirche und italienische Nationalkultur. Ungeachtet päpstlicher Bannflüche setzte sich schließlich ein geeintes Italien als politisch handlungsfähiger Staat durch. Als weitere Hypothek blieb der Antiklerikalismus des Bürgertums, der in Italien bis ins 20. Jahrhundert hinein seltsame Blüten trieb.

Der Appell des Papstes an die Solidarität mit den Herrschern und Königen zahlte sich ebenfalls nicht aus. Als im September 1870 die piemontesischen Truppen die Stadt Rom besetzten und der Kirchenstaat zu existieren aufhörte, beantworteten die Regierenden die Proteste des Heiligen Stuhles mit Kondolenzbezeugungen. Echte Sympathie für den Heiligen Vater empfanden nur die einfachen Gläubigen.

3. Episkopat und Klerus

Während es sich das Papsttum leisten konnte, den Nationalismus grundsätzlich und im Falle Italiens auch konkret abzulehnen, war eine solche Haltung katholischen Kirchenführern auf der Ebene des Episkopats und des Klerus nicht möglich. In einer Reihe von europäischen Ländern, in denen ethnische Volksgruppen von anderen unterdrückt wurden, mußte die Kirche sich an die Spitze von nationalen und Freiheitsbewegungen stellen, wenn sie nicht die Verbindung zu ihren Völkern verlieren wollte. Das war der Fall in Polen und Irland, in Kroatien und Ungarn, in der Slowakei und in Südtirol. Ein Mann wie Bischof Stroßmayer von Djakovo (1815–1905) wurde zur Symbolfigur des kroatischen Nationalismus, auf den er eine belebende und zugleich mäßigende Wirkung ausübte. Gleiches gilt für den flämischen und katalanischen Nationalismus, der vor allem für eine stärkere Berücksichtigung sprachlicher und kultureller Anliegen eintrat.

Daß dieses kirchliche Patronat nationaler Interessen von Minderheiten über-

rollt wurde und sich der Nationalismus katholischer Volksgruppen in Maß- und Zügellosigkeit überschlagen konnte, ist eine Tatsache, für die Belege leicht zu sammeln sind. Die Frage jedoch, ob solche nationalistischen Exzesse durch eine rigorose Ablehnung des Nationalismus, wie das Papsttum sie ausübte, zu vermeiden gewesen wären, ist negativ zu beantworten. Denn hier waren Kräfte am Werk, die nicht mit päpstlichen oder bischöflichen Appellen zur Solidarität mit den Herrschenden hätten zum Schweigen gebracht werden können. Eine gewisse Politisierung des Klerus war nicht zu vermeiden, wollte er nicht die Beziehung mit dem Volk verlieren.

Das zeigt ein Blick auf Irland, ein Land, in dem der Nationalismus erst in diesem Jahrhundert das Ziel eines von England losgelösten Staates verwirklichen konnte. Es ist keineswegs so, daß die hierarchischen Spitzen der katholischen Kirche die nationale Bewegung, die zur Bildung des Freistaates Irland führte,[6] beherrschten und kontrollierten. Der irische Episkopat stand zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht zu Unrecht im Rufe der Englandhörigkeit und hat auf das Emanzipationsstreben nationaler Kräfte einen mäßigenden Einfluß ausgeübt. Beim niederen Klerus, der weniger distanziert von den sozialen und politischen Problemen des Volkes lebte, stellt sich die Situation etwas anders dar. Doch aufs Ganze gesehen war es *nicht* die Kirche, die den irischen Nationalismus zu ihren Zwecken ausbeutete, sondern die nationalen Kräfte zwangen die Kirche, auf die Anliegen des irischen Nationalismus einzugehen. Das geht bereits daraus hervor, daß entgegen einer landläufigen Auffassung Iren protestantischer Konfession führende Positionen innerhalb der nationalistischen Bewegung einnahmen und zu den treibenden Kräften des irischen Nationalismus gehörten.

Es ist nicht leicht, das Verhältnis von Kirchen und Nationalismus abschließend auf einen Nenner zu bringen. Ein Grundelement, das allen Nationalismen gemeinsam war, ist die Perversion des alttestamentlichen Gedankens vom auserwählten Volk, der den nationalistischen Ideen das religiöse Pathos gab. Die protestantische Tradition erwies sich als anfälliger für dieses Pathos der Auserwählung, während die katholische Tradition, zumindest was die Stellung des Papsttums anlangt, aus historischen, prinzipiellen und konkret-politischen Gründen sich dem Nationalismus entgegenstellte und in schärfsten Konflikt zu ihm geriet. Auf ortskirchlicher Basis jedoch war diese rigorose Ablehnung des Nationalismus nicht zu verwirklichen. Damit hätte sich die Kirche bei ihren Gläubigen irrelevant gemacht. Heute wird die Stellungnahme des Papsttums gegenüber nationalen Bewegungen besser verstanden und positiver eingeschätzt.

Warum wurde der Papst als kritische Instanz so wenig gehört, warum blieb ihm ein mäßigender Einfluß weitgehend versagt? Dafür gibt es mehrere Gründe: Seine Stellungnahme wirkte reichlich abstrakt und trug auch dem gerechtfertigten Anliegen gemäßigter nationaler Forderungen oft zu wenig Rechnung. Dann erwiesen sich seine Beweggründe – nämlich die Furcht, den Kirchenstaat zu verlieren – als zu eigennützig. Überhaupt war die Grundlage des Legitimitätsprinzips,

---

[6] Vgl. *John Whyte:* Interpreting Northern Ireland, With a foreword by Garret FitzGerald. Oxford 1991.

auf das sich die Päpste beriefen, zu wenig tragfähig, um im 19. Jahrhundert zu überzeugen. So konnte das Papsttum nicht verhindern, daß im 20. Jahrhundert ein schrankenloser Nationalismus die Völker zunächst in den Ersten Weltkrieg trieb, und daß in einer weiteren Phase Faschismus und Nationalsozialismus die nackte Gewalt und das Recht des Stärkeren als neue Sozialregeln über Staat und Gesellschaft stellten.

Eine ausführlichere Behandlung dieses Themas samt einer Bibliographie bietet mein Aufsatz „Eglises et nationalismes en Europe, au XIXe et XXe siècles" im Sammelband: L'Europa, fondamenti, formazione e realtà: Studi di storia moderna e contemporanea, Bd. 15, Rom 1984, S. 269–314; deutsche Übertragung in *Albrecht Langner* (Hg.): Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1830. Paderborn, München – Wien – Zürich 1985, S. 11–50. Vgl. auch meinen Beitrag: Die Kirchen und der Nationalismus. In: Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie (Hg. *Peter Hünermann*) Quaestiones disputatae Nr. 144, Freiburg 1993, S. 82–99.

Soeben erschienen:

Zwischen den Wissenschaften

Beiträge zur deutschen Literaturgeschichte

Bernhard Gajek zum 65. Geburtstag

Herausgegeben von Gerhard Hahn und Ernst Weber
438 Seiten, Leinen DM 98,– / öS 765,– / sFr 100.10

Der Sammelband zeigt die vielfältigen Spiegelungen und Beziehungen von Literatur zu anderen Wissenschaften auf. Die Schwerpunkte der 38 Beiträge namhafter Autoren:

- **Literatur im Kontext: Gesellschaft, Wissenschaft, Universität, Recht, Buchhandel**
- **Grundlagen der Dichtung: Philosophie, Ästhetik, Poetik**
- **Der Dichter und Gott: Religion in der Literatur**
- **Zwischen Aufklärung und Romantik**
  u. a. zu Hamann, Wieland, Hölderlin, Brentano, Arnim, Eichendorff, Fouqué
- **Literatur zwischen Regionalismus und Moderne**
  u. a. zu Th. Mann, Trakl, Klepper, Frisch, Handke, Thoma, Fleißer

Interessant für Literaturwissenschaftler, Literaturinteressierte, für Theologen, Philosophen, Kunsthistoriker, Juristen, Psychologen ... und für jene, die Literatur als ein Medium geistiger Auseinandersetzung betrachten.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

ADAM MICHNIK

Polen: Kirche – Aufklärung – Nation – Demokratie

Polen: kein anderes Land provoziert so stereotype Vorstellungen über die Verflechtung von Nation und Religion. Seit der Wende wird in Polen eine scharfe Polemik über die Bedeutung der Kirche für das politische Leben geführt. Die Vorstellungen reichen von der Vision eines katholischen Staates polnischer Nation bis hin zur Anschuldigung, die Kirche sei an allen nun zutage tretenden gesellschaftlichen Krisen schuld. In seinem leidenschaftlichen Essay plädiert der Chefredakteur der ersten im Kontext des Umbruchs in Polen gegründeten und inzwischen auch größten polnischen Tageszeitung „Gazeta Wyborcza" (Wahlzeitung), ehemals einer der Führer der Studentenrevolte 1968, einer der Gründer des „Komitees zur Verteidigung der Rechte der Arbeiter", Aktivist der „Solidarität", Abgeordneter zum polnischen Parlament nach der ersten freien Wahl, Adam Michnik, für eine Revision der Stereotype. Nur dann sei eine kreative demokratische Politik in Polen denkbar. Übersetzung aus dem Polnischen und redaktionelle Bearbeitung des Textes von Józef Niewiadomski. (Redaktion)

Seit eh und je spielt die Religion eine wesentliche Rolle im Leben der Menschen und der menschlichen Gemeinschaften. Sie hatte enormen Einfluß auf die Gestaltung der nationalen Kulturen. Ganz unabhängig davon, wieviele Franzosen heute ihren Glauben noch praktizieren, kann die französische Kultur unmöglich verstanden werden ohne die katholische und – wenn auch in geringerem Ausmaß – ohne die protestantische Tradition. Kann man sich England ohne die anglikanische Kirche vorstellen und Rußland ohne die orthodoxe, Israel ohne das Judentum und Ägypten ohne den Islam? In diesem Sinne wird Polen in seinen Wesenszügen katholisch bleiben, wenn auch die Vorstellung eines „katholischen Staates der polnischen Nation" doch eher etwas Schreckliches bleibt. Die Mehrheit der Polen wird also zunächst als katholisch einzustufen sein, unabhängig von den Laizisierungs- und Säkularisierungsprozessen, unberührt von der Tatsache der Anwesenheit der evangelischen Christen und dem Interesse der Jugendlichen für Buddhismus und Islam. Doch den rationalistischen Impuls in der polnischen Kultur wird man durch Blitze von den Kanzeln, die die „ungehorsamen Gottlosen" aufklärerischer Provenienz treffen sollen, nicht eliminieren können. Zum Glück werden sie beide erhalten bleiben; sowohl der Katholik als auch der laizistische Rationalist werden miteinander leben müssen. Ich frage mich nur: Was wird das für eine Koexistenz sein?

1. Historische Reminiszenzen

In der Epoche der Aufklärung artikulierte sich die Idee des demokratischen Staates und der Menschenrechte in ausdrücklicher Opposition zur Kirche, auch wenn sie ein legitimes Kind christlicher Kultur und ein Ergebnis des im Christentum tief verwurzelten Glaubens an die Würde der menschlichen Person war. Es hat keinen Sinn zu behaupten – einige kirchliche Autoritäten tun dies immer wieder –, die

Kirche hätte immer schon die Menschenrechte verteidigt, die Tragödien und das Unglück des menschlichen Geschlechtes hätten in der Renaissance, der Reformation, der Aufklärung und der Revolution ihren Grund. Die Kirche stelle eine Institution dar, die in die konstantinisch oder mittelalterlich geprägte Ordnung dieser Welt eingebunden gewesen sei; der Widerstand gegen diese Ordnung hätte konsequent den Widerstand gegen die Kirche bedeutet. Und Gründe zum Protest und Widerstand habe es genug gegeben: Zensur, Inquisition, Intoleranz und den Willen zum Herrschen, Kreuzzüge und die Allianz von Thron und Altar, die Angst vor der Freiheit und den „Geist des Syllabus" – all das bleibt ein nicht reduzierbarer Bestandteil des christlichen Erbes.

Aber auch das Bild der Aufklärung wäre falsch, wenn in ihm kein Platz für eine Analyse der engen Verflechtung von Freiheit und Terror, von Gleichheit und Raub fremden Eigentums, von Brüderlichkeit und Guillotine existierte. Die Verflechtung des Geistes der Vernunft mit dem jakobinischen Kult derselben, die Ersetzung Gottes durch die Hure auf dem Altar – auch das bleibt ein nicht abschaffbares Erbe europäischer Demokratie.

Noch einmal: Die katholische Kirche ist ein nicht reduzierbares Element polnischer Geschichte und polnischer Identität. Dies nicht zuletzt deswegen, weil man versucht hat, die Kirche aus dieser Identität auszumerzen. Sowohl der russische als auch der preußische Machthaber in der Zeit der polnischen Teilungen, der Besatzer der Hitlerzeit wie auch der bolschewistische Kommissär haben dies immer wieder versucht. Und immer war die Attacke gegen die Kirche ein Teil des Angrifffs gegen das kulturelle Bewußtsein der Polen; dieser Versuch, „Gott" zu liquidieren, blieb in der polnischen Geschichte mit dem Raub der menschlichen Freiheit und Würde verbunden. Dies haben die polnischen Katholiken in ihrem Gedächtnis behalten, und alle Polen müssen sich dessen bewußt bleiben. Wenn in der Gegenwart starke und beleidigende Worte seitens der laizistischen Rationalisten an die Adresse der Kirche gerichtet werden, erscheinen vor den Augen eines Katholiken die Gesichter der polnischen Priester, die verhaftet und nach Sibirien deportiert wurden, die in den Hitler- und Stalinlagern gequält und gemartert wurden; es erscheinen vor seinen Augen aber auch die Gesichter jener polnischen Priester, die in der Zeit des kommunistischen Regimes gefangen und gemordert wurden. Das kollektive Gedächtnis ruft allerdings nicht nur diese Erinnerungen wach, es nährt gleichzeitig auch eine neue Bedrohungspsychose auf seiten der Kirche.

Nun wird der laizistische Rationalist einwenden, daß die Geschichte der polnischen Kirche auch Ausschreitungen gegen Andersgläubige kennt; der Bogen reicht von religiöser Toleranz und einem Staat ohne Scheiterhaufen bis hin zum Katholizismus der Sachsenepoche mit der Diskriminierung der religiösen Dissidenten. Und später? Kein anderer als Jerzy Zawiejski – wahrlich ein unverdächtiger Zeuge – schrieb über die zweite Republik:[1]

---

[1] *J. Zawiejski* (1902–1969), einer der führenden katholischen Intellektuellen in Polen, zwischen 1957 und 1969 Abgeordneter zum polnischen Parlament als Mitglied des „Znak-Zirkel" (vgl. Anm. 5). Folgender Text stammt aus seinem Essay: Droga katechumena (Der Weg des Katechumenen), publiziert zum ersten Mal in Znak im Jahr 1958. (Red.)

„Was war denn die Kirche und der Katholizismus in den zwanziger Jahren für uns, die ehemaligen Sozialisten und damals noch Katechumenen? Mit Schmerz muß ich gestehen, daß uns die Kirche in ihren Vertretern, dem Klerus also, das größte Hindernis auf dem Weg zum Glauben und dem Katholizismus darstellte. Der Katholizismus war uns gleichbedeutend mit dem Antisemitismus, Faschismus, mit ‚fensterlosen Mauern', mit Fanatismus und reaktionären und antikulturellen Erscheinungen aller Art. Im Parlament kämpften mit nicht gerade ausgewählten Worten und Methoden die damaligen Abgeordneten-Priester. ... Die sog. ‚allpolnische Jugend' (mlodzierz wschechpolska) hatte in ihrem Programm die für uns eindeutige Losung: ‚Gott und Vaterland'. Sie bedeutete nichts anderes als den Ingegriff dessen, was reaktionär, aggressiv und mit Haß getränkt war. Die Kämpfe an den Universitäten brachten die katholische Jugend nur in schlechtes Licht. Aus ihren Kreisen kamen diejenigen, die mit Rasierklingen und Schlagringen ihre Tätigkeit entfalteten. Die Aktivität eines Teils der Katholiken unterstützte diese nationalistischen, ja gar faschistischen Bewegungen, um den ‚Kampf mit dem Feind' zu führen, und zwar auf allen Fronten der säkularisierten Traditionen. Oft war dies ein Kampf mit einem eingebildeten Feind, einem Feind, der den Kampf nicht wollte und ihn auch nicht aufnahm."

Das polnische kulturelle Leben war nun über Jahrzehnte hindurch von einem frontalen Streit zwischen zwei Stereotypen begleitet: der katholische Pole stritt mit dem laizistischen Rationalisten.[2] In der zweiten Republik (1918–1939) kam es dabei zu Konfrontationen, die ihrer Aufarbeitung noch harren. In dieser Zeit konnte der polnische Radikale unmöglich jene Werte erkennen, die im Katholizismus stecken, genauso wie der katholische Pole den laizistischen Rationalisten fürchtete und ihn mied wie der Teufel das Weihwasser.

Dann kam die Zeit der Naziokkupation, die Befreiung Polens durch die Rote Armee und die kommunistische Diktatur. Die Kirche blieb die einzige Institution, die unter den Bedingungen der Diktatur ihre Autonomie bewahrte. Ihre Strategie – eine Dialektik von Widerstand und Ergebung, von Heroismus und Kompromiß – war vernünftig und konsequent zugleich. Die Zeit der Verfolgung, die durch unzählige Prozesse und die Inhaftierung von Kardinal Wyszynski (1953–1956) gezeichnet war, konnte sie überleben. In der stalinistischen Epoche wurde sie zum Zeichen des Nichteinverständnisses, der Liebe und der Hoffnung. Trotz des übermächtigen Drucks von seiten des totalitäten Regimes, trotz der zahlreichen Kompromisse ist sie der Versuchung der Kollaboration – ähnlich wie schon in der Nazizeit – nicht erlegen.[3] Im Oktober 1957 kehrte der

---

[2] Die Geschichte dieses Streites kann auf polnisch in einem (inzwischen zum Klassiker avancierten) Buch von *B. Cywinski,* Rodowody niepokornych (Die Genealogien der Nichtdemütigen) 1971 nachgelesen werden.

[3] Man muß sich auch dies vor Augen halten, wenn man das heutige Verhältnis der Kirche zur Frage der Abtreibung, der Euthanasie oder auch der Scheidung kritisiert. Die Kirche verteidigte das Recht auf das Leben der Nichtgeborenen, wie sie auch die Unauflöslichkeit der Ehe verteidigte, sie trat gegen die Nazi auf, die sich rassistischer Kriterien bedienten, um einigen Kategorien von Menschen das Recht auf Leben abzusprechen oder das Recht auf einen arischen Gatten. Für diese Absage jeglicher Relativierungen ihrer Normen zahlte die Kirche einen hohen Preis. Sie blieb aber diesen Normen treu. Nun mag einer heute diese Normen nicht akzeptieren, doch sollte er sich bemühen, den Sinn des Glaubens all jener begreifen, die sich solchen Normen verpflichtet fühlten.

Primas im Triumph zurück und wurde für lange Zeit eine der Hauptpersönlichkeiten des öffentlichen Lebens in Polen. Die Autorität der Kirche erreichte den Höhepunkt nach der Wahl des Kardinals Wojtyla auf den Stuhl Petri. Die erste Reise des Papstes Johannes Paul II. nach Polen (1979), die August-Streiks (1980), die Rolle der Kirche in der Zeit des Kriegszustandes (1981–1982/1989) – all das hat das unverwechselbare Gesicht der moralischen und materiellen Macht der Kirche geprägt.

2. *Revision der Stereotype?*

Der totalitäre Terror brachte eine Revision beider polnischen Stereotype mit sich. Die Kirche, die Linke und der Dialog:[4] mit dieser Kurzformel kann diese Wende trefflich beschrieben werden. „Die Kirche des Schweigens" fing an, sich nach 1956 in eine „Kirche der Koexistenz" mit den kommunistischen Machthabern, dann aber in eine „Kirche der Begegnung" mit der demokratischen Opposition zu verwandeln. Die intellektuellen Eliten haben mit ihren antiklerikalen Vorurteilen gebrochen. Den privilegierten Ort der Begegnung stellte der durch Jerzy Turowicz geleitete „Tygodnik powszechny" (Allgemeines Wochenblatt)[5] dar. Viele Menschen, die der kommunistischen Diktatur feindlich gesonnen, aber doch sehr weit von der katholischen Orthodoxie entfernt waren, haben dort einen Platz gefunden. Mit der Zeit, mit dem Fortschreiten des Wiederstandes gegen die kommunistische Diktatur fanden den Weg auf die Seiten des „Tygodnik" fast alle, die in der polnischen Kultur etwas zu sagen hatten. Eine ähnliche Rolle spielte dann auch die Monatszeitschrift „Wiez", als sie durch Tadeusz Mazowiecki redigiert wurde.

Die Begegnung der kulturellen Elite mit der Kirche hatte verschiedene Dimensionen. Es war eine antitotalitäre Allianz im Namen der nationalen demokratischen Werte, ein Ausdruck der Anerkennung für die moralische und geistige Rolle der Kirche, endlich auch ein Ausdruck der Renaissance des Interesses für Religion und Metaphysik. Die Kirche der damaligen Zeit hatte das Gesicht des Freundes und des Dialogpartners. Das katholische Schrifttum imponierte durch den Reichtum der Inhalte und eine breite Sichtweite. Das antiklerikale Stereotyp schien für immer begraben worden zu sein.

Der laizistische Rationalist selbst wurde in diesen Begegnungen keineswegs zum Konvertiten, und die Kirche erwartete dies nicht von ihm. Sie unterstützte nur die demokratische Opposition und wirkte mäßigend auf diese. Deren Aktivität diente ja auch der Kirche selbst, sie stärkte ihre Position in Gesprächen mit den Machthabern.

Der Dialog hatte also begonnen, und man konnte meinen, dank der Vision

---

[4] So lautet der polnische Titel des auch ins Deutsche übersetzten berühmten Buches von *A. Michnik,* Die Kirche und die polnische Linke. München 1980. (Red.)

[5] 1945 gegründet, verfolgt die Zeitung und die mit ihr verbundene Gruppierung „Znak" (Das Zeichen) das kulturell-politische Programm eines christlichen Personalismus. In der Zeit des Stalinismus verboten, erleben „Tygodnik powszechny" und auch „Znak" nach 1956 eine kulturelle und gesellschaftliche Rückkehr (Gründung von Klubs der katholischer Intelligenz); „Znak" wird im Parlament ein Abeordnetenzirkel zugebilligt. In der Geschichte des polnischen Parlaments nach 1956 blieb diese Gruppe dem Prinzip der moralischen Unabhängigkeit treu; die Mitglieder von „Znak" waren es, die die unbequemen Interpellationen eingebracht haben, und die sich oft der Stimme enthalten oder mit „nein" gestimmt haben. (Red.)

eines demokratischen und unabhängigen Polen könne eine Koexistenz beider polnischer Haltungen, ja eine Einheit in Verschiedenheit gelingen: Der katholische Pole und der laizistische Rationalist würden einander schätzen und gemeinsam etwas Wertvolles wagen. Zumindest vorläufig ist es anders gekommen.

3. *Nach dem Sturz des Kommunismus*

Nach dem Sturz des Kommunismus und der kurzen Euphorie eines allgemeinen, alle Trennungen umgreifenden Einverständnisses kam die Zeit der neuen polnischen Spaltungen.[6] Es ist plötzlich klar geworden, daß die Kirche – der polnischen Gesellschaft gleich – überhaupt nicht vorbereitet war auf ihre Sendung im Rahmen einen demokratischen Polen. Dieselbe Kirche, die auf eine geradezu bewundernswerte Art und Weise die Wahrheiten des Evangeliums in der Epoche der kommunistischen Diktatur verkündigte, zeigte im Kontext der Veränderung zur demokratischen Kultur Hilflosigkeit. So griff sie nun zur Sprache und zu den Mustern einer vergangenen Epoche. Die Erscheinungsweise der „julianischen Kirche" – um eine Wendung von Bogdan Cywinski zu gebrauchen – bekam die Oberhand. Einerseits stellt – so Cywinski – die julianische Kirche nichts anderes dar als die konstantinische; sie bleibt ein Teil der Staatsmacht. Nur wird sie im Zeitalter von Julian dem Abtrünnigen in die Katakomben gezwungen. Die Kirche, die noch gestern regierte, ist heute der Prüfung des Martyriums ausgesetzt. Der heidnische Kaiser bringt sie um ihre Privilegien der Machtteilhabe und zwingt sie in die Abgründe der Verfolgung. Doch sie wartet nur auf die Rückkehr zur politischen Macht und zum privilegierten Status.

Johannes Paul II. hat zwar auf eine ehrliche Art und Weise versichert, daß die Kirche die Privilegien nicht will. Die Mehrheit der katholischen Geistlichen jedoch interpretierte die Rückkehr zur Freiheit als Rückkehr zu den Privilegien und zum direkten Einfluß auf die Macht im Staat.[7] Diesen Sinn hatten auch die sofort nach der Wende gestarteten kirchlichen Kämpfe um die strafrechtliche Verfolgung der Abtreibung, um den benoteten Religionsunterricht in der Schule und dann um das Gesetz über den Schutz der christlichen Werte, schließlich auch um die Befreiung der Kirche von der Steuerpflicht. Jede dieser Initiativen könnte zum Gegenstand des Dialogs, der politischen Willensbildung und des Kompromisses werden. Die Kirche bediente sich allerdings der Sprache des Monologs, der

---

6 So ist der polnische Katholizismus heute tief gespalten. Einer integralistischen Vision steht ein Verständnis entgegen, das die Autonomie der politischen Verhältnisse akzentuiert. Es brennt in Polen die Auseinandersetzung um die Grenzen verschiedener, durch Autonomie gekennzeichneter Lebensbereiche. In diese Bereiche kann die Kirche auf zweifache Weise eingreifen: entweder als eine Dialogpartnerin mit der Lebenswelt der Menschen, oder aber als eine Institution, die im Monologstil den Institutionen des öffentlichen Lebens die politisch-rechtliche Ordnung verordnen möchte. Immer dann, wenn sie sich für die zweite Alternative entscheidet, reduziert sich die Kirche zum Status einer Gruppierung, die politischen Druck erzeugen möchte.

7 Die polnische Versuchung zum katholischen Integralismus legitimiert sich mit einer spezifischen Einschätzung der Vergangenheit. Dem katholischen Integralisten gemäß gab es zwei Kräfte, welche die Macht in Polen für sich beanspruchten: den auf die sowjetischen Bajonette sich stützenden Kommunismus und den in den polnischen Herzen beheimateten Katholizismus. Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus soll nun Polen allein durch Katholiken regiert werden.

Weisung und letztlich auch des Kreuzzugs.[8] Der Gegner der Kirche – immer noch der laizistische Rationalist – wurde nun auf dieselbe Ebene gestellt wie der bolschewistische Kommissär und hin und wieder sogar wie der Naziverbrecher. Der Rationalist griff seinerseits tief in die Mottenkiste der klassischen antireligiösen und antiklerikalen Sprüche. Der kalte religiöse Bürgerkrieg hatte wiederum begonnen:[9] In der Diskussion über die Strafbarkeit der Abtreibung beschworen die einen das Gespenst des Holocaust, die anderen jenes der Scheiterhaufen der Inquisition.

In ihrem Kampf gegeneinander blieb allerdings der katholische Integralist mit seinem laizistischen rationalistischen Feind in einem Punkt verbunden: In ihrer Sprache der radikalen Diffamierung einander verwandt, zeigten sie beide den größten Unmut all jenen gegenüber, die diesen „religiösen Bürgerkrieg" nicht wollten. Ich war einer davon. Heute lebe ich im Bewußtsein der Niederlage.

4. Jenseits der Stereotype

Ich will mich aber weder der Sprache des religiösen Kreuzzugs bedienen noch zurückkehren zu den antikirchlichen Stereotypen der Linken. Ich weiß, daß das Resultat des Krieges nur die Niederlage sein kann. Hier siegen nicht die Werte des Evangeliums, sondern integralistischer Fanatismus, geistloser Dogmatismus, haßerfüllte Intoleranz. Hier siegt aber auch nicht der tolerante Rationalismus, der Geist des Liberalismus und der pluralistischen Demokratie, sondern ein intoleranter, fanatischer Nihilismus, der ethische Grundsätze verhöhnt und nur noch hinter Macht und materiellen Gütern her ist. Denn dies ist nicht ein Streit der Philosophen. Die Logik des religiösen Krieges ist anders, und sie bleibt immer dieselbe. Zuerst schafft sie sich ein Feindbild und mobilisiert die Masse. Sie schafft sich diesen Mob aus den Reihen der eigenen Gläubigen. Sie löst in ihnen Gruppeninstinkte aus, indem sie sich der Sprache der Demagogie bedient, um die in den Versammlungen zusammengepferchten Menschen anzusprechen. Die Kultur des Dialogs, der Begegnung und des Kompromisses schwindet, es siegt die „Kultur" des Mobs. In dieser „Kultur" sind nun die einfachsten Rezepte die Lösungen. Für die einen heißen diese: „Juden und Freimaurer raus!", für die anderen: „Priester und Nonnen raus!"

So traten auf der politischen Bühne Polens Parteien auf, die offen ihre Katholizität oder gar ein kirchliches Mandat zur Schau trugen. Sie rekur-

---

[8] In einem demokratischen Staat stellt aber Politik nicht den Raum der Verwirklichung von Wahrheit dar, sie ist der Weg, auf dem verschiedene Interessen miteinander in Einklang gebracht werden können. Politik ist demnach ein Raum von Konflikten und Kompromissen. Bei einer Verwandlung der Politik zum Kampf von Wahrheit und Irrtum droht dagegen eine Invasion aller möglichen Fundamentalismen und die Zerstörung der demokratischen Ordnung.

[9] Eine Sonderstellung behalten in diesem Streit jene Katholiken, die sich gegen eine integralistische Versuchung deutlich wehren. Im polnischen werden sie oft pejorativ als „katolewica" (katholische Linke) bezeichnet. Dem Urteil des Intergralisten gemäß sind sie einer Ideologie verpflichtet, die ihre linke Natur nur durch katholische Phraseologie verdeckt. Das Links-sein stellt dann einen nicht abwaschbaren Makel dar. In diesem Sinn können im gegenwärtigen politischen Diskurs in Polen plötzlich sowohl das Mitglied des Politbüros der Vereinigten Kommunistischen Arbeiterpartei als auch der Aktivist der Solidarität, der neun Jahre im Gefängnis verbracht hat, unter „links" subsumiert werden.

rierten auf die Traditionen der extremen Rechten aus der Vorkriegszeit, machten aber den Eindruck, als wären sie ein politischer Arm des Episkopats. Während der ersten Wahl (1989) hatte es viele deutliche Appelle gegeben, daß Katholiken nur für die Parteien mit katholischem Emblem und mit rechtspopulistischem Zungenschlag stimmen sollten.

Der laizistische Rationalist beobachtete dies mit Schrecken. In diesem seinem Schrecken glich er dem Dr. Rieux aus der „Pest" von Albert Camus. Auch dieser konnte nach der Zeit der Bedrohung seine ehemaligen Freunde und Alliierten nicht mehr erkennen. Im Zeitalter der totalitären Pest hatte er den Weg des Widerstandes gewählt, riskierte die Verfolgung im Namen der Freiheit, des Pluralismus und der Toleranz. Und nun mußte er mit Schrecken feststellen, daß man ihm ein neues ideologisches Korsett anlegen wollte, daß er dem Druck einer neuen Orthodoxie ausgesetzt war. Er reagierte allergisch. Er suchte die doktrinären Wurzeln für die anwachsende Expansion und griff – den Funktionären der Kirche spiegelbildlich gleich – zu den alten, deswegen auch anachronistischen Antworten. Dieser laizistische Rationalist ist mir nicht fremd. Wenn ich aber mit ihm streite, so streite ich mit einem Teil meiner selbst, mit einem Teil meiner eigenen Lebensgeschichte. Ich verstehe ihn, wenn er dem katholischen Bischof antwortet: non serviam – ich werde nicht dienen. Ich verstehe seinen Drang zur Liberalität im Namen eines heroischen Atheismus, der den Menschen zum Herrn der Schöpfung, zum Steuerrad, zum Segel und zum Schiff selbst macht. Ich verstehe seinen Widerstand gegen diese Situation, in der ein anderer seine so schwer erkämpfte Freiheit nun begrenzt und dies nur dadurch legitimiert, daß er sich zum Sprachrohr Gottes macht. Ich verstehe dies und bleibe doch mit ihm im Streit.

Denn: ich habe Angst, daß sich der laizistische Rationalist bewußt dem Verständnis der Religion und der Kirche verweigert, wenn er diese zum finsteren Mittelalter und zum Opium für das Volk reduziert. Der Glaube an eine Welt ohne Gott, die durch die aufgeklärte Vernunft geleitet und vollkommen rationalisiert, einem Labor ähnlich, von der Religion gereinigt wird, gehört zu den absurden und gefährlichen Utopien. Er stellt schon deswegen eine Utopie dar, weil ihn keine historische Erfahrung bestätigt; Laizisierung und Säkularisierung führen zur Veränderung der religiösen Formen, nicht aber zur Liquidierung religiöser Bedürfnisse. Und es ist eine gefährliche Utopie. Genährt durch den Glauben, daß Religion und Kirche nichts anderes seien als machbare Mystifizierungen, die von den „Funktionären Gottes" zu verantworten sind, wird man allzuleicht zum Irrglauben verführt, all jene Tätigkeiten seien sinnvoll und nützlich, die zum alleinigen Ziel die Befreiung der Menschen von solchen Mystifizierungen haben. Nur so kann die stillschweigende Zustimmung zu einer antikirchlichen Politik seitens vieler laizistischer Rationalisten erklärt werden.

Der laizistische Rationalist kritisiert aber auch dann noch die Stellung der Kirche zur Abtreibung, wenn diese nicht nach Strafmaßnahmen ruft. Und da frage ich mich: Kann man wirklich sagen, daß die Abtreibung einen moralisch neutralen Akt darstellt? Oder die Gentechnik? Oder die Instrumentalisierung menschlicher Körper nach dem Tod? Oder der Kannibalismus? Es kann natürlich sein, daß alle Tabus

über Bord geworfen werden und jegliche Ehrfurcht vor dem sacrum schwindet. Ich frage den laizistischen Rationalisten: Hast du keine Angst vor einer Welt, in der alles moralisch neutral sein sollte? Ist die Zerstörung jeglicher Grenzen, die eine traditionelle Moralität der Vernunft vorgibt, nicht ein Vorbote der Katastrophe?

Dem Urteil des laizistischen Rationalisten gemäß verläuft die Hauptachse katholischer Vision der Welt zwischen dem ratlosen, schuldbehafteten menschlichen Individuum und der dieses Individuum kontrollierenden Autorität. Der Beichtstuhl ist ihm der Raum einer permanenten Lustration. Ich denke hier anders. Die Hauptachse der katholischen Weltvision bleibt die menschliche Person, von Gott mit so großer Würde ausgestattet, daß es ihr erlaubt ist, nur vor Gott selber das Knie zu beugen. Und der Beichtstuhl stellt höchstens den Ort der Gewissenserforschung dar, den im Grunde alle Menschen brauchen würden. Die einen machen eben ihre Gewissenserforschung im Beichtstuhl, die anderen woanders. Nur sollten die einen die anderen nicht verachten. Der laizistische Rationalist sieht in der Gestalt des Hirten und dem Bild der Herde eine bewußte Resignation des Katholiken auf seine Freiheit. Ich beurteile dies anders: der Katholik weiß, daß der Mensch Gott und seine Weisungen annehmen kann als ein freies Subjekt. Deswegen muß er immer für die Freiheit optieren, niemals für Sklaverei.

Eine Frage bleibt natürlich offen: Wie soll er diese seine Freiheit nützen? Ist das aber eine absurde Frage? Es ist doch falsch zu behaupten, für die polnische Demokratie sei der katholische Integralismus der Hauptfeind. Es droht ihr auch der areligiöse Nihilismus. Jeder, der die haßerfüllten Aussagen der Skinheadführer gegen den Katholizismus und die Kirche hört, weiß dies ganz genau. Ich habe Angst vor diesem Syndrom, das doch nur eine degenerierte Antwort auf den katholischen Integralismus darstellt. Ich habe Angst vor einer Welt, in der eine Moral ohne Einschränkungen und eine Kultur ohne sacrum herrschen soll. Dies wird eine Welt ohne Moral und ohne Kultur sein.

Ich habe also Angst vor dem katholischen Integralisten und vor dem nihilistischen Atheisten. Und ich habe Angst vor der Logik des kalten Religionskrieges, den uns die Extremisten hinter beiden Seiten der Barrikaden aufzwingen möchten. Ich will die Hoffnung nicht schwinden lassen, daß mit der Zeit die feurige Begeisterung der Demagogen verglühen wird und die Schlagworte der Massenkundgebungen durch den Dialog der Menschen guten Willens ersetzt werden.

Ich habe das Gefühl, daß mit dem Fall des Kommunismus und des sowjetischen Imperiums irgendetwas in der geistigen Architektur der Welt zusammengebrochen ist. In den Wirren des ethnischen und religiösen Hasses, im wilden Kampf um die Macht und den Reichtum zerbrechen alle Autoritäten, die es ermöglicht hatten, miteinander in einer gemeinsamen Sprache zu debattieren. Wo soll nun in unserer Welt eine solche Grundlage gesucht werden? Der katholische Bischof wird sagen: im Evangelium; der laizistische Rationalist sagt, in der Vernunft, die keine Oberautorität erträgt. Und hier liegt der Grund gegenwärtiger polnischer Auseinandersetzungen.

Es klingt vielleicht absurd, doch glaube ich, daß man diese Auseinandersetzung in eine Art ökumenischen Einverständnisses verwandeln könnte. Die Vernunft, die ohne irgendeine andere

Autorität auszukommen gedenkt, kann zur Garantin des Widerspruchs werden gegenüber allen Forderungen politischer Art, die im Namen der ethnischen, sozialen oder religiösen Solidarität zum bedingungslosen Gehorsam aufrufen. Dies wird aber der permanente Widerstand gegenüber all den politischen Scharlatanen sein, nicht gegenüber dem Evangelium.

Bedeutet dies aber, daß das Evangelium eine Oberinstanz über die Vernunft ist? Die Überzeugung, daß es eine Ordnung gibt, die man nicht straffrei über Bord werfen oder relativieren kann aufgrund irgendeines frei aufgestellten Wertekanons, den Schachfiguren auf dem Spielfeld ähnlich, bleibt unaufgebbar. Man kann nicht folgenfrei verkünden, daß der Verrat eine Tugend und die Barmherzigkeit nur Feigheit sei.

In einer Welt, die gefährlich dem Rand des kollektiven Wahnsinns sich nähert, kann man dem katholischen Bischof und dem laizistischen Rationalisten eine Art doppelter Buchführung vorschlagen: von sich selber verlange, soviel du kannst, den anderen vergib, soviel dir nur möglich ist.

Die Religion und das laizistische Denken koexistieren miteinander und werden auch miteinander leben. Diese Koexistenz kann geistige Reichtümer bringen, sie kann aber auch Konflikte provozieren, die beide Seiten degenerieren lassen. Eine vollkommene Welt, die nur fromm ist, und eine Welt, die vollkommen laizistisch ist, das sind zwei Seiten ein und derselben Utopie – einer Wirklichkeit ohne Sünde und ohne Konflikte. Jedweder Versuch, eine solche Utopie Wirklichkeit werden zu lassen, führte zur Potenzierung von Konflikten und Sünden. Denn in diese Welt scheint die Sünde und die Verteidigung des Sacrums einerseits, der Widerspruch und die Verteidigung der Vernunft anderseits unwiderruflich eingeschrieben zu sein.

Die polnische Kirche befindet sich auf einer wichtigen Kreuzung. Sie muß sich zwischen dem integralistischen Geist des „Syllabus" und dem Geist der konziliaren Öffnung in „Gaudium et spes" entscheiden. Die Schwierigkeit ist allerdings die, daß mit der Kirche sich auch die ganze Welt auf einer ähnlichen Kreuzung befindet. Wiederum wurde – und dies auf unterschiedliche Weisen in Bosnien, im Iran, auf dem Kaukasus – das Mark des Wertesystems, das auf der Philosophie der Menschenrechte beruht, in Frage gestellt. Dies ist der umfassendere Kontext der Reflexion über die Zukunft der Kirche.

Sie hat ihre unbestrittene Größe im Zusammenhang mit der Erfahrung des Totalitarismus gezeigt. Die harte, konservative Gestalt der Kirche offenbarte damals ihr gutes Gesicht. Die jegliche Oberautorität ablehnende Vernunft neigte damals zur Übereinstimmung mit der erfahrbaren Wirklichkeit und zur Zustimmung zum Alltag, weil eine Veränderung unwahrscheinlich schien. Demgegenüber trotzte dieser Unfreiheit nur die immer wieder in Erinnerung gerufene Torheit des Kreuzes. Aus ihr, aus diesem Gedächtnis konnte der menschliche Mut und die Klugheit des Herzens gewonnen werden.

Sicher nicht nur von dort: Ossowski, Sacharov, Havel, Jan Józef Lipski waren keine Kirchenmenschen – sie waren laizistische Rationalisten. Und doch war jeder von ihnen auf seine Weise ein Mensch des Glaubens. Sie versicherten zwar, daß es keinen größeren Wert gibt als das menschliche Leben selbst, aber selber waren sie diejenigen, die ihr Leben so permanent aufs Spiel setzten, als ob sie von der Existenz einer trans-

zendenten Ordnung überzeugt wären, um derentwillen man das eigene Leben riskieren darf. Das eigene – nicht das fremde!

Ich glaube immer noch, daß die Idee der Begegnung eines Christen mit dem laizistischen Rationalisten im Kontext der demokratischen Werte einer Bemühung wert ist; auch in einem Augenblick, wo immer weniger Menschen auf beiden Seiten Lust zum Dialog haben. Gegen den gesunden Menschenverstand hoffe ich, daß sie einander begegnen und miteinander sprechen werden. Ich glaube nämlich, daß das Gute eine magnetische Kraft hat. Auf der Schwelle der Kirche und auf den Stufen der laizistischen Welt.

Neuerscheinung

Winfrid Hover

Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal
Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert

Börsig-Verlag · Fridingen a. D.
255 Seiten, kart., DM 98,– · ISBN 3-9802256-3-1

KLAUS HEIDEGGER

Europäische Union und Nationalismus

Verschiedene Tendenzen kennzeichnen das politische Leben in Europa. Einerseits brechen überall ethnische Nationalismen hervor, auf der anderen Seite verdunsten staatliche Nationalismen innerhalb des Europäischen Wirtschaftsraumes. Schließlich taucht auch ein Ersatznationalismus auf, der eine europäische Supernation als Identifikationsmöglichkeit anzeigt. Kann angesichts solcher Spannungen die Europäische Union zu einem solidarischen und völkerverbindenden Projekt werden? Viele glauben dies nicht. Im folgenden Beitrag wird der Integrationsprozeß zur EU einer grundsätzlichen Kritik unterzogen; einige Hoffnungsimpulse bezüglich der Rolle der Kirchen in politischen Einigungsprozessen schließen sich an. Der Autor ist Theologe, nimmt derzeit teil am „Programm on Nonviolent Sanctions" am Center for International Affairs, Harvard University, Cambridge/Mass. und arbeitet bei der Civilian-based Defense Association mit. (Redaktion)

In Eurasia sind wir Zeitzeugen und Zeitzeuginnen von zwei auf den ersten Blick widersprüchlichen politischen Erscheinungen. Auf der einen Seite erleben wir epochale Integrationsprozesse unter der Fahne der ‚Europäischen Union' (EU). Für Kapital, Waren, Dienstleistungen und Erwerbsarbeitskräfte sind Staatsgrenzen mehr und mehr verschwunden. Dem folgt eine zunehmende politische Integration und vor allem auch eine Zusammenarbeit im militärpolitischen Bereich. Es entsteht die Supermacht Europa-West, ein Superstaat mit Euro-Streitkräften zur Verteidigung der Interessen der Union. Dieser westeuropäische Integrationsprozeß hat eine Sogwirkung für fast alle anderen Staaten Europas, die nicht Mitglieder der Europäischen Union sind.

Den Integrationstendenzen stehen sich vermehrende und vertiefende nationalistische Spannungen und Auseinandersetzungen auf dem eurasiatischen Kontinent gegenüber. Staaten lösen sich auf, um neuen Nationalstaaten Platz zu machen, die sich an ethnischen Kriterien orientieren. Ethnische Konflikte wachsen sich zu langandauernden gewaltsamen Auseinandersetzungen aus. Europa-West verschanzt sich hinter einer Mauer gegen Kriegs-, Polit- oder Armutsflüchtlinge aus dem Osten oder Süden. Innerhalb der Festungsmauern gären Derivate eines ethnischen Nationalismus und brauen populistische Politiker ihr Süppchen.

1. Neue Nationalismen

a) Nationalismus

Nationalismus ist kein neues Phänomen, schon gar nicht in Europa. Nationalismus ist zunächst einfach das Bedürfnis von Menschen und menschlichen Gruppierungen, sich in staatlichen oder staatsähnlichen Strukturen zusammenzufinden, um so besser die lebensnotwendigen Dinge zu organisieren. Nationalismus ist eines der zentralen konstitutiven Merkmale der modernen Staaten. Eine wichtige Unterscheidung findet allerdings kaum den Weg aus den Fachbüchern in die

politische Alltagsdiskussion: Es ist zwischen einem staatlichen und einem ethnischen Nationalismus zu unterscheiden:[1] zwischen einem Nationalismus mit positiven und konstruktiven Zügen und einem anderen mit negativen und destruktiven Zügen.[2]

b) Staatlicher Nationalismus

„Nation" in einem staatlichen Verständnis bedeutet Kooperation und Zusammenhalt von Menschen innerhalb bestimmter Grenzen und unter einer staatlichen Autorität. Nationalität wird wesentlich definiert durch die Ansässigkeit in einem bestimmten (Staats-)Gebiet und die Zugehörigkeit zu einem Staatsvolk. Nationalismus bedeutet somit die Identifikation von Menschen mit ihrem jeweiligen Staat[3] samt den entsprechenden Institutionen und Symbolen.[4]

Die USA sind ein Beispiel für einen solchen territorial-staatlichen Nationalismus. Laut dem geschichtsträchtigen und politisch wirksamen Mythos von der „American nation" ist jemand „an American", „a US-citizen", wenn er die US-amerikanische Staatsbürgerschaft hat. Dabei spielt die Herkunft keine Rolle, ja selbst der englischen Sprache muß jemand nicht mächtig sein. Amerikanische Nationalität hängt nicht davon ab, ob die Vorfahren aus China oder Vietnam, aus Europa oder dem Nahen Osten, aus Lateinamerika oder Afrika kamen. Die USA sind eine multiethnische Nation, wo ethnische Differenzen den überethnischen ‚nationalen' Rechten und Pflichten untergeordnet sind. „E pluribus unum" heißt die Devise, die als riesige Aufschrift im Kapitol prangt und in winziger Schrift auf dem Ein-Cent-Stück steht.

Die Vielfalt von Ethnien innerhalb der US-amerikanischen Staatsgrenzen bedeutet keineswegs eine Schwächung des Nationalismus. Vielmehr spielen bestimmte nationale Symbole eine große Rolle, beispielsweise ein gewisser Fahnenkult, Paraden, eine geradezu fanatische Achtung von „Law and Order" oder auch der hohe nationale Stellenwert der amerikanischen Streitkräfte. Diese nationalen Symbole tragen zur starken Identifikation mit der Nation bei, schaffen über die ethnische Pluralität hinweg eine große Gemeinschaft. Es ist somit ein Nationalismus, der ethnische Konflikte und Auseinandersetzungen bremsen kann und integrativ wirkt.

c) Ethnischer Nationalismus

Bei den neu entstandenen Staaten in Eurasien oder bestimmten nationalistischen Derivaten im Westen Europas begegnen wir einem anderen Konzept von Nation und einer entsprechend anderen Form des Nationalismus.

---

1 Es gibt auch andere Definitionsversuche, etwa bei Walker Connor, der mit Nationalismus gleichsetzt, was ich als Ethnonationalismus bestimme. Nation und ethnische Gruppe sind für ihn synonyme Begriffe. Dabei definiert Connor Nation als eine Gruppe von Menschen, die sich durch eine gemeinsame Abstammung und Geschichte verbunden wissen. (Vgl. dazu: *W. Connor,* Ethnonationalism: The Quest for Understanding. Princeton, New Jersey 1994.

2 Dies ist beispielsweise eine wichtige Unterscheidung für *W. Pfaff* in seinem Buch: The Wrath of Nations, New York 1993.

3 Der wesentliche Unterschied zwischen Staat und Nation liegt darin, daß Staat sich vor allem durch seine politische Funktionalität auszeichnet, während Nation beispielsweise auch die Mythen und die integrationsstiftenden Emotionen mit einschließt.

4 Eine Verdeutlichung dieses staatlich-territorialen Nationalismus können wir im modernen Spitzensport sehen. Bei der Olympiade oder bei Weltmeisterschaften „kämpft" ein Sportler nicht für seine Ethnie, sondern für sein „Land", seine „Nation".

Nation wird mit ethnischer Gemeinschaft gleichgesetzt, Nationalität wird anhand von ethnischen Kriterien bestimmt. Ethnizität läßt sich definieren als eine Gemeinschaft von Menschen, die sich durch einen gemeinsamen Namen, eine – zum Teil mythische – Verbindung mit gemeinsamen Vorfahren, ein gemeinsames Erinnerungsgut, den Bezug zu einem Heimatland und gemeinsame kulturelle Eigenschaften, wie vor allem Sprache oder Religion, verbunden wissen.[5]

Eine Erscheinungsform des ethnischen Nationalismus kann der Versuch einer Ethnie sein, exklusive Kontrolle über das von ihr beanspruchte Territorium auszuüben. Dies führt dann in vielen Fällen zum Bestreben, ethnische und staatliche Gegebenheiten in Deckungsgleichheit zu bringen, was unter multiethnischen Voraussetzungen in sich ein enormes Spannungspotential enthält.[6]

Zu Recht wird mit Blick auf Ost-, Mittel- und Südosteuropa oder das transkaukasische Gebiet von *neuen* Nationalismen gesprochen. Waren die früheren Nationalismen Teil des modernen Projektes fortschrittlich orientierter Staaten, so sind die neuen Nationalismen antimodernistisch, antiliberal und vielfach reaktionär. Frühere Nationalismen waren integrativ und führten zu Bündnissen wie den Vereinigten Staaten von Amerika oder zur Einigung Italiens. Der deutsche Nationalismus bewirkte im 19. Jahrhundert die Vereinigung von nicht weniger als dreihundert deutschen Staaten. Neue Nationalismen hingegen bewirken Spaltungen und produzieren immer kleinere politische Einheiten. Frühere Nationalismen vereinigten unterschiedliche kulturelle Traditionen. Neue Nationalismen betonen hingegen kulturelle Differenzen und führen zu scharfen Abgrenzungen.

Ob die baltischen Staaten oder das neue große Deutschland, ob die Slowakei oder Kroatien, ob Armenien oder Tadschikistan – all diese neuen oder erneuerten souveränen Staaten haben sich vorwiegend nach ethnischen Kriterien gebildet. Befinden sich innerhalb der nationalstaatlichen Grenzen noch ethnische Gruppen, die dem dominierenden ethnischen Kriterium nicht entsprechen, kommt es zu Konflikten.

Derzeit können wir drei gleichzeitige und dialektisch miteinander verwobene Tendenzen wahrnehmen: Erstens brechen überall ethnische Nationalismen hervor. Zweitens verdunsten innerhalb des Europäischen Wirtschaftsraumes aufgrund der Herausbildung der Europäischen Union staatliche Nationalismen. Drittens tauchen aufgrund der zuvor genannten beiden Tendenzen Ersatznationalismen auf; und das vereinigte Westeuropa bietet eine neue Identifikationsmöglichkeit mit der europäischen Supernation an.

2. Der Super-Nationalismus der Europäischen Union

a) Ein Superstaat braucht einen Super-Nationalismus

Auch wenn dies von Proponenten der Europäischen Union abgestritten wird, so können wir doch eindeutig wahr-

---

[5] Vgl. zu dieser Definition z.B.: *A. D. Smith,* The Ethnic Sources of Nationalism. In: *M. E. Brown* (Ed.), Ethnic Conflict and International Security. Princeton, New Jersey 1993.

[6] Tatsächlich gibt es nämlich nur ganz wenige ethnisch homogene Gebiete. Nicht viel mehr als zehn Prozent aller Staaten der Welt können von einem ethnischen Gesichtspunkt aus als homogen betrachtet werden.

nehmen, wie sich die Europäische Union zu einem Superstaat entwickelt. In Fortführung der Ausgangsthese bedarf dieser Superstaat eines Unions-Nationalismus als konstitutivem Element, damit die Unionsbürger und -bürgerinnen sich gegenüber der neuen Supernation loyal verhalten.[7]

Die Frage lautet nun, welche nationalistischen Wertvorstellungen innerhalb der Europäischen Union für den Zusammenhalt und für die Unterordnung der Bürger unter die neue suprastaatliche Autorität in Brüssel bemüht werden. Was ist die „europäische Identität", welche die europäischen Nationalstaaten untereinander eint, welcher Art ist das europäische Gemeinschaftsgefühl?

Der neue EU-Nationalismus versucht einerseits, ethnisch verwurzelte Differenzen zwischen Briten und Griechen, zwischen Franzosen und Deutschen oder zwischen Spaniern und Dänen usw. zu schwächen. Diese alten ethnischen Differenzen sind dem neuen Projekt hinderlich. Nun wird die gemeinsame europäische Identität beschworen. Aufgebaut wird sie primär auf den angeblich gemeinsamen wirtschaftlichen und damit auch militärpolitischen Interessen. Europa-West schließt sich zusammen, um stärker und mächtiger als die anderen Industrieblöcke zu sein und um die ökonomische Vorherrschaft gegenüber dem Süden der Welt zu behaupten. Die neue Super-Nation grenzt sich gegen die verarmten Völker des Ostens und Südens ab. Nicht zuletzt darum lautet die Unions-Erweiterungslogik ‚Ja' zum Beitritt des wirtschaftlich reichen Österreich, aber ‚Nein' zu den Beitrittswünschen der Türkei.

b) Symbole des Super-Nationalismus

August 1991: Die Bilder von 17000 albanischen Flüchtlingen in der italienischen Hafenstadt Bari sind ein überaus deutliches Symbol für die chauvinistischen Tendenzen des Super-Nationalismus der Europäischen Union. Ohne Schutz vor der sengenden Sonne, bei unzureichender Nahrung und fehlenden Toilettemöglichkeiten wurden diese Menschen von den Sicherheitskräften des italienischen Staates im Hafen und in einem Fußballstadium tagelang festgehalten und schließlich nach Albanien zurückgezwungen. Italien hat sich dabei an die EG-Vorgaben gehalten und wollte kein „schwaches Glied" in der kollektiven EG-Immigrationspolitik sein.

Strukturell zeigt sich ein Hegemoniemodell konzentrischer Kreise, im offiziellen Jargon euphemistisch auch „Europa der unterschiedlichen Geschwindigkeiten" genannt. Die politisch-militärisch-ökonomische Macht liegt im innersten Kreis, vor allem bei den zwei stärksten EU-Staaten Deutschland und Frankreich. Rundum lagern sich innerhalb eines zweiten Kreises die anderen EU-Staaten. Sie werden von den „Zentrumsstaaten" in wichtigen Entscheidungen oft zum Mitziehen gezwungen. Es folgt ein Kreis von Staaten mit guten Beitrittschancen. Dann, eingebunden durch Handelsverträge, aber mit zunehmend weniger Mitbestimmungsmöglichkeiten, bilden ost- und mitteleuropäische Staaten (Polen, Ungarn, Tschechien, Slowakei und Slowenien) einen schon weiter außenliegenden Kreis. Schließlich, reduziert auf einen reinen Beobachterstatus, folgen Staaten, die aus dem ehe-

---

[7] Vgl. zu dieser Thematik vor allem: *J. Galtung*, Eurotopia. Die Zukunft eines Kontinents. Wien 1993.

maligen sowjetischen Imperium herausgebrochen sind.
Europäische Zusammenschlüsse und Bündnisse, die auf der Basis der Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit der Staaten Europas aufbauten, welche die Autonomie der einzelnen Staaten achteten und wirklich gesamteuropäisch waren, werden und wurden hingegen durch das EU-Modell bewußt oder unbewußt an den Rand gedrängt. Der Europarat oder die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) wären Bündnisse, die ethnische Nationalismen schwächen könnten. Ihr Beitrag ist aber im EU-Europa unerwünscht und wird an den Rand gespielt.
Das EU-Modell ist also kein Modell der Gleichwertigkeit der Völker, sondern der Herrschaft bestimmter Völker über andere. Wir könnten dieses Hegemoniemodell auch als eine neue Form eines Ethnozentrismus bezeichnen, wobei eben mehr Ethnien als bloß eine das Zentrum bilden. Vor allem in sicherheits- und militärpolitischen Überlegungen läßt sich das ethnozentrische Ideologie- und Machtgebäude der EU nachweisen. Gerne wird beispielsweise das Feindbild eines islamischen Fundamentalismus als Begründung für Strategien und Operationen der Westeuropäischen Union bemüht, der Islam erscheint als „Bedrohung Europas".[8]

3. Die Geburt neuer ethnischer Nationalismen

Breite ethnonationalistische Bestrebungen und Tendenzen finden sich nicht nur im Osten- oder Südosten Europas. Ausführlich weisen Medien im Westen auf diese Erscheinungen hin, oft mit überheblichen Untertönen, daß „die am Balkan" oder „im unterentwickelten Osten" so unzivilisiert miteinander umgehen und endlich einmal demokratische Umgangsformen lernen sollten. Verdrängt und verborgen wird bei derartigen Darstellungen, daß auch innerhalb der westeuropäischen Staaten vermehrt Formen eines ethnischen Nationalismus gedeihen. Er äußert sich in der offiziellen Ausländer- und Flüchtlingspolitik der westlichen Regierungen, im Phänomen der Neuen Rechten und in ausländerfeindlichen oder rassistischen Stimmungen innerhalb der Bevölkerung des Westens. Diese negativen ethnischen Artikulationen werden m.E. durch die Systemlogik der EU entweder hervorgebracht oder gestärkt.

a) Offiziell artikulierte Ausländerfeindlichkeit

Das hermeneutische Schlüsselwort für die europäische Ausländer- und Flüchtlingspolitik lautet „Schengen". Nach diesem luxemburgischen Ort sind jene Abkommen benannt, in denen sich einige EG-Staaten auf die „Harmonisierung" ihrer Politik geeinigt haben. Diese so wichtigen Gesetze wurden zuerst in einem kleinen außerdemokratischen Kreis vereinbart, der normale Entscheidungsfindungsweg wurde also umgangen. Alle EG-Staaten hatten sich schließlich an die Schengener Richtlinien zu halten, Österreich

---

[8] In der wissenschaftlichen Reflexion über den Krieg am Persisch/Arabischen Golf zu Beginn des Jahres 1991 wurde dieser Aspekt ausführlich dargestellt. Vgl. z.B.: *K. F. Geiger,* Deutscheuropäische Festungsgeschichten und die (Re-)Konstruktion des Feindes Islam. *In: A. Foitzik* u.a. (Hg.), Ein Herrenvolk von Untertanen. Rassismus – Nationalismus – Sexismus. Duisburg 1992.

hat seine Gesetze bereits an diese EU-Vorgaben angepaßt.[9]
So werden mit westeuropaweiter Einführung der Prinzipien des ‚Erstasyllands' und des ‚Sicheren Herkunftslands' die juristischen Mauern gegen Flüchtlinge ausgebaut. In den Gesetzestexten der Europäischen Union wird der Terminus „Menschen aus dem Rest der Welt" verwendet und damit sprachlich eine scharfe Grenze gezogen zwischen EU- beziehungsweise EWR-Bürgern einerseits und jenen, die von außerhalb des Wohlstandsparadieses kamen oder kommen wollen.

b) Populäre Ausländerfeindlichkeit und Rassismen

Mit ausländerfeindlichen Gesetzeswerken korrelieren xenophobe oder rassistische Stimmungen innerhalb der Bevölkerung Westeuropas. Die Gewalt von oben, sei es in Gestalt restriktiver Asylgesetze oder eines militärischen Grenzschutzes, spiegelt sich in der Gewalt von unten wider. Erinnert sei beispielhaft an Spannungen in Frankreich zwischen Bürgern und Bürgerinnen aus ehemaligen Kolonien und jenen, die mittel- oder westeuropäischen Ursprungs sind. Symbolorte für den Rassismus in rechtsextremen Segmenten der Bevölkerung Deutschlands sind Hoyerswerda, Rostock, Mölln oder Solingen geworden. Gewiß handelt es sich um die extremen Artikulationen von Außenseitergruppen, sie gedeihen jedoch in einem größeren ausländerfeindlichen Klima. In den EU-Staaten hat die offizielle ausländerfeindliche Politik ihre demokratische Legitimation. Populistische Politiker wissen, daß sie mit einer ausländerfeindlichen Rhetorik bei großen Bevölkerungsteilen auf Zustimmung stoßen.

c) Die „Neue Rechte"

Ein weiterer Aspekt des ethnischen Nationalismus in Europa-West wie Europa-Ost ist der rasante Aufstieg jener Parteien und politischen Organisationen, die in der Literatur öfters als die „Neue Rechte" bezeichnet werden. Eines ihrer wesentlichen Charakteristika ist ein auffälliger ethnischer Nationalismus.
Doch wäre es falsch, die europaweiten Entwicklungen nur an den rechtsradikalen beziehungsweise rechtsextremen Rändern nachzuzeichnen. Schirinowski und seine „liberaldemokratische Liste", Schönhuber und seine Republikaner, Le Pen mit seiner Front National[10] sind lediglich die Außenränder dieser Tendenz nach rechts. Auch die etablierten, regierungstragenden Parteien sind in deren Sog gekommen. Aus der Alltagspolitik der Konservativen wie der Sozialdemokraten ließen sich viele Indikatoren für einen Schwung nach rechts und für das Ausspielen ethnisch-populistischer Bestrebungen anführen.
Auf den ersten Blick scheinen sich dabei Widersprüche aufzutun. So schwor sich die Österreichische Volkspartei für das Wahljahr 1994 auf das politische Konzept „Heimat" ein.[11] Gerade jene Partei, die seit Jahren am entschiedensten den Beitritt zur EG beziehungsweise EU forcierte, besinnt sich also im

---

9 Eine ausführliche Darstellung und Kritik des neugeschaffenen österreichischen Ausländerrechtes habe ich bereits an anderer Stelle unternommen. In: *K. Heidegger*, Grenzenlos oder Mauerbau – zum Thema: ausländische Mitmenschen. Hrsg. von Pax Christi Österreich, April 1993.
10 Viele reihen auch Jörg Haider mit seiner neu getrimmten FPÖ in dieses Spektrum ein.
11 Vgl. dazu z. B. ausführlicher die Titelgeschichte in: profil, Nr. 2/1994.

selben Atemzug auf ethnonationalistische Inhalte. Ein Widerspruch?

d) Ethnische Nationalismen als Ersatz für staatliche Identitäten

Die Abgabe von Entscheidungskompetenzen an Brüssler Zentralen oder der Verlust eines gewohnten politisch-ökonomischen Bezugsrahmens sowie die Aufgabe von wesentlichen nationalstaatlichen Institutionen – beispielsweise der österreichischen Neutralität – schaffen ein gesellschaftspolitisches Vakuum und eine kollektive Orientierungslosigkeit. Mit ethnischen Politinhalten versuchen die Parteien der Bevölkerung einen Ersatz für verlorene Identitäten zu schaffen und neue Orientierungen zu geben.
Es ist eine soziologische Binsenwahrheit, daß die EU-Integration Identitätsverlust bedeutet. In das kollektive Vakuum strömen die ethnonationalistischen Artikulationen. Die EU-Proponenten erkennen die von ihnen produzierten kollektiven Sinnkrisen und bieten als einen Ersatz für nationalstaatliche Identitäten das Konzept der Regionen an. Damit setzen sie auf eine ethnonationalistische Strategie: Anstelle eines staatlichen Gebildes, wo Minderheiten (in Österreich etwa Kroaten oder Slowenen) bestimmte Rechte zugestanden werden, werden ethnisch geprägte Regionen beschworen. Die in der EU eventuell sich neu vollziehende Vereinigung von Nord- und Südtirol in der europäischen „Region Tirol" wird beispielsweise angepriesen, als wäre nicht auch Südtirol weiterhin ein Teil Italiens mit einem bedeutenden italienischen Bevölkerungsanteil. Damit weckt man gefährliche nationalistische Geister, ohne einen wirklichen Ersatz für die Identitätsverluste geben zu können.[12] Der Verlust an politischer und wirtschaftlicher Autonomie wird im Regionenkonzept nicht wettgemacht. Es geht im Regionenkonzept der EU vielfach um die Propagierung von romantischen, ethnisch geprägten Idyllen, während die ökonomisch-politischen Entscheidungen (im Fall Tirols etwa über den Transitverkehr) letztlich mehr und mehr von den Regionen weggenommen werden.

f) Ethnische Nationalismen als Folge ökonomischer Krisenerscheinungen

Die Frage, ob das Modell der Europäischen Union letztlich die Ursache ökonomischer Krisenerscheinungen ist oder ein untauglicher Versuch, diese zu lösen, sei dahingestellt. Tatsache ist jedoch, daß im westlich unierten Europa vielfältige wirtschaftliche Probleme nicht mehr bewältigt werden können. Eindeutigster Indikator ist die hohe Sockelarbeitslosigkeit in der Europäischen Union.[13] Weitere Indikatoren sind der Abbau sozialer Leistungen, sich abzeichnende Ökokatastrophen (Global Warming, Ozonbelastungen,...) und Ressourcenknappheit bei gleich-

---

[12] Bei den Tiroler Landtagswahlen 1994 wurden ethnonationalistische Tendenzen gut sichtbar. Unter Berufung auf das EU-Konzept trat die neu gegründete Partei „Unabhängige Tiroler" mit einem Wahlprogramm an unter dem Titel „Tirol zuerst" Langfristig soll die „Region Tirol" die Grenzen des „historischen Tirol" haben.

[13] Im Herbst 1993 waren in der EG knapp 18 Millionen Menschen als erwerbslos gemeldet. Das entspricht einer Arbeitslosenzahl von 12,1 Prozent der erwerbsfähigen Bevölkerung. Im Vergleich dazu hat Japan 2,6%, Österreich 4,8% und die USA 6,5% (Quelle: profil, Nr. 44/1993, 50). Noch dramatischer erweist sich die Arbeitslosenzahl mit Blick auf einzelne EU-Staaten: In Deutschland wurde im Jänner 1994 erstmals die 4-Millionen-Marke überschritten (Quelle: New York Times, 9.1.1994)

zeitiger Wachstumslogik. Es kommt unweigerlich zu einem sozialen Verteilungskampf um Erwerbsarbeitsplätze oder soziale Sicherungen. Ob in italienischen oder deutschen, französischen oder österreichischen Krisenregionen: Ausländische Mitmenschen werden die ersten „Opfer" der kollektiven Ängste vor Verlust des Arbeitsplatzes sowie „Opfer" der Einsparungsmaßnahmen der Unionsregierungen. Arbeitsplätze und Sozialleistungen werden nach ethnischen Kriterien verteilt.

g) Verstärkung der Nationalismen außerhalb der Europäischen Union

Der Begriff „ethnische Säuberungen" steht für die schrecklichste Variante eines Ethnonationalismus. Die Tragödien in Bosnien-Herzegowina oder Nagorny-Karabach zeigen auf, wozu ethnischer Fanatismus fähig sein kann. Detailliertere Situationshinweise erübrigen sich. Die Frage lautet, was diese Nationalismen mit der Europäischen Union zu tun haben.
Als 1989 die „demokratischen Revolutionen" die kommunistischen Systeme stürzten, wollten die Völker des ehemaligen Ostblocks so schnell wie möglich eine starke Anbindung an das reiche Westeuropa und vor allem an die Europäische Gemeinschaft. Dieser Wille zur Integration in ein größeres Ganzes stieß jedoch bei den westlichen Staaten und Bündnissen auf wenig Gegenliebe, wodurch diese Völker in aufbrechende Nationalismen hineingestoßen wurden. Der Westen hat zuwenig getan, um mit Ländern wie Rußland gleichberechtigte Beziehungen aufzubauen. Die EG im Verein mit den USA, dem Internationalen Währungsfonds und der Weltbank zwangen Rußland und andere postkommunistische Staaten zu einem beinahe mörderischen Umstieg auf Marktwirtschaft und weckten damit Ängste, die in nationalistischen Aufbrüchen ein Ventil fanden. Hyperinflation, fallender Lebensstandard für breite Bevölkerungsschichten und steigende Arbeitslosenraten erhöhten die Ängste, Unsicherheiten und Frustationen, die dann von nationalistischen Führern ausgenützt wurden.

4. Hoffnung

Ich bin fest davon überzeugt, daß die Kirchen und Religionsgemeinschaften Eurasiens geeignete Zeichen und Werkzeuge sind beziehungsweise sein könnten, damit die verschiedenen ethnischen Gemeinschaften zwischen Ural und Atlantik, Mittelmeer und Nordpol friedlich miteinander zusammenleben können.
Erstens gleichen sich auf einer ethischen Ebene die Weltreligionen in der Verpflichtung gegenüber den Fremden, in der Aufforderung zur Gastfreundschaft und in der Achtung dessen, was jedem Menschen, unabhängig von Rasse, Nation oder Herkunft, unbedingt wesenseigen ist, dem Humanum.[14] Die großen Religionen sind von ihrer Grundorientierung her antirassistisch und ausländerfreundlich. Im Judentum, Christentum und Islam sind geistige Kräfte grundgelegt, die bewußt nationalistische Barrieren und ethnische Unterschiede überspringen helfen und universale Werte stärken. Für das Judentum ist der Exodus und damit die Erinnerung an das Fremdlingsein und die Identifikation mit dem

[14] Dies ist ein zentraler Ansatzpunkt bei *H. Küng,* vgl. vor allem: Prinzip Weltethos. München 1992.

in der Fremde Unterdrückten zentraler Glaubensinhalt. Der biblische Jesus setzt sich mit dem Anderen, dem Geringsten, dem Fremden gleich (vgl. Mt 25, 31–46). „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen…" (Gal 3, 28), postulierte bereits Paulus das frühchristliche egalitäre Ethos. Dorothee Sölle formulierte den paulinischen Grundgedanken folgendermaßen: „Eine Unterscheidung von Rassen, auch von Klassen, hat in der Schöpfungsgeschichte der Bibel keinen Platz. …Die in der Schöpfung gegebene Würde aller Menschen, unabhängig von Farbe, Rasse, Klasse, Geschlecht, Körperzustand oder sonst etwas, muß zunächst festgehalten werden…"[15] Die im Neuen Testament so zentrale Nächstenliebe, die revolutionär alle Clan- und Familienbindungen sprengt, bringt die notwendigen Relativierungen ethnischer Gegebenheiten zugunsten einer anderen, einer unbegrenzten und unbedingten Solidarität mit allen Menschen.

Zweitens spiegelt sich der nächstenliebende, Rassen- und Ethniengrenzen überwindende Geist in den irdischen Gefäßen der Religionen wider. Die sozio-ökonomischen Gegebenheiten der Religionen, ihre Institutionen, die Kirchen, Klöster, Glaubensgemeinschaften, theologischen Fakultäten, Schulen etc. stellen ein unvergleichlich großes Potential dar, um ethnonationalistische Spannungen abzubauen oder Rassismen zu bekämpfen. Allein schon der Begriff „Weltreligionen" impliziert die Offenheit gegenüber der ganzen Welt und damit auch eine Offenheit gegenüber allen Völkern und Kulturen. Ein Katholik weiß sich verbunden mit seinen katholischen Glaubensbrüdern und -schwestern, ob es Indios im brasilianischen Urwald oder Palästinenserinnen in der besetzten Westbank sind. Glaubensgemeinschaften sprengen ethnische und nationalstaatliche Grenzen.

Kirchen und Glaubensgemeinschaften könnten ideale Orte für wirkliche interethnische Gemeinschaft sein. Die Realität zeigt allerdings ein widersprüchliches Bild. Kirchliche Zugehörigkeit hat bei ethnonationalistischen Spannungen oft auch einen negativen Verstärkungseffekt. Man denke an die „katholischen Iren" oder die „protestantischen Briten" in Nordirland, an die „katholischen Kroaten" oder die „orthodoxen Serben". Kirchliche Einbindungen lassen sich bei ethnischen Konflikten mißbrauchen und können zu einer Verstärkung eines ethnischen Nationalismus beitragen.

Gerade deswegen gilt der Auftrag an die Kirchen und Religionsgemeinschaften, sich gegen jedwede nationalistische Vereinnahmung zu stemmen. Mehr noch: Für Gläubige und deren Kirchen in den reichen Gesellschaften des westeuropäisch integrierten Bündnisses ergibt sich aus der oben angeführten Liste ethnonationalistischer Aufbrüche und Tendenzen ein großer Handlungsbedarf. Tatsächlich sind in den Kirchen bereits vielfältige Kräfte gegen die neuen europäischen Festungsmauern wirksam. Von der Basis bis hin zu den Führungsgremien setzen sich Christinnen und Christen in Frankreich oder Österreich, Italien oder Dänemark gegen Rassismus, Ausländerfeindlichkeit und Xenophobie ein, sei es die massive Kritik der katholi-

---

[15] Vgl. in: *Dorothee Wilhelm*, „I'm a Child of God, and I don't want to die in the S-Bahn!". Theologische Anmerkungen von Dorothee Sölle zum aktuellen Rassismus in Deutschland, in: Schlangenbrut Nr. 43, November 1993, 11.

schen Kirche in Frankreich an den neuen ausländerfeindlichen Gesetzen der Regierung Balladur oder der Aufruf des österreichischen Caritaspräsidenten, Gesetze zu brechen,[16] wenn ausländischen Mitmenschen nicht mehr anders geholfen werden kann.

Ohne diese grundsätzliche Kritik an der Europäischen Union abschwächen zu wollen, möchte ich abschließend doch zwei Relativierungen anbringen. Erstens ist Nationalismus ein äußerst komplexes Phänomen, das aus den vielfältigsten Quellen gespeist wird. Nichts wäre daher verfehlter, als die beschriebenen ethnonationalistischen Phänomene bloß als Wirkungen der westeuropäischen Unionswerdung erklären zu wollen. Zweitens gibt es auch Bestrebungen und Ansätze innerhalb der Europäischen Union, beispielsweise von Abgeordneten des Europäischen Parlamentes, eine ausländerfreundliche, internationalistische und antirassistische Europapolitik zu betreiben. Gegenwärtig sehe ich jedoch wenig Anzeichen, daß sich die Europäische Union zu einem solidarischen und wirklich völkerverbindenden Projekt entwickelt. Kirchen und Religionsgemeinschaften sind aufgrund dieser Situation herausgefordert, ihre internationalistischen, xenophilen, völkerverbindenden Grundlagen mehr als bisher wirken zu lassen.

---

[16] Diesbezügliche Äußerung von Helmut Schüller anläßlich des Inkrafttretens des Aufenthaltsgesetzes im Frühsommer 1993.

CHRISTOPH NIEMAND

Nationalismus in der Bibel?

Viele Christen neigen zum Glauben, daß mit der Erwählungsvorstellung des Alten Testaments unlöslich ein unerträglich verengter Chauvinismus verbunden ist. Sie glauben auch, daß mit dem Neuen Testament solche nationalistische Sicht überwunden wurde. Der Autor, Assistent am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Theologischen Fakultät in Linz, geht beiden „Vor-urteilen" nach und zeigt auf, daß die Texte nuancierter mit der Problematik umgehen. Nationalistisch klingende Traditionen werden bereits im Alten Testament in universalistische eingebettet; der Erwählungsglaube impliziert Fähigkeit zur Selbstkritik und Wahrhaftigkeit in einem Ausmaß, das die modernen nationalen Geschichtsbilder bei weitem übersteigt. Das Neue Testament (hier paradigmatisch am Beispiel des Matthäusevangeliums untersucht) hat mit der Versuchung zu kämpfen, den Universalismus „nach vorne" durch den Preis der Verengung „nach hinten", nämlich den Antijudaismus, zu erkaufen. Doch auch bei Mt sind die antijüdisch klingenden Texte nicht isoliert zu sehen; sie fördern zwar eine kirchliche Identitätsbildung. Letztlich ist es jedoch eine Identität vor dem Gericht Gottes. Dieses fragt aber nach den Taten der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und nicht nach der Zugehörigkeit zu einer Gruppe. (Redaktion)

Das Phänomen Nationalismus gibt in *religiöser und theologischer Perspektive* vielgestaltige Fragen auf. Man kann sie in zwei Richtungen zusammenfassen. Zum einen: Bieten die Religionen antinationalistische Abwehrmechanismen? Wenn ja, welche? Und – provokant gefragt – welche der Religionen oder welche Traditionen innerhalb der einzelnen Religionen sind dabei besonders erfolgversprechend? Zum andern: Könnte es sein, daß die Religionen ihrerseits mit den verschiedenen, geschichtlich relevant gewordenen Nationalismen, ihren Engführungen und Gewalttätigkeiten unlöslich verbunden sind? Daß die konkret gelebten Religionen, wenn sie schon nicht kollektive Chauvinismen *hervorbrachten*, so doch wenigstens deren Lehrmeister in Sachen „mythische Begründung eigener Überlegenheitsphantasien" wurden? Der bloße Hinweis auf diese Fragen zeigt das brisante Spannungsfeld, in das die aufgegebene Thematik zwingt.

Im folgenden wird keine bibeltheologische Gesamtschau zu den komplexen Phänomenen Nation und Nationalismus angestrebt. Vielmehr blättere ich – sozusagen – in der Bibel, bleibe bei mancher Stelle hängen und mache mir meine Gedanken. Bei dieser zunächst nicht sehr zielgerichteten Suche kristallisiert sich schnell ein Schwerpunkt heraus: Wer in der Bibel Denkanstöße sucht, trifft innerhalb des AT bald auf die theologische Rede von *Israel als dem aus allen Völkern erwählten Volk Gottes.* Darum soll es im folgenden zunächst gehen. Im Anschluß daran nehme ich einen Ausschnitt aus der brisanten ntl. Nachgeschichte dieser Rede in den Blick: Die Konstituierung des *Selbstverständnisses der Kirche des Matthäusevangeliums* in kritischer Auseinandersetzung mit der Israel-Theologie.[1]

[1] Bei den Überlegungen zu Nation und Nationalismus am Beispiel der Israel-Theologie ist man allerdings immer in ungewollter und unbehaglicher Gesellschaft. Gestrige und heutige Nationalisten – gleich welcher Nation! – sind auch schnell beim Thema: Von „den Juden" reden sie mit Vorliebe und in verdeckt oder offen antisemitischer Absicht. Nicht nur die Last der Geschichte des Antisemitismus, auch die ungebetene Gegenwart heutiger Antisemiten macht theologisches Reden von Israel für Christen mühevoll.

1. Überlegungen zum Verständnis des Wortes „Nation"

Als Konterkarierung der Eindrücke, die ich als Bibelleser zur Problematik aufnehme, schicke ich einige Überlegungen zum Stichwort „Nation" voraus. *Was ist das überhaupt, wie wird „man" dazu?* Dies deshalb, weil viele atl. Stellen, die vom nationalen und religiösen Selbstbewußtsein Israels reden, gerade von seiner Volk-Werdung, seiner nationalen Konstituierung – so wie die Autoren diese verstehen – erzählen.

Wenn man in einschlägigen Lexika erste Information und Anregung sucht, stößt man häufig u.a. auf folgende Auskünfte:[2] Eine Nation ist kein Naturphänomen, es gibt sie nicht von selbst; Nationen werden; sie werden gewollt und „gemacht". Bei einer *Nation-Werdung* sind etwa folgende Faktoren als Voraussetzung und Kennzeichen im Spiel: Territoriale Einheit, gemeinsame kulturelle Charakteristika (z.B. Sprache, Gebräuche), gemeinsame soziale und wirtschaftliche Institutionen, gemeinsame Regierung oder das Verlangen danach. Wichtiger noch erscheinen gelegentlich ideologische und mythologische Faktoren wie etwa der Glaube an eine gemeinsame Herkunft und Geschichte. Typisch ist auch das Phänomen einer diffusen Wertschätzung gegenüber Angehörigen der eigenen Nation noch vor der Erbringung konkreter Leistungen durch diese beziehungsweise umgekehrt die Geringschätzung oder das Mißtrauen gegenüber Angehörigen anderer Nationen noch unabhängig von der Erfahrung konkreter Un-Taten dieser.[3] Auch die gemeinsame Trauer über Mißerfolge und der Stolz auf Erfolge der Nation sowie die Hoffnung auf eine glänzende nationale Zukunft gelten als fixe Beschreibungselemente. Erwähnenswert ist weiters, daß das Werden einer Nation häufig als Emanzipationsprozeß einer bislang unterdrückten Gruppe zu begreifen ist. Dabei ist in aller Regel die Rolle von „pressure groups" unverzichtbar, die politisch (und militärisch) den nationalen Prozeß vorantreiben und ideologisch für die Schaffung und Propagierung des nationalen Mythos und Geschichtsbildes sorgen. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß Nationen, wenn sie sich einmal konstituiert haben und staatsbildend wurden, inneren „Erosionsprozessen" ausgesetzt sind: Dies vor allem dann, wenn gesellschaftliche Spannungen und Verteilungskonflikte innerhalb der Nation Gruppen entstehen lassen, deren Eigenidentität in Gegensatz zur National-Loyalität gerät. Insofern ist das (Weiter-)Bestehen einer Nation und ihres Staates von der Identifikation der Bevölkerung mit dem Ideen- und Mythenkomplex dieser Nation abhängig: Dies meint E. Renans berühmter Satz: „Die Nation ist ein sich täglich wiederholendes Plebiszit!"[4]

Im Blick auf diese Überlegungen ist das Folgende geleitet von einer dringenden Frage: Wenn nationale und kollektive Konstituierungsprozesse von Selbstüberschätzung beziehungsweise Fremdabwertung begleitet werden, was finden wir diesbezüglich in der Bibel vor? Ist das AT nationalistisch im negativen, chauvinistischen Sinn? Und ist eine ähnliche Frage nicht etwa auch an die Kirche des Matthäusevangeliums (MtEv), die ihr Selbstverständnis nicht zuletzt aus der Polemik gegen das Judentum konstituiert, zu stellen?

2. Israel: Gottes auserwähltes Eigentumsvolk

Treu den Verheißungen an die Väter erwählte Jahwe das Volk der Söhne Israels aus allen Völkern, befreite es aus der Knechtschaft der Ägypter und schloß mit

---

2 Als Beispiel: Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft, hg. v. d. Görres-Gesellschaft, Freiburg-Basel-Wien ⁷1987, III, 1265–70. 1272–75.

3 Das positive wie negative Vor-Urteil als Grundmerkmal von nationalen Gemeinschaften kann natürlich in verschiedenen historischen Situationen verschieden stark ausgeprägt sein. Verfestigen sich die Endpunkte der Bewertungsskala in extremer Position, handelt es sich um „Chauvinismus". Diesen würde ich dort einsetzen lassen, wo *in der Rhetorik und Phantasie* mit der Option physischer Gewalt gespielt wird.

4 Zitiert in: Staatslexikon, III, 1266.

ihm seinen Bund, demzufolge er der Schutzherr seines Volkes sein wolle. Er führte Israel in das gelobte Land; die dortigen Bewohner vertrieb er und gab das Land seinem Volk. Er garantiert für Wohlergehen und Sicherheit unter der Voraussetzung, daß Israel seine Bundesverpflichtungen – ausschließliche Jahweverehrung und soziale Gerechtigkeit – einhält.

Wenn dieses religiös-nationale Credo, wie ich es hier versuchsweise zusammenfasse, auch nur halbwegs das wiedergibt, was im alten Israel kollektives Selbstbewußtsein *war* – oder nach Meinung der biblischen Autoren *sein sollte* –, dann treffen viele der oben genannten Merkmale nationaler Identität in geradezu eminenter Weise darauf zu: Es geht um ein Territorium, um ein gemeinsames, religiös überhöhtes Geschichtsbild, um die Erinnerung an Unterdrückung durch Feinde, um Befreiung zur Selbständigkeit und um die Hoffnung auf gemeinsamen Erfolg in der Zukunft. – Auffällig ist im Fall des nationalen Selbstverständnisses Israels die betont *religiöse* Komponente: Alle Merkmale sind in unlösbarer Weise an die Vorstellung gebunden, daß Israel das ist, was es ist, weil die nationale Gottheit dies ins Werk setzt. Das ist insofern interessant, als sich Israel damit in einer *doppelten* Weise als *„Willensnation"* versteht: Nicht nur die mehrheitliche Zustimmung *des Volkes* zu diesem Ideenkomplex und Geschichtsbild ist nötig, damit Israel diese bestimmte Nation sein und bleiben kann.[5] Noch vor der Willenskundgabe Israels, Volk Jahwes sein zu wollen, braucht es den *Willensakt Jahwes* selbst, der Israel erwählt, angesichts der Feinde herausführt, ihm den Bund anbietet und es dadurch erst konstituiert.

Natürlich stellen sich angesichts solcher nationaler Identitätsbehauptung sofort *Fragen* ein. Die Fragen bleiben auch dann bestehen, wenn man sich bewußt macht, daß die vielen Texte, die hinter dem hier zusammengefaßten religiös-nationalen Credo stehen, ja keine faktenhistorische Realität abbilden, sondern ein nationales Ideal propagieren, das – etwa angesichts der Auslöschung der Reste des Nationalstaates im Jahr 586 und des babylonischen Exils – durch die konkrete Geschichtserfahrung jede triumphalistische Siegerpose weit von sich weist. Kanonisch und normativ wurden für Juden und Christen ja nicht historische Fakten aus ferner Vergangenheit, sondern eben Texte und darin transportierte Vorstellungen. – Die zu stellenden Fragen lauten etwa: Ist mit der Erwählungsvorstellung nicht unlöslich ein unerträglich verengter Chauvinismus verbunden? Ist die Idee des sich an eine ethnische Gruppe zu deren Vorteil bindenden Gottes nicht allenfalls ein Fall für die Altertumskunde? Daß ein altorientalischer Clanverband *seine* Schutzgottheit(en) hat, ist ja doch etwas anderes als das zumindest nachexilisch hervortretende Bekenntnis, daß der Schöpfer der Welt und Herr der Geschichte sich *ein* Lieblingsvolk erwählte. Und auch dies mag historisch verständlich sein: Daß ein geschlagenes und z.T. vertriebenes Volk dazu neigt, „wenigstens" in religiöser Sinnrede seine Identität zu behaupten und unverwechselbar zu formulieren, ist in bewußtseinssoziologischer Hinsicht verständlich. Aber *heute* und *in allem theologischen Ernst* das Bekenntnis „Gott hat Israel aus allen Völkern erwählt" sich zu eigen zu machen – wie

---

[5] In dieser Hinsicht entspricht etwa ein Text wie Jos 24 mit der Aufforderung „wählet heute!" (VV. 15.21ff) genau dem oben zitierten Satz vom plebiszitären Charakter einer Nation!

es heute mehr denn je die Christen angehalten sind zu tun[6] – bildet doch eine gewaltige Herausforderung! Zu unmittelbar stößt man auf die Rückseite des Bekenntnisses.

2.1 Nationalistische Traditionen

Diese Rückseite des Erwählungsglaubens repräsentieren u.a. Texte und Traditionen, die Jahwe als Krieger gegen Israels Feinde vorstellen (z.B. das Ersäufen der Ägypter Ex 14). In schockierender Weise wird vom Befehl Gottes zur „ethnischen Säuberung" von Palästina gesprochen (z.B. Dtn 7,1–6; Jos 6,17–21 und oft).[7] Aber man braucht gar nicht bei diesen extremen Themen zu bleiben. Ein Text wie *Dtn 4,32–40* ist in seiner paränetischen Wärme und Eindrücklichkeit, mit der den Israeliten die Liebe ihres Gottes zu ihnen ans Herz gelegt wird, großartig. Trotzdem bleibt für heutige Leser der Verdacht, daß hier mit Rekurs auf letztlich groteske nationale Überlegenheitsphantasien – oder sind es überkompensierte Unterlegenheitsgefühle? – ein verführerisches Spiel getrieben wird: „Frage doch die früheren Zeiten,...seit der Zeit, wo Gott Menschen auf Erden schuf, ob je dergleichen gehört wurde!...Hat je ein Gott den Versuch gemacht, zu kommen, um sich ein Volk mitten aus einem anderen Volk herauszuholen unter Heimsuchungen,... durch Krieg, mit starker Hand..., gleich all dem, was Jahwe, euer Gott, für euch in Ägypten vor deinen Augen getan?..."[8] – Im Versuch, den biblischen Erwählungsglauben vom Vorwurf des engen Nationalismus zu entlasten, wird immer wieder darauf hingewiesen, daß mit Erwählung nicht nur oder zuerst ein „Recht *vor den anderen*" gemeint ist, sondern vor allem auch eine „Aufgabe *für die anderen*", daß die atl. Bundestheologie aus sich heraus sich universalistisch öffnet, wie etwa *Jes 2,2–4* zeigt: Von einer zukünftigen Völkerwallfahrt nach Jerusalem ist da die Rede, und davon, daß viele Nationen Jahwe und sein Recht dann als Schiedsrichter akzeptieren und so endlich weltweiter Friede herrschen kann.[9] Diesem Entlastungsversuch muß man allerdings vor Augen halten, daß bei näherem Zusehen der Eindruck nicht von der Hand zu weisen ist, es handle sich um eine Völkerwallfahrt „ad maiorem gloriam Israel" (siehe etwa Jes 45,24; 60,9.14)[10], und dann liegen die Dinge doch etwas anders: Dann bezeugen die Texte die Hoffnung auf nationale Wiederherstellung eines gedemütigten Volkes. Aber eignen sie sich zur Begründung der These, in Israel wurde an entscheidender Stelle der Traditionsentwicklung das Theologumenon von der Erwählung zum Eigentumsvolk in universalistischer Weise geöffnet und weiterentfaltet?

---

6 Vaticanum II, Nostra Aetate, 5.

7 Auch hier ist natürlich zu beachten, daß es sich beim „Bann" nicht um Faktenbeschreibung handelt. Dennoch, man mag es drehen und wenden, wie man will: In unser aller Bibel gibt es – *auch* – das „Konzept" der ethnischen Säuberung!

8 Nicht unähnlich der zu Herzen gehende Text Jes 43,1–7, der aber eben für ausgemacht hält, daß Jahwe das Leben von Ägypten, Kusch und Saba geringachtet und für sein Volk hingibt; Dtn 10,14f („einzig und allein"). – Lektüreempfehlung: *P. D. Hanson*, War das Alte Israel einmalig?, in: JBTh 7 (1992) 3–20.

9 Viele andere Texte sind anzuführen; u.a. Jes 42,1–4.6f; 45,14–16.20–25; 49,6; 55,3–5; 56,1–8; 60; 62,1–9; Jer 12,15–16; 16,19–21; Zef 3,9–10; Sach 2,15; 8,20–23; 14,9.16; Ps 87; auch das Jona-Buch gehört hierher.

10 Den Ausdruck gebraucht *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK, 1/1.2), Zürich usw. 1985. 1990, hier I, 14.

2.2 *Selbstkritische Traditionen*

Es geht nicht darum, ein „Urteil" darüber zu sprechen, ob die atl. Erwählungstheologie von Chauvinismus geprägt ist oder nicht. Was wäre auch damit gewonnen, angesichts der mehrtausendjährigen und weitergehenden Wirkgeschichte? Es soll vielmehr an einigen Beispielen gezeigt werden, wie mit diesem Erwählungsgedanken innerhalb der atl. Literatur *auch* umgegangen wurde. Atl. Texte bieten in Affirmation und Negation, Aktualisierung und Karikatur immer wieder eine Variation dieses Themas. Und wenn man sich die Bandbreite dieser Variationen vor Augen führt, wird sichtbar, daß die Frage „Chauvinismus ja oder nein?" an jenem konkreten Leben, das die Texte in vielfacher Brechung spiegeln, schlicht und einfach vorbei geht. – Dabei muß auf die *grundlegende Erzählperspektive* hingewiesen werden, aus der heraus viele Erwählungs- und Bundestexte formuliert sind: Viele Dinge kommen schon allein dadurch in ein anderes Licht, daß das AT durchwegs unter dem Eindruck der erfahrenen nationalen Niederlagen und Katastrophen steht und so etwas wie eine Vergangenheitsbewältigung darstellt. Darin spielt die Bundestheologie eine zentrale Rolle. Mit ihrer Formulierung wird ein nationales Ideal auf den Punkt gebracht, um im Blick darauf die real erfahrene Geschichte des Volkes und seiner Staaten analysieren und bewerten zu können. Dabei lautet die Denkfigur: Gott hat dieses unser Volk erwählt, aber wir haben darauf nicht angemessen reagiert, dies ist der Grund der Niederlagen (z.B. Ps 79.106). Die Erwählungsvorstellung ist damit aber *Einsicht in die vergebenen Möglichkeiten der eigenen Geschichte* und insofern bezeugt sie eine höchst überraschende Fähigkeit zu Selbstkritik und Wahrhaftigkeit. Von engstirnigen Schuldzuweisungen „an die anderen", an „die Feinde", von Dolchstoßlegenden und Verschwörungsphantasien, die für die eigenen Niederlagen alle, nur nicht sich selbst verantwortlich machen, ist in dieser Geschichtsdeutung des AT wenig zu spüren. Im Gegenteil: Hier weht ein Geist, der nationalen Geschichtsbildern heute gut täte!

Als erstes sei auf Texte hingewiesen, die in pointierter Weise die *Ungeschuldetheit* der Erwählung Israels thematisieren: Nicht irgendwelche Vorzüge oder Eigenschaften Israels, eher schon seine notorische Unbedeutendheit und Kleinheit bringen Gott dazu, sich dieses Volk in Liebe zu erwählen. Dtn 7,7f: „Nicht weil ihr alle Völker an Zahl überträfet, neigte sich Jahwe euch zu und erwählte euch – denn ihr seid das kleinste von allen Völkern –, sondern weil Jahwe euch liebte..., darum führte euch Jahwe...heraus". Ähnliches schärft auch Dtn 9,1–6 ein, wo von den starken Feinden die Rede ist, welche Israel überwindet: „Nicht ob deiner Rechtschaffenheit und der Lauterkeit deines Herzens gelangst du in den Besitz ihres Landes...Bleibe dir dessen bewußt, daß dir Jahwe, dein Gott, dieses schöne Land nicht wegen deiner Rechtschaffenheit zum Besitz verleiht" (V. 5.6). Auch ein Text wie Jos 24,13 läßt keine Überlegenheitsphantasien zu: „Ich habe euch ein Land gegeben, das euch keine Mühe gekostet hat, Städte, die ihr nicht gebaut habt,...Weinberge und Ölbäume, die ihr nicht gepflanzt habt und die euch heute zur Nahrung dienen".

Ähnlich „anti-nationalistisch" ist die konstante Rede von der *Verstockung und Halsstarrigkeit* des Volkes. Man braucht nur wenige Beispiele dieses

sich durch das gesamte AT ziehenden Themas anklingen zu lassen: Ex 32,9 „Ich habe dieses Volk beobachtet und gesehen, daß es ein halsstarriges Volk ist" (weiters 33,3; 34,9; Dtn 9,6; 29,3; Baruch 1,15–2,9: bes. 1,19).[11] – Vor allem die *Propheten* beklagten in oft sarkastischer Weise den Abfall Israels von den nationalen Idealen der Jahwe-Alleinverehrung (etwa Hos 1,2ff; 2,4ff; Jer 2) und der Verteilungsgerechtigkeit im geliehenen Land (Amos 8,4ff). Anklage, Kritik und Gerichtsdrohung drücken sich dabei gelegentlich in derart drastischer Weise aus, daß die Aufkündigung des Bundes durch Jahwe und die *„Verwerfung"* seines Volkes (etwa Jer 12,7–13) als unabänderliche Tatsache erscheinen können. In Jes 6,9–10, einem Text mit ntl. Nachgeschichte, befiehlt Jahwe seinem Propheten gar, aktiv die „Verstockung" des Volkes zu betreiben, „...daß es sich nicht bekehre und Heilung finde" (V. 19). Mit der Vorstellung, daß Israel, Jahwes Volk, dieses „Vorrecht" verliert, spielt etwa auch Hos 1,9: Jahwe befiehlt dem Propheten, den *Bund für aufgelöst* zu erklären: „Ihr seid nicht mehr mein Volk, und ich bin nicht mehr euer Gott".[12] Der jüdische Prophet Johannes der Täufer, dessen Botschaft und Praxis in vielem auf Jesus und die Urchristenheit einwirkte, sprach später davon, daß Gott dieses unbußfertige Volk nicht dazu brauche, um die Verheißung an die Väter nicht hinfällig werden zu lassen: „Aus diesen Steinen da kann Gott Kinder Abrahams machen" (Mt 3,9 par Lk). Gegen das nationale Symbol schlechthin, den *Tempel*, richtete sich die prophetische Kritik immer wieder: Jer 7,1–15 nennt ihn Räuberhöhle und kündigt seine Zerstörung an. Ez 10,18–22 spricht davon, daß die Herrlichkeit Jahwes diesen Tempel verläßt und ihn damit preisgibt.[13] Dieser Prophet war es auch, der äußerst sensibel gegenüber den Vorstellungen einer religiös-nationalen Wiederherstellung „ad maiorem gloriam Israel" reagierte: Ez 36,16–37 spricht davon, daß Jahwe das Haus Israel aus der Verbannung heimführt, bringt aber auch in der Heilsankündigung noch die kritische Überlegung, daß Jahwe dies um seines eigenen Namens willen tut, da Israels Niederlage ja seinem „internationalen Ansehen" schadet: „Nicht um euretwillen tue ich es, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr unter den Völkern, zu denen ihr gekommen seid, entweiht habt. Ich will meinen großen Namen heiligen,...auf daß die Völker erkennen, daß ich Jahwe bin,...wenn ich mich an euch vor ihren Augen als heilig erweise" (VV. 22.23; vgl. Ps 115). – Zum Abschluß dieses kleinen Rundgangs ein Amos-Vers, der angesichts der national-religiösen Identitätsformulierung durch die Bundestheologie eine *ungeheuerliche Provokation* dargestellt haben muß: „Seid ihr mir nicht gleich den Kuschitern, ihr Söhne Israels?, spricht Jahwe. Habe ich nicht

---

[11] Das Buch Exodus verlagert mit der Geschichte vom Goldenen Kalb, aber auch mit allen anderen „Sünden" aus der Zeit der Wüstenwanderung, die Kritik bewußt schon in die Zeit der nationalen Konstituierung und macht somit den „Abfall von Anfang an" zur geschichtsdeutenden Konstante (vgl. auch Jes 43,26ff).

[12] Eine instruktive Zusammenstellung vieler atl. „Verwerfungstexte" – unter der Perspektive ihrer späteren Verwendung in christlich-antijüdischer Polemik – bietet *H. Schreckenberg*, Die christlichen Adversos-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (EH, 23/172), Frankfurt/M. 1982, bes. 41–81.

[13] Jesu „Tempelreinigung" (Mk 11,15–19; Joh 2,14–16) und die Ankündigung seiner Zerstörung (Mk 13,1–2 parr) liegen in dieser prophetischen Tradition!

Israel aus dem Lande Ägypten herausgeführt und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?" (9,7). Das ist die glatte Negation einer spezifischen religiösen Begründung der Nationalidentität!

Fazit: Das AT kennt wohl national-religiöse Identitätvorstellungen, die in affirmativen Texten auch ungute Implikationen haben. Diese Texte stehen aber nie allein da. Sie sind – nicht nur durch textliches Nebeneinanderstehen, sondern auch „systematisch" und wirkgeschichtlich – eingebettet in Stimmen, die jeder chauvinistischen Attitüde den Boden entziehen. Ein Zug dabei mag heute besonders aktuell und lehrreich sein: Zwar definiert sich grundlegend Israels Identität zunächst einmal rückwärtsgewandt aus der Herkünftigkeit und „Gebürtigkeit". Dies wird aber immer wieder aufgebrochen hin *zu einer kollektiven Identität, die von der Zukünftigkeit eines zu verwirklichenden Projekts definiert wird:* Echte Gottesverehrung und glaubhafte Schritte zur Gerechtigkeit sind Kennzeichen, die nicht als Erreichtes, sondern als je und je Aufgegebenes Israels Selbstverständnis charakterisieren. *Wenigstens* der zweite Aspekt, das Projekt der zweiten Gesetzestafel, könnte auch für heutige säkularisierte Gesellschaften *identitätsstiftend* sein.

3. Zum kirchlichen Selbstverständnis im Matthäusevangelium

In der Vorstellung vieler christlicher Bibelleser mag wohl im AT ein gewisser „religiöser Nationalismus" zu konstatieren sein. Nach gängiger Meinung überwindet aber das NT endgültig diese Begrenztheit und gelangt so zu einem echten Universalismus: Das Evangelium Jesu und die nachösterliche Kirchenbildung sprengen alle nationalen Barrieren. Als besonders prominentes Beispiel dieser ntl. Bewegung hin zum Universalismus gilt das *Matthäusevangelium.* In der Schlußapotheose, auf die Mt seine Gesamtkomposition hinauslaufen läßt, sagt der Auferstandene seinen Jüngern: „Darum geht und macht *alle Völker* zu meinen Jüngern, tauft sie…und lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe" (28,19f). Dies ist umso bemerkenswerter, als anerkanntermaßen das MtEv ein Christentum repräsentiert, das in vielen Belangen „noch" stark – jedenfalls viel stärker als die anderen Synoptiker – von seiner Herkunft aus dem Judentum geprägt ist. Kann man sagen, daß das MtEv in seiner Bewegung hin zu Universalismus und „internationaler" Sendung den religiösen Nationalismus endgültig sprengt?

Die neuere Mt-Forschung zeigt, daß die Dinge so glatt nicht liegen: Bei näherem Zusehen wird nämlich deutlich, daß die „andere Seite" der universalistischen Öffnung eine sehr harte und gelegentlich anstößige *Polemik* gegen das zur Zeit der Entstehung des MtEv zeitgenössische Israel ist. So kann man fragen, ob der Universalismus *nach vorne* nicht mit einer Verengung und Beleidigung *nach hinten* erkauft wird. – Die geschichtliche Situation, in der Mt für seine christliche Gemeinde schreibt, wird heute so beschrieben: Das MtEv repräsentiert ein Judenchristentum in der schmerzlichen Situation nach dem Jahr 70: Die urchristliche Israel-Mission war auf weite Strecken gescheitert. Ihre Verkündigung wurde vom Großteil des Volkes, insbesonders von der national-religiösen Elite, abgelehnt. Im Neuformierungsprozeß des Judentums nach dem jüdischen Krieg (66–70), der die Zerstörung des Tempels und der Reste

von staatlicher Selbständigkeit brachte, fanden die Judenchristen keinen Platz mehr. Gegenüber der pharisäisch-rabbinischen Richtung waren sie in ausgegrenzter, z.T. auch verfolgter Position. Das Selbstverständnis dieser Kirche definiert sich entsprechend konfliktreich: Um sagen zu können, was die Kirche ist, muß – so hat es den Anschein – Mt immer zuerst und zugleich sagen, *was das konkrete Israel nicht mehr* ist: Volk Gottes und Träger des Himmelreiches. Der Untergang von Tempel und Stadt Jerusalem sind ihm deshalb Ausdruck des Strafgerichts Gottes. Dem entspricht, daß die Mt-Kirche sich nun bewußt der Heidenmission zuwendet.[14] In der Fachliteratur wird dieses Selbstverständnis der Mt-Kirche häufig mit dem (im Ev selbst nicht vorkommenden) Ausdruck „neues, wahres Israel" zusammengefaßt.[15] Daran schließen sich schnell Vorstellungen, die man als *Substitutionstheorie* bezeichnet: Israel sei aufgrund der Ablehnung Jesu als Gottesvolk verworfen; seinen Platz habe nun die Kirche eingenommen. Im Blick auf die Konfliktgeschichte von Christentum und Judentum und im Entsetzen über den Holocaust empfinden heute viele – zu recht – eine solche Vorstellung als äußerst problematisch. Wie aber sollen wir dann mit der für das MtEv zentralen Israelkritik umgehen? Bloßes Verdrängen und harmonisierendes Nicht-Wahrnehmen-Wollen hilft ja keinesfalls weiter. – Ich versuche im folgenden, einige Passagen der antijüdischen Polemik des Mt kurz darzustellen und dann, als Gegeninstanz, zu zeigen, welche Zentralelemente kirchlichen Selbstverständnisses er in diesem Spannungsfeld *auch noch* bietet.

3.1 Antijüdische Tendenz

Mt 8,5–13 erzählt die Geschichte vom heidnischen *Hauptmann von Kafarnaum:* Dieser bittet Jesus um die Heilung seines gelähmten und schmerzgeplagten Dieners und drückt Vertrauen in die Macht Jesu aus. Jesus attestiert dem Mann großen Glauben und entspricht seiner Bitte. – Diese urchristliche Wundergeschiche ist in ähnlicher Form auch bei Lk 7,1–10 überliefert. Dadurch wird es möglich, im Vergleich der beiden Fassungen die spezifische Absicht *des Mt* für diese Erzählung herauszuheben. Dabei springt in die Augen, daß Mt mit den VV. 11–12, die er eigenständig aus anderer Quelle hier einfügt, seiner Wundergeschichte eine neue Absicht gibt. Nach der Vertrauensbezeugung des Heiden sagt Jesus: „Einen solchen Glauben habe ich in Israel noch bei niemand gefunden" (V. 10). Dieser Ausdruck stand so auch schon in der von Mt bearbeiteten Vorlage (vgl. Lk 7,9). Nun führt Mt aber allein weiter. Er läßt Jesus hier sagen: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen; die aber, für die das Reich bestimmt war, werden hinausgestoßen in die tiefste Finsternis; dort werden sie heulen und mit den Zähnen knirschen" (VV. 11f). Damit dürfte zur Genüge

---

[14] Vgl. *Luz*, Mt I, 61–72; *ders.*, Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze, in: EvTh 53 (1993) 310–327; *J. Ernst*, Matthäus. Ein theologisches Portrait, Düsseldorf 1989, bes. 65–82; *G. Stanton*, A Gospel for a New People. Studies in Matthew, Edinburgh 1992, bes. 113–168; *J. A. Overman*, Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community, Minneapolis 1990.

[15] Programmatisch in der wichtigen Studie *W. Trilling*, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (StANT, 10), München 1964.

deutlich sein: Mt übernimmt eine Wundergeschichte, die freudig den Glauben eines Heiden darstellt, aus der Tradition. Er erweitert sie insofern, als er grundsätzliche Überlegungen zur Glaubensbereitschaft anstellt, wobei die Israeliten äußerst schlecht wegkommen: Sie, die „Söhne des Reiches" (V. 12 wörtlich), werden hinausgeworfen und dem Strafgericht überantwortet; Heiden aus Osten und Westen nehmen ihre Plätze ein; in der Kontroverssituation, in der Mt schreibt, ein deutlich antijüdischer Affront, der in die Mitte der Perikope rückt.

In ganz ähnlicher Weise bearbeitet Mt das *Gleichnis von den bösen Winzern* (21,33–46), das er von Mk (12,1–12) übernimmt. Der kontroversielle Sinn, der schon bei Mk der Bildrede anhaftet, wird bei Mt grundsätzlicher und meint kollektiv Israel als Bundesvolk: In V. 43, den Mt *aus eigenem* einträgt, sagt Jesus: „Das Reich Gottes wird *euch* genommen und *einem Volk* gegeben werden, das seine Früchte bringt". Mit „euch" sind im Text zunächst die konkreten Gesprächspartner, die jüdischen Führer gemeint. Doch zeigt der Ausdruck „einem *Volk (ethnos)* gegeben", daß hier heilsgeschichtlich-kollektiv von Israel die Rede ist. Ethnos meint im atl. geprägten, religiösen Sprachgebrauch ja nicht bloß irgendein Volk, sondern vor allem die Heidenvölker in ihrem Gegenüber zu Israel.

Gleich die folgende Perikope bringt das *Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl* (22,1–14). Wie die Hauptmannsgeschichte hat sie Mt aus einer mit Lk gemeinsamen Quelle. Bei *Lk* verläuft die Trennlinie zwischen Annehmen und Ablehnen der Einladung zum Gastmahl entlang der Grenze *zwischen Arm und Reich* (Lk 14,22). Dies entspricht auch dem Sinn Jesu, der die Armen im Blick auf das Reich Gottes selig pries, und es für ausgeschlossen hielt, daß Reiche seine Einladung annehmen (Mk 10,24f). Bei *Mt* ist nun deutlich auf die *Zurückweisung Jesu durch Israel* abgehoben. Als das zum Festmahl Gottes im Himmelreich geladene Volk kümmert es sich nicht nur nicht um die Einladung, es bringt auch die Boten des Einladenden um (V. 5f). V. 7 stammt von der Hand des Mt und spricht von der Strafe des erzürnten Königs, der die Stadt der Mörder in Brand stecken läßt: Eine unübersehbare Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, die somit als Strafgericht Gottes über Israel verstanden wird. Zusammen mit der Tatsache, daß jetzt andere („wen immer ihr trefft") eingeladen werden, ist dies Ausdruck der Verwerfung des Bundesvolkes.

In seiner Darstellung des *Prozesses gegen Jesus* ist Mt sichtlich bemüht, die Verantwortung für die Hinrichtung weniger dem Pilatus als vielmehr den jüdischen Führern, aber auch dem Volk selbst, zuzusprechen. Ganz deutlich wird dies in 27,24–25, wiederum eine eigenständige Erweiterung der Vorlage durch Mt. Pilatus wäscht seine Hände in Unschuld: Er weist jede Verantwortung von sich. Diese Verantwortung übernimmt nun ausdrücklich *das ganze Volk*.[16] Der Ruf „Sein Blut über uns und unsere Kinder",[17] *den Mt hier einfügt(!),*

---

[16] Mt schreibt hier nicht den Ausdruck *ochlos*, der für die aufgewiegelte, anonyme Menge stehen würde. Er verwendet vielmehr das feierliche und theologische *laos*, was deutlich auf Israel als erwähltes Bundesvolk hinweist.

[17] Zur *motivischen* Herkunft dieses Wortes aus dem AT siehe *J. Gnilka*, Das Matthäusevangelium (HThK NT, 1/1.2), Freiburg-Basel-Wien 1986. 1988, hier II, 458f; zusätzlich heranzuziehen: *Dtn 21,1–9, bes. 6–7.*

ist im Zusammenhang des bereits Gesagten als unheilsgeschichtliches Interpretament erklärlich. Im Blick auf die Tatsache, daß Christen es unternahmen, Blut über Israel zu bringen, ist er schockierend und macht verlegen.
Auch der letzte Hinweis auf das jüdische Volk im MtEv liegt in dieser polemischen Linie: Nach den Ereignissen beim leeren Grab und der ersten Erscheinung des Auferweckten berichtet Mt – nur er – von der *Bestechung der Grabwächter* (28,11–15). Sie sollten die Lüge verbreiten, die Jünger hätten Jesu Leichnam gestohlen. „So kommt es, daß dieses Gerücht bei *Juden* bis heute verbreitet ist" (V. 15). Auffällig ist, daß dies das einzige Vorkommen des Ausdrucks „Juden" (ausgenommen „König der Juden") im MtEv überhaupt ist, wobei dieses Wort eine negative Außenbezeichnung ist. Dem Glauben und der Verkündigung der *Kirche* steht für Mt der Unglaube und die auf Lüge beruhende Karikatur des Osterglaubens durch die *Juden* gegenüber. Aus dem Bundesvolk Israel sind die feindlich gegenüberstehenden Juden geworden.

3.2 Kirchenkritische Tendenz

Wie soll heute mit diesen Texten umgegangen werden? Was können wir vom Selbstverständnis, das Mt der Kirche nahelegt, übernehmen? Ist tatsächlich mit dem positiven Bekenntnis zur Berufung der Kirche untrennbar eine Beleidigung der Juden als „Verworfene" verbunden? Über weite Strecken hat es den Anschein, daß Mt das so sieht. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß die betroffene Auseinandersetzung mit diesen Fragen gegenwärtig einen guten Teil der Mt-Forschung in Beschlag hält. „Der heutige Leser... ist angesichts der schmerzlichen Geschichtserfahrungen und besonders vor dem Hintergrund der antijüdischen Exzesse der jüngeren Vergangenheit über derartige theologische Schuldzuweisungen entsetzt, zum mindesten fehlt ihm das Verständnis für die Selbstsicherheit, um nicht zu sagen: für die Überheblichkeit eines christlichen Autors. Der Hinweis auf den aktuellen zeitgeschichtlichen Hintergrund, speziell auf die antichristlichen Aktivitäten der um die eigene Existenz ringenden Synagoge nach dem Jahr 70 mag einiges erklären und gewisse polemische Töne in den christlichen Reaktionen relativieren. Offenkundig schützt der Offenbarungsanspruch jedoch nicht vor unsachlichen Überzeichnungen...". *U. Luz* versucht, den sich in den Texten äußernden Konflikt mit gruppenpsychologischen und wissenssoziologischen Beschreibungskategorien besser faßbar zu machen und diskutiert die verschiedenen „Entlastungsversuche", die im Blick auf diese Seite der Mt-Theologie vorgebracht werden.[18] – Ein neuerlicher, kurzer Rundgang im MtEv soll nun Texte zeigen, die in diesem Zusammenhang *auch* gesehen und *keinesfalls* übersehen werden sollten.
Ich habe zuvor schon die israelkritische Bearbeitung des *königlichen Hochzeitsmahles* durch Mt 22,1–14 kurz aufgezeigt. Nun ist auf einen zweiten, in unserem Zusammenhang entscheidenden Bearbeitungszug aufmerksam zu machen: Nachdem der König die Eingeladenen dem Strafgericht überantwortete, sollen nun Leute „von den Straßenkreuzungen weg", wer immer gerade anzutreffen ist (V. 9), zum Mahl geladen werden: eine deutliche An-

[18] Zitat: *Ernst*, Matthäus, 69. *Luz*, Antijudaismus, bes. 317–323.

spielung auf die Heidenmission. Nun läuft die Mt-Bearbeitung nachweislich aber eben nicht darauf hinaus, daß die übernationale Kirche Israel als geladenes Volk einfach abgelöst und dessen Platz eingenommen hätte. Zu diesem Zweck fügt Mt eine nur bei ihm überlieferte Erweiterung des Gleichnisses (VV. 11–13) an: Es ist die Szene, in der sich der König die neuen Gäste anschaut, den Mann ohne Festkleid zur Rede stellt und ihn „hinaus in die Finsternis" werfen läßt, wo „Heulen und Zähneknirschen" ist (V. 13). Letzteres meint in mt Sprache das Gericht Gottes und ist genau jene Terminologie, mit der Mt 8,12 schon das Hinausgestoßenwerden *Israels* beschrieb. Das besagt: Die jetzt am Fest Teilnehmenden sind nicht selbstverständlich und gesichert in einem Heilsstatus, sondern sie müssen sich ihrer Berufung entsprechend verhalten. Daß diese Erweiterung nicht recht in die interne Logik des ursprünglichen Gleichnisses paßt, ist evident: wie kann man von jemandem, der gerade von der Straße weg eingeladen wird, verlangen, daß er einen Hochzeitsanzug trägt? Gerade diese erzählerische Bruchstelle zeigt darum umso deutlicher, daß für Mt nach der „Verwerfung" Israels und der „Einladung" der Kirche unbedingt noch etwas zu sagen ist: Die Kirche ist eingeladen, aber ihr Heilsstatus steht *unter dem Gericht Gottes* und hat sich erst zu bewähren.[19]

Daß für Mt in allem Ernst die Kirche nicht einfachhin berufenes Heilskollektiv und endgültig-wahres Israel sein kann, zeigt sich vielerorts: So etwa an Stellen, die die Kirche vor dem Gericht als *corpus permixtum,* „gemischte Gesellschaft", darstellen, wie in den Gleichnissen von *Unkraut und Weizen auf einem Acker* (13,24–30.36–43) und von den *guten und schlechten Fischen im Netz* (13,47–50). Mt gewöhnt seiner Kirche hier nicht nur in pädagogischer Absicht eine verführerische Heilssicherheit ab, sondern schließt ganz grundsätzlich aus, daß es *jetzt* und *unabhängig vom Gericht Gottes* (VV. 42.49f!) ein installiertes Heilskollektiv gibt. Für ein kirchliches Selbstverständnis, das sich legitimerweise auf Mt berufen möchte, hat diese Lage der Dinge doch gewichtige Konsequenzen; auch und gerade, was das historische und aktuelle Verhältnis zum Judentum anbelangt.

In den Kapiteln 24–25 kulminiert die Rede vom *Gericht Gottes:* Mt übernimmt die „Endzeitrede" des Mk, baut aber die mk „Mahnung zur Wachsamkeit" stark aus (Mt 24,37–51): Für Mt hat sie, so zeigen seine Erweiterungen, weniger eine bloß apokalyptische Gespanntheit zum Kennzeichen. Vielmehr muß sich die Wachsamkeit vor dem Gericht in konkreten Taten, also *ethisch,* ausdrücken: Der treue Knecht erweist sich bei der Ankunft seines Herrn darin als solcher, daß er gut für die Hausgenossen sorgt. Der schlechte Knecht demaskiert sich durch brutales Verhalten an seinen Mitknechten und wird das Gericht nicht bestehen. – Auch das anschließende Sondergutgleichnis von den *zehn Jungfrauen*

---

[19] Beobachtungen wie diese reiht *Luz,* Antijudaismus, 324 unter die Rubrik *Entlastungsversuche:* „Antijüdische Aussagen (haben) bei Matthäus einen paränetischen Sinn. Israel wird negatives Beispiel für ein Gericht, das der Gemeinde auch bevorstehen kann". Ich meine, daß die Schärfe der Gerichtsandrohung damit verniedlicht ist. Daß die Kirche *nur unter dem Vorzeichen des Gerichtes* ein Heilskollektiv ist, stellt vielmehr einen Angelpunkt mt Ekklesiologie dar! Dadurch wird die antijüdische Polemik des Mt nicht gemildert, aber von einer glatten *Substitution* Israels durch die Kirche kann man so nicht mehr sprechen.

(25,1–13) unterstellt, daß nicht alle, die sich als Kirche aufmachen, um dem Bräutigam entgegenzugehen, dann auch bei denen sind, die am Hochzeitsfest teilnehmen können. Ähnlich die Quintessenz des *Talentegleichnisses* (25,14–30), das Mt durch seinen stereotypen Gerichtshinweis V. 30 in die Komposition einpaßt. Angesprochen sind die Christen, denen damit immer dringlicher eingeschärft wird, daß bloße Zugehörigkeit zur Kirche nicht ausreicht, um im Gericht zu bestehen. – Es sind letztlich die Taten der Gerechtigkeit, die Mt schon seit der Bergpredigt als Einlaßkriterium ins Himmelreich einschärfte: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht viel größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" (5,20). Und: „Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" (6,33).

Den Höhepunkt der mt Komposition bildet naturgemäß der Schlußteil: Die *Bildrede vom Weltgericht* (25,31–46). Hier versammelt der Menschensohn alle Völker, *alle Menschen*, und scheidet sie allein nach dem Kriterium der *erwiesenen oder verweigerten Barmherzigkeit*. In unserem Fragezusammenhang nach dem Selbstverständnis der Mt-Kirche ist erwähnenswert: Für Mt wird das eigentliche und endgültige Heilskollektiv in seiner Identität und Zusammensetzung überhaupt erst im Gericht konstituiert. *Israel* als kollektive Größe ist dies für Mt sicher nicht mehr. Die *Kirche* ist auf das endgültige Volk Gottes zwar hingeordnet, indem es „auf der ganzen Welt" und „allen Völkern" dieses Evangelium des Reiches verkündet (24,14; 28,19); als corpus permixtum, das sie mit heilsgeschichtlicher Notwendigkeit bis zum Gericht bleibt (13,28f), *ist* sie aber nicht dieses neue Volk. Dieses wird erst beim Gericht hervortreten, wie Mt nicht müde wird, seinen christlichen Lesern mahnend und zu Taten der Gerechtigkeit ermunternd einzuschärfen (vgl. auch 13,43). Und die vorliegende Perikope bereitet die Leser auf *massive Überraschungen* bezüglich der konkreten Zusammensetzung der Gruppe der „Gesegneten meines Vater" vor, wie die erstaunte Rückfrage derer zur Rechten und zur Linken zeigt (VV. 37.44). Nicht die Herkunft aus Judentum oder Heidentum, auch nicht die Zugehörigkeit zu Synagoge oder Kirche sind Gerichtskriterium. Dieses sieht der Text allein in den Werken der Barmherzigkeit, die den geringsten Brüdern Jesu, mit denen er sich identifiziert, erwiesen werden oder nicht. – Die drängenden Fragen nach einer womöglich selbstherrlichen und außenpolemischen Gruppenidentität des MtEv, wie sie durch die mt Israelkritik angeregt waren, bekommen durch *diesen* Universalismus doch einen ganz anderen Zusammenhang. Es ist nicht der Universalismus eines kirchlichen Selbstverständnisses, vielmehr der Universalismus des Glaubens an Gott als Richter, vor dem sich alle Menschen ohne Ansehen der Person und Gruppenzugehörigkeit rechtfertigen müssen.[20]

---

[20] Es soll allerdings nicht verschwiegen werden, daß der hier gebotenen Deutung von Mt 25,31–46 als *universales Gericht* von prominenten Exegeten widersprochen wird. Es wird eingewendet, daß hier als „alle Völker" nicht alle Menschen überhaupt, unter Einschluß der Christen (und Juden), versammelt werden, sondern nur die Heidenvölker, die Adressaten der christlichen Weltmission waren. Und diese würden im Gericht danach beurteilt, wie sie mit den christlichen Missionaren – sie und nur sie seien die „Geringsten meiner Brüder"! – umgegangen sind: So zuletzt etwa *D. J. Harrington*, The Gospel of Matthew (Sacra Pagina, 1), Collegeville 1991, 356–360; *Stanton*, Gospel, 163f.207–231; dagegen: *Gnilka*, Mt II, 366–379.

Fazit: Das MtEv fördert bewußt eine kirchliche Identitätsbildung. Diese Identität sieht es u.a. in der Abgrenzung zum Judentum. Mt liefert somit nicht die positive *Theologie des Judentums* aus christlicher Sicht, wie wir sie heute brauchen. Das ist unumwunden zuzugeben. Dies konnte er in seiner kontroversiellen und bedrängten Situation wohl auch nicht leisten. Mt bietet aber eine äußerst differenzierte, selbstkritische und gerade heute aktuelle *Theologie der Kirche.* Innerhalb dieser ist die kirchliche Identität nicht die selbstsichere Identität eines endgültigen Heilskollektivs, sondern wesentlich eine Identität *vor dem Gericht Gottes,* das es erst zu bestehen gilt. Dieses Gericht fragt nach Taten der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Von denen, die es bestehen, heißt es bei Mt 13,43: „Dann werden die Gerechten im Reich ihres Vaters wie die Sonne leuchten. Wer Ohren hat, der höre!"

Leonard Swidler

Die Zukunft der Theologie

Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen

104 Seiten, kart., Koprod. mit Chr. Kaiser Verlag,
DM 19,80 / öS 155,– / sFr 21.–
ISBN 3-7917-1342-6 (F. Pustet)

„ ... Swidler, Professor an der religionswissenschaftlichen Fakultät der Temple University, Philadelphia, propagiert den interreligiösen und interideologischen Dialog als Mittel zukünftigen Theologisierens: eine Abkehr von als absolut geltenden Wahrheitsbegriffen, eine Hinwendung zur gemeinsamen Erkenntnis gemeinschaftlicher Wurzeln aller Weltreligionen. ‚Heutzutage wissenschaftlich den Dialog abzulehnen, kann ein Akt fundamentaler menschlicher Verantwortungslosigkeit sein – ...' Swidler entwirft in Grundzügen ein ‚ökumenisches Esperanto', eine interkulturelle Sprache also, deren Grundlage ‚in einer gemeinsamen Humanität liegt ...' Derart verstanden entstünde eine Weitsicht von unten und von innen, frei von Indoktrination und aufgepfropfter Ideologie: ‚ein immer weiter werdendes WIR'. Swidler behandelt das Thema mit umfassender Kenntnis nach allen Seiten und Dimensionen: die Bedingungen, die Methoden, Partner und Konsequenzen des Dialogs. Es ist ein fundierter und beachtenswerter Anstoß für eine freie und umfassende ‚Zukunft der Theologie'."

pro Zukunft, Salzburg

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Soziale Orientierung

Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Kommission bei der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach

1 Hans Ulrich Evers
Die Befugnis des Staates zur Festlegung von Erziehungszielen in der pluralistischen Gesellschaft. 168 S. 1979 ⟨3-428-04401-0⟩ DM 48,– / öS 375,– / sFr 48,–

2 Fritz Ossenbühl
Das elterliche Erziehungsrecht im Sinne des Grundgesetzes. 156 S. 1981 ⟨3-428-05001-0⟩ DM 44,– / öS 344,– / sFr 44,–

3 Gerhard Schmidtchen
Die Situation der Frau. 257 S. 1984. Vergriffen

4 Anton Rauscher (Hrsg.)
Die Frau in Gesellschaft und Kirche. 293 S. 1986 ⟨3-428-06059-8⟩ DM 44,– / öS 344,– / sFr 44,–

5 Anton Rauscher
Selbstinteresse und Gemeinwohl. 545 S. 1985 ⟨3-428-05856-9⟩ DM 128,– / öS 999,– / sFr 128,–

6 Gerhard Müller
Die Tarifautonomie in der Bundesrepublik Deutschland. 355 S. 1990 ⟨3-428-06887-4⟩ DM 98,– / öS 765,– / sFr 98,–

7 Adolf Laufs
Fortpflanzungsmedizin und Arztrecht. 146 S. 1992 ⟨3-428-07365-7⟩ DM 48,– / öS 375,– / sFr 48,–

Band 8

Helmut Lecheler

Das Subsidiaritätsprinzip

Strukturprinzip einer europäischen Union

159 S. 1993. DM 48,– / öS 375,– / sFr 48,–

ISBN 3-428-07805-5

Zu den großen Überraschungen, welche die europäische Einigung immer wieder bereithält, gehört die unerwartete Konjunktur, die der Begriff der Subsidiarität bekommen hat. Der Ruf nach einem subsidiär organisierten Europa ist im Kern eine einheitliche Antwort auf die Kabinettspolitik der Regierungen und Parlamente der Mitgliedstaaten. Während aber auf nationaler Ebene wie auch im Europarecht weitgehend übereinstimmende Vorstellungen herrschen, wie demokratische und rechtsstaatliche Grundsätze aussehen und verwirklicht werden sollten, kann eine solche Übereinstimmung weder im Grundsatz noch bei den Details für den Grundsatz der Subsidiarität festgestellt werden.

Duncker & Humblot · Berlin
Postfach 41 03 29 · D-12113 Berlin · Telefax (0 30) 79 00 06 31

LÁSZLÓ VENCSER

Fremdsprachige Seelsorge am Beispiel der Diözese Linz

Die Notwendigkeit einer Seelsorge an Menschen unterwegs wurde in der Kirche immer betont und gefördert. Am Beispiel der Diözese Linz soll gezeigt werden, wie fremdsprachige Seelsorge ihre Aufgaben durch pastorale, kulturelle und sozialcaritative Tätigkeit erfüllt. Im Bewußtsein, daß das Christentum nicht die Nationalitäten, sondern den Nationalismus aufheben will, soll die Isolierung der Fremdsprachigen verhindert und eine gesunde Integration gefördert werden. Der Verfasser stammt aus Rumänien und ist Leiter des ‚Referats für Gastarbeiter und Fremdsprachige' in der Diözese Linz. (Redaktion)

Es ist nicht leicht, eine geeignete Bezeichnung für diese kategorielle Seelsorge zu finden. Wir können sie als ausländernationale, fremdsprachige oder anderssprachige Seelsorge bezeichnen. Das Attribut „national" klingt in der heutigen Zeit, in der Nationalismus und Rechtsradikalismus in vielen Ländern wieder ein aktuelles Thema und ein Problem geworden sind, ziemlich gefährlich und kann mißverstanden werden. In der Diözese Linz sprechen wir von „fremdsprachiger Seelsorge", die einzelnen Volksgruppen nennen sie oft „Mission". Mit der Bezeichnung ‚fremdsprachige Seelsorge' wird versucht, einerseits rein nationale Tendenzen in den Hintergrund zu rücken und andererseits die Menschen nicht mit dem Wort „Ausländer/innen" zu belasten, das heute oft mißbraucht wird. Von Gastarbeiter- oder Flüchtlingsseelsorge zu sprechen wäre eine ungerechtfertigte Einschränkung, weil diese kategorielle Seelsorge auch anderen Menschen wie Touristen, Studenten, Diplomaten etc. zur Verfügung steht.

1. Die Sorge der Kirche um die Fremden

1.1. Gesamtkirchliche Dokumente

Die Kirche hat die Aufgabe, den Menschen Hilfe zu leisten und Möglichkeiten anzubieten, damit sie die Nachfolge Christi verwirklichen können. Aus diesem Grund gilt die besondere Sorge der Kirche auch denjenigen, die ihr ursprüngliches soziales und kulturelles Umfeld verlassen haben und sich in eine fremde Gesellschaft neu einleben müssen, auch im religiösen Bereich.[1] Die Geschichte der Menschheit ist durch viele Wanderungs-Phänomene gekennzeichnet. Zu allen Jahrhunderten wurden Menschen aus ihrer gewohnten Umgebung herausgelöst und in ein neues Umfeld gestellt. Die Kirche hat früh erkannt, daß dieser Wanderungsprozeß eine besondere Seelsorge verlangt; so beschäftigt sich bereits das Vierte Lateran-Konzil im Jahr 1215 mit dieser Frage.[2] Schon damals wurden Nationalpfarren für Auswanderer gegründet, und im

[1] Vgl. *K. Richter,* Die katholische Kirche und die ausländischen Arbeitnehmer, Altenberge 1984, 53.
[2] Ebd. 54.

Mittelalter finden wir Nationalkirchen, -klöster und -schulen, welche die Bürger aus den jeweiligen Ländern betreuten. Die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges bewirkten eine besondere Intensivierung der Seelsorge auf diesem Gebiet[3] und gaben den Anstoß für die Entstehung einer umfassenden kirchlichen Stellungnahme zur Wanderungspastoral.

Die Konstitution „Exsul familia", von Pius XII. am 1. August 1952 erlassen, wird oft als „Magna Charta der Auswanderer- und Fremdenseelsorge" oder als „Codex emigrationis" bezeichnet.[4] In dieser Konstitution werden die rechtlichen Kompetenzen der Ausländerseelsorger sowie die Einrichtung von Nationalpfarren geregelt. In jedem Land sollen Leiter beziehungsweise Direktoren der Auswanderer-Missionare der betreffenden Nation eingesetzt werden (Art. 5,1.3.). Die Aufgaben der Direktoren, Delegaten und Missionare werden festgelegt. Die Ortsbischöfe sollen für die Fremden sorgen. Diese Seelsorger haben die gleichen Rechte und Pflichten wie die Ortspfarrer (Art. 35,1). Das Recht des „wandernden Menschen" auf muttersprachige Seelsorge ist Ausgangspunkt und Grundlage des gesamten Dokuments. Dieses Recht wird auf die erste und zweite Generation beschränkt (Art. 40). Die Konstitution versucht, die pastoralen Probleme dadurch zu bewältigen, daß sie die Seelsorge rechtlich strukturiert und zentralistisch ordnet. Durch sie erfolgte eine Weichenstellung für die späteren Aussagen zur „Seelsorge am Menschen unterwegs".

Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese kategorielle Seelsorge erwähnt, aber die Lehre darüber wurde nicht vertieft, weil ein eigenes Motuproprio zu dieser Pastoral beabsichtigt war. Aber auch das Konzil betont: „Die Bischofskonferenzen, besonders innerhalb eines Landes, sollen die dringlichen Fragen, die jene Gruppen betreffen, gründlich untersuchen und mit geeigneten Mitteln und Einrichtungen einmütig alle Kraft aufbieten, um deren geistliche Betreuung zu fördern. Sie sollten dabei besonders die vom Apostolischen Stuhl erlassenen oder noch zu erlassenden Normen beachten und sie an die Gegebenheiten der Zeit, des Ortes und der Personen entsprechend anpassen." (Christus Dominus 18)

Durch das Motuproprio „Pastoralis migratorum cura" von 1969 und eine Instruktion der Kongregation für die Bischöfe wird der Zentralismus in der Wandererseelsorge weitgehend aufgehoben. Beim Ordinariat werden, wenn es notwendig erscheint, Bischöfliche Einwanderungsämter errichtet. Das Amt soll von einem Bischofsvikar oder Priester geleitet werden (Pastoralis migratorum cura 29).[5] Die Migranten sollen im Einwanderungsland mit Verständnis aufgenommen werden (Art. 30,1). Auch die Nichtkatholiken sollen Hilfe und Unterstützung erhalten (Art. 30,2). Der Seelsorger mit fester Seelsorge – „Missio cum cura animarum" – hat eine eigene Vollmacht und ist dem Pfarrer gleichgestellt (Art. 39,1). Der Ortspfarrer ist weiter verantwortlich auch für diese Menschen (Art. 30,3). Die Vollmacht des fremdsprachigen

---

3 Zur jüngeren Geschichte in den deutschsprachigen Ländern vgl. *E. Gatz,* Kirche und Muttersprache (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Bd. 2), Freiburg 1992

4 Vgl. *Grentrup* (Hg.), Die Apostolische Konstitution ‚Exsul Familia' zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage, München 1955/56 (Deutsche Übersetzung)

5 *B. Puschmann,* Wandererseelsorge, Trier 1971 (Deutsche Übersetzung)

Seelsorgers ist mit der des Ortspfarrers kumuliert. Daher steht es jedem Einwanderer frei, sich beim Empfang der Sakramente, einschließlich der Ehe, entweder an den Missionar seiner Muttersprache oder an den Ortspfarrer zu wenden (Art. 39,3).
Nach dem geltenden Kirchenrecht hat sich der Diözesanbischof um alle Menschen zu kümmern, die seiner Sorge anvertraut sind, gleich welchen Alters, welchen Standes oder welcher Nation, ob sie in seinem Gebiet wohnen oder sich dort nur auf Zeit aufhalten (CIC 383).
All diese Dokumente der Weltkirche betonen immer wieder die Bedeutung und die wichtige Rolle dieser pastoralen Arbeit.

1.2. Die Praxis in der Diözese Linz

Nach dem Zweiten Weltkrieg kamen viele Heimatvertriebene und Flüchtlinge nach Oberösterreich. Unter den Flüchtlingen gab es auch zahlreiche Priester, die ihre Landsleute in den verschiedenen Flüchtlingslagern seelsorglich betreuten. Der Bischof von Linz ernannte zwei bischöfliche Referenten, einen für die deutschsprachigen und einen für die fremdsprachigen Flüchtlinge, deren Aufgabe es war, die Seelsorgearbeit unter den Flüchtlingen zu koordinieren. Die Flüchtlingsseelsorge war der Caritas der Diözese Linz zugeordnet. Mitte der 60er Jahre hörte die deutschsprachige Flüchtlingsseelsorge praktisch auf. Diese Flüchtlinge sind entweder nach Deutschland ausgewandert oder in die Diözese integriert worden. Bedingt durch die wachsende Zahl der Gastarbeiter aus dem ehemaligen Jugoslawien, die eher eine pastorale als eine caritative Betreuung brauchten, wurde diese kategorielle Seelsorge auch dem Pastoralamt der Diözese unterstellt (1965). Seit September 1991 wurde in der Diözese die Tätigkeit für die Fremden neu strukturiert: Die pastorale Tätitgkeit wird im Referat Fremdsprachige Seelsorge im Pastoralamt und die caritativ-soziale Hilfe durch die Flüchtlings- und Gastarbeiter-Beratungsstelle der Caritas angeboten. Diese Neustrukturierung hat den seelsorglichen Charakter des Referates gestärkt und der pastoralen Sorge für die Menschen dieser Kategorie hat ein besonderes Gewicht gegeben.
Zum Referat gehören derzeit fünf fremdsprachige katholische Missionen: die kroatische Mission mit zwei Seelsorgern und einem Pastoralassistenten (ca. 6000 Gläubige), die polnische Mission mit einem Seelsorger (ca. 1850 Gläubige), die slowenische Mission mit einem Seelsorger (ca. 800 Gläubige), die tschechische und slowakische Mission mit einem Seelsorger (ca. 2500 Gläubige), die ungarische Mission mit einem Seelsorger (ca. 3650 Gläubige).
Neben den Katholiken gehören zu diesem Referat administrativ auch zwei orthodoxe Missionen: die serbisch-orthodoxe Seelsorge mit einem Seelsorger (ca. 8000 Gläubige), die koptisch-orthodoxe Seelsorge mit einem Seelsorger (ca. 600 Gläubige). Die Diözese unterstützt auch diese Volksgruppen, aber sie mischt sich in ihre pastorale Tätigkeit nicht ein, unterstützt jedoch damit die Ökumene in der Diözese, die durch die Stiftung Pro Oriente ebenfalls gepflegt wird.
Auch der Nichtchristen wird gedacht: der Leiter des Referats ist zur Zeit für die Initiative „Interreligiöser Dialog" (besonders mit Muslimen) in der Diözese verantwortlich. Eine Studiengruppe sammelt die Erfahrungen, um zu sehen, was momentan zwischen Katholiken und Moslems in den Pfar-

ren, Kindergärten, Schulen, Hochschulen etc. geschieht.
Die Koordinierung und Organisation der fremdsprachigen Seelsorge wird durch ein Referatsbüro gesichert, das gleichzeitig auch ein Treffpunkt für alle Seelsorger und Mitarbeiter/innen ist. Dort können die Menschen auch Informationen erhalten.

2. Nationale Seelsorge für die Menschen

Nicht der Mensch ist für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen; dies gilt auch für die Strukturen der nationalen Seelsorge. Die Hauptmotivation dieser kategoriellen Seelsorge ist der Mensch.[6] Man kann durchaus die Frage stellen, warum eine nationale Seelsorge notwendig ist, warum Volksgruppen in ihrer eigenen Muttersprache seelsorglich betreut werden sollen. Eine Antwort ergibt sich aufgrund der psychischen Situation dieser Menschen.

2.1. Zur psychischen Situation in der Fremde

Der Mensch kann sich gewiß auch dort als Fremder fühlen, wo er geboren ist. Ein Fremder aber, der im Exil lebt, wird von diesem Gefühl viel tiefer geprägt. Bei diesen Menschen findet sich eine Mischung aus Entwurzelung und Hoffnung, man kann von einem tragischen Lebensgefühl sprechen. Ich spüre, daß alles, was ich zu tun beabsichtige, nicht wirklich gelingt; daß ich die Person, die ich sein will, niemals sein werde. Ein Riß, eine Kluft tut sich auf zwischen meinem eigenen Wesen und der Welt, die mich umgibt; Entfremdung entsteht.[7] Sosehr ein Gefühl des Fremdseins überall gegenwärtig ist, wer aus einem anderen Kulturkreis in ein christlich säkularisiertes Land kommt und dort lebt, spürt es noch viel tiefer. Diese Belastung kann am ehesten mit dem soziologischen Begriff „Kulturschock" bezeichnet werden.[8] Viele Fremde kommen nie wirklich zu einer psychischen Stabilität, sie leben wie in einem Schockzustand. Erst der zweiten Generation gelingt es, diesen Kreis zu durchbrechen. Nach Äußerungen der fremdsprachigen Seelsorger ist die Zahl der psychisch Kranken unter den Fremden viel größer als bei den Einheimischen.
Wegen dieser seelischen Situation der Fremden ist es sehr wichtig, ihnen auch durch die Religion, durch die Seelsorge in der Muttersprache, eine regelmäßige Betreuung anzubieten. Die eigene Sprache, Kultur und Bräuche haben für diese Menschen eine große Bedeutung. Wenn jemand seine Gefühle und persönlichen Probleme dem Seelsorger in der Muttersprache leichter mitteilen kann, dann soll diese Hilfe geboten werden. Der Gottesdienst in der Muttersprache kann diesen Menschen in ihrer schwierigen Situation mehr bedeuten als in der für sie fremden Sprache. Aus diesen Gründen ist die nationale Seelsorge in einer Diözese solange notwendig, als Menschen anderer Nationen, ob als Gastarbeiter, Flüchtlinge, oder aus welchem Grund auch immer dort hinkommen.

---

6 *K. Richter,* Kirche und ausländische Arbeitnehmer, 52; vgl. auch *H. Schöpfer* (Hg.), Christen und Gastarbeiter. Handbuch zur Gastarbeiter-Pastoral, Freising 1985
7 Vgl. *E. Wiesel,* Den Frieden feiern, Freiburg i. Br. 1991, 86.
8 Vgl. *K. R. Essmann,* Das Leben der Moslems in Familie und Schule, in: ThPQ 140(1992), 367

2.2. Die pastorale Tätigkeit in der Diözese Linz

Die Seelsorger kommen jeweils aus ihren Heimatländern und werden von den Bischofskonferenzen oder Ordensgemeinschaften für diese Arbeit ausgewählt. Der Diözesanbischof von Linz bestätigt sie. Ihre pastorale Arbeit ist von einer Diaspora-Situation gekennzeichnet. Die Menschen leben ziemlich weit zerstreut, so müssen die Seelsorger entweder ständig unterwegs sein, oder die Gläubigen müssen die lange Fahrt zum Seelsorger auf sich nehmen.
An erster Stelle steht bei jeder Volksgruppe der Sonn- und Feiertags-Gottesdienst. Die Industriegebiete beziehungsweise Städte sind mit muttersprachigen Gottesdiensten besser betreut als die nördlichen Gebiete der Diözese, wohin erst in den letzten Jahren Leute wegen Wohnungsproblemen und durch die Privataufnahme von Flüchtlingen in Pfarren hingezogen sind. Die Seelsorger machen neben den Gottesdiensten zahlreiche Familien-Besuche, besonders in der Weihnachtszeit, wenn sie nach alter Tradition Haussegnungen spenden. Diese und andere Besuche spielen eine große Rolle im Leben der Menschen, weil sie dadurch die Solidarität und Fürsorge ihrer Seelsorger spüren.
Die Seelsorger halten auch Taufgespräche, Trauungsvorbereitungen und Religionsunterricht. Durch den Religionsunterricht wird den Kindern der Glaubensinhalt in der Muttersprache vermittelt, auch wenn diese Kinder den österreichischen Religionsunterricht besuchen. Ebenso werden Erstkommunikanten und Firmlinge in ihren Sprachen vorbereitet. Auch die Beichten und Beichtgespräche sind von unschätzbarem Wert. Einkehrtage, Exerzitien, Bibelstunden, Gebetsrunden, Jugendarbeit etc. dienen dazu, daß die fremdsprachigen Menschen hier in der Diözese Linz ein Stück ihrer „alten Heimat" spüren. Persönliche Kontakte geschehen entweder durch direkte Gespräche oder durch Telefonate, wobei die „Telefonseelsorge" wegen der Diaspora-Situation in den Vordergrund tritt.
Neben der pastoralen Betreuung im engeren Sinn hat in den Missionen die kulturelle Tätigkeit ein großes Gesicht. Dazu gehört die Organisation verschiedener Veranstaltungen wie Faschingsfeiern, Weihnachtsfeiern etc. in Zusammenarbeit mit den Kulturvereinen. Literarische Abende in der Muttersprache bieten den Menschen die Möglichkeit, Schriftsteller, Dichter und berühmte Persönlichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart aus den Heimatländern kennenzulernen. Dadurch pflegen sie im Ausland ihre Kultur, Muttersprache und Bräuche.
Die Seelsorger sind aber auch bereit, notleidenden Menschen caritative und soziale Hilfestellung zu geben. Sie machen oft Dolmetscherdienst, sie gehen mit den Leuten zu den Behörden, schreiben für sie offizielle Briefe oder Berufungen auf deutsch. Immer gilt es, als Mensch für die Menschen da zu sein und ihnen in irgendeiner Weise zu helfen.

3. Die Bewahrung der nationalen Identität und die Frage der Integration

3.1. Die Bewahrung der nationalen Identität

Zu den Zielen der fremdsprachigen Seelsorge gehört auch die Bewahrung der nationalen Identität. Viele fühlen sich entwurzelt und riskieren, ihre

ursprüngliche persönliche Identität zu verlieren, die immer auch eine nationale Identität ist. Auch eine steigende Ausländerfeindlichkeit weckt Ängste und verbreitet Unsicherheit. Viele verstecken ihre Nationalität, damit die Leute auf der Straße nicht erfahren, wer sie sind. Dadurch wird ihre menschliche Identität wieder in Frage gestellt. Die pastorale und kulturelle Arbeit bietet eine Möglichkeit, die eigene nationale Identität zu bewahren. Die Kirche hatte ja in der Geschichte verschiedener Völker diese Werte immer geschätzt und geschützt. Dies läßt sich fast bei allen Völkern Europas entdecken.[9]

Dieses Ziel der Bewahrung nationaler Identität könnte aber den Eindruck erwecken, daß die fremdsprachigen Seelsorger die Religion für nationale Zwecke gebrauchen beziehungsweise ausnützen. Solange aber Religion durch die fremdsprachige Seelsorge nicht ideologisch und politisch instrumentalisiert wird, kann die Bemühung um die Wahrung der nationalen Identität sympathisch sein und angenommen werden. Das Christentum will nicht die Nationalitäten, sondern den Nationalismus aufheben.[10] In einer friedlichen Zeit ist alles einfacher als während eines Krieges, wenn die Spannungen zwischen verschiedenen Völkern plötzlich eskalieren. Diese Tatsache können wir besonders bei den Nationen im ehemaligen Jugoslawien feststellen. Menschen, die früher gute Beziehungen zueinander hatten, machen einander heute Vorwürfe. Das ist auch im Bereich der Seelsorge spürbar. Keiner will das eigene Volk im Stich lassen, und deswegen wird manchmal die christliche Haltung zurückgestellt, um die Interessen des eigenen Volkes in den Vordergrund zu rücken. Ferenc Agoston, Pastoraltheologe und Professor im siebenbürgischen Priesterseminar in Alba Iulia (Rumänien) und Angehöriger der ungarischen Minderheit, schreibt: „Wenn ich Gott als Lebensziel wähle, dann habe ich eine ganz andere ‚optio fundamentalis'. Ich bleibe auch weiter Ungar und arbeite für das Ungarntum. Ich sehe aber alles aus dem Blickwinkel Gottes und handle danach."[11] Diese Feststellung kann in schwierigen Situationen eine pastorale Orientierungshilfe sein.

In der Diözese Linz gibt es während des Jahres gemeinsame Programme, um die nationale Isolierung oder Ghettoisierung zu verhindern. Sie dienen dazu, einander besser kennen und schätzen zu lernen. Die Seelsorger beziehungsweise Mitarbeiter / innen im Bereich der fremdsprachigen Seelsorge setzen durch eine monatliche „Referatsbesprechung" selbst den ersten Schritt. Bei dieser Gelegenheit erfährt jeder, was in anderen Missionen gemacht wird. Das ist für alle eine Bereicherung, und es stärkt gleichzeitig auch die Solidarität untereinander. Niemand bleibt isoliert, alle werden ermutigt und bekommen für ihre pastorale Arbeit weitere Impulse.

3.2. Integration ohne Assimilation

Durch eine gesunde Integration der Fremdsprachigen kann eine Isolierung verhindert werden, dies ist für die Zukunft sehr wichtig. Es geht nicht um

---

9 Vgl. *Günther Gillesen*, Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession, Regensburg 1993, 112

10 Vgl. *F. Agoston*, Der Dienst der Versöhnung als Aufgabe der Pastoral in Rumänien, Röll 1992, 214.

11 Ebd.

Assimilation, aber um eine Atmosphäre, in der Einheimische und Ausländer miteinander leben können.

Die Pfarrgemeinden können hier eine wichtige Rolle spielen, etwa durch gemeinsame Gottesdienste mit aktiver Teilnahme von Fremdsprachigen, z.B. bei Fürbitten, Lesungen etc. So könnte in der Kirche, in der die Fremdsprachigen ohnehin ihren Sonntagsgottesdienst haben, ein paar Mal im Jahr oder einmal monatlich mit der dortigen Gemeinde ein solcher Gottesdienst vorbereitet und gefeiert werden. Bei manchen fremdsprachigen Seelsorgern entsteht bei derartigen Vorschlägen eine gewisse Angst, ihre Landsleute würden dann nicht mehr zum muttersprachigen Gottesdienst kommen. Meiner Meinung nach würden sie durch einen solchen Gottesdienst eher motiviert werden, an anderen Sonntagen die Eucharistiefeier in ihrer Muttersprache tiefer und lebendiger zu feiern. Ein gemeinsamer Gottesdienst könnte auch für die Seelsorger eine Bereicherung sein und eine Möglichkeit, neue Impulse zu bekommen.

Die Integration gelingt in besonderer Weise bei den Kindern. Sie besuchen den österreichischen Religionsunterricht, obwohl sie ihn zusätzlich auch in der Muttersprache erhalten. Man sieht, wie schnell sie sich z.B. nach der Erstkommunion oder der Firmung, die sie mit den Schulkameraden mitfeiern, in das hiesige Leben integrieren. Viele machen als Ministranten und Ministrantinnen beim Gottesdienst mit, sind bei der Katholischen Jungschar dabei. Dadurch leisten sie auch für ihre Eltern einen Brückendienst zur Integration. Hier ist weniger eine Isolierung zu befürchten, nicht selten besteht eher eine Tendenz zur Assimilation, die oft familiäre Spannungen zwischen Eltern und Kindern bringt.

Im Prozeß der Integration und des Miteinander-Lebens spielt diese Zusammenarbeit fremdsprachiger und einheimischer Seelsorger eine wichtige Rolle. Der Ortspfarrer ist für alle Gläubigen im Gebiet seiner Pfarre zuständig, die fremdsprachigen Seelsorger helfen ihm mit ihrer kategoriellen Seelsorgearbeit. Es ist wichtig, aufeinander zuzugehen und einander zu unterstützen, pastorale Möglichkeiten miteinander zu diskutieren und Erfahrungen auszutauschen. Fremdsprachige Seelsorger sollten deshalb zu den Dekanatskonferenzen eingeladen werden beziehungsweise dort, wo sie ihren Wohnsitz haben, aktive Teilnehmer der Dekanatskonferenz sein.

Auf diözesaner Ebene gibt es einige Gelegenheiten für die Integration der fremdsprachigen Seelsorger. Zweimal im Jahr treffen sich die Priester in der kategoriellen Seelsorge und im Pastoralamt mit dem Pastoralamtsdirektor. Die fremdsprachigen Seelsorger haben bei dieser Gelegenheit die Möglichkeit, auch andere Priester der Diözese zu treffen und können über ihre Arbeit vor diesem Gremium berichten. Dadurch werden die Kontakte gepflegt, und eine eventuelle Isolierung wird verhindert. Zudem treffen sich die Seelsorger im Herbst bei einem Studientag. Dabei sind Mitarbeiter/innen des Referates, Laien-Vertreter aus den Missionen, Direktoren verschiedener Ämter wie Pastoralamt und Caritas der Diözese anwesend. Durch die Referate und Diskussionen werden neue Anregungen für die nationale Seelsorge angeboten, und es wird diskutiert, wie diese Seelsorge in die Gesamtpastoral der Diözese eingegliedert werden kann.

Das Zusammenleben unterschiedlicher Nationalitäten und die Integration finden auch Ausdruck in vielen gemeinsa-

men Veranstaltungen. Diese sollen den Menschen eine breite Möglichkeit bieten, ihr menschliches und religiöses Leben miteinander zu entfalten. In diesem Sinne wird jährlich am letzten Sonntag im September der Ausländersonntag vorbereitet und gefeiert. Die verschiedenen Volksgruppen – darunter auch Österreicher – tragen bei zum religiösen und kulturellen Programm wie auch zum kulinarischen Teil. Eine weitere wichtige Gelegenheit zur Begegnung bietet das Weihnachtskonzert. Weihnachtsbrauchtum und Weihnachtslieder verschiedener Gruppen stehen dabei im Mittelpunkt, wobei auch hier eine österreichische Gruppe als Zeichen des Miteinander aktiv teilnimmt. Die Gebetsstunde der Nationen am ersten Mittwoch im Monat dient ebenfalls zur Stärkung des Gemeinsamen. Diese Stunde wird jeweils von einer fremdsprachigen Gruppe zusammen mit einer österreichischen Gruppe gestaltet und findet in verschiedenen Kirchen beziehungsweise Pfarren der Diözese Linz statt.

Nationale beziehungsweise fremdsprachige Seelsorge ist solange notwendig, als in einer Diözese Menschen unterwegs sind beziehungsweise neue Gastarbeiter, Flüchtlinge oder Touristen herkommen. Diese Notwendigkeit fällt höchstens dann weg, wenn eine Volksgruppe nach mehreren Jahrzehnten keinen Nachschub bekommt und die zweite, aber besonders die dritte Generation integriert beziehungsweise assimiliert wird. Grundsätzlich aber ist diese pastorale Tätigkeit ein wesentlicher Teil der Diözesanseelsorge und damit Teil der Fortführung der Sendung Christi unter den Menschen.

ERFAHRUNGEN

FRIEDRICH LENNKH/JOSEF MARKETZ

Eine Diözese – zwei nationale Traditionen

Friedrich Lennkh,
Direktor des Bischöflichen Seelsorgeamtes der Diözese Gurk:

Ich bin im Bundesland Salzburg geboren, dort und in Oberösterreich aufgewachsen und habe in Salzburg studiert. Durch das gemeinsame Priesterseminar der Erzdiözese Salzburg und der Diözese Gurk in Salzburg habe ich Kärntner und Kärnten kennengelernt. Seit meiner Priesterweihe 1984 bin ich in Kärnten: Acht Jahre in der Pfarrseelsorge in Klagenfurt, im Mölltal, im Lavanttal und wiederum in Klagenfurt, und nunmehr das zweite Jahr Direktor des Bischöflichen Seelsorgeamtes in Klagenfurt und Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion der Diözese Gurk.

Erfahrungen, Fragen und Probleme des Zusammenlebens der deutschen und der slowenischen Volksgruppe gehören zum täglichen Leben in diesem Land und zur ständigen Aufgabe der Kirche. Als „Nichtkärntner" hat man einen anderen – vielleicht oft leichteren und unmittelbareren – Zugang zu diesen Erfahrungen und Fragen, auch wenn einem deshalb von Vertretern beider Volksgruppen immer wieder gesagt wird: „Sie können das nicht verstehen, Sie sind ja kein Kärntner".

Der Synodenbeschluß von 1972 „Das Zusammenleben der Deutschen und Slowenen in der Kirche Kärntens"[1] stellt die nach wie vor gültige und entscheidende Grundlage für die Entscheidungen und das Wirken der Kirche dar und soll deshalb auch in diesem Beitrag ausführlicher vorgestellt werden.

1. Geschichtliche Entwicklung

In Kärnten leben seit mehr als einem Jahrtausend Deutsche und Slowenen nebeneinander beziehungsweise miteinander und prägen das geistige und kulturelle Antlitz dieses Landes. Vor allem die Ereignisse nach 1918, in denen nationale Gegensätze klar zum Ausdruck kamen, prägten die Situation und erzeugten Mißtrauen, das bis heute nachwirkt. Zur Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft im Zweiten Weltkrieg wurden „slowenische" Familien ausgesiedelt und der Gebrauch der slowenischen Sprache im öffentlichen Leben, in der Schule und in der Kirche verboten. Eine erhebliche Anzahl der „slowenischen" Pfarrseelsorger wurde von ihren Pfarren verwiesen. Nach Kriegsende waren Teile Südkärntens von Jugoslawien besetzt, und es wurden „deutsche" Kärntner durch jugoslawische Partisaneneinheiten verschleppt. Im österreichischen Staatsvertrag wurden Rechte der Minderheiten festgeschrieben, um deren Umsetzung gerungen wurde und wird. Im Zuge der Aufstellung zweisprachiger Ortstafeln kam es zum „Ortstafelkon-

[1] Kirche für die Welt – Kärntner Diözesansynode 1971–1972, Herausgeber: B. Ordinariat Klagenfurt

flikt", der zur Verhärtung der gegensätzlichen Positionen und zu großem Mißtrauen führte. Bestimmende Begriffe waren und sind „Urangst" und „Germanisierung" beziehungsweise „Assimilierung". Die deutschsprachige Seite spricht von „Urangst", der Möglichkeit, die Jugoslawen könnten wieder einmal Südkärnten besetzen.

2. *Die Diözesansynode 1971/1972*

Mit dem Fastenhirtenbrief 1969 kündigte Bischof Dr. Joseph Köstner für 1971 eine Diözesansynode an. Sie sollte vor allem der Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils in der Diözese dienen und stand auch im Zusammenhang mit dem 1972 zu begehendem 900-Jahr-Jubiläum der Diözese Gurk.
In der Vorbereitung wurde zur Behandlung aller Fragen, welche die beiden Volksgruppen in Kärnten im Zuge der Synode betrafen, ein „Koordinationsausschluß der Synode" eingerichtet. Obwohl in der Konzeption für die Synode ursprünglich nicht vorgesehen, wurde von diesem Ausschuß eine Vorlage über „Das Zusammenleben der Deutschen und Slowenen in der Kirche Kärntens" erarbeitet. Diese Vorlage wurde in der 3. Session der Synode am 26. und 27. Oktober 1972 verabschiedet. In der Synode erfolgten zur Vorlage 102 Wortmeldungen – mehr als zu jeder anderen – mit 14 Änderungsanträgen.

2.1 Synodendokument „Das Zusammenleben der Deutschen und Slowenen in der Kirche Kärntens"

Die Präambel bringt die Zielsetzung zum Ausdruck: „Die Tatsache, daß in der Diözese Gurk-Klagenfurt seit Jahrhunderten Deutsche und Slowenen leben, nehmen wir als Zeichen der Vielfalt der Schöpfung und als historisch gewachsene Gegebenheit an und empfinden es dankbar als Aufgabe der Christen Kärntens, diese beiden Völker zu besserem gegenseitigem Verständnis und damit zu einem aktiven Zusammenleben im Geist christlicher Nächstenliebe zu führen". Dieses Zusammenleben verlange, das Recht des anderen zu respektieren, Vertrauen zu schenken und in Liebe zu handeln. In den Allgemeinen Grundsätzen erklärte es die Synode für unmöglich, eine generelle Regelung für die Anwendung beider Sprachen zu treffen, „da das Anteilsverhältnis der Volksgruppen von Gemeinde zu Gemeinde verschieden ist". Das sprachliche Gesicht einer Pfarre oder eines Dekanates dürfe jedoch „weder vorsätzlich noch aus Nachlässigkeit nach der einen oder anderen Seite hin verändert werden". Jedem sei im kirchlichen Bereich die Anwendung seiner Sprache zu ermöglichen. In den zweisprachigen Pfarren sollen Priester sein, die beide Sprachen beherrschen. Betont wurde, die Kirche müsse darauf achten, „daß die Religion nicht nationalen Zielen untergeordnet und damit abgewertet wird".
Die Einführung der Volkssprache durch die Liturgiereform des II. Vatikanums stellte an die Seelsorge im zweisprachigen Gebiet besondere Anforderungen. Eine gemeinsame Liturgiefeier unter Anwendung beider Sprachen sollte die Regel, einsprachige Liturgiefeiern sollten die Ausnahme sein.
Für den Bereich des Religionsunterrichtes wurde die Entscheidung über die Sprache im Unterricht als Recht und Pflicht der Eltern bezeichnet. Der Bischof wurde gebeten, sich für eine Änderung der gesetzlichen Bestim-

mungen einzusetzen. In allen kirchlichen Gremien sei dafür zu sorgen, daß jeder seine Muttersprache gebrauchen könne. „Bei gesamtdiözesanen Veranstaltungen...ist auf die slowenischen Teilnehmer sprachlich Rücksicht zu nehmen".
Für die diözesane Vertretung der Slowenen wurde ein slowenischer Pastoralausschuß eingerichtet, „der nur für und in die slowenische Volksgruppe wirkt". Darüber hinaus wird auf Vorschlag des slowenischen Pastoralausschusses vom Bischof ein offizieller Vertreter bestellt, der die slowenisch sprechenden Gläubigen beim Bischof und den diözesanen Ämtern vertritt.
Zur Koordination auf diözesaner Ebene gibt es den paritätisch besetzten Koordinationsausschuß des Diözesanrates. Dieser berät und plant die beiden Volksgruppen berührenden Bereiche, informiert, erstellt Vorschläge und Gutachten und bemüht sich um die Schlichtung von Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten. Solche Koordinationsausschüsse wurden auch für die Dekanate beschlossen.

2.2 Die Pfarrgemeindeordnung 1991

Die Pfarrgemeindeordnung[2] stellt fest, es gehöre zur pastoralen Sendung der Kirche, sich um die Friedensstiftung zwischen den Volksgruppen zu bemühen, die nur gelinge, wenn sie getragen sei von Nächstenliebe, bewußtem Eintreten für die Anerkennung, die Achtung, den Schutz und die Förderung der Menschenrechte. Bei der Zusammensetzung des Pfarrgemeinderates in zweisprachigen Pfarren ist die sprachliche Struktur der Pfarre zu berücksichtigen.

3. Anmerkungen und Fragen

Wie schauen nun die Erfahrungen und die Realität zwanzig Jahre nach der Synode aus? Dazu einige persönliche Anmerkungen.
Die Zeit seit der Diözesansynode blieb frei von großen Konflikten. Nun in Einzelfällen kam es zu Angriffen gegen die Diözesanleitung oder einzelne Priester. Von „deutscher" Seite wurden immer wieder – auch mit medialer Unterstützung durch den Kärntner Heimatdienst – „rein deutsche Messen" in zweisprachigen Pfarren gefordert. Von „slowenischer" Seite geht es immer wieder um die slowenische Sprache in gesamtdiözesanen Publikationen und Formularen, in gelegentlichen Einzelfällen gibt es einen „Kirchenbeitragsboykott".
Bereits vor der Diözesansynode wurden eine eigene slowenische Abteilung des Seelsorgeamtes und der Slowenische Arbeitsausschuß der Katholischen Aktion eingerichtet. Die slowenische Abteilung ist auch Herausgeber der Kärntner slowenischen Kirchenzeitung „Nedelja" und der slowenischen Kinderzeitung „Naša maurica". Seit langem gibt es die Priestergemeinschaft Sodalitas der slowenischsprechenden Priester der Diözese. Im Zusammenhang mit diesen Einrichtungen taucht immer wieder die Frage auf, ob sich ihre Zuständigkeit nach dem territorialen Prinzip oder nach dem Volksgruppenprinzip richte. Für den Slowenischen Pastoralausschuß wurde das Volksgruppenprinzip in der Synode festgeschrieben. Für die Pastoral in zweisprachigen Pfarren ist dieses Prinzip wenig hilfreich, da sich die Sorge und die Aufgaben des Seelsorgers und des Pfarrgemeinderates an allen Pfarr-

[2] Pfarrgemeindeordnung, Kirchl. Verordnungsblatt für die Diözese Gurk 5/1991

angehörigen orientieren muß. Der Koordinationsausschuß beschäftigt sich wenig mit unmittelbar pastoralen Fragen, sondern vor allem mit Schlichtungsaufgaben. Die Koordinierung der pastoralen Initiativen und der täglichen Arbeit liegt so vor allem beim Seelsorgeamt und bei der Slowenischen Abteilung des Seelsorgeamtes beziehungsweise bei der Katholischen Aktion und dem Slowenischen Arbeitsausschuß der Katholischen Aktion. Erfolg oder Mißerfolg dieser Zusammenarbeit liegt wesentlich an der Bereitschaft und am Engagement der handelnden Personen, da dafür keine Regeln festgeschrieben sind.

Der Grundsatz, daß das sprachliche Gesicht einer Pfarre weder durch Vorsatz, noch aus Nachlässigkeit verändert werden dürfe, ist nicht immer leicht umzusetzen und zu interpretieren. Einerseits führt es zur Fixierung sprachlicher Anteile in Liturgie und Seelsorge, die einer veränderten Zusammensetzung der Pfarrbevölkerung nicht mehr entsprechen, andererseits drohen in Pfarren mit einem geringen Anteil slowenisch sprechender Gläubiger diese zunehmend vernachlässigt zu werden.

In etlichen Pfarren gibt es am Sonntag getrennte Gottesdienste in deutscher und slowenischer Sprache. Dies brachte eine deutliche Verminderung von Konflikten innerhalb der Bevölkerung, führt aber über längere Zeit zu einer sehr nachhaltigen Spaltung einer Pfarre in zwei Gottesdienstgemeinden. Besondere Probleme ergeben sich für jene Familien, in denen nicht alle Familienmitglieder slowenisch sprechen.

Vorsitzende des Koordinationsausschusses waren von der Vorbereitung der Synode bis 1994 Dr. Valentin Inzko und Dkfm. Dr. Ernst Waldstein. In diesem langen Zeitraum wurden sie zur „Verkörperung" des Willens zum Miteinander und legten entscheidende Grundlagen, auf denen es weiterzubauen gilt. Dem Koordinationsausschuß wäre zu wünschen, daß er neben der Schlichtung von Streitfällen mehr Zeit für die Information und Überzeugungsarbeit aufbringen kann, eine neue Kreativität für Entwicklungen in einer gewandelten Gesellschaft und Kirche. Die Koordinationsausschüsse auf Dekanatsebene waren ein „papierener" Wunsch, der zu keiner praktischen Umsetzung führte, wohl auch wegen der Nähe zu den Problemen im doch kleinen Bereich der Pfarren eines Dekanates und der persönlichen Involviertheit.

4. Ausblick

Resümierend meine ich feststellen zu können, daß das Zusammenleben der beiden Volksgruppen in Kärnten konfliktfreier geworden, daß vor allem auch durch das Wirken der Kirche der Wille zum Miteinander gestärkt worden ist. Traurig stimmt, daß der Rückgang an Konflikten nicht nur aus dem positivem Willen zum Miteinander resultiert, sondern wohl auch aus Resignation und einem zahlenmäßigen Rückgang der slowenischen Volksgruppe in Kärnten. Bleibender Auftrag für die Diözese, für die in ihr Verantwortlichen und für alle Gläubigen ist es, die Existenz der beiden Volksgruppen als positives Zeichen der Vielfalt anzuerkennen und als Kirche das Zusammenleben zu einem positiven und wirkmächtigen Zeichen der christlichen Nächstenliebe – auch der Gesellschaft gegenüber – zu machen.

Dr. Josef Marketz,
Direktor der slowenischen Abteilung im Bischöflichen Seelsorgeamt der Diözese Gurk:

1. Das Erbe

Schon der erste Beitrag von Friedrich Lennkh hat in der gebotenen Kürze die Bürde der geschichtlichen Entwicklung des südlichen Kärnten beschrieben, die über weite Strecken geprägt war von Armut und Abhängigkeit der meist slowenischen Bauern von den meist deutschen Grundbesitzern, später von Verhetzung, Angst und Mißtrauen. Grund dafür war einerseits die soziale Polarisierung, zunehmend aber auch die kulturelle Grenzsituation: zwei Kulturkreise von sehr unterschiedlicher Mächtigkeit, deren Selbstbewußtsein sich immer stärker entwickelte, stießen aufeinander, vermischten sich trotz des teilweise kämpferischen Beharrens auf ihrer kulturellen Identität immer mehr und brachten dabei noch eine dritte Gruppe hervor, die von beiden Volksgruppen vereinnahmt und zugleich abgelehnt wird, sodaß ihre psychosoziale Position wohl als die schwierigste in der Region angesehen werden kann.

Über weite Strecken der jüngeren Geschichte – bis 1751 gehörte der Großteil Südkärntens zum Patriarchat Aquileia – fügte sich die Kirche gut in das soziale Kräfteverhältnis im Lande ein: der Bischof und ein Großteil der kirchlichen Hierarchie bekannten sich zur deutschen Mehrheit und vertraten auch deren Positionen, die Landpfarrer wiederum standen auf seiten der slowenischen Minderheit und setzten sich tatkräftig für deren Interessen ein.

Die Diözesansynode 1971 / 1972 ist aufgrund dieser traditionellen Polarisierung sicherlich als ganz besondere Frucht des Heiligen Geistes zu bewerten: erstmals ging es deutschen und slowenischen Priestern und überaus engagierten Laien um Fragen eines gerechten Zusammenlebens, erstmals versuchte man ein solches institutionell abzusichern.

Dekretieren aber konnte man es natürlich nicht, die Konflikte sind wohl auch zu komplex, um sie so schnell aus der Welt zu schaffen. Aus der Sicht eines slowenischen Priesters möchte ich nun einen Eindruck von der Problematik dieser Situation vermitteln, wie ich sie im seelsorglichen Alltag erlebt und erlitten habe.

2. „Freud' und Leid"

Auf meiner ersten Kaplansstelle in einer Kleinstadt mit einem doch beträchtlichen Anteil an slowenischsprachiger Bevölkerung war ich verwundert darüber, daß das slowenische Wort allein in der sonntäglichen Frühmesse zur Geltung kam. Es schien mir die selbstverständlichste Sache der Welt zu sein, bei allen Messen wenigstens zeichenhaft auf den zweisprachigen Charakter der Gemeinde hinzuweisen, indem ich an das Vater unser in deutscher Sprache noch eines in slowenischer anfügte. So war ich zunächst einigermaßen überrascht über die Reaktionen: auf der einen Seite Gläubige, die erbost während des Gebetes aufstanden und türenknallend die Kirche verließen, Delegationen, die vom Pfarrer die Abschaffung des „slowenischen Vater unsers" verlangten, mehrmalige Pfarrgemeinderatssitzungen zu diesem Thema, Hausverbot bei einigen Familien, Vorwürfe, ich würde die ausgezeichneten Beziehungen zwischen den Volksgruppen durch meine „Ak-

tion" stören; auf der anderen Seite spürte ich große Genugtuung bei den Slowenen, erfuhr aber auch wachsende Solidarität bei deutschsprachigen Gläubigen. Mit jugendlicher Sturheit, wenngleich oft mit einer gewaltigen Angst beharrte ich auf der Einführung, die nach drei Jahren schließlich zur Selbstverständlichkeit wurde und nach Meinung des Pfarrers doch ein beginnendes Abbröckeln der erstarrten Fronten zwischen den beiden Volksgruppen innerhalb der Gemeinde auslöste.

Dabei hatte ich gerade in diesen ersten Kaplansjahren selbst die größten Schwierigkeiten mit der slowenischen Sprache: nächtelang saß ich mit dem Wörterbuch in der Hand über den slowenischen Predigten. Ich war zwar in einer slowenischsprachigen Familie aufgewachsen, aber durch das deutschsprachige Gymnasium sowie das Studium in Salzburg blieb die Muttersprache auf den privaten Gebrauch beschränkt, wo man mit dem Dialekt das Auslangen finden konnte. Erst zwei Semester Theologiestudium in Ljubljana befähigten mich überhaupt zu wirklicher Zweisprachigkeit. Nun konnte mir niemand mehr einreden, es wäre ja „nur windisch" (Bezeichnung für die slowenischen Dialekte, von vielen Deutschsprachigen als eigene Mischsprache suggeriert) gewesen, was meine Eltern mich gelehrt hätten. Trotzdem blieb noch lange das Gefühl, Fehler zu machen, mich schlecht auszudrücken, ja immer noch teile ich mit der Mehrzahl der Slowenen diese besondere Art von Minderwertigkeitskomplex. Die Solidarität mit diesen „Mundtoten" wurde mir zunehmend wichtig. Die theologischen Argumente lieferte mir die Befreiungstheologie. Es war für mich klar, daß ich als Priester auf der Seite der Schwachen und der zumindest im Hinblick auf ihre Sprache und Kultur unterdrückten „Minder"heit zu stehen hatte, daß ich zusammen mit meinem Volk für unsere Rechte kämpfen mußte. Eine völlig andere Situation bot sich mir in meiner zweiten Kaplanspfarre, die mehrheitlich slowenischsprachig war. Ich spürte, wie in der Arbeit des Pfarrers die Erhaltung des slowenischen Volkstums als weitaus bedeutendster Wert überall eine Rolle spielte, teils die Seelsorge fördernd, teils aber auch hemmend. Zum anfänglichen Mißtrauen der meisten deutschsprachigen Pfarrangehörigen, die jedem „slowenischen Priester" grundsätzlich ablehnend gegenüberstanden, gesellte sich noch das Mißtrauen des Pfarrers, der Kontakte und pastorale Maßnahmen für die deutschsprachige Minderheit als Germanisierung der Pfarre empfand und selten guthieß.

Inzwischen war ich auch geistlicher Assistent der Katoliška mladina, des Verbandes der katholischen Jugend im zweisprachigen Raum geworden, was mich zu noch stärkerem gesellschaftspolitischen Engagement motivierte. Indirekt wirkten unsere Aktionen auch in die Pfarre zurück: ich spürte, wie dankbar die Slowenen für einen Priester waren, der öffentlich für ihre Rechte einstand, wie sie sich an meinem Bekenntnis zu Sprache und Kultur aufrichteten, wie mit meinem auch ihr Selbstbewußtsein stieg; ich spürte aber auch, wie das Mißtrauen der Deutschsprachigen sich noch verstärkte. Leserbriefe und gehässige Artikel in einschlägigen Publikationen trugen das Ihre dazu bei.

Nach einem Jahr wurde mir die Verantwortung für die Gemeinde übertragen. Konnte ich mich früher bei unerfreulichen Entscheidungen noch hinter dem Pfarrer verschanzen, mußte ich

von jetzt an selbst dafür einstehen. Ich wollte ein Pfarrer für die ganze Gemeinde sein. Meine bisherige aus der Befreiungstheologie gefolgerte Sichtweise, das Christsein der deutschsprachigen „Mächtigen" vor allem nach ihrer Einstellung zu den slowenischsprachigen „Armen" zu beurteilen, mußte ich zumindest hinterfragen.

Als ich der deutschen Sprache in der Liturgie mehr Raum gab, weil mir das bisherige Verhältnis doch etwas verzerrt schien, regte sich erstmals auch herbe Kritik aus der slowenischen Volksgruppe, die mir besonders weh tat. Bei den Vorbereitungen zu den erstmalig stattfindenden Pfarrgemeinderatswahlen – die bisherigen waren stets der Volksgruppenproblematik zum Opfer gefallen – ging es letztlich nur um die eine Frage: bekommen die „Deutschen" die Mehrheit und stellen demokratisch die Liturgiesprache auf den Kopf oder können wir das verhindern?

Es wurde mir immer klarer, daß meine Hauptaufgabe im Versöhnen und Zusammenführen der beiden Volksgruppen besteht. Aber wie ist das möglich, wenn vor allem die sogenannten Windischen, die zu Hause fast alle slowenisch sprechen, jeden Konflikt leugnen und die Schwierigkeiten den slowenischen Unruhestiftern, zu denen sie die Kirche samt dem Pfarrer zählen, zuschieben? Wie zu einem Ausgleich kommen, der nicht auf Kosten der Slowenen geht, die eindeutig die Schwächeren sind, auch wenn sie in der Kirche die Mehrheit stellen? Was ist überhaupt das Trennende zwischen den Menschen, was das Gemeinsame? Gott? Er scheint beides zu sein.

Wie entscheide ich, wenn die einen eine „rein deutsche" Messe wollen, die anderen aber auf der slowenischen beharren? Wenn bei einer Taufe kein slowenisches Wort gesprochen werden darf, obwohl ich beim Taufgespräch mit den Großeltern slowenisch sprach und die auch eingeladene Urgroßmutter kaum deutsch versteht? Wenn der eine Kirchenchor sich lieber auflöst, als ein slowenisches Lied zu singen, und der andere auch nur das Stille Nacht in deutscher Sprache anstimmt? Was soll ich machen, wenn angesichts der sich nähernden Pfarrgemeinderatswahlen plötzlich die Liturgiesprache die PGR-Mitglieder wieder entzweit? Hat sich in fünf Jahren in ihnen gar nichts bewegt? Was geht eigentlich in diesen Leuten vor? Was macht ihnen solche Angst? Oder wie soll ich mir diese Einseitigkeiten erklären? Wie soll ich reagieren, wenn ich einerseits ständig den Vorwurf höre, im Pfarrhof würde nur slowenisch gesprochen, andererseits die Eltern slowenischer Kinder zu Recht nachfragen, ob denn in den Kindergruppen überhaupt kein Slowenisch mehr gesprochen würde?

Die Fragen ließen sich endlos fortsetzen. Jeden Tag kamen neue auf mich zu. Und der Bischof oder der Generalvikar meldeten sich normalerweise nur, wenn wieder eine Beschwerde eingelaufen war. Das war immerhin etwa vierteljährlich der Fall. Manchmal wünschte ich mir, sie würden sich entschiedener hinter mich stellen. Aber auch sie stehen genauso zwischen den Fronten, konfrontiert mit Erwartungen und Forderungen von beiden Seiten. Allerdings scheint in der Kirchenleitung nach der Synode nicht mehr ernsthaft um eine eigene, theologisch begründete Position gerungen zu werden, die als Voraussetzung für einen gerechten Frieden immer wieder ins Spiel gebracht werden könnte. So wird selten wirklich Position bezogen, um eine inhaltliche Auseinandersetzung herbeizuführen, man versucht bei Kon-

flikten lieber mit moralischen Appellen die „christliche" Harmonie wiederherzustellen.
Es gab natürlich auch positive Erlebnisse. Leute, die plötzlich aufeinander zugingen, überraschend viele Teilnehmer bei einem Slowenischkurs, einen Kinderchor, der „trotz" der Zweisprachigkeit anwuchs, Liturgiefeiern, die so berührten, daß fast niemand mehr die Worte in der einen und der anderen Sprache zählte – aber das alles waren letztlich Ausnahmen, denn die Grundatmosphäre, die feindselige Haltung der Deutschsprachigen der slowenischen Sprache und auch der Kirche gegenüber, hat sich kaum verändert, das Mißtrauen der Slowenen den Deutschsprachigen gegenüber ebensowenig, und was das Schlimmste ist: der Glaube an den selben Gott wird in keiner Weise als etwas gesehen, das auch die Glaubenden verbindet. Der Kirche wird in Wahrheit nicht die Fähigkeit zugestanden, zwischen den Volksgruppen wirklich vermitteln zu können.

3. *Die Vision*

Nachdem ich die Möglichkeit wahrgenommen habe, durch eingehende wissenschaftliche Beschäftigung mit der Problematik[1] genauer zu erkennen, was denn eigentlich die Aufgabe der Kirche in dieser Situation sei, kann ich als Leiter der slowenischen Abteilung im Seelsorgeamt darauf hinarbeiten, bei den slowenischen und deutschen Christen wie auch bei den „Zwischenpositionellen" für die Vision einer multikulturellen Kirche zu werben, die zu friedlichem Zusammenleben und zur Sicherung der Lebenschancen aller Menschen in Südkärnten ihren Beitrag leistet. Dies soll eine Kirche sein, die als Einheit in Vielfalt bei ihrer Gottsuche sehr bewußt beiden Volksgruppen mit der je eigenen kulturellen und geschichtlichen Prägung gleichermaßen Heimatrecht gewährt und in ihren liturgischen Vollzügen die verschiedenen Kulturen als schöpferische Ausdrucksformen im Dienst ihrer Sendung anerkennt und einsetzt.
Es soll eine Kirche sein, die eine Kultur geschwisterlichen Zusammenlebens pflegt und sich in zweisprachigen Pfarren als Ort versteht, wo angstfrei soziale und auch kulturelle Kommunikation nicht nur möglich ist, sondern bewußt gefördert wird. Auf diese Weise wird sie an einer „gegenseitigen Integration" mitbauen, die zwei Grundbedürfnissen gerecht wird: der existentiellen und kulturellen Gemeinschaft beider Volksgruppen und zugleich der Bewahrung der je eigenen ethnisch-kulturellen Identität.
Es soll schließlich eine Kirche sein, die sich auch ihrer gesellschaftspolitischen Rolle bewußt ist, eine eindeutige Option gegen gewaltsame Assimilationstendenzen trifft und diese auch gegenüber den politischen Instanzen gewaltfrei, aber engagiert vertritt.

---

[1] *Josef Marketz,* Interkulturelle Verständigung im christlichen Kontext. Der Beitrag der Kirche zum Zusammenleben der slowenischen und deutschen Volksgruppe in Kärnten. (Studia Carinthiaca, Bd. VI) Hermagoras/Mohorjeva,1994.

WILHELM ZAUNER

Kirchenbeitrag und Pastoral

Auch der Umgang mit Geld ist Pastoral. Anhand der Geschichte des österreichischen Kirchenbeitragssystems zeigt unser Autor, Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, auf, daß dieses ein bedeutendes Instrument der Seelsorge war und ist. Dem Beitrag liegt ein Referat zugrunde, das bei der von der Katholischen Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod zum Thema „Geld und Glaube" veranstalteten Tagung gehalten wurde. (Redaktion)

Man sagt, das Geld sei der *nervus rerum*. Wem der religiöse Ursprung und die religiöse Symbolik des Geldes vertraut sind, der weiß von vornherein, daß das kirchliche Leben und das kirchliche Finanzsystem in einem höchst sensiblen Verhältnis zueinander stehen.[1] Der Umgang mit Geld dient nicht nur zur Finanzierung der Pastoral, sondern er *ist* Pastoral; er ist ein sehr empfindlicher Teil der Seelsorge, ein Wahrnehmungssystem ebenso wie ein Kommunikationsmedium: Die Kirche stellt sich durch ihren Umgang mit Geld in sehr deutlicher Weise dar. Jede Änderung im Funktionszusammenhang des ganzen Organismus wird durch das Finanzsystem registriert. Es gibt Wohlbefinden und Warnsignale weiter, es löst Reaktionen einzelner Organe oder des ganzen Organismus aus. Das Geld ist also auch der *nervus rerum ecclesialium*, das Nervensystem der Kirche. Ich denke dabei an den Umgang mit Geld durch den einzelnen Gläubigen, an das Spendenwesen und die organisierte Caritas ebenso wie an die Finanzierung kirchlicher Bauten, an Löhne und Gehälter, an Realitätenbesitz sowie an das jeweilige Finanzierungssystem einer Ortskirche.

Am Beispiel einer Reflexion über pastorale Erfahrungen mit dem Kirchenbeitrag in Österreich lassen sich diese Zusammenhänge unschwer verdeutlichen. Ich unterscheide fünf Perioden des Befindens und der Situation der Kirche in Österreich, die durch das Kirchenbeitragssystem registriert werden.

I. Die Zeit des Nationalsozialismus (1938–1945): SOLIDARISIERUNG

In einem Brief vom 6. Dezember 1938 machte Gauinspektor Hans Berner dem Gauleiter von Wien Josef Bürckel den Vorschlag, die staatlichen Zuschüsse an die Kirche einzustellen und nach deutschem Vorbild eine Kirchensteuer einzuführen. Als Begründung gab er an: „Bei der Mentalität der hiesigen Bevölkerung, welcher der Begriff einer katholischen Kirchensteuer völlig fremd ist, würde die Einführung einer solchen einen vernichtenden Schlag gegen die Kirchenorganisation bedeuten."[2] Bürckel ist diesem Vorschlag

---

1 Vgl. *S. Wiedenhofer*, Kirche, Geld und Glaube, in: ThPQ 142 (1994), 169–179; *W. Zauner*, Kirche und Geld, in: Theologische Informationen 50, Linz 1983, 1–10

2 Originaldokument abgelichtet in *H. Paarhammer* (Hg.), Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge, Thaur 1989, 625

gefolgt, und mit 1. Mai 1939 trat ein „Gesetz über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreich" in Kraft.[3] Hitler persönlich hatte angeordnet, daß bei einer Verweigerung des Kirchenbeitrags das staatliche Gericht der Kirche Rechtshilfe zu leisten habe.[4] Es ist unbekannt, ob er damit dem Ansehen der Kirche schaden wollte, wenn sie, um zu ihrem Geld zu kommen, gegen ihre Mitglieder den nationalsozialistischen Staat zu Hilfe ruft, oder ob sich der österreichische Katholik und deutsche Kirchensteuerzahler Adolf Hitler einen Rest von Sympathie für die Kirche aus seinen früheren Kontakten zum Stift Lambach bewahrt hatte.[5]

In Rom hatte man schwere Bedenken gegen die Einführung einer Kirchensteuer in Österreich. Der Salzburger Prälat Franz Simmerstätter berichtet darüber: „P. Leiber SJ., einer der einflußreichsten Ratgeber Pius' XII., vertrat den Standpunkt, man möge auf eine Ermächtigung zur Einhebung der Kirchensteuer verzichten und die Einbringung der notwendigen finanziellen Mittel dem guten Willen der Gläubigen und ihrer Gebefreudigkeit zugunsten der Kirche anheimstellen".[6]

Was als „vernichtender Schlag gegen die Kirchenorganisation" geplant war, brachte ihr in Wirklichkeit eine große Stärkung und Unabhängigkeit.[7] Die damaligen Machthaber mußten zur Kenntnis nehmen, daß „die Treue der Bevölkerung zu den drei betroffenen christlichen Kirchen (evangelische, altkatholische, röm.-katholische Kirche, W. Z.) viel zu stark war, als daß sie auf diesem Weg ins Wanken gekommen wäre", schreibt Wilhelm Plöchl.[8] Im Gegenteil: die Kirche hat durch die Einführung des Kirchenbeitrags ein zusätzliches und wirkungsvolles Instrument der Seelsorge erhalten, das zudem für diese Zeit wie geschaffen war.

Der Kirchenbeitrag mußte ja durch die Kirche selbst eingehoben werden. Dazu wurden die diözesanen Finanzkammern eingerichtet. Die Einhebung geschah durch die bewährte Pfarrei-Organisation, die vom Staat nicht angetastet wurde. Zuständig waren der Pfarrkirchenrat und der Pfarrer, die Einhebungsstelle war das Pfarramt. Damit erhielten alle Katholiken einen unverdächtigen und legitimen Grund, regelmäßig im Pfarramt zu erscheinen, was nach der Einführung der staatlichen Standesämter besonders wertvoll war. Bis zum Jahre 1938 gab es nämlich nur die kirchliche Matrikenführung, die gleichzeitig auch die staatliche war. – In ländlichen Gebieten konnte der Kirchenbeitrag durch dazu bestellte

---

3 Originaldokument abgelichtet in *Paarhammer,* Finanzwesen 607

4 *H. R. Klecatsky,* Lage und Problematik des österreichischen Kirchenbeitragssystems, in: *J. Krautschneidt/H. Marré,* Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 6, Aschaffendorf-Münster 1972, 55

5 „Da ich...in Lambach Gesangsunterricht erhielt, hatte ich beste Gelegenheit, mich oft und oft am feierlichen Prunke der äußerst glanzvollen kirchlichen Feste zu berauschen. Was war natürlicher, als daß...mir der Herr Abt als höchst erstrebenswertes Ideal erschien?" *A. Hitler,* Mein Kampf I, 1. Kap.

6 *F. Simmerstätter,* Die Diözesanfinanzkammer, Anfang und Idee des Kirchenbeitrages, Rupertusblatt vom 15. 5. 1969, 3

7 Vgl. *S. Ritter,* 50 Jahre Kirchenbeitrag in Östereich – Für und Wider, in: *Paarhammer,* Finanzwesen 22

8 *W. Plöchl,* Zur Vorgeschichte und Problematik des Kirchenbeitragsgesetzes in Österreich, in: *S. Grundmann* (Hg.), Für Kirche und Recht. Festschrift für Johannes Heckel, Köln und Graz 1959, 110

Personen eingehoben werden, die mit einem Lichtbildausweis des Pfarrkirchenrates ausgestattet wurden.[9] Auf diese Weise waren also unverdächtige Hausbesuche durch Mitarbeiter der Pfarrei möglich. Sie erhielt auch einen rechtlichen Grund, eine vollständige Pfarrkartei zu erstellen und evident zu halten.

Der damalige Kirchenbeitragsreferent der Diözese Linz Hermann Pfeiffer erarbeitete im Jahre 1943 ein „Generalreferat", das in jeder Dekanatskonferenz des Klerus vorzulesen und zu besprechen war.[10] Dieser Text enthält eine Auflistung der guten pastoralen Erfahrungen, die mit dem neuen Finanzsystem gemacht wurden. Ich zitiere wörtlich:

a) KB (= der Kirchenbeitrag, W. Z.) ist Begegnung von Priester und Volk. Er ist oft nach langer Trennung eine Gelegenheit, die wieder zusammenführt.

b) KB bringt tieferen, seelsorglich ungeheuer wertvollen Einblick in die Schichtung der ganzen Pfarre, besonders in Großpfarreien, und in die sozialen Verhältnisse und Anliegen des einzelnen.

c) KB vertieft den Pfarrgedanken auf vielfache Weise, z. B. durch Einzahlung bei der zuständigen Pfarre, durch die Notwendigkeit vollständiger Erfassung und durch die Sorge für die zu- und abwandernden Katholiken.

d) KB belebt die Opfergesinnung, besonders dann, wenn er nicht leicht ankommt. Das Volk sagt: „Was nichts kostet, ist nichts wert."

e) KB ist Bewährung des Glaubens und fördert das Gefühl der Mitverantwortlichkeit im kirchlichen Leben.

g) KB ist Brücke zum Sakrament. Wie oft ist er Anlaß zur Ordnung einer kirchlichen Ehe, zur Taufspendung usw. Umgekehrt wird manchmal anläßlich einer liturgischen Funktion die Erinnerung an die vernachlässigte KB-Pflicht von selbst wach.

Abschließend stellt Hermann Pfeiffer fest: „Viele der vorhin genannten Auswirkungen stellten sich ganz von selbst ohne Zutun des Seelsorgers ein."[11] Was als Mittel der Entfremdung zwischen den Katholiken und ihren amtlichen Seelsorgern gedacht war, wurde zu einem wichtigen Instrument des Kontaktes, aber auch zu einem Mittel des Protestes gegen die Übergriffe des Staates und gegen den Nationalsozialismus insgesamt.

II. Die Nachkriegszeit (1945–1955): DANKBARKEIT

Nach Beendigung des Krieges gingen kurzfristig die Zahlungen der Kirchenbeiträge zurück. Die Bevölkerung war der Meinung, daß mit dem Ende des Nazi-Regimes auch das Gesetz über den Kirchenbeitrag hinfällig geworden sei. Der österreichische Gesetzgeber aber war anderer Auffassung. Das Rechtsüberleitungsgesetz sollte lediglich jene reichsdeutschen Vorschriften aus der österreichischen Rechtsordnung eliminieren, die einer Demokratie widersprachen. Das Kirchenbeitrags-Gesetz wurde jedoch als unbedenklich

---

[9] Vgl. *H. Slapnicka*, Geschichtliche Entwicklung der Kirchenfinanzierung in Österreich seit 1938, in: *Paarhammer*, Finanzwesen 86–87

[10] Dokumentiert in *Paarhammer*, Finanzwesen 633–646

[11] Vgl. *Paarhammer*, Finanzwesen 641

empfunden und fand so Eingang in die österreichische Rechtsordnung.[12] Seit 1945 bemühten sich die Bischöfe unablässig, dieses Gesetz wenigstens zu austrifizieren. Es waren nämlich Auflagen damit verbunden, die sie als unannehmbar ansahen, z.B. die Forderung, jährlich den Haushaltsplan einer staatlichen Stelle vorzulegen.
Es war kein Problem, die Bereitschaft der Bevölkerung zur Leistung des Kirchenbeitrags wieder zu wecken. Die guten pastoralen Erfahrungen mit dem Kirchenbeitrag während der Kriegszeit ließen es nicht unbedingt geraten erscheinen, dieses wertvolle und jetzt schon gut eingespielte „Instrument der Seelsorge" wieder aufzugeben und etwa zu einem der BRD ähnlichen Finanzsystem überzugehen. Dazu kommt, daß eine starke Rückwanderungsbewegung in die Kirche einsetzte, für die der Kirchenbeitrag in keiner Weise eine Barriere darstellte. Umgekehrt war die Zahl der Kirchenaustritte in Österreich im ganzen Jahrhundert nie so niedrig wie im Jahr 1945.[13] Der Dank für den überstandenen Krieg und für den Zusammenbruch des Nazi-Regimes, die Freude über das Wiedererstehen des bereits von der Landkarte gestrichenen Österreich wurden auch durch Geld zum Ausdruck gebracht. Die Kirche hatte sich durch ihre Haltung in dieser schwierigen Zeit ein hohes Ansehen erworben und erwarb sich jetzt neue Sympathien durch ihr Eintreten für Versöhnung und für die Integration jener, die mit dem früheren Regime sympathisiert oder kollaboriert hatten.

III. Nach dem Staatsvertrag bis zum Konzil (1955–1965): KRITIK

Nach dem Staatsvertrag von 1955 verblassen die Motive der ersten und zweiten Phase für die anstandslose Zahlung des Kirchenbeitrags. Die Kirche ist nicht mehr von außen bedroht, sodaß es aus diesem Grund einer Solidarisierung bedürfte. Es ist eine neue Generation herangewachsen, für die das Motiv der Dankbarkeit für die Hilfe und Haltung der Kirche in schweren Zeiten nichts mehr bedeutet. Die Zahl der Kirchenaustritte, die in den frühen 50er Jahren einmal auf knapp 15000 angestiegen war, hält jedoch in diesen Jahren bei rund 10000 pro Jahr.[14]
In den Pfarrämtern, die den Kirchenbeitrag einhoben, kam es jetzt zu unangenehmen Diskussionen, warum man überhaupt für die Kirche einen fixen und vorgeschriebenen Beitrag zahlen müsse. Die einen fanden die Beiträge zu hoch, die anderen zumindest ungerecht berechnet. Die Pfarrer sahen nun die Einhebung durch die Kirche nicht mehr als pastorale Chance an, sondern sie empfanden sie mehr und mehr als eine Last, die sich in dem Slogan Luft machte: „Wir wollen Seelsorger und nicht Geldsorger sein." Sie wünschten, daß der Kirchenbeitrag wie in Deutschland durch den Staat eingehoben werde, damit die Seelsorge nicht durch einen ständigen Streit ums Geld belastet wird.
Die Finanzkammern reagierten mit dem Aufbau eigener Einhebungsstellen für den Kirchenbeitrag, den soge-

---

12 Vgl. *Slapnicka,* Kirchenfinanzierung 89
13 Im Jahre 1939 traten 103701 Österreicher aus der Kirche aus. Der Kirchenbeitrag dürfte kaum ein wichtiger Grund dafür gewesen sein, denn die Kurve sinkt schon im nächsten Jahr auf rund 10000 und fällt bis 1945 auf etwa 1000 ab. (Vgl. *P. M. Zulehner,* Verfällt die Kirchlichkeit in Österreich?, Graz 1971, 10)
14 *P. M. Zulehner* u. a., Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Wien 1991, 152

nannten „Kirchenbeitragsstellen", und bemühten sich auch, diese nicht unbedingt in den Pfarrhäusern unterzubringen. Außerdem sollte die Einhebung des Geldes Sache der Laien sein und die Pfarrer nicht mehr belasten. So traten also das Seelsorgs- und das Finanzsystem auseinander; die Kirchenbeitragsstelle wurde vom Pfarramt getrennt. In der Zeit des Wirtschaftsaufschwunges war aber trotz aller Kritik das Kirchenbeitrags-Aufkommen so hoch, daß die Kirche in zwei Jahrzehnten mehr Kirchengebäude errichten konnte als vorher in zwei Jahrhunderten.

Die Kirchenbeitragsstellen wurden jedoch nicht zu bloßen Inkasso-Büros. Das war schon deshalb nicht möglich, weil die Katholiken, die sie aufsuchten, oft von sich aus manche Probleme zur Sprache brachten, die nicht unbedingt mit dem Kirchenbeitrag zu tun hatten: Sorgen in der Familie, Krankheitsfälle, Konflikte im Beruf oder mit Nachbarn, Ärger über kirchliche Vorgänge. Die Kirchenbeitragsstellen wurden zur Klagemauer; die Mitarbeiter mußten sich stellvertretend für andere beschimpfen lassen oder wurden als Ratgeber beansprucht. Die Finanzkammern reagierten darauf mit einer gewissenhaften Auswahl der Mitarbeiter und deren gründlicher Aus- und Fortbildung.

IV. Die Zeit nach dem Konzil (1965–1980): VERHANDLUNGEN

In den 60er Jahren verstärken sich die Bemühungen, das Kirchenbeitragsgesetz zu austrifizieren. Bischof Rusch von Innsbruck hatte schon vor 1955 gefordert, daß auch in Österreich der Kirchenbeitrag durch den Staat eingehoben wird. Er erkannte frühzeitig, daß für die kirchliche Einhebung schwierigere Zeiten kommen würden, und die spätere Entwicklung gab ihm recht. Die Verhandlungen mit dem Staat waren aber sehr schwierig und wurden immer wieder abgebrochen. In den 60er Jahren führte Bischof Schoiswohl von Graz die Verhandlungen und wollte vor allem erreichen, daß eine sogenannte „politische Exekution", also eine Verwaltungsvollstreckung, vorgesehen wird, d.h. der geforderte Kirchenbeitrag ist binnen Monatsfrist zu bezahlen, sonst wird automatisch gepfändet. Wenn sich die Forderung als unberechtigt erweist, wird der Betrag später zurückgezahlt.

Das Gesetz hatte bereits den Ministerrat passiert, scheiterte aber dann an einer heftigen innerkirchlichen Kritik. Vor allem trat die Katholische Aktion Graz dagegen auf. Bischof Schoiswohl sah sich von den eigenen Leuten im Stich gelassen und trat 1968 neben einer Reihe anderer Gründe auch deshalb als Bischof von Graz zurück.[15] – Bis heute ist es nicht gelungen, ein neues Kirchenbeitragsgesetz zu schaffen. Somit ist dieses das letzte Gesetz aus der Hitlerzeit, was den pastoralen Umgang damit nicht gerade erleichtert. Als negativ werden vor allem folgende Momente gewertet:

1. Der Zwang zur Zahlung einer dem einzelnen Katholiken je nach Einkommen vorgeschriebenen Summe.
2. Diesem Zwang kann man sich nur durch Kirchenaustritt entziehen. Mit dem Verblassen der früheren Motive für die Zahlung stieg die Zahl der Kirchenaustritte in der Zeit von 1965–1991 von 10000 auf annähernd

[15] Vgl. *Slapnicka,* Kirchenfinanzierung 91

40000 pro Jahr an.[16] Das stellt eine enorme Belastung für die Seelsorge dar. Die Verringerung der Katholikenzahl bringt auch wirtschaftliche und gesellschaftspolitische Probleme mit sich.

3. Der pastorale Umgang mit den aus der Kirche Ausgetretenen schafft in den Gemeinden und für die Seelsorger viele unangenehme Probleme: Manche Ausgetretene wollen kirchlich heiraten, wollen ihre Kinder taufen lassen, manche gehen bei bestimmten Anlässen einfach zur Kommunion, und mancher Pfarrer gerät mit den Angehörigen eines Verstorbenen in Streit, wenn er ihn nicht kirchlich beerdigen will, weil er aus der Kirche ausgetreten war.
Es wird zwar immer wieder darauf hingewiesen, daß der Zwang zur Leistung des Kirchenbeitrags nicht der Hauptgrund für die hohe Zahl der Kirchenaustritte sei; dieser liege vielmehr in einem ständig wachsenden Rückgang der Kirchenbindung. Die Aufforderung zur Zahlung ist aber jedenfalls in den meisten Fällen der Anlaß zum Austritt, wie das alljährliche Hochschnellen der Kurve nach Aussendung der Zahlungsaufforderungen beweist.

4. Die staatliche Rechtshilfe weist der Kirche eine unangenehme Rolle zu: Sie wendet sich gegen ihre Mitglieder an das staatliche Gericht, um zu ihrem Geld zu kommen. Wenn es auch nur bei 0,3% der beitragspflichtigen Katholiken zu einem gerichtlichen Prozeß kommt, so ist doch schon die Möglichkeit solcher Prozesse eine Belastung für die Seelsorge.

5. Der Kirchenbeitrag wird immer häufiger auch als Protest gegen kirchliche Maßnahmen und Verhaltensweisen verweigert. Der Bogen spannt sich vom Unmut über bestimmte Bischofsernennungen bis zur Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen.

Diesen Negativa stehen einige positive Tatsachen und Erfahrungen gegenüber:

1. Über 90% der Beitragspflichtigen machen keine Schwierigkeiten und zahlen ohne Mahnung.

2. Die Trennung von Pfarramt und Kirchenbeitragsstelle hat sich bewährt. Manche gehen lieber in die Kirchenbeitragsstelle als ins Pfarramt. Beide arbeiten jedoch eng zusammen: Der Pfarrer wird bei Schwierigkeiten verständigt und hilft oft selbst oder durch andere Mitarbeiter. Keine gerichtliche Klage wird ohne vorherige Verständigung des Pfarrers eingebracht.

3. Die Kirchenbeitragsstelle ist für viele Katholiken, die sich am kirchlichen Leben nicht beteiligen, bis heute das einzige Medium der Pastoral durch persönlichen Kontakt mit kirchlichen Mitarbeitern.

V. Das letzte Jahrzehnt (1980–1993): UMBAU UND AUSBAU

Im vergangenen Jahrzehnt wurde versucht, durch soziologische Untersuchungen die Situation möglichst genau zu erfassen. Das Linzer Institut für Markt- und Sozialanalysen IMAS wurde 1986 beauftragt, in der Diözese Linz eine Repräsentativumfrage durchzuführen. Vor allem sollte der Einfluß des Kirchenbeitrags auf den Kirchen-

[16] Vgl. *Zulehner,* Untertan 152

austritt festgestellt werden.[17] Da im allgemeinen die Ergebnisse aus Oberösterreich für ganz Österreich repräsentativ sind, darf dies auch für diese Untersuchung angenommen werden.
Das alarmierendste Ergebnis ist, daß 25% der Befragten angeben, sie hätten schon mit dem Gedanken gespielt, aus der Kirche auszutreten. Fünf Jahre später stellt Paul M. Zulehner durch eine vergleichbare Untersuchung fest: „Gemessen am Index AUSTRITTSBEREITSCHAFT sind in Österreich im Jahre 1990 47% als grundsätzlich austrittsbereit zu bezeichnen."[18] Von denen, die bereits aus der Kirche ausgetreten sind, gaben 57% „hohe Kirchenbeiträge" als Grund dafür an (80% jener, die bereits mit dem Gedanken an einen Kirchenaustritt gespielt haben). Alle anderen Gründe erreichen nicht diese Werte.
Ein weiteres Ergebnis dieser Untersuchung war, daß die wichtigste Informationsquelle über die Kirche die Medien (Fernsehen 42%, Rundfunk 24%, Tageszeitungen 28%) sind. Die kirchlichen Informationsquellen erreichen – ausgenommen die Pfarrblätter mit 36% – nicht diese Werte (Predigt 25%, Kirchenzeitungen 25%, Kontakte zum Priester 14%).
Als Reaktion auf die Ergebnisse dieser Untersuchungen wurde in den Jahren 1989–1991 in ganz Österreich eine Informationskampagne über alle kirchlichen und nichtkirchlichen Medien durchgeführt. Der Slogan lautete: „Trag' was bei – KIRCHEN-BEI-TRAG". Die Kampagne sollte freilich nicht nur zur Zahlung des Kirchenbeitrags motivieren und die Austrittsbereitschaft reduzieren, sondern sie sollte über die Medien auch Grundinformationen über Glaube und Kirche vermitteln. Gleichzeitig wurden in allen Pfarreien Beitragsberater eingeschult, die meist in den Pfarrheimen (nicht in den Pfarrhäusern!) Sprechstunden abhalten und Hausbesuche machen. Um die Verweigerung des Kirchenbeitrags aus Gründen der Unzufriedenheit mit einzelnen Vorgängen in der Kirche abzufangen, wurden Versuche mit einer Zweckwidmung des Kirchenbeitrags (oder eines Teiles davon) gemacht, etwa für einen Kirchenbau oder für die Caritas. Die Aus- und Fortbildung der Mitarbeiter in den Kirchenbeitragsstellen wurde abermals verstärkt.
Diese Informationskampagne und die begleitenden Maßnahmen stellen das größte pastorale Projekt der Kirche in Österreich in den letzten Jahren dar. Es wurde von den Finanzkammern getragen. Damit erwies sich wiederum das Kirchenbeitragssystem als ein bedeutendes Instrument der Seelsorge. Das läßt sich auch an einem anderen Beispiel zeigen: Seit 20 Jahren werden auch in der Diözese Linz die Folgen des wachsenden Priestermangels hochgerechnet. Konkrete Maßnahmen wurden jedoch erst beschlossen, als der Direktor der Finanzkammer dem Pastoralrat berichtete, daß das Geld knapp werde.
Noch nicht reflektiert ist die Frage, ob sich der Wandel des Kirchenbildes durch das II. Vatikanische Konzil und die Konzeption der nachkonziliaren Seelsorge auch im Finanzsystem der Kirche entsprechend ausgewirkt haben, ob also das „Nervensystem" der Entwicklung des Organismus gefolgt ist.
Das Katholikengesetz vom Jahre 1874, auf das sich der nationalsozialistische Staat bei der Einführung des Kirchen-

---

17 *IMAS Institut Linz,* Archiv-Nummer 6650, 1986
18 *Zulehner,* Untertan 153

beitrags berief, sah nur eine Erhaltung der *Pfarrgemeinden* durch Umlagen der Pfarrmitglieder vor.[19] Bei der Konzeption des Kirchenbeitragsgesetzes stand aber von Anfang an eine Finanzierung der Diözese insgesamt und daher auch eine zentralistische Verwaltung des Geldes vor Augen: Der Kirchenbeitrag wird zwar durch den Pfarrkirchenrat eingehoben, wird aber zur Gänze an die Diözesan-Finanzkammer abgeliefert.

Dieses System hat sich in der Zeit des Nationalsozialismus durchaus bewährt und entsprach auch dem Kirchenbild vor dem II. Vatikanum. Die pastorale Leitidee nach dem Konzil war aber die christliche Gemeinde. Der Weg sollte von einer versorgten zu einer selbstsorgenden Gemeinde gehen, wie alle deutschsprachigen Synoden forderten. In den gegenwärtigen Bemühungen um eine Weiterentwicklung des Seelsorgssystems wird die Gemeinde als Subjekt der Seelsorge propagiert. Wenn aber der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens in den Gemeinden liegen soll, so müßte wohl auch die finanzielle Kompetenz stärker in Richtung Gemeinde verlagert werden. Es ist die Frage, wie weit dies innerhalb des österreichischen Systems möglich ist. Die Finanzsysteme der einzelnen Länder sind ja nicht tauschbar; sie sind tief mit der Geschichte und Mentalität der Bevölkerung verwachsen.

Trotz aller Sorgen mit dem Finanzwesen war es wohl gut, daß sich in Österreich alle Bemühungen, nach deutschem Vorbild den Staat zur Einhebung der Kirchenbeiträge zu veranlassen, immer wieder zerschlagen haben. Die Kirche hätte damit ein wichtiges Instrument der Seelsorge aus der Hand gegeben. Die Bevölkerung würde es wohl auch nicht hinnehmen, daß sich der Staat zum Kassier der Kirche macht. Es gibt schon Schwierigkeiten genug mit der staatlichen Rechtshilfe.[20] Gegenwärtig wird sogar die Eintragung des religiösen Bekenntnisses in den Meldezettel und die Weiterleitung dieser Rubrik an die Kirchen als Verletzung des Datenschutzes bekämpft. – Es wird freilich immer schwieriger werden, einen Pflichtbeitrag der Gläubigen für die Erhaltung des kirchlichen Apparates als solchem einzufordern. Für überzeugende seelsorgliche Projekte kann die Kirche aber weiterhin mit der Beitragsbereitschaft der Gläubigen rechnen. Nicht die Trennung von Kirche und kirchlichem Geldwesen scheint die Lösung zu sein, sondern Geld und Glaube, Geld und Gemeinde, Geld und Kirche müssen einander möglichst nahe bleiben. Das Geld ist eben der *nervus rerum*, der auch allen Verästelungen des kirchlichen Organismus folgt und folgen muß, wenn nicht einzelne Organe unempfindlich und unbeweglich werden sollen. In diesem Sinne also muß die Geldsorge ein Teil der Seelsorge bleiben.

---

19 Vgl. *Slapnicka*, Finanzsystem 81–82

20 Im Artikel XIV des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich heißt es: „Zur Hereinbringung von Leistungen seitens der Mitglieder von kirchlichen Verbänden wird der Kirche der staatliche Beistand gewährt, sofern diese Leistungen im Einvernehmen mit der Staatsgewalt auferlegt wurden oder aus sonstigen Titeln zu Recht bestehen."

PALLOTTI FINDENIG

Fremde und Heimat – Heimat und Fremde

Wo endet die Heimat, und wo beginnt die Fremde? Jenseits der Staatsgrenze, die wir unbemerkt überfliegen? Oder wenn Landschaft, Sprache nicht mehr vertraut sind? Wenn das Gehirn sich anstrengen muß, um Laute zur Verständigung zu finden? Oder bereits im Nebenzimmer, um die Ecke? An manchen Tagen in mir selbst?

„Alle Kontinente und Meere
sind einmal Niemandsländer
und Niemandsmeere gewesen.
Wir haben sie nach und nach
zerstückelt
in Mein und Dein.
Es wird Zeit, die Reviere wieder
behutsam zueinanderzufügen zu
unserem einen Stern."
(*Christine Busta,* Wenn du das Wappen der Liebe malst. Salzburg ²1983, 32)

Das Zueinanderfügen, das Freigeben, das angstfreie Zusammenleben – dies zu üben wäre, so meine ich, christliches Trainingsprogramm im Unterwegssein zum ewigen Zuhause.
Erfahrungen als Fremde mit dem Wunsch und dem Ziel, nicht „mein Revier" zu bewohnen, konnte ich ein Jahr lang im südafrikanischen „Homeland" Transkei machen. Ich war dort mit einigem *nicht* versehen: nicht schwarz, nicht Xhosa, Sotho oder Zulu sprechend. Deshalb waren natürlicherweise Abgrenzungen gegeben, obwohl ich einen „Heimvorteil" genoß: Mitschwestern aus derselben Gemeinschaft, zehn weiße unter hundertzehn schwarzen Schwestern. Vier Nationalitäten aus zwei Kontinenten waren unter den weißen vertreten, auf dem dritten Kontinent lebten wir gemeinsam. Umgangssprache war Englisch, das einigende Band unter sechs Muttersprachen – oder sieben, wenn „Österreichisch" als eigene gesehen wird.
„Die Abwesenheit schenkt Erkenntnis" – diesen Ausspruch von Dorothee Sölle schrieb ich mehrmals in mein Tagebuch…Psalmen – beispielsweise der Psalm 137 – bekamen ein anderes Gewicht: „Wie können wir singen die Lieder des Herrn im fremden Land". Auch das Buch Exodus, das die Erfahrungen des jüdischen Volkes mit und in der Fremde anspricht und der Grundimpuls für den Umgang mit dem Fremden werden soll. „…auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen" (Dtn 10,19). Worte, in Xhosa gehört, im englischen Meßbuch mitgelesen. „Jeder ist irgendwo Ausländer" sagt eine Binsenweisheit. Muß Ausland aber Fremde heißen?

Stationen der Fremdheit

Die Aula der Universität von Umtata, der Hauptstadt der Transkei, ist randvoll mit Studenten, natürlich schwarzen. Die Mamu Players spielen „Township Boy", ein Drama, welches das Schicksal eines jungen Zulu aus einem der Johannesburger Vororte aufzeigt. Der junge Mann wurde ermordet – wie Tausende andere auch. Gegen Ende des

Stückes gehen die Emotionen hoch. Die Hände werden geballt nach vorn gestoßen; wie aus einem Mund schreien die Jugendlichen „Oliver Tambo, Oliver Tambo" – den Namen des damals wie Nelson Mandela inhaftierten Mitbegründers des ANC, des African National Congress. Viel hätte ich damals für ein schwarzes Gesicht gegeben…

Dasselbe Gefühl hatte ich, wenn ich das Regierungsgebäude betrat; ich war weitum die einzige Weiße. Die Soldaten der Militärdiktatur standen mit dem Gewehr im Anschlag. Wer hat Angst vor wem?, fragte ich mich.

Als einzige Weiße nahm ich am Begräbnisgottesdienst für den ermordetenen Sohn unserer (schwarzen) Ärztin teil. Der junge Mann war von Weißen erschossen worden. Allein mit meiner Hautfarbe symbolisierte ich die Mörder; ich spürte all das Fremde und Feindliche, und andererseits sah ich in Blicken Anzeichen von Freude über diese Geste, die aus meiner Sicht eine sehr hilflose Geste der Betroffenheit und der Bitte um Verzeihung darstellte.

Hier in der anglikanischen Kirche, eher einer großen Baracke gleich, gab es keine geballten Fäuste, keinen Haß, nur unsägliche Trauer, Klagepsalmen, dann Auferstehungslieder und die Hymne „Nkosi sikelel' i Afrika", Gott segne Afrika, gesungen in den drei Eingeborenensprachen. Und dabei war der Mutter von der Polizei nur mitgeteilt worden, ihr Sohn sei in Maseru, der Hauptstadt Lesothos, als Opfer eines Attentats verstorben. Mit ihren eigenen Händen hatte sie den vorschnell Bestatteten wieder ausgegraben und mit in die Transkei genommen. Auch hier war mir nicht wohl in meiner Haut, der weißen, aus Scham, nicht aus Angst.

Fremd und unverständlich waren mir des öfteren Aktionen und Reaktionen von Menschen meiner eigenen Hautfarbe.

Eine farbige Schwester wollte nach einem Aufruf in einem Distrikt der Republik Südafrika Blut spenden. Sie wurde abgewiesen. „Wir nehmen nur weißes Blut", wurde ihr mitgeteilt. Die Hautfarbe war entscheidend, nicht die Blutgruppe.

Unterwegs, ebenfalls im weißen Südafrika; schwarze Mitschwestern wollen an der Tankstelle die Toilette benutzen, während ich tanke. Die weiße Inhaberin gestattet es ihnen nicht. Mich bedient ein schwarzer Tankwart. Dieser, sicher oft selbst erniedrigt, tröstet die jungen Schwestern: „Macht euch nichts daraus, bei Gott sind wir alle gleich". Die schönste Predigt geht mir nicht so unter die Haut wie diese Worte des schlichten Mannes. Woher hat er die Kraft zu solch einer Aussage? Kann ich es ihm oder den gedemütigten Schwestern verübeln, wenn es zu Gegenreaktionen kommt, weil die Zeit dafür reif ist?

Stationen der Heimat in der Fremde

Mit einer Selbstverständlichkeit wie zu Abrahams Zeiten werde ich als Fremde gastfreundlich aufgenommen. Ich habe wenig von der Vergeltung jenes Unrechts, das durch Weiße begangen worden ist, gespürt. In einem Land, halb so groß wie Österreich, haben nur drei Städte Elektrizität; es ist nicht daran zu denken, vor einem Besuch anzurufen. Auch Briefe können unverhältnismäßig lang auf dem Weg sein. Auf Autobusse ist kein Verlaß, am besten, man geht zu Fuß. „According to our culture", bekomme ich zur Antwort auf meine Frage, warum ein Fremder so willkommen geheißen wird oder warum bei einem Fest jeder

kommen kann – es werden keine speziellen Einladungen ausgesprochen.
Am Ende der Welt (so schien es mir), nach öfterem Waten durch den Ndonyane-Bach, erreiche ich die Verwandten einer Mitschwester. Welches Fest, weil ich komme! Matumbas – afrikanische Kartoffeln – werden ausgegraben, Erdnüsse geröstet, ein Huhn wird geschlachtet. In meinem Tagebuch stehen die Vorbereitungen für die gastliche Aufnahme einer Fremden; sie erinnern an das Buch Genesis. Die dunkle runde Hütte – Licht kommt nur durch die Türöffnung herein, in der Mitte brennt ein Feuer – vermittelt Heimat: Ich bin willkommen über alle Kontinente und Meere hinweg. Auch Wasser zum Erfrischen wird mir angeboten, von weit unten aus dem Bach geholt – Zeichen der Gastfreundschaft, wie Jesus sie erfahren hat oder wie sie ihm verweigert wurde.
Emmaus kommt mir in den Sinn, es kann auf jedem Kontinent und zu allen Zeiten sein. „Das ist aller Gastfreundschaft tiefster Sinn, daß einer dem anderen Rast gebe auf dem Weg nach dem ewigen Zuhause" (Romano Guardini).
Heimat in der Fremde, das sind vor allem Menschen. Menschen, die dasselbe Ziel haben, nämlich die Erde bewohnbar zu machen und zu erhalten und alles Leben zu fördern. Helder Camara, der Alterzbischof von Recife, schreibt mir sehr aus dem Herzen in seinen mitternächtlichen Meditationen:

„Wenn ich könnte,
gäbe ich jedem Kind
eine Weltkarte…
und wenn möglich,
einen Leuchtglobus,
in der Hoffnung,
den Blick des Kindes
aufs äußerste zu weiten
und in ihm
Interesse und Zuneigung zu wecken
für alle Völker,
alle Rassen,
alle Sprachen,
alle Religionen!"
(*Helder Camara,* Mach aus mir einen Regenbogen. Graz 1981, 77)

Fremde und Heimat in der Religion

„Gott begegnen im Fremden" ist der Titel des Misereor-Fastentuches 1994, das aus Südafrika kommt. „Ein Signal gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit" wollten die Initiatoren mit der Wahl des Künstlers Azariah Mbatha setzen, gerade vor dem 27. April, der ersten Chance, gleichberechtigt mit der weißen Bevölkerungsschicht wählen zu dürfen. Zum ersten Mal seit 1652, als Jan van Riebeck am Kap landete und die Herrschaft der Weißen begann! Im Zentrum des Linolschnitts ist die Emmaus-Szene. Ein Fremder, ein Schwarzer wird eingeladen. Im Brotbrechen zeigt er sich als Jesus, der schwarz und weiß ist.
„Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf" (Joh 1,11). Mehr an Fremdheit, Befremdlichkeit kann keiner und keine von uns erfahren. Jesus kam aber auch anders, so fremd, daß herkömmliche Heimatbegriffe und Grenzen übersprungen wurden. Er kam, „um die Reviere wieder behutsam zueinanderzufügen zu dem einen Stern" (Busta). Er kam, „um die beiden Teile zueinanderzufügen und mit Gott zu versöhnen", alle in der Ferne und in der Nähe (Eph 2,14–17).
Jesus weitet den „Heimatbegriff Familie" aus: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter" (Mk 3,35). Dieser Schlüsselsatz im wahrsten Sinne des Wortes

ist Ausdruck für das Öffnen der Tür des Herzens. Wir können *in ihm* Heimat finden und Fremdheit überwinden. Konnte Jesus, der Gott zum Vater hat, anders reagieren? Die Weite Gottes, der seine Sonne aufgehen läßt über Bösen und Guten, der gütig ist auch gegen Undankbare und Böse (Mt 5,45), wird beglückende geschichtliche Wirklichkeit in Jesus. Ohne Macht-, Rechts- oder Positionsanspruch im Sinne dieser Welt, auch ohne territorialen Anspruch *ist er der Fremde*. Er lebt „Katholizität", Weite, er umspannt die Welt und bietet Heimat, indem er „allen, die ihn aufnahmen, Macht gab, Kinder Gottes zu werden" (Joh 1,12).
Entäußerung nach seinem Vorbild zur Überwindung der Fremdheit, der zu engen Grenzen, gehört zu den Forderungen Jesu für Menschen in seiner Nachfolge. Die pointierte Bemerkung des Petrus in Mk 10,28 leistet uns Nachgeborenen gute Dienste: „Du weißt, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt". Dieses Verlassen, in die Fremde gehen, hat seinen Preis und auch seinen Schmerz. Aber auch die Verheißung, „Hundertfaches" zu bekommen…
Südafrikanern – wie auch Azariah Mbatha – war der christliche Gott als ein fremder Gott, ein „Gott der Weißen", von Fremden, von Weißen nahegebracht worden. Vor gut hundert Jahren hielt es jeder Missionar und jede Schwester für richtig und allein seligmachend, Gott mit der europäischen Kultur zu koppeln. So hieß katholisch zu werden für den Afrikaner, sich der eigenen Kultur zu entfremden. (Noch heute werden die Katholiken von den Xhosas „Ama Roma" genannt, die Römischen, also Fremde.) Wie schwer es für Missionare ist, „alles zu verlassen", zeigt sich in der Vermittlung von Liedern, von liturgischen Gesten, im Kirchenbau.
„Lumen Gentium" und „Redemptoris Missio" atmen den Geist, den heiligen Geist der Weite, betonen ausdrücklich Inkulturation. Das Einholen dieses Geistes braucht vermutlich noch einige Zeit. Welche Hoffnungen wird die Synode 1994 erfüllen?
Für Azariah Mbatha ist Jesus schwarz und weiß. Die Auswahl der „Fremdenbegegnungen" auf dem Fastentuch spricht für seinen Glauben an den Gott, der auf das Herz des Menschen sieht (oder auf die Blutgruppe und nicht auf die Hautfarbe!), die Art der Darstellungen ist afrikanisch. Er schöpft aus dem Reichtum der Kultur seiner Heimat. Wer weiß, ob nicht eines Tages von ihm oder einem seiner Brüder, einer seiner Schwestern im Glauben gesagt wird: „So spricht der Herr der Heere: In jenen Tagen werden zehn Männer aus Völkern aller Sprachen einen Mann…an seinem Gewand fassen, ihn festhalten und sagen: Wir wollen mit euch gehen, denn wir haben gehört: Gott ist mit euch" (Sach 8,23) – um uns, die wir „Fremde und Gäste sind in dieser Welt" (1 Petr 2,11) Wegweiser zu sein in unsere Heimat, die „im Himmel ist" (Phil 3,20).

Sr. Mag. Pallotti Findenig ist Spiritualin am Bischöflichen Gymnasium Kollegium Petrinum in Linz. Als Angehörige des Ordens „Missionsschwestern vom Kostbaren Blut" (CPS) lebte sie ein Jahr in Südafrika.

Diskussionswürdige Antwort aus der Sicht einer humanen und christlichen Ethik



Valentin Zsifkovits

Asylpolitik mit Herz und Vernunft

Zu einer aktuellen Problematik

Reihe: Soziale Perspektiven, Band 8

110 Seiten,
Format 13,5 × 20,5 cm, kart.
DM 24,80 / öS 194,– / sFr 26.10
ISBN 3-7917-1395-7

Die Flüchtlingsfrage ist zu einer sozialen Frage unserer Zeit geworden. Um zur Lösung dieser sozialen Frage einen wirksamen Beitrag leisten zu können, ist es einerseits notwendig, sich der Grundbedingungen der menschlichen Natur mit ihren Hindernissen in bezug auf die Annahme des Fremden, aber auch mit ihren positiv gestaltbaren Zügen im Blick auf Verantwortung für Fremde und Flüchtlinge zu besinnen.
Das Buch verfolgt die Absicht, realistische Wege zur Lösung des Flüchtlingsproblems aufzuzeigen, möchte aus der Sicht einer humanen und christlichen Ethik auf die gegenwärtigen Fragen der Asylproblematik diskussionswürdige Antworten geben.

Inhalt

(Hauptgliederungspunkte)

- **Zu den Gegebenheiten und ihrer Deutung**
  - Kategorien von Flüchtlingen bzw. von Fremden
  - Prioritäten der Bedürftigkeit
  - Die Einstellung zu Fremden bzw. zu Flüchtlingen
- **Ethische Grundorientierungen**
- **Strategien einer humanen Flüchtlingspolitik**
  - Bewußtseinswandel
  - Die Institution des Rechts
  - Rückkehrhilfe, Auswanderungshilfe und Integration, Beseitigung bzw. Verringerung von Fluchtursachen

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. August 1993*.

Die am 5. Oktober 1993 veröffentlichte Exzyklika *Veritatis splendor* nimmt im Pontifikat Johannes Paul II. einen besonderen Stellenwert ein, da sich dieses Lehrschreiben ausdrücklich nur an die Bischöfe wendet und nicht, wie sonst üblich, an alle Glieder der Kirche. Die Bischöfe werden aufgefordert, „über die getreue Wiedergabe dieser Morallehre zu wachen und die passenden Maßnahmen zu ergreifen, damit die Gläubigen vor jeder Lehre und Theorie, die ihr widersprechen, geschützt werden" (Nr. 116). Ziel dieses Schreibens ist es, über die Morallehre der Kirche insgesamt nachzudenken und im Sinne von can. 747 §2 CIC „einige fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen, die im heutigen Kontext Gefahr laufen, verfälscht oder verneint zu werden" (Nr. 4).

Die Enzyklika beginnt in einem I. (bibeltheologischen) Kapitel (Nr. 1–27) mit einer Auslegung der von den Synoptikern berichteten Begegnung mit dem reichen Jüngling und dessen „ethischer Urfrage": „Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen" (Mt 19, 16). Daran schließt der Hauptteil der Enzyklika, Kapitel II (Nr. 28–83), in dem im Kontext einer Erörterung von moraltheologischen Grundprinzipien „einige Tendenzen heutiger Moraltheologie" kritisch beleuchtet und beurteilt werden. Ausgehend von der Bindung der menschlichen Freiheit an die Wahrheit – ein Leitmotiv des gesamten Lehrschreibens – wird als erstes Gravamen jene Haltung völliger „moralischer Autonomie des Menschen" kritisiert, die zu einer „Theorie einer vollständigen Souveränität der Vernunft im Bereich der sittlichen Normen" gelangt (Nr. 36). Während diese letztlich zur Bestreitung der Universalität und Unveränderlichkeit des Naturgesetzes führt, weiß sich „richtige Autonomie" (*Gaudium et spes* Nr. 41) zum freien Gehorsam Gott gegenüber berufen, weshalb manche „mit Recht von Theonomie oder von partizipativer Theonomie" sprechen (Nr. 41). Das Lehrschreiben betont daher sehr stark die Bindung der Freiheit an das natürliche Sittengesetz, an „die universal und beständig geltenden sittlichen Normen..., die Ausdruck dieser Wahrheit sind..., aber vom Lehramt der Kirche den jeweiligen historischen Umständen entsprechend...genauer gefaßt und bestimmt werden" müssen (Nr. 53).

Das zweite Gravamen betrifft Sichtweisen, die „einer Auffassung vom sittlichen Gewissen als ‚schöpferische' Instanz" anhängen, „eine Auffassung, die sich von der überlieferten Position der Kirche und ihres Lehramtes ent-

* Dieses Lehrschreiben wurde mittlerweile in zahlreichen – auch nichttheologischen – Medien gewürdigt, sodaß im vorliegenden Zusammenhang unter Berücksichtigung der grundsätzlichen Intention der „Römische(n) Erlässe und Entscheidungen" nur eine kurz gehaltene, aber doch prägnante Inhaltsübersicht geboten wird; hinsichtlich der rechtlichen Verbindlichkeit des Inhalts sei auf die Ausführungen zum Weltkatechismus hingewiesen (ThPQ 141 [1993], 281–283).

fernt" (Nr. 54), wenn dabei Freiheit und Gesetz voneinander getrennt und entgegengesetzt werden, sodaß man die Freiheit des menschlichen Gewissens über alles andere – selbst Gott – absolut setzt. Dieser Auffassung wird entgegengehalten, daß das Gewissen keine autonome und ausschließliche Instanz ist, um zu entscheiden, was gut und böse ist (Enzyklika *Dominum et Vivificantem* über den Heiligen Geist, Nr. 43), und daß Akte des Gewissens stets Urteile über die Übereinstimmung eines bestimmten konkreten Verhaltens mit dem Naturgesetz sind. Im Hinblick auf das irrende Gewissen wird deshalb auch die besondere Wertigkeit und der Dienst des Lehramtes eingemahnt (Nr. 64). Es „übt ein wichtiges Wächteramt aus, indem es die Gläubigen vor möglichen, auch nur implizit vorhandenen Irrtümern warnt, wenn ihr Gewissen nicht dahin gelangt, die Richtigkeit und Wahrheit der vom Lehramt der Kirche gelehrten sittlichen Regeln anzuerkennen" (Nr. 110).

Ein dritter Vorwurf richtet sich gegen die Beschränkung von „Todsünde" auf den Akt einer Grundentscheidung beziehungsweise Grundoption gegen Gott. Unter Berufung auf das apostolische Schreiben über Versöhnung und Buße *Reconciliatio et Paenitentia* (1984) wird an der durch konkrete Einzelhandlungen begangenen Todsünde festgehalten.

In einem vierten Zielpunkt werden schließlich einige als „theologisch" bezeichnete ethische Theorien dann kritisch abgelehnt, wenn sie als Kriterien für die Richtigkeit einer Handlung rein auf die voraussehbaren Folgen beziehungsweise die zu erlangenden Güter und Werte abstellen. Vielmehr wird deutlich auf der Existenz „in sich schlechter" Handlungen beharrt, die durch eine gute Absicht oder besondere Umstände in ihrer Schlechtigkeit wohl abgeschwächt, aber niemals aufgehoben werden können (Nr. 81). Der sittliche Charakter der menschlichen Handlung wird demnach immer auch durch das Objekt des Willensaktes bestimmt.

Im anschließenden dritten Kapitel (Nr. 84–117) werden die Schattenseiten des neuzeitlichen Freiheitsprozesses aufgezeigt, wobei insbesondere auf „die Gefahr der Verbindung zwischen Demokratie und ethischem Relativismus" hingewiesen wird (Nr. 100), die letztlich zu einer „Krise des agnostischen Rechts" (J. Herranz) führt. Angesichts dieser Herausforderungen in Kirche und Welt werden die Aufgaben von Moral und Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung des Lehramtes näher bestimmt, wobei gegenüber manch möglichem Dissens das Recht der Gläubigen eingefordert wird, die katholische Lehre – auch in bezug auf die Sittenlehre – „rein und unverkürzt zu empfangen" (Nr. 113).

(AAS 85 [1993], 1133–1228; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 111).

Päpstliche Bibelkommission: Die Interpretation der Bibel in der Kirche vom 15. April 1993.

Am 23. April 1993 überreichte Kardinal J. Ratzinger anläßlich einer Audienz zur Hundertjahrfeier der Enzyklika *Providentissimus Deus* Papst Leos XIII. vom 18. November 1893 und zur Fünfzigjahrfeier der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* Papst Pius' XII. vom 30. September 1943 dem Hl. Vater ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche.

In der Einführung wird ausgeführt, daß sich in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil die historisch-kritische Schriftauslegung als innovatives Element in der Theologie bewährt und durchgesetzt hat, sich aber mittlerweile jene Stimmen mehren, die die historisch-kritische Methode in Frage stellen; es sind neue Zugänge und Deutungsansätze entstanden, die Folge ist ein Pluralismus von Methoden und Zugängen, der „von den einen als Reichtum geschätzt (wird), anderen hinterläßt er den Eindruck einer großen Verwirrung" (S. 33). Um dem einzelnen Orientierung zu bieten, unternimmt die Päpstliche Bibelkommission mit vorliegendem Dokument eine Standortbestimmung der katholischen Bibelwissenschaft. Zur Verwirklichung dieses Ziels wird eine Beschreibung und Bewertung der verschiedenen Methoden und Zugänge der Bibelexegese geboten, werden Fragen der Hermeneutik geprüft, charakteristische Dimensionen der Katholischen Interpretation aufgezeigt sowie die Wertigkeit verdeutlicht, die der Interpretation der Bibel im Leben der Kirche zukommt.

Im ersten Abschnitt „Methoden und ihre Zugänge" wird an der Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode festgehalten. Da die Hl. Schrift als Gottes Wort in menschlicher Sprache fest in der Geschichte verankert ist, ist die Verwendung dieser Methode ein unabdingbares Erfordernis. Tendenziöse Auslegungen sind nicht in der Methode begründet, sondern in unzulässigen hermeneutischen Optionen, die eine objektive Anwendung dieser Methode verhindern.

Mit dem Korrektiv der historisch-kritischen Methode ist auch jeglicher fundamentalistischer Umgang mit der Schrift unvereinbar: „Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen. Er kann sie täuschen, indem er ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt ihnen zu sagen, daß die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. Ohne es zu sagen, lädt der Fundamentalismus doch zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens ein. Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbewußt die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft verwechselt" (S. 75).

Deutlich werden aber auch die Grenzen der historisch-kritischen Methode aufgezeigt, denn die klassische Anwendung dieses Zugangs ist auf die Frage nach Entstehung und Ursprungssinn der Schrift beschränkt und „interessiert sich nicht für die weiteren Sinnmöglichkeiten, die den späteren Epochen der biblischen Offenbarung und Kirchengeschichte aufgingen" (S. 42). Dieser Sachverhalt macht einsichtig, warum auch andere Methoden und Zugänge notwendig sind, um dem Reichtum der biblischen Texte gerecht zu werden.

Die Bibelkommission unterscheidet dabei drei Gruppen: Zuerst werden „neue Methoden der Literalanalyse" – die rhetorische, narrative und semiotische – dargelegt und bewertet. Insgesamt wird diesen Zugängen eine Erweitung der exegetischen Einsichten und Erkenntnisse attestiert, doch sind auch die jeweiligen Grenzen zu beachten, denn es handelt sich bei diesen Methoden der Literalanalyse um Zugänge, die rein beschreibend jeden Text für sich allein untersuchen.

Dem übergreifenden Aspekt der „Einheit von Zeugnissen einer einzigen großen Tradition" tragen mehr die Zugänge in einer zweiten Gruppe Rech-

nung. Erörtert werden einerseits der ‚kanonische' Zugang, der den biblischen Text im Lichte des Schriftkanons interpretiert, sowie andererseits der Zugang über die jüdische Interpretationstradition und der Zugang über die Wirkungsgeschichte des Textes. Auch hier werden die methodenimmanenten Grenzen aufgezeigt, und es wird etwa im Kontext des rezeptionsgeschichtlichen Ansatzes ausdrücklich auf die „Existenz von falschen und einseitigen Tendenzen der Interpretation (hingewiesen), die unheilvolle Auswirkungen hatten, z. B. wenn sie zum Antisemitismus oder zu anderen Rassendiskriminierungen oder etwa zu millenaristischen Illusionen führten" (S. 59).

In einer dritten Gruppe werden humanwissenschaftliche Zugänge zur Bibel, nämlich soziologische, kulturanthropologische und psychologische beziehungsweise psychoanalytische Ansätze, in ihrer Bedeutung aber auch Begrenzung erörtert. Ihr Wert für ein besonderes Verständnis der Hl. Schrift ist unbestritten, doch muß beim jeweiligen Ansatz in selbstkritischer Weise beachtet werden, „daß es verschiedene Schulen mit bedeutenden Divergenzen bezüglich der Natur dieser Wissenschaften gibt" (S. 59). So wird beispielsweise im Hinblick auf den psychologischen beziehungsweise psychoanalytischen Verstehenshorizont angemerkt, daß man nicht von *einer* „psychoanalytischen Exegese" sprechen kann, vielmehr gibt es verschiedenen Richtungen, wovon nicht eine verabsolutiert werden darf.

Eigens erörtert werden als „kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift" der befreiungstheologische und der feministische Ansatz, wobei ebenfalls die jeweiligen Vor- und Nachteile abgewogen werden. Wenn auch der befreiungstheologische Zugang unter dem Druck sozialer Probleme den Akzent manchmal zu sehr auf eine irdische Eschatologie legt, sind die „unbezweifelbar wertvollen Elemente" (S. 67), nämlich die Hervorhebung der Aktualität des inspirierten Textes, unübersehbar. Auch der feministischen Exegese werden „zahlreiche positive Beiträge" (S. 70) zugestanden, doch wird auch auf die Gefahr mancher tendenziöser Entstellungen aufmerksam gemacht.

Schließlich werden im Rückgriff auf die klassische Schriftauslegung im Kontext von *sensus litteralis, sensus spiritualis* und *sensus plenior* Fragen einer biblischen Hermeneutik erörtert. Dabei wird u. a. in Erinnerung gerufen, daß der Literalsinn „von Anfang an für spätere Entwicklungen offen (ist), die durch neue Aneignungen (relectures) in neuem Kontext ausgelöst werden" (S. 84).

Im dritten Abschnitt widmet sich das vorliegende Dokument den spezifischen Dimensionen der katholischen Interpretation der Bibel und handelt über den Bezug der Exegese zu den anderen theologischen Disziplinen. Das Charakteristikum der katholischen Exegese ist dabei eben nicht die Benützung einer besonderen wissenschaftlichen Methode (es werden ohne Vorbehalte alle relevanten wissenschaftlichen Methoden und Zugänge verwendet), sondern die Verankerung in der Tradition der Kirche, „deren oberstes Anliegen es ist, die Offenbarung zu bewahren, wie sie von der Bibel bezeugt wird" (S. 89).

In den Überlegungen zur Wertigkeit, die der Interpretation der Bibel im Leben der Kirche zukommt, wird festgehalten, daß die Auslegung der Hl. Schrift über die wissenschaftliche Analyse der Texte hinausgehen muß. Es ist der Sinn des biblischen Textes als

gegenwärtiges Wort Gottes zu erhellen. Das bedeutet, daß „die inspirierten Texte aktualisiert und inkulturiert werden und im Leben der Kirche wirken: in der Liturgie, bei der persönlichen ‚Lectio divina', in der Seelsorge und in der ökumenischen Begegnung" (S. 118). Um die Grenzen der Aktualisierung aber nicht zu verletzen, ist von einer korrekten Textinterpretation auszugehen, wobei beginnend mit der historisch-kritischen Analyse alle geeigneten Methoden der Textauslegung zu berücksichtigen sind und den verschiedenen hermeneutischen Perspektiven dabei ebenso Rechnung zu tragen wie die „Führung des kirchlichen Lehramts in der Perspektive der lebendigen Überlieferung" zu beachten ist. Die Exegese steht in enger und komplexer Beziehung zu den anderen theologischen Disziplinen. Einerseits wird das Vorverständnis des Exegeten durch die anderen theologischen Fachgebiete mitbestimmt, andererseits trägt der Exeget zu diesem Dialog selbst bestimmend bei. Dabei kann die Exegese die systematische Theologie davor bewahren, „die Bibel als ein Reservoir von *dicta probantia* anzusehen, die Positionen der Lehre bestätigen sollen" (S. 116). Eine zentrale Funktion der Bibelexegese im theologischen Dialog ist es, „die theologischen Systeme herauszufordern und die Existenz wichtiger Aspekte göttlicher Offenbarung und der menschlichen Realität in Erinnerung zu rufen, die in der systematischen Reflexion manchmal vergessen wurden oder als vermeintlich unwichtig untergingen" (S. 117).

Zusammenfassend wird in diesem vielschichtigen und ausgewogenen Dokument nochmals die Unverzichtbarkeit der historisch-kritischen Methode herausgehoben und das Ziel jeglicher katholischer Exegese, nämlich die Vertiefung des Glaubens in Erinnerung gerufen: „Die katholische Exegese darf nicht einem Wasserlauf gleichen, der in einer hyperkritischen Analyse versandet. Sie hat in Kirche und Welt eine entscheidende Funktion zu erfüllen: zur möglichst authentischen Vermittlung der inspirierten Botschaft der Schrift das Ihre beizutragen".
(Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche [Reihe Vatikanische Dokumente], Cittá del Vaticano 1993).

Kongregation für das katholische Bildungswesen: Richtlinien für die Vorbereitung der Seminarerzieher vom 4. November 1993.

Die Veränderung der sozialen Stellung und der pastoralen Aufgaben des Priesters hat auch tiefgreifende Rückwirkungen auf die Ausbildungsanforderungen. Schon auf der ordentlichen Bischofssynode über die „Priesterbildung im Kontext der Gegenwart" von 1990 und in dem darauffolgenden päpstlichen Schreiben *Pastores dabo vobis* vom 25. März 1992 wird hervorgehoben, daß „die Auswahl und Ausbildung der Verantwortlichen für die Priesterausbildung zentrales Gewicht in der Vorbereitung der Priesterkandidaten hat" (Nr. 66), da ihre Profilbeschreibung auch Vorbildwirkung für die Persönlichkeitsbildung der Priester besitzt, von denen man „eine robuste Menschlichkeit, eine starke Spiritualität, weitreichende theologische Kompetenz und eine geschärfte pastorale Sensibilität" erwartet (Kard. Pio Laghi). Um einen neuen Impuls für das Studium der Probleme im Zusammenhang mit der umfassenden Vorbereitung der Seminarerzieher zu geben und Interesse wie Verantwortungs-

bereitschaft zu wecken, wurden von der Kongregation für das katholische Bildungswesen im Jänner 1994 dafür „Richtlinien" präsentiert, die Analysen, Klarstellungen und konkrete Orientierungshilfen für die zuständigen Bischöfe beziehungsweise Bischofskonferenzen bereitstellen. Es werden damit nicht nur ein „Idealbild" des Seminarerziehers und Kriterien für die Suche und Auswahl geeigneter Personen geboten, sondern auch die bestehenden nationalen „Rahmenordnungen für die Priesterausbildung" (vgl. etwa: ABI der ÖBK, Nr. 3, vom 15. April 1989, S. 27–40; ebd., Nr. 6, vom 9. Dezember 1991, S. 4) sowie die „Richtlinien für die Ausbildung in den Ordensinstituten der Religiosenkongregation (vom 2. Februar 1990) sinngemäß ergänzt.

Nach einer Situationsanalyse (Nr. 6–16), die auf die komplexen Anforderungen einer Pädagogik hinweist, die den evolutiven Reifungsprozessen Rechnung trägt, werden die Bischöfe und Ordensoberen in ihrer Erstverantwortlichkeit für die Sorge um geeignete Erzieher des künftigen Klerus angesprochen (Nr. 17–22). Dennoch muß die ganze christliche Gemeinschaft daran interessiert sein, daß hervorragende Persönlichkeiten für die Aufgaben der Priesterbildung gewonnen werden. Dabei sollen auch Laien entsprechend ihrem Charisma und ihrer Kompetenz mit herangezogen werden (für Familienpastoral, Sprachen, sozialpolitische Fragen, Probleme der Bioethik und Ökologie, der Pastoralmedizin, der Kunstgeschichte und der Kommunikationsmittel).

Ausführlich werden die Auswahlkriterien für die Seminarerzieher im allgemeinen, den Rektor, Spiritual, Vizerektor und die Professoren im besonderen angegeben (Nr. 23–47), die auch Rückschlüsse auf die Gestaltung eines heutigen Priesterbildes zulassen.

Es wird von jedem Ausbildner eine sichere, motivierte und überzeugte Gläubigkeit erwartet, die ihn als jenen Glaubenslehrer ausweist, „der mehr durch das erzieht, was er ist, als was er sagt" (Nr. 27). Der pastorale Sinn und Gemeinschaftsgeist soll inspiriert sein von der Ekklesiologie der Communio. Bei allem theologischen Pluralismus soll dabei eine „Harmonie zwischen der theologischen Lehre und der Ausbildungslinie des Seminars mit seiner Vision des Priestertums und den verschiedenen Fragen des kirchlichen Lebens" gewahrt bleiben (Nr. 32). Um sich mit Verständnis den Problemen der Alumnen stellen zu können, ist menschliche Reife, psychische Ausgeglichenheit und eine gesunde affektive Persönlichkeitsentwicklung vorauszusetzen. Als Berater und Wegbegleiter der Priesteramtskandidaten benötigen sie pädagogisches Gespür und die wissenschaftliche Fortbildung ihrer Fähigkeiten zum Zuhören, zum Dialog und zur Kommunikation, die auch eine positive und kritische Aufgeschlossenheit gegenüber der modernen Kultur miteinbezieht. Dem Rektor kommt dabei als Repräsentanten des Bischofs und Hauptverantwortlichen für das Seminarleben eine einheitsstiftende Koordinationsfunktion zu, insofern er solide menschliche Beziehungen auf allen Ebenen der Gemeinschaft fördern soll. Der Spiritual muß besonders jene Sensibilität besitzen, die ihn hellhörig macht für die innerlichen Lebensabläufe der Seminaristen. Von den wissenschaftlichen Lehrern soll eine profunde theologische und humanistische Bildung vermittelt werden mit stetem Bezug auf den pastoralen Dienst.

Für diese Anforderungen muß nach Ansicht der Kongregation eine entspre-

chende doktrinelle, spirituelle, pastorale, psychologische und pädagogische Vorbereitung und Weiterbildung der Verantwortungsträger gewährleistet sein und erfolgen (Nr. 48–71). Dabei wird neben den persönlichkeitsbildenden Aspekten auch auf die Wichtigkeit einer ausreichenden philosophischen und theologischen Ausbildung gegenüber allen Tendenzen eines übertriebenen Pragmatismus und pastoralen „Immediatismus" hingewiesen (Nr. 53).
Innerhalb der abschließenden Arbeitshinweise (Nr. 72–82) wird u.a. die Errichtung einer ständigen interdikasteriellen Kommission für eine gleichmäßigere Verteilung der Priester in der Welt angekündigt.
(Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari, in: Supplemento a L'Osservatore Romano [ital], Jg. 134, Nr. 8, vom 12. Jänner 1994, S. I–VIII).

Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien vom 2. Februar 1994.

Anläßlich des von den Vereinten Nationen ausgerufenen „Jahres der Familie" hat Papst Johannes Paul II. einen 116 Seiten langen „Brief" geschrieben, in dem er sich „nicht an die Familie ‚im abstrakten Sinn'..., sondern an jede konkrete Familie jeder Region der Erde" (S. 8) wendet und dabei ausdrücklich auch jene mitangesprochen wissen will, die in ‚irregulären' Situationen (i.S. von *Familiaris consortio*, Nr. 79–84) leben.
Der Papst geht bei seinen Überlegungen (in Anspielung auf die Enzyklika *Redemptor hominis*, 1979: „Der Mensch ist der Weg der Kirche") davon aus, daß unter den zahlreichen Wegen der Kirche derjenige der Familie der erste und wichtigste ist, und entwickelt ein umfassendes, christliches Bild von ihr in Abhebung von manchen staatlichen beziehungsweise gesellschaftlich-kulturellen Zersetzungserscheinungen, an denen er deutliche Kritik übt.
Schöpfungstheologisch begründet Johannes Paul II. den Entwurf einer „Zivilisation der Liebe" (Paul VI.) und würdigt dabei die Familie als deren Grundlage, wie sie auch die fundamentale Zelle und Institution der Gesellschaft ist. Im ehelichen Bund nehmen Mann und Frau, denen gleiche Würde zukommt, sich einander schenkend an. Doch führt die „Gemeinsamkeit" zwischen Ich und Du *(communio)* in der Familie darüber hinaus zur „Gemeinschaft" des Wir *(communitas)*, was sich nicht zuletzt in der grundsätzlichen Offenheit und Ausrichtung auf Nachkommenschaft über die Generationen hin ausdrückt.
Anhand des Eheversprechens wird herausgestellt, daß aus der Hinordnung der Partnerschaft auf das gemeinsame Wohl der beiden Ehegatten ebenso das Wohl der Kinder (durch „verantwortliche Elternschaft") wie auch der Wesenszug der Unauflöslichkeit folgt, die eine notwendige Konsequenz der existentiellen Hingabe einer Person an die andere ist.
Dieses personale Eheverständnis, das auch dem geltenden kirchlichen Eherecht zugrundeliegt und in verschiedenen Lehrschreiben entfaltet wurde (vgl. *Humanae vitae, Familiaris consortio, Donum vitae, Mulieris dignitatem*), wird als Grundstein einer Kultur der Liebe gesehen. Von diesem Standpunkt aus kann der Papst aber auch sehr konkret auf die Gefahren einer heute um sich greifenden „Zivilisation des Genusses" eingehen und vor den Bedrohungen der Familie warnen, die er sowohl in einer staatlichen Anerkennung bloß eheähnlicher Beziehungen, fragwürdi-

gen Programmen der Sexualerziehung wie auch in der Legalisierung von Abtreibung, Manipulationen an Embryonen bis hin zu pornographischen und gewalttätigen Darstellungen in den Massenmedien erkennt. Der Materialismus wie der Egoismus einzelner, aber auch von Paaren oder ganzen Gruppen, stehen als egozentrischer „Individualismus" im Gegensatz zur altruistischen Haltung des „Personalismus", wo einer sich in Liebe für den anderen hingibt.

Der Papst erinnert an die 1983 vom Hl. Stuhl veröffentlichte „Charta der Familienrechte" und pocht auf das Recht und die Pflicht zur verantwortlichen Zeugung und Erziehung von Nachkommen, welche der Staat im Sinne des Subsidiaritätsprinzips zu achten hat. Zugleich aber muß auch die materielle Situation der Familie abgesichert sein durch das Recht auf Familieneigentum und Arbeit, weil der Papst gerade in der Arbeitslosigkeit eine ernste Bedrohung sieht. In diesem Zusammenhang fordert er darüber hinaus die gesellschaftliche und ökonomische Anerkennung der Arbeitstätigkeit der Frauen in den Familien. „Die ‚Mühen' der Frau, die, nachdem sie ein Kind zur Welt gebracht hat, dieses nährt und pflegt und sich besonders in den ersten Jahren um seine Erziehung kümmert, sind so groß, daß sie den Vergleich mit keiner Berufsarbeit zu fürchten brauchen" (Nr. 76).

Als „Hauskirche" ruft der Papst die Familien zur gegenseitigen Achtung und „gefestigten Geschlossenheit", aber auch zum mutigen Zeugnis christlicher Hoffnung auf.

(Liberia Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano 1994; L'Osservatore Romano [dt.], Dokumente, Jg. 24, Nr. 9, vom 4. März 1994, 7–18).

Auf dem geschilderten Hintergrund ist auch die von Papst Johannes Paul II. am 1. März 1994 gegründete „Akademie für das Leben" zu sehen. Hauptaufgaben dieser Akademie, die eng mit dem vatikanischen „Gesundheitsrat" zusammenarbeitet, sind die Förderung und der Schutz des Lebens, insbesondere auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit zentralen Fragen der Biomedizin. (Johann Paul II., Motu proprio *Vitae mysterium* vom 11. 2. 1994)

Johannes Paul II.: Motu proprio vom 1. Jänner 1994, wodurch die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften errichtet wird.

Die Soziallehre nimmt im Pontifikat Papst Johannes Paul II. einen besonderen Stellenwert ein. Innerhalb eines einzigen Jahrzehnts widmete er drei große Enzykliken sozialen Fragen und bezog Stellung zu zentralen Problemen der Gesellschaft: zur Würde der menschlichen Arbeit *(Laborem exercens)*, zur Überwindung der wirtschaftlichen und politischen Blöcke im Kontext aktueller Probleme der Entwicklung der Menschen und Völker *(Sollicitudo rei socialis)* und zur Errichtung einer neuen nationalen und internationalen Ordnung im Anschluß an den Zusammenbruch des Systems des realen Sozialismus *(Centesimus annus)*.

In diesem Zusammenhang strich Papst Johannes Paul II. mehrfach die „interdisziplinäre Dimension" der katholischen Soziallehre hervor (z. B. *Centesimus annus*, Nr. 59), betonte die Notwendigkeit eines ständigen Kontakts mit den modernen Sozialwissenschaften für einen adäquaten Beitrag der Kirche zur Wahrung des Friedens und für den Aufbau einer menschenwürdigen Gesellschaft. Um angesichts der großen und drängenden Herausfor-

derungen nach dem Zusammenbruch des realen Sozialismus (im vorliegenden *Motu proprio* ist von „neuen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Krisen planetarischen Ausmaßes" die Rede) die interdisziplinäre Kooperation und den Dialog neu zu ordnen und zu vertiefen, errichtete Papst Johannes Paul II. am. 1.12.1994 die Päpstliche Akademie für Sozialwissenschaften mit Sitz in der Vatikanstadt. Ziel dieser Päpstlichen Akademie ist es, „das Studium und den Fortschritt der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und juristischen Wissenschaften zu fördern". Die Akademie wird von einer Stiftung unterstützt, in deren achtköpfigem Beirat u.a. Prof. Herbert Schambeck, Johannes Kepler Universität Linz, Mitglied ist. (L'Osservatore Romano vom 19. Jänner 1994; L'Osservatore Romano [dt.] vom 28. Jänner 1994)



Predigten, Meditationen, theologische Essays, die Zeugnis und Orientierung sind zu einer Herausforderung an Kirche und Gesellschaft:

Michael Langer (Hg.)
Wir alle sind Fremde
Texte gegen Haß und Gewalt
180 Seiten, kart. DM 26,80
öS 209,– / sFr 28.10

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Das aktuelle theologische Buch

Provokation und Impuls

LANGER MICHAEL (Hg.), *Wir alle sind Fremde.* Texte gegen Haß und Gewalt. Friedrich Pustet, Regensburg 1993. (180). Kart. DM 26,80/S 209,–/sFr 28,10.

„Den Opfern rechtsradikaler Gewalt im wiedervereinigten Deutschland" ist dieses Buch gewidmet, in dem 26 Autoren Stellung gegen Haß und Gewalt beziehen: Bischöfe und Theologieprofessoren, Pfarrer und Caritasmitarbeiter, Theoretiker und Praktiker der Seelsorge. „Die Vielschichtigkeit und Dringlichkeit des Problems fordert auf der sprachlichen und inhaltlichen Ebene ein unterschiedliches Spektrum in einem allen gemeinsamen Anliegen", heißt es dazu im Vorwort des Herausgebers, des deutschen Pastoraltheologen *Michael Langer.* Und so wird manchmal mit der Bibel in der Hand argumentiert, mit Logik und Hausverstand, Herz und Humor. Die Texte reichen von der kühlen wissenschaftlichen Analyse bis zur provozierenden Predigt.

Ob sie von denen gelesen werden, die sich betroffen fühlen müßten, die sie unmittelbar angehen, bleibt fraglich. Aber als Zielgruppen werden Religionslehrer, Mitarbeiter in der Erwachsenenbildung, Bibelkreise, interessierte Laien, Pfarrer, Seelsorger, alle in der Verkündigung Tätigen ins Auge gefaßt; und ihnen könnte dieses Buch auch tatsächlich Anlaß zum Nachdenken und Argumentationshilfe werden, wenn es darum geht, das gesellschaftliche Klima zu verbessern.

Der erste Beitrag beginnt mit dem Zitat des Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe (Mk 12,29–31). Daran schließt der Autor, der Stuttgarter Asylpfarrer *Werner Baumgarten,* eine Analyse des Risses, der „durch die Menschen geht", die einerseits Weltmeister im Spenden für Not- und Krisengebiete seien und andrerseits Flüchtlinge und Zuwanderer massiv ablehnten, sobald diese sich in der Nachbarschaft niederließen. „Offensichtlich überfordert Nächstenliebe in der Nähe", resümiert Baumgarten.

„Gewaltlosigkeit als Grundhaltung des Christen" fordert der Regensburger Pastoraltheologe *Konrad Baumgartner.* Durch die Nachfolge Jesu in der Gewaltlosigkeit solle jetzt schon eine Lebensform geübt werden, durch welche Gottes Liebe, seine Bereitschaft zur Versöhnung und zur Vergebung in unserer Welt erfahrbar würden. „Randgruppen" dürften nicht an den Rand gedrängt oder ausgeschlossen, Schwache nicht überrumpelt werden, meint der Kirchenrechtler *Peter Boekholt.* „Nicht sie sind es, die uns befremden, sondern die Rechtsradikalen, die Neofaschisten und die Ewig-Gestrigen… sie sind die Fremden und Außenseiter in unserer Gesellschaft. Sie dürfen nie unsere auch nur heimliche Sympathie erfahren". Und er verweist, ebenso wie es der Limburger Bischof *Franz Kamphaus* in seinem „Hirtenbrief zur Asylantenfrage" tut, auf den Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar". Dies sei ein zutiefst christlicher Gedanke. Kamphaus setzt auf sachliche Information, um Ängste abzubauen, und auf persönliche Kontakte zu Betroffenen und zu Gruppen, die sich um Flüchtlinge kümmern.

Gegen die Ressentiments Fremden gegenüber helfe nicht die Predigt von Toleranz, sondern die Vermittlung und Selbstachtung; denn es fehle nicht zuerst an Liberalität, sondern an Identität, stellt der Religionspädagoge *Rudolf Englert* fest. Die Geschichte von Fremdenangst und Fremdenhaß fange immer bei kleinen Dingen an. Liebe überwinde das Fremdsein und banne diese beiden verhängnisvollen Gespenster. Es gelte, dem Teufelskreis von Aggressivität und Angst zu entkommen, schreibt *Edgar Josef Korherr.* Die Ursachen dieser Ängste analysiert der Münsteraner Pastoraltheologe *Hermann Steinkamp,* der darauf hinweist, daß sich der Fremdenhaß in der Regel gegen die *armen* Fremden richte: je höher die Qualifikation der Einwanderer, desto weniger Vorbehalte würden ihnen begegnen.

Als „drei biblische Imperative zur Fremdenethik" bezeichnet der Fundamental-

theologe *Johann Baptist Metz* „Aufwachen, die Augen öffnen", „Du sollst dir kein Bildnis machen" (und damit keine Vorurteile); und „Vergeßt die Gastfreundschaft nicht, denn durch sie haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt" (Hebr 13,2). Fremde Prophetie aus anderen Kulturwelten könne auch die eigene Lebenswelt und Lebensdeutung bereichern, so als hätte man sich mit Engeln ausgetauscht.

Vor allen Appellen, den Fremden zu lieben, sei die Versöhnung mit sich selbst notwendig; solange dies nicht geschehe, werde die Annahme des anderen, des Fremden, sehr schnell an Grenzen stoßen. Darauf verweist *Wunibald Müller.* „Es ist höchste Zeit für uns Christen, eindeutig und lautstark Partei zu ergreifen für die Flüchtlinge, Aussiedler und ausländischen Mitbürgerinnen und Mitbürger, die seit Jahren mit uns leben", erklärt der Münchener Caritasdirektor *Peter Neuhauser,* der für seinen Betrag das Zitat aus dem Buch Levitikus (19,34) als Motto gewählt hat: „Du sollst den Fremden lieben wie dich selbst".

Unter dem zusammenfassenden Titel „Im Angesicht von Auschwitz" beschäftigen sich einige Autoren mit der Gefahr des wiedererwachenden Antisemitismus. Sie verweisen auf die christlichen Wurzeln dieses Phänomens, die entstanden seien, obwohl „Jesus mit beiden Beinen in den religiösen Traditionen seines Volkes Israel" gestanden sei *(Andreas Angerstorfer).* „Die Schuld der Christen am neuzeitlichen Antisemitismus kann nicht ernsthaft geleugnet werden," erklärt der Kirchenhistoriker *Willehad Paul Eckert.* Erst in unserer Zeit habe ein Umdenken eingesetzt. Umkehr und Versöhnung seien notwendig, nachdem so lange Zeit das Trennende zwischen Juden und Christen betont worden sei. „Wir müssen von Auschwitz reden, weil Jesus Jude war", fordert *Michael Langer.* „Und auch das gehört wesentlich zur Schuld, die wir Christen auf uns geladen haben: Wir haben unsere Wurzel vergessen, die Klammer, die unseren Glauben untrennbar mit dem Glauben Israels verbindet. Und wir haben vergessen, daß es Jesu Schwestern und Brüder waren, die den Krematorien zum Opfer fielen... Wir müssen von Auschwitz reden, weil wir geschwiegen haben."

„Menschwerdung gegen die Unmenschlichkeit" – in diesem Teil kommen Bischof *Klaus Hemmerle* (Aachen) mit einer Weihnachtsbotschaft, Pfarrer *Stefan Weggen* mit einem Beitrag zum Fest der Heiligen Familie und Kardinal *Friedrich Wetter* mit einer Silvesterpredigt zu Wort.

Ausführlich wird in weiteren Texten auf die Sündenbock-Problematik eingegangen. „Das neutestamentliche Bekenntnis ‚Er starb für unsere Sünden' markiert dabei den psychologischen Erkenntnisprozeß, der gerade auch im Kontext des aktuellen Rechtsextremismus fruchtbar zu machen wäre. Denn gerade wir Christen benötigen eigentlich keinen Sündenbock!" schreibt *Ulli Ballhausen,* Referent für politische Bildung. Er mahnt die Einmischung der Christen in die Gesellschaft im Sinne von der Übernahme politischer Verantwortung, dem Engagement für eine gerechte Wirtschaftsordnung, dem Aufbrechen ungerechter und erdrückender Lebensstrukturen, dem Eintreten für Jugendliche und der Option für die Benachteiligten ein. Wie groß die Bedeutung simpler Denkmuster sein kann, die zur einfachen Lösung durch Gewalt verleiten, analysiert der Nürnberger Pastoralreferent *Rainer Krockauer* in seinem interessanten Artikel „Skin-Power". Was die Jugendlichen aus dumpfer Aggression heraus in gewalttätige Praxis umsetzen, besitzt jedoch theoretische Wurzeln: der Linzer Dogmatikprofessor *Józef Niewiadomski* geht diesen nach. Der „Ethnopluralismus", eine Art von pseudowissenschaftlich untermauerter Neuauflage des Blut-und-Boden-Mythos, werde von den Vordenkern der „Neuen Rechten" verkündet; bei näherem Zusehen entpuppe er sich als Neuauflage des alten Darwinismus und Rassismus. Entwicklungs-, Hunger- und Katastrophenhilfe seien demnach unnatürliche Eingriffe in die völkische Identität. Der biblische Gott sei jedoch der Anwalt der Schwachen und der Opfer; die Zuwendung Gottes zu den Sündenböcken unserer Gesellschaften könne bis hin zur Identifizierung gehen.

„Der Fanatismus züchtet nur ein einziges Haustier: den Sündenbock", schreibt der

Innsbrucker Bischof *Reinhold Stecher.* Als die „drei Viren der Unmenschlichkeit", die im Wesen des einzelnen keimen und in der Gesellschaft so verhängnisvoll wirksam werden können, nennt er den Verlust der Einfühlung in den anderen, das (negative) Vorurteil und den Fanatismus. Das Thema „Sündenbock" wird in dem Buch wiederholt unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgegriffen: Die Gefahr, sich an Sündenböcken abzureagieren, steige in einem sich aufheizenden Klima von sozialen Problemen und Konkurrenzängsten, stellt der Bamberger Pastoraltheologe *Ottmar Fuchs* fest.

„Die Kirche und die Christen müßten an der Spitze derer marschieren, die gegen jede Form von Ausländerfeindlichkeit und Fremdenhaß protestieren und mit allen Menschen guten Willens den unheilvollen Anfängen wehren", fordert der Münchener Fundamentaltheologe *Heinrich Fries.* Und darin sind sich wohl alle Autoren des Buches einig.

Leonding *Eva Drechsler*

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

■ OESTERREICHER JOHANNES, *Rassenhaß ist Christushaß.* Hitlers Judenfeindlichkeit in zeitgeschichtlicher und in heilsgeschichtlicher Sicht. Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König. Hermagoras/Mohorjeva-Verlag, Klagenfurt 1993. (224). Kart.

Ein in jeder Hinsicht bemerkenswertes Buch, das dazu noch eine bemerkenswerte Geschichte hat. Im Winter 1938/1939 von einem österreichischen Juden, der 1927 katholischer Priester geworden und nach den Verhören durch die Gestapo 1938 aus Österreich nach Paris geflohen war, in deutscher Sprache geschrieben, sollte das Werk in einem Schweizer Verlag erscheinen und die deutschsprachigen Lesern vor dem Mythos der Rasse – lange vor dem Offenbarwerden der Mißachtung der Rechte anderer Völker durch Hitler – warnen. Der Ausbruch des Krieges verhinderte die Publikation; in der Edition du Cerf erscheint zwar eine französische Übersetzung, die allerdings nach dem Einmarsch in Frankreich durch die Gestapo eingestampft wird. Der Autor flieht in die USA, verliert bei der Flucht das ursprüngliche Manuskript. Durch Bemühungen von Jacques Maritain kann in New York die französische Fassung neu aufgelegt werden. Oesterreicher selber, in der Nachkriegszeit einer der Pioniere des christlich-jüdischen Dialogs, Konzilsberater und einer der Mitautoren von „Nostra Aetate", fand nie Zeit, die ursprüngliche Fassung wiederherzustellen. Diese Arbeit nahm *Dr. Eberhard Steinacker* auf sich. In den letzten sechs Jahren rekonstruierte er unter Mithilfe des Autors die deutsche Urfassung anhand der französischen Übersetzung. Der Autor erlebte das Erscheinen des Werkes in deutscher Sprache nicht mehr, der Wiederhersteller starb einige Wochen nach der Buchpräsentation.

Das Buch stellt das Zeugnis eines entschiedenen theologischen Engagements des Autors gegen die Rassenideologie und den religiös verbrämten Nationalismus der Nazi dar. Einerseits präsentiert der Autor die kirchlichen Lehrentscheidungen gegen den Rassismus (Bulle „Sublimis Deus" von Paul III. 1537) über die Menschenwürde der Indianer, Stellungnahmen von Pius XI., der römischen Kongregationen) und Antisemitismus (Pius XI., mehrere Bischöfe aus verschiedensten Ländern), anderseits bringt er das Propagandamaterial, das als Agitation und Legitimation für die Judenverfolgung gebraucht wurde. Seine theologische Grundüberzeugung, die wie ein roter Faden den Text strukturierte und mit denen er bei seinen katholischen Mitbrüdern Sensibilität, Wachsamkeit und Engagement gegen den Rassismus wecken wollte, lautet: „Durch seine Lehre und seine Verfahrensweisen greift der Antisemitismus die Kirche in ihrem Wesen selbst an" (134). Den „erdrückendsten Beweis" dieser These stellt eine Karikatur dar, die am Haus der katholischen Presse in Linz am Karfreitag 1933 aufgehängt wurde. Sie zeigte den am Hakenkreuz hängenden Christus. Die Zeichnung ergänzte ein „Gedicht": „Einmal ist er aus jüdischen Horden von arischen Römern gekreuzigt

worden. Jetzo, der Heiland Hitler gebeut's, hängen wir Christus ans Hakenkreuz."
Sätze wie folgender: „Der Rassismus ist Haß gegen die Gnade und gegen die Barmherzigkeit" (118) haben von ihrer warnenden Aktualität immer noch nichts verloren, gerade angesichts des Auftauchens der sogenannten „Neuen Rechten".

Linz *Józef Niewiadomski*

■ HUBER WOLFGANG, *Die tägliche Gewalt.* Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde. Herder, Freiburg 1993. (189). Kart. DM 32,–.

Wolfgang Huber, bisher Professor für Theologische Ethik in Heidelberg, trat im Frühjahr 1994 sein Amt als evangelischer Bischof von Berlin-Brandenburg an. Zuvor war ihm von der SPD sogar ein Mandat im Bundestag angeboten worden, das er aufgrund seiner Wahl zum Bischof nun ablehnen mußte. Ein Theoretiker für Fragen der Ethik wechselte also in das Gebiet der Praxis. Grund genug, um sein kürzlich erschienenes Buch zu gesellschaftspolitischen Fragen der Gegenwart etwas genauer anzuschauen.
Ausgangspunkt für Hubers Buch ist das Problem der Zunahme von Gewalt in unserer gegenwärtigen Welt. Dabei bezieht er sich auf Fragen der Gewalt in den Medien oder im Bereich des Sports genauso wie auf die politisch so brisante Thematik der Gewalt gegen Ausländer und Asylanten. Im Buch finden sich außerdem ein Rückblick auf den Golfkrieg, Überlegungen zu Fragen der militärischen Gewalt nach dem Ende des Kalten Krieges, Gedanken über die Zukunft Europas sowie eine grundsätzliche Reflexion zum Themenkreis Menschenwürde, Menschenrechte und planetarische Ethos. Positiv zeichnet sich das Buch vor allem dadurch aus, daß die einzelnen Themenkreise in einer sehr leicht lesbaren Weise zur Sprache kommen und die komplexen Zusammenhänge dennoch nicht verkürzt werden. Einer klaren Option für die Menschenrechte und für die Gewaltfreiheit steht die Einsicht in die Schwierigkeiten der konkreten Realisierung dieser Prinzipien gegenüber. Wo sich Huber beispielsweise für eine multikulturelle Gesellschaft und die Überwindung der Fremdenfeindlichkeit ausspricht, weist er gleichzeitig auf die damit verbundenen Probleme hin. Verkürzte Sichtweisen – wie „Alles Fremde ist für uns eine Bereicherung" – weist er genauso zurück wie populäre Rufe nach einem homogenen völkischen Staat.
Differenziert sind auch Hubers Aussagen zu Europa. Gegen einen Eurozentralismus plädiert er für einen Euroföderalismus im Sinne des „Small is beautiful"-Gedankens von Leopold Kohr. Die Rolle der europäischen Natonalstaaten müsse, sowohl was die größere Ebene Europas betrifft, als auch bezüglich der Ebene der Regionen relativiert werden. Katholiken sollten aber vor allem Hubers Absage an den „Eurointegralismus" ernst nehmen. Mit diesem Begriff wendet er sich gegen die Gefahren der katholischen Rede von der „Neu-Evangelisierung Europas". Dieses Konzept übersieht nach Huber häufig die dunklen Seiten der Geschichte des christlichen Abendlandes und vergißt andererseits, daß das Christentum eine Weltreligion ist und nicht als bloß europäisches Eigentum behandelt werden darf. Es gehe um den Beitrag der Kirchen zur Multikulturalität, der sich vor allem in einer glaubwürdigen Ökumenizität zeige, und nicht um eine Bekräftigung konfessioneller Selbstverständnisse.
Hilfreich sind Hubers Überlegungen, die er zu Fragen der Friedensethik anstellt. In seiner Reflexion auf den Golfkrieg und die Überlegungen zur Friedensethik nach dem Ende des Kalten Krieges plädiert er vorsichtig – in Abhebung von Bellizismus, Realismus und Gesinnungspazifismus – in Richtung eines Verantwortungspazifismus. Dieser setzt auf eine Bändigung der Gewalt durch das Recht und versucht durch eine internationale Friedensautorität, wie z.B. durch die Vereinten Nationen, kriegerische Auseinandersetzungen zu überwinden. Hubers Eintreten für kollektive Sicherheit geht allerdings mit der gleichzeitigen Forderung nach einer Vorrangigkeit nichtmilitärischer Mittel der Friedenspolitik einher. Für Deutschland gilt nach Huber aufgrund seiner Geschichte aber eine „Kultur der Zurückhaltung": „Solange die Vereinten Nationen auf dem Weg zu einem Interventionsmonopol noch nicht weitergekommen sind und das Instrumentarium für Kampfeinsätze unter ihrem eigenen Oberbefehl noch nicht geschaffen haben, stellt sich die Frage nach einer deutschen Beteiligung an UN-Kampfeinsätzen nicht." (148) Aus österreichischer Sicht überrascht Hubers Eintreten für eine Berufsarmee in Deutschland. Anstatt diese Frage zu tabuisieren, verweist Huber auf konkrete Vorteile gegenüber einer Wehrpflichtarmee.
Für die gegenwärtige theologische Diskussion systematisch am interessantesten sind Hubers Überlegungen zum Themenkomplex Universalismus, Kontextualität und Multikulturalität. Er zeigt sowohl die Gefahren eines abstrakten, imperialistischen – zum Fundamentalismus neigenden – Universalismus als auch die Gefahren eines relativistischen Multikulturalismus auf, der alle universalen Wahrheitsansprüche zurück-

weist. Gegenüber diesen heute weitverbreiteten Extrempositionen tritt Huber für eine „relative Universalität" ein. Trotz aller kulturellen und religiösen Variationen bedarf es nach Huber einiger weniger kulturübergreifender Prinzipien bezüglich des Lebens und der Integrität aller Menschen, wie sie z.B. heute in Form der universalen Menschenrechte verbindliche Gestalt angenommen haben. Die Begründung solcher Prinzipien müsse aber grundsätzlich offen bleiben, damit für alle Kulturen und Traditionen ein Zugang möglich sei. Religionen und Traditionen dürften nicht auf einen kleinsten Nenner reduziert werden, sondern sollten gerade durch eine Besinnung auf ihre Besonderheiten die universale Geltung ethischer Einsichten und menschenrechtlicher Standards stärken.

Mit diesem Buch hat Huber ein ausgewogenes und für die gegenwärtige gesellschaftspolitische Diskussion dadurch sehr hilfreiches Buch vorgelegt. Mit Ausnahme einer vielleicht ewas vorschnellen und verkürzten Kritik an der Erbsündenlehre im Bezug auf ihren Einfluß auf die Gleichwürdigkeit aller Menschen (152 und 156) kann das Buch inhaltlich ausdrücklich zur genaueren Lektüre empfohlen werden. Es bleibt nur der Wunsch, daß es dem Bischof Wolfgang Huber nun selbst gelingt, die Gedanken dieses Buches in seiner praktischen Arbeit zu verwirklichen.

Innsbruck *Wolfgang Palaver*

■ GILLESSEN GÜNTHER u.a., *Europa fordert die Christen.* Zur Problematik von Nation und Konfession. Mit einem Beitrag von Jean-Marie Lustiger. Friedrich Pustet, Regensburg 1993. (154). Kart. DM 26,80.

Angesichts der tiefgreifenden Umbrüche im gegenwärtigen Europa veranstalteten die Katholische Akademie in Bayern und die Evangelische Akademie Tutzing im Frühjahr 1992 eine gemeinsame Tagung zum Themenfeld Nation, Konfession und Europa. Die einzelnen Beiträge dieser Tagung zusammen mit einem Referat des französischen Kardinals Jean-Marie Lustiger zur Frage nach dem christlichen Europa sind in dem vorliegenden Tagungsband veröffentlicht.

Als Ausgangspunkt dient der Zusammenhang von Nation und Konfessionalität am Beispiel der historischen Entwicklung Deutschlands, der sowohl von einem katholischen (Horst Möller) als auch von einem evangelischen Autor (Kurt Nowak) zur Diskussion gestellt wird. Während Möller etwas zu vereinfachend die stärkere Distanz des Katholizismus zum Nationalismus betont und in der Entwicklung nach 1945 eine Bestätigung des Antinationalismus beziehungsweise Universalismus der katholischen Kirche sieht, zeigt Nowak auf, daß sich keine vereinfachten Rückschlüsse von den Konfessionen zum Nationalismus ziehen lassen. Nach Nowak müssen vielmehr die tieferliegenden Zusammenhänge zwischen Nationalismus und Moderne beachtet werden. Der Nationalismus zeigt sich dabei als – oft neoreligiös eingefärbte – antimoderne Revolte, die sowohl in Teilen des Katholizismus als auch in Teilen des Prostestantismus Unterstützung fand.

Der Katholik Josef Schreiner („Glaube und Volk in der Heiligen Schrift") und der Protestant Friedrich Wilhelm Graf („Menschheitsglaube oder Nationalreligion?") stellen biblische und theologische Grundüberlegungen zur Diskussion. Schreiners Hauptaugenmerk gilt dem Begriff „Volk Gottes", für den er festhält, daß der Glaube an Gott und Jesus Christus als Zulassungsbedingung gilt. Die für alle Nationalismen so wichtigen Kategorien wie Abstammung, Sprache, Geschichte und Land sind dadurch grundsätzlich relativiert. Graf geht es um die Frage nach dem Beitrag des Glaubens in den zunehmend multikulturellen Gesellschaften in Europa. Gegen den Rückgriff auf die Religion zur Gewährleistung der Verbindlichkeit des Rechts plädiert Graf für das formale Recht. Ausdrücklich warnt er in diesem Zusammenhang vor katholischen Beschwörungen der gemeinsamen Werte des christlichen Abendlandes.

Im Anschluß an diese grundlegenderen Überlegungen kommen zwei konkrete Beispiele aus Europa zur Sprache. Günther Gillessen (katholisch) betrachtet den Fall Irland. Grundsätzlich stellt Gillessen in seinem Beitrag fest, daß es ein Recht der Zugehörigkeit zu einer Nation gebe, das nicht mit Nationalismus gleichgesetzt werden dürfe. Europa könne nur bestehen, solange es ein Europa der Nationen bleibe. Diese Aussagen Gillessens müssen kritisch hinterfragt werden. Gerade das Problem um Nordirland zeigt die dem Konzept des Nationalstaates innewohnende Problematik. Die interessantesten Vorschläge zur Überwindung des Nordirland-Konfliktes haben daher auch vom Konzept des Nationalstaates Abschied genommen und hoffen in einem „Europa der Regionen", das keine strengen nationalstaatlichen Grenzen mehr kennt, eine akzeptable Lösung für alle zu finden. Helmut Juros (katholisch) beleuchtet die Problematik von Nation und Konfession am Beispiel Polens. Etwas zu vorschnell macht der Autor dabei allerdings für alle gegenwärtigen nationalistischen Tendenzen den Kommunismus verantwortlich. Der gesamte Beitrag hat eine apologetische Tendenz.

Den Abschluß des Bandes bilden Beiträge hoher kirchlicher Amtsträger zu Fragen des zukünftigen Europas. Der evangelische Landesbischof von München, Johannes Hanselmann, weist in seinem Beitrag sowohl auf die Gefahren einer unreflektierten Idealisierung des christlichen Abendlandes hin, als auch auf die Gefahren, die daraus entstünden, wenn Europa von den Kirchen im Stich gelassen würde. Deutlich fordert er zu einer ökumenischen Kooperation auf. Sein eigener Beitrag ist bereits ein schönes Beispiel dafür. Immer wieder greift Hanselmann in seinen Überlegungen auf Aussagen Romano Guardinis zurück. Kardinal Jean-Marie Lustiger betont in seinen Reflexionen über ein christliches Europa, daß die europäische Kultur von Pluralität geprägt ist: Neben dem Christentum gehören das Judentum und der säkulare Universalismus zu dieser Kultur. Ganz im Sinne der Erklärung über die Religionsfreiheit durch das II. Vatikanum fordert er eine positive Toleranz in diesem Europa, dessen Einheit gerade in seiner Verschiedenheit gründe.
Der vorliegende Band ist vor allem durch seine Ökumenizität ein wertvoller Beitrag des kirchlichen Engagements für die Zukunft Europas.
Innsbruck *Wolfgang Palaver*

■ GORZINI, MEHDI JAFARI/MÜLLER HEINZ (Hg.), *Handbuch zur interkulturellen Arbeit.* World University Service, Wiesbaden 1993. (525). Kart. DM 25,–.
Interkulturelle Arbeit ist im Zeitalter der sogenannten „multikulturellen Gesellschaft" wichtiger denn je. Dabei soll es weder um unterhaltsame Folklore noch um almosenhafte Ausländerarbeit gehen, welche die Betroffenen nur wieder zum Objekt der Entmündigung macht. Dieser umfangreiche Sammelband mit 22 Artikeln zeigt die verschiedensten Aspekte interkultureller Arbeit auf, gegliedert nach vier Schwerpunkten: Einwanderung und Multikulturelle Gesellschaft, Flucht und Asyl, Rassismus, Ausländerstudium und Hochschule. Den jeweiligen Grundsatzartikeln folgen Selbstdarstellungen von Initiativgruppen, viele Adressen und reichliche Literaturangaben. Das vorliegende Handbuch ist ein brauchbares Werk für jene, die in diesem Bereich tätig sind.
Zum Schluß eine äußerliche Bemerkung, die aber eine grundsätzliche sein sollte: Der Schriftsatz (Laserausdruck mit 10 pt) ist äußerst „augenarztfreundlich". Mir tut es leid um manche Bücher, die nicht gelesen werden, weil sie aus diesen Gründen „unlesbar" sind. Da sie bekanntlich aber vorher gekauft werden, ist den Verlagen genüge getan. Leider.
Götzis *Markus Hofer*

■ KROCKAUER RAINER, *Kirche als Asylbewegung.* Diakonische Kirchenbildung am Ort der Flüchtlinge. (Praktische Theologie heute, Bd. 11). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (264). DM 39,80.
„Flüchtlinge sind die aktuell-situativen Testfälle des diakonalen Aufbruchs" der Kirche, postuliert Rainer Krockauer (241). Es gehe bei diesem Aufbruch um nichts weniger als die Umsetzung der Programmatik des Zweiten Vatikanums, wonach die Kirche von ihrem Dienst (ihrer Diakonie) an der Welt her zu verstehen sei. Hat dieser Impuls in den Kirchen Lateinamerikas mit der Option für die Armen bereits konkrete Gestalt angenommen, so gelte es nun, eine Befreiungstheologie im Kontext Europas zu entwickeln. Im Rückgriff auf den erkenntnistheoretischen Ansatz Walter Benjamins, nach dem „die Wahrheit im Extrem" zu suchen sei (61ff), schlägt Krockauer vor, die extreme Lebenssituation der Flüchtlinge und Asylanten zum Ausgangspunkt theologischen Denkens zu machen; ja nicht nur des Denkens, sondern einer neuen kirchlichen Praxis. Die Begegnung mit – nicht die Betreuung von – Flüchtlingen könne neue Prozesse der Kirchenbildung anstoßen, innerhalb und am Rand der gewachsenen Kirchenstrukturen.
Schade, daß gerade dieser Schlußteil der Arbeit eher blaß bleibt und sich weithin in flammenden Appellen und der Wiedergabe bekannter theologischer Positionen erschöpft. Insgesamt nehmen Zitate einen breiten Raum in dieser Dissertation ein, vor allem der ‚Doktorvater' Ottmar Fuchs lugt an allen Ecken und Enden hervor. Die Stärken liegen eindeutig im Bereich der Analyse. Sowohl zum Phänomen der Migration als auch zum Thema ‚neue Armut' erhält man einen guten Einblick in den neueren Forschungsstand. Gut getan hätte dieser engagierten Arbeit allerdings eine gründliche Endredaktion. So manche Redundanz hätte dadurch vermieden werden können (manche Zitate tauchen immer wieder auf), auch Fehler in Text und Gliederung. Arm ist man als Leser auch dran aufgrund des kleinen Drucks und einer Zitationstechnik, die zu ständigen (a.a.O.)-Ratespielen und ermüdenden ‚Blätter-Übungen' zwingt. Doch alles in allem war die Mühe keineswegs umsonst.
Linz *Markus Lehner*

Die fundamentale Bedeutung des Judentums für den christlichen Glauben, die leidvolle Geschichte des Verhältnisses von Juden und Christen und der aktuelle Stand des Dialogs zwischen Juden und Christen vor dem Hintergrund einer „Bilanz nach 40 Jahren Israel": alles Themen von grundsätzlicher Bedeutung.

Christen und Juden im Gespräch

Bilanz nach 40 Jahren Staat Israel

Mit Beiträgen von
Manfred Görg, Nathan P. Levinson, Hans Maier, Rolf Rendtorff, Michael Toch, Moshe Zimmermann

108 Seiten, kartoniert DM 19,80

- M. Görg, Wurzel, Stammbaum und Frucht. Jüdisches im Christentum – Christliches im Judentum
- M. Zimmermann, Nathan der Schwache und Michel der Starke. Juden und Christen im Wandel der Zeit
- R. Rendtorff, Der Dialog hat erst begonnen
- N. P. Levinson, Hat sich der jüdisch-christliche Dialog nach 1945 gelohnt?
- M. Toch, Jüdisches Selbstverständnis und der Staat Israel
- H. Maier, Die Christen und der Staat Israel

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

■ GABRIEL INGEBORG (Hg), *Minderheiten und nationale Frage.* Die Entwicklung in Mittel- und Südosteuropa im Lichte der katholischen Soziallehre. (Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform, Neue Folge 1). Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften, Wien 1993. (265). Kart. S 280,–.

Im Februar 1992 veranstaltete das Institut für Ethik und Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien gemeinsam mit der Politischen Akademie der ÖVP und dem Dr. Karl Kummer-Institut ein Symposium zum Thema „Die Entwicklung der nationalen Frage in Mittel- und Südosteuropa im Lichte der katholischen Soziallehre". Im vorliegenden Band sind 22 Symposiumsbeiträge, ein Vorwort der Herausgeberin Ingeborg Gabriel und als Anhang die Botschaft zum Weltfriedenstag 1989 von Papst Johannes Paul II. („Um Frieden zu schaffen, Minderheiten achten") abgedruckt.

Positiv zeichnet sich dieses Symposium dadurch aus, daß nicht nur katholische Sozialethiker aus mehreren mitteleuropäischen Ländern zur Sprache kommen, sondern die Tagung ausdrücklich das interdisziplinäre Gespräch mit Historikern, Völkerrechtlern, Sozialwissenschaftlern und Praktikern der Politik (z.B. dem österreichischen Außenminister Alois Mock) suchte. Der erste Teil des Buches ist grundlegenden Fragen gewidmet. Neben einer historischen Einführung in die nationale Frage in Mittel- und Südosteuropa (W. Bihl), geht es im wesentlichen um das Verhältnis von Kirche, Nation und Minderheiten aus der Sicht der katholischen Soziallehre (F. Rodé, R. Weiler, W. Freistetter), um das Thema Regionalismus (T. Veiter), um eine genaue Difinition des Begriffes Minderheit (M. Röper) und um völkerrechtliche Aspekte dieses Problemfeldes (J. Schwartz, K. Fabjan, H. Tichy). Weiters kommen in diesem grundlegenden Teil die Minderheitenfrage im KSZE-Prozeß (S. Pöllinger), der Zusammenhang von nationaler und sozialer Frage (J. Steurer) sowie ein Plädoyer für eine sozialwissenschaftliche Analyse „nationaler" Konflikte zur Sprache (W. Simon).

Der zweite Teil widmet sich aktuellen Fragen. Alois Mock stellt die Frage nach dem Verhältnis von Nationalstaat und Neuem Europa. Zwei Beiträge setzen sich mit Themen aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion auseinander: Nationalitätenfrage in der ehemaligen Sowjetunion (W. Schenajew), Geschichte und Gegenwart der Kosaken (V. Pessenko). In weiteren Beiträgen wird die Situation der Minderheiten in einigen Nachbarländern Österreichs angesprochen: Tschecho-Slowakei (J. Beneš), Ungarn (L. Boda) und Slowenien (A. Streš). Ausführlich werden auch die gegenwärtigen Probleme im ehemaligen Jugoslawien angesprochen. So setzen sich Beiträge mit der Geschichte des serbisch-kroatischen Konfliktes (A. Ivanišević), der heutigen Situation der Minderheiten in Kroatien (M. Valković) und dem Thema der Individuation des kroatischen Volkes (F. Zenko) auseinander. Der Wiener Sozialethiker Rudolf Weiler schließt die Symposiumsbeiträge mit einer Zusammenfassung des Tagungsergebnisses ab.

Inhaltlich, formal und vom Umfang her sind die einzelnen Beiträge sehr unterschiedlich. Einige der inhaltlichen Differenzen reizen zum Weiterdenken. Unterschiedliche Nuancierungen zeigen sich etwa in der Frage der nationalen Selbstbestimmung. Während der Slowene F. Rodé enthusiastisch davon berichtet, daß der Heilige Stuhl die Unabhängigkeit Sloweniens und Kroatiens zwei Tage früher als die Europäische Gemeinschaft anerkannte und ausdrücklich dem Papst, Bundeskanzler Kohl und den Außenministern Genscher beziehungsweise Mock für die Unterstützung Sloweniens dankt, zeigt W. Freistetter auf, daß sich im Anschluß an die naturrechtliche Tradition der katholischen Soziallehre für die Nation kein unbedingtes Recht auf Eigenstaatlichkeit in Form eines nationalen Staates begründen läßt. W. Freistetter wendet seine grundlegenden Überlegungen allerdings nicht auf aktuelle Problemfelder an. Gegen R. Rodés Enthusiasmus läßt sich aber im Anschluß an Freistätter fragen, ob eine vorsichtigere Politik in Jugoslawien nicht viel Blutvergießen verhindern hätte können. Zur Diskussion der Minderheitenfrage und des neuen Nationalismus in Mittel- und Südosteuropa bietet dieser Symposiumsband viele interessante und beachtenswerte Anhaltspunkte. Auch wenn man nicht mit allen Beiträgen inhaltlich übereinstimmt, helfen sie, die eigene Position zu präzisieren.

Innsbruck *Wolfgang Palaver*

■ ERWIN GATZ (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Bd. II – Kirche und Muttersprache.* Herder, Freiburg 1992. (240). Ln. DM 56,–.

Seit 1989 ist bekanntlich die Nationalitätenfrage auf den Trümmern des realen Sozialismus gefährlich aufgebrochen. Von daher gesehen ist der vorliegende Band auch von erheblicher Aktualität. Wegen des Verkündigungsmandats ist die Kirche seit den Tagen des Bischofs Wulfila Heimstätte volkssprachlicher Kultur gewesen, weil sie mit dem Evangelium auch das ABC bei-

bringen mußte. Andererseits hatte sie von ihrer Sendung her immer einen übernationalen Anspruch zu erfüllen. Daraus ergäbe sich eine vermittelnde Rolle zwischen einem chauvinistischen Nationalismus und egalitärer Einebnung der kulturellen Identität.
Das Buch legt den Schwerpunkt auf das 19. Jahrhundert und die Zeitgeschichte. Das ergibt sich aus der Sache. Denn mit der industriellen Revolution und der Bauernbefreiung kommt es in Europa zu den ersten großen Migrationsbewegungen und gleichzeitig zu den großen Emigrationsschüben nach Übersee. So wird die Missionsgeschichte Amerikas im 19. Jahrhundert im wesentlichen zu einer Pastorationsgeschichte der Emigranten. Dabei erwarb sich Österreich mit der Leopoldinischen Missionsstiftung in Wien große Verdienste. Die amerikanischen Benediktiner führen sich andererseits auf bayerische und Schweizer Initiativen ähnlicher Art zurück.
Die Fragestellung des Rahmenthemas wird besonders bei den Sorben in der Lausitz anschaulich, bei den Ladinern und Italienern in Graubünden, bei den Trentinern, bei den österreichischen Slowenen, den Kroaten in Niederösterreich und im Burgenland, bei den Holländern am Niederrhein (Geldern), bei den Deutschen in Limburg/Belgien und den entsprechenden Nationalitäten in Elsaß und Lothringen. Als Gemeinsamkeit kann man sagen, daß Minderheiten in der Regel kirchlich sehr aktiv sind und meist nicht über Priestermangel zu klagen haben. Auch das christlichsoziale Gedankengut fiel bei ärmeren Minderheiten wie bei den Kärntner Slowenen auf überaus fruchtbaren Boden. Ich habe ein Kapitel über die Seelsorge bei den Wolgadeutschen vermißt.
Dem Prälaten Gatz, Rektor des Campo Teutonico in Rom, ist ein zügiges Voranschreiten seiner Reihe zu wünschen.

Salzburg/Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ RITTER ALEXANDER (Hg.), *Kolloquium über Kirchengeschichte und religiöses Leben bei den deutschen Bevölkerungsgruppen im Ausland (Kolloquien zur Kultur der deutschsprachigen Bevölkerungsgruppen im Ausland).* Institut für regionale Forschung und Information, Flensburg 1993. (257). Kart. DM 23,80.
Im Auftrag des schon durch eine Reihe einschlägiger Kolloquien hervorgetretenen Instituts legt A. Ritter in diesem Band 13 Beiträge eines 1989 durchgeführten Kolloquiums vor. Sie befassen sich mit einem Thema, das neuerdings wieder große Brisanz gewonnen hat und über das ich mich kürzlich ebenfalls geäußert habe (E. Gatz, Kirche und Muttersprache. Auslandsseelsorge – Nichtdeutschsprachige Volksgruppen, Freiburg 1992). Dabei wird die Lage evangelischer wie auch katholischer Gruppen in höchst unterschiedlichen Situationen dargestellt. Diese reichen von einer rigorosen staatlichen Repression bis zu einer gesetzlich gesicherten Lage der deutschen Minderheitensprache. Es bestätigt sich, daß die unheilvollen Folgen der nationalsozialistischen Politik in ihren kontraproduktiven Auswirkungen immer noch nicht voll überwunden sind.
Die meisten Autoren gehören den betreffenden Volksgruppen an und schreiben mit großem persönlichem Engagement. Angesichts der zum Teil schwierigen Lage kann man nicht erwarten, daß dies sine ira et studio geschah. So wurde die deutsche Sprache im polnischen Schlesien bis in die jüngere Vergangenheit auch im kirchlichen Leben an den Rand gedrängt, und in Elsaß-Lothringen betrieb die französische Regierung geradezu eine sprachliche Kolonisierung. Dabei setzte sie alle Machtmittel ein, um auch im kirchlichen Leben den Gebrauch des Französischen durchzusetzen. Dadurch verlor das Land seinen zuvor zweisprachigen Charakter wohl unwiederruflich. Anderseits bietet der Band aber auch Beispiele für eine Überwindung nationalstaatlicher Engführung. So ist z.B. in Belgien, das die langdauernde Minderbehandlung des flämischsprachigen Volkteiles heute bitter büßt, das Sprachenrecht der kleinen deutschsprachigen Volksgruppe im öffentlichen Leben und auch in der Kirche voll gewahrt. Das gleiche gilt für das deutschsprachige Südtirol. In beiden Fällen hat sich gerade die Kirche als Hüterin muttersprachlicher Identität und zugleich im Sinne der Versöhnung der verschiedensprachigen Volksgruppen große Verdienste erworben. Einen merkwürdigen Sonderstatus nimmt Luxemburg zwischen deutschem und französischem Kulturbereich ein. Während in der Liturgie die deutsche Hochsprache dominiert, spielt im kirchlichen Alltagsleben der Luxemburger Dialekt als Ausdrucksform der Identität des kleinen Landes eine zunehmend wichtige Rolle.

Rom *Erwin Gatz*

■ SIEMON-NETTO UWE, *Luther als Wegbereiter Hitlers?* Zur Geschichte eines Vorurteils. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. (150). Geb. DM 34,–/S 265,–.
Der Verfasser, Journalist und Theologe, unter-

nimmt es in diesem aus seiner Dissertation hervorgegangenen Buch, das Klischee zu untersuchen und zu widerlegen, daß Luther ein Wegbereiter Adolf Hitlers gewesen sei. Das Anliegen, Vorurteile und einseitige Betrachtungsweisen zu relativieren, ist sehr berechtigt. Der Autor geht aber mit keinem Wort auf das Faktum ein, daß bei der letzten wirklich freien Reichstagswahl vom 31. Juli 1932 das Wahlverhalten der Protestanten signifikant anders war als das der Katholiken. In prononciert katholischen Gebieten lag der Stimmenanteil Hitlers unter 30 Prozent, in ausgesprochen evangelischen Gegenden vielfach über 50 Prozent. Es gibt also Zusammenhänge zwischen Stimmverhalten und Kirchenzugehörigkeit! Sicherlich ist die primitive Ansicht, daß Hitler kommen mußte, weil es Luther gegeben hat, abzulehnen. Da könnte man ebensogut einen Schritt weiter zurückgehen und den Bischöfen und Päpsten der Renaissancezeit die Schuld an Hitler geben, war doch ihr Versagen eine der Ursachen für die Reformation. Daß aber das stärker nationalkirchliche Denken der Protestanten, an dem Luther gewiß seinen Anteil hat, für Hitler anfälliger war als das universalkirchliche Denken der Katholiken, scheint mir eine Gegebenheit zu sein, die sich auch an der Größenordnung des katholischen Widerstands verifizieren läßt. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es für diesen Ansatzpunkte in der Lehre Luthers gibt, wie sich umgekehrt auch unter den katholischen Geistlichen Kollaborateure finden lassen.

Ein zweiter kritischer Punkt sei noch erwähnt: die Judenfrage. Gewiß, „in seinen besten Mannes- und Schaffensjahren ermahnte Luther die Christen, die Juden brüderlich zu behandeln" (37). Kurz vor seinem Tod aber „verfaßte er seine schreckliche Schrift ‚Von den Juden und ihren Lügen'. Darin empfahl er, die Synagogen niederzubrennen, die Häuser der Juden zu zerstören, ihnen ihre Gebetsbücher wegzunehmen, den Wucher zu verbieten und die Juden zu körperlicher Arbeit zu zwingen" (38). Mit Recht verurteilt der Autor diese Position Luthers. Die „Deutschen Christen" aber beriefen sich auf sie und richteten damit viel Unheil an. Von „einem" Luther (wenn auch vielleicht nicht von „dem" Luther) läßt sich also doch auch in dieser Sache eine Verbindungslinie zum Nationalsozialismus ziehen. So wertvoll der Ansatz der vorliegenden Arbeit, die vereinfachende Verallgemeinerungen nicht einfach hinnehmen will, auch ist, so gelingt es ihr m.E. doch nicht ganz, jeden Zusammenhang zwischen protestantischer Konfessionalität und Nationalsozialismus in Abrede zu stellen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ 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, St. Ottilien 1992. (286). Geb. DM 38,–.

An Werken zum Thema besteht an sich kein Mangel. Dieses Buch hat jedoch eine besondere Zielsetzung. Es möchte die Ergebnisse der schon viele Bände umfassenden Quellenpublikationen, vor allem die Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte und die vom Dokumentenverlag Berlin herausgebenen „Ursachen und Folgen", zum Teil auch die von Boberach edierten Berichte des Sicherheitsdienstes (SD), die allesamt dem Fachmann zwar leicht, dem Durchschnittsleser jedoch nur schwer zugänglich sind, einer breiten Öffentlichkeit vermitteln. Wie der Untertitel angibt, soll der Gang der Entwicklung vor allem anhand bischöflicher Stellungnahmen aufgezeigt werden. Es geht also um eine Darbietung des zeitgenössischen Materials; die erläuternden und zusammenfassenden Kommentare werden daher recht knapp gehalten. Das Unternehmen ist gelungen. Man gewinnt aus der Lektüre ein verläßliches Bild der damaligen Situation. Die Legende von einer stärkeren Kooperation zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus, die z.B. ein K. Deschner immer wieder aufwärmt, wird gründlich widerlegt, zumal die dargebotenen Dokumente keineswegs einseitig ausgewählt wurden.

Einige Beispiele seien angeführt. Wenn sich 1932 der Pfarrer von Scheyern in einem Wahlaufruf äußerte: „Warum lehnen wir (Katholiken) den NS ab? Weil sämtliche Bischöfe ihn ablehnen!" (21), so macht das die damalige Einstellung der Bischöfe, die im Volk hinlänglich bekannt war, besonders deutlich. Daß aufgrund der Regierungserklärung Hitlers ein Einlenken der Bischöfe erfolgte, ist bekannt; der Abschluß des Reichskonkordats sollte nicht verbaut werden. In einem Hirtenwort von 1936 mußte aber festgestellt werden, daß im schroffen Gegensatz zu Hitlers versöhnlicher Erklärung maßgebliche Männer und Organisationsleiter der Partei „die katholische Kirche aus dem deutschen Volk verdrängt wissen" wollten (89). Klingt eine solche Äußerung von allen Kirchenkanzeln des Reichs nach Kooperation? Ein SD-Bericht stellt fest: „Gegnerische Betätigung katholischer Geistlicher ist in derart zahlreichen Fällen in allen Teilen des Reiches nachgewiesen worden, daß eine Aufzählung von Einzelfällen unmöglich und auch unnötig ist" (99). *So* taxiert also der SD den katholischen Klerus ein! 1934 weist ein SD-Bericht darauf hin, daß gegen die Rassengesetze

des NS „von katholischer Seite zwar nicht offen Stellung genommen" wird, „aber aus zahlreichen Äußerungen geht deutlich die Sympathie für das Judentum hervor" (97). Man bedenke: Der SD erblickt in den Katholiken Sympathisanten der Juden!
Schon diese wenigen Beispiele zeigen, wie die Kirche den NS und wie der NS die Kirche tatsächlich einschätzte. Kleinere Mängel des Buches seien nicht verschwiegen. Die angeführten Dokumente werden zeitlich nicht immer sauber eingeordnet (Fehlen der genauen Datierung), Kommentare und Quellen nicht immer exakt voneinander getrennt (teilweises Fehlen von Anführungszeichen bei Originalzitaten, besonders in längeren Dokumenten, über die zusammenfassend referiert wird), und die Vornamen und Positionen angeführter Personen werden häufig nicht angegeben. Dadurch wird die Benützung des sonst so interessanten Buches für wissenschaftliche Zwecke erschwert.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BELLER STEVEN, *Wien und die Juden 1867–1938*. Böhlau Verlag, Wien – Köln – Weimar 1993. (287). Geb. S 476,–.
Steven Beller lehrt Europäische und Jüdische Geschichte in New York. Er stellte sich die Aufgabe, die Frage des jüdischen Einflusses *in* der Wiener Kultur und *auf* sie zu klären.
Im ersten Teil des Buches bietet er einen statistischen Überblick über die Auswirkung der Assimilation der Juden auf die personelle Zusammensetzung der kulturellen Elite Wiens. Er versucht auch, die Gründe für die Bedeutung der Juden in den kulturellen Strömungen in Wien herauszufinden.
Im zweiten Teil wird „das jüdische Element" im Denken und Handeln bedeutender Kulturträger untersucht. Beller beschäftigt sich dabei zunächst mit individuellen Erfahrungen dieser Menschen und versucht dann, die verschiedenen Strömungen in Beziehung zueinander zu setzen.
Bellers Ergebnis: Das Jüdische der kulturellen Elite in Wien machte diese Stadt zu einer Geburtsstätte der Kultur der Moderne.
Bellers brillante Analyse des vielschichtigen und komplexen Prozesses der *jüdischen* Assimilation vermittelt ein Vorgefühl all jener kulturellen und gesellschaftlichen Probleme, denen *wir* uns heute gegenübersehen. Das Buch stimmt nachdenklich. Durch das Zweite Vatikanische Konzil hat auch die Kirche ihr Getto verlassen, um sich der Jetztzeit anzupassen und den Bedürfnissen des modernen Menschen entgegenzukommen. Ergeben sich Parallelen zwischen dem Verlauf des Experimentes der jüdischen Assimilation im 19./20. Jahrhundert und dem Experiment des kirchlichen Aggiornamento im 20./21. Jahrhundert?
Wohin führt das Aggiornamento? Das Erwachen des politischen Radikalismus, des Nationalismus und der Betonung der Abstammungs- und Blutsgemeinschaft läßt manche Befürchtungen aufkommen. Gegen wen wird sich die Diskriminierung von morgen richten?
Für Christen von heute ist das Idealbild einer humanen Menschheitskultur verlockend. Viele assimilieren sich an das, was sie für eine zukünftige europäische Kultur des ‚Guten, Wahren und Schönen' halten. Verblaßt damit die Realität? Ihr gilt es standzuhalten. Das Essentielle des Christentums wie des Judentums berührt die „Grenze der Welt" und ist „nicht ein Teil von ihr". So faßte es Wittgenstein zusammen: „Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen" (Tractatus Logico-philosophicus, Satz 6.41, zitiert nach Beller, 256). Das Ringen um diesen Sinn vereint Christentum und Judentum zu einer Schicksalsgemeinschaft.
Steven Beller ist für seine Arbeit zu danken. Sie stellt für Juden und Christen eine Studie von atemberaubender Aktualität dar.
Wiener Neustadt *Josef Lettl*

■ WEINZIERL ERIKA/KULKA OTTO DOV (Hg.), *Vertreibung und Neubeginn*. Israelische Bürger österreichischer Herkunft. Böhlau Verlag, Wien 1992. (561). Geb. S 498,–.
Erika Weinzierl wurde 1979 von Hertha Firnberg, Ministerin für Wissenschaft und Forschung (1970–1983), angesprochen, ein gesellschaftswissenschaftliches, österreichisch-israelisches Forschungsprojekt zu entwickeln. So entstand der Plan, ein wissenschaftliches Projekt über die ehemaligen österreichischen Emigranten in Israel zu verwirklichen. Dem Direktor von „B'nai B'rith" Europa, Ernst Ludwig Ehrlich, Basel, gelang es, durch Gründung eines Unterstützungsvereines die finanziellen Voraussetzungen zu schaffen. Otto Dov Kulka vom Department für Jüdische Geschichte der Hebräischen Universität in Jerusalem konnte für das Projekt gewonnen werden. Das israelische Innenministerium ermöglichte den Zugang zu ca. 8000 Adressen von Immigranten aus Österreich, der Israelische Verband der Pensionisten aus Österreich stellte ca. 2000 Adressen zur Verfügung. Es wurden an die 10000 Fragebögen verschickt und 2330 davon beantwortet. Durch Aussendung eines zweiten Fragebogens und viele mündlichen Befragungen wurde eine breite Quellenbasis geschaffen.

Erika Weinzierl eröffnet das Buch mit einem Überblick über das österreichische Judentum von den Anfängen bis 1938 und bringt Interviews mit 85 Bürgern österreichischer Herkunft. Der Leser lernt Persönlichkeiten verschiedenster Art kennen: Proletarier osteuropäischer Herkunft, alteingesessene Industrielle, Orthodoxe, Liberale, völlig säkularisierte Juden, radikale Linke, Zionisten usw.

Gebriele Anderl, freie Mitarbeiterin am Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes, schreibt über Emigration und Vertreibung. Der israelische Historiker Doron Niederland bearbeitete das Thema: Die Immigration in Israel. Christian W. Haepfer, Stellvertretender Direktor des Institutes für Konfliktforschung in Wien, bringt eine statistische Analyse der 2330 Fragebögen.

Den Abschluß bildet Autobiographisches von Teddy Kollek, Altbürgermeister von Jerusalem, und Ari Rath, dem langjährigen Herausgeber und Chefredakteur der „Jerusalem Post".

Das Buch macht die beachtlichen Leistungen österreichischer Immigranten auf dem Gebiet der Wissenschaft, Kultur, Politik, Diplomatie und des Militärs beim Aufbau Israels deutlich. Man muß Ernst Ludwig Ehrlich beipflichten, wenn er es als Tragik bezeichnet, daß Österreich durch die Vertreibung der Juden „um einen nicht unwesentlichen Anteil an Kultur und Wissenschaft ärmer" geworden sei.

Nahezu 90 Prozent der Befragten gaben an, sie hätten keine oder nur eine sehr oberflächliche Verbindung zu Österreich. Bei den meisten spielt das „österreichische Erbe" keine Rolle bei der Kindererziehung mehr.

Bewundernswert ist die Haltung von Vertriebenen, die ‚trotz allem' differenzieren können und sich der unter Emigranten gängigen Pauschalurteilen über Österreich und die Österreicher enthalten. Häufig wird ja von dem Emigranten ‚der Kirche' die Hauptschuld am ‚traditionellen österreichischen Antisemitismus' zugewiesen.

Gute und belastbare österreichisch-israelische Beziehungen können nur auf dem gemeinsamen Bemühen um Gerechtigkeit und Frieden aufgebaut werden. Die Versöhnung zwischen Christentum und Judentum bedarf des guten Willens und vieler Anstrengungen von beiden Seiten. Ob das Buch diesen Anliegen dient oder ob damit nur alte Gräben aufgerissen und Vorurteile gefestigt werden, wird nicht zuletzt beim aufmerksamen Leser liegen.

Wiener Neustadt *Josef Lettl*

■ SCHEIDGEN HERMANN JOSEF, *Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg.* Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914–1918. Böhlau, Köln 1991. (420). Geb. DM 88,–.

Einleitend konstatiert der Autor dieser Dissertation eine Forschungslücke, was die historische Erarbeitung der Kirchengeschichte Deutschlands im Ersten Weltkrieg betrifft. Zumindest ein Aspekt des Themas wird mit dem vorliegenden Werk abgedeckt, nämlich das Verhalten der Bischöfe im Krieg. Unter Benützung vorwiegend deutscher Diözesanarchive, aber auch vatikanischer und anderer Bestände wurde Scheidgen eine eingehende Darstellung möglich.

Es war eine glückliche Idee, in der Einleitung auch die (besser erforschte) Rolle der protestantischen Kirche Deutschlands im Ersten Weltkrieg zu skizzieren. Dadurch gewinnt man Maßstäbe zum Vergleich. Gegenüber der weithin feststellbaren Identifikation der evangelischen Kirchenleitungen, Amtsträger und Theologen mit den Mächten des Krieges auf deutscher Seite – die Anfangserfolge des deutschen Heeres in Ost und West galten ihnen z.B. als größte *Glaubens*erfolge – fällt das Bild über das Verhalten des katholischen Episkopats sogar recht differenziert aus.

Nach einer anfänglich abwartenden Haltung galt den katholischen Bischöfen der Krieg vielfach als Strafe Gottes, die man mit einer Intensivierung der Seelsorge, caritativen Einsätzen, aber auch einer Opferbereitschaft für die Zwecke des Krieges abwenden wollte. Aus kriegspolitischen und allgemeinpolitischen Fragen hielten sich aber vor allem die Bischöfe, deren Diözesen Kriegsschauplätze wurden, heraus. Die Friedensinitiativen Papst Benedikts XV. wurden vom Episkopat unterstützt.

Das Verhalten der einzelnen Bischöfe wird einander klar gegenübergestellt. Neben der schwachen Position des Vorsitzenden der Bischofskonferenz Felix von Hartmann gibt es die Außenseiterrolle Paul Wilhelm Kepplers, der, beeinflußt von Julius Langbehn, eine Vorrangstellung der Deutschen im Christentum für gegeben ansah und z.B. den Soldatentod als Teilhabe am Opfer Christi interpretierte. Die anderen Bischöfe zeichnen sich eher durch Zurückhaltung aus. Was die Haltung Hartmanns gegenüber der 1915 erschienenen französischen Schrift „La Guerre Allemande et la Catholicisme" betrifft, in welcher der Vorwurf erhoben wurde, Deutschland führe einen Vernichtungskampf gegen Katholizismus und Christentum, kommt Scheidgen zum Ergebnis, daß der Kölner Erzbischof, anders als Schulte, eine offizielle Entgegnung ablehnte und sich mit seiner Auffassung auch durchsetzte. (E. Hegel spricht dagegen in seinem Artikel über Hartmann von einem „entrüsteten" Protest des Kölner Oberhirten. Vgl. E. Gatz, Hg., die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803–1945,

Berlin 1983, 288. Durch Scheidgen erfahren wir, daß es sich bei diesem Protest nur um ein Telegramm an Kaiser Wilhelm II. handelte; vgl. S. 268. Das ist ein Beispiel dafür, wie leicht die in einem Lexikon erforderlichen gedrängten Darstellungen Fakten entstellen können). Insgesamt stand bei den deutschen Bischöfen im Vordergrund ihres Agierens eher der „gerechte Friede" als der Sieg. „Patriotismus und christlicher Glaube gerieten, außer bei Keppler, nicht durcheinander" (362), stellt Scheidgen abschließend fest. Die nationale Begeisterung der Fuldaer Bischofskonferenz ging, zum Unterschied zu den führenden Vertretern der evangelischen Kirche, „nicht so weit, daß sie im ‚Deutschtum' die Kulmination des Christentums sahen" (362). Hier wird m.E. wieder einmal der Vorteil einer eher universal als national strukturierten Kirche erkennbar.
Scheidgen hat seine Arbeit erfreulicherweise nicht einfach chronologisch oder biographisch, sondern nach Sachthemen aufgebaut. Das ermöglicht eine rasche Information zu Einzelfragen. Ein Anhang wichtiger Dokumente, mehrere Verzeichnisse und ein detailliertes Register runden den wertvollen Band ab. Leider finden sich manche böse Druckfehler (wie Diozöse, S. IX) sowie computerbedingte Abteilungsfehler (z.B. „Militärseels-orge, vgl. S. 6), die dem sensiblen Leser weh tun.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

BIBELWISSENSCHAFT

■ KNECHT LOTHAR/KNECHT MARTIN, *Lebendige Bibelarbeit*. Beispiele für Schule und Gemeinde. (288). Herder, Freiburg, Basel, Wien 1992, Kart.
Die beiden Verfasser zeigen auf, wie die Botschaft des NT so vermittelt werden kann, daß die Gestalt Jesu Christi für die Schüler zu einer Glaubensgestalt wird. Dies geschieht in fünf Stufen: Zunächst werden wichtige Stationen im öffentlichen Leben Jesu dargestellt, oft mit sehr prägnanten Überschriften wie „Jesus und der Müll" oder „Jesus und die Unreine". Zwei weitere Kapitel „Sie werden mich töten" und „Warum tut ihr dieser Frau weh" führen zum Hauptteil des Buches: „Die Passion Jesu", und zur Abrundung und Schluß „Wir können nicht schweigen."
Nach einigen wenigen „Gedanken zum Thema", die relativ kurz gehalten sind und sich auf Autoren wie R. Pesch, E. Stauffer, E. Drewermann, Sch. Ben-Chorin etc. berufen, folgen Vorschläge, wie das Thema im Unterricht so aufbereitet werden kann, daß der Schüler nicht nur wissensmäßig registriert, sondern auch auf seinem Erfahrungsniveau angesprochen ist. Dabei wird Wert darauf gelegt, daß das „Damals" zum „Heute" wird.
Die Methoden sind aus dem Sprachgeschehen und der Visualisierung genommen: Textgestaltung und Zeichnen/Malen eignen sich besonders für den Unterricht. Die Verfasser meinen, daß dadurch andere Schichten im Schüler angesprochen werden als mit reiner Textarbeit. Das Register der Methoden zählt 29 verschiedene Arbeitsweisen auf. „Lebendige Bibelarbeit" will über gestalterische Formen der Verarbeitung den Religionsunterricht, der heute leider oft der einzige Lernort des Glaubens zu sein scheint, zu einer Begegnung mit dem lebendigen Christus machen.
Es wäre wünschenswert, auch für das sogenannte Alte Testament, das Erste Testament, Ähnliches zu versuchen, um dem Schüler und unserer Zeit die ganze Bibel, den Gott und Vater Jesu Christi nahe zu bringen.

Linz *Roswitha Unfried*

■ SCHOLTISSEK KLAUS, *Vollmacht im Alten Testament und Judentum*. Begriffs- und motivgeschichtliche Studien zu einem bibeltheologischen Thema (Paderborner Theologische Studien 24). Schöningh, Paderborn 1993. (186). Kart. DM 36,–.
Diese Untersuchung des Motivfelds „Vollmacht" in AT und Judentum entstand aus Vorarbeiten zur Dissertation des Autors („Die Vollmacht Jesu", Münster 1992). Da es kein hebräisches Äquivalent für *exousia* gibt, sichtet S. im AT eine ganze Reihe von Begriffen und Themenkreisen (Herrschaft Gottes, Prophet, Messias, Gottesknecht, Menschensohn) und muß entsprechend kursorisch bleiben. Für die griechische Literatur weist er den Versuch der religionsgeschichtlichen Schule zurück, aus den Mysterienkulten den Begriff *exousia* auch für das NT als mysterienhafte *dynamis* und magische Kraft zu erweisen. In der LXX findet sich *exousia* fast nur in späten Schriften, davon 18mal in Dan: Dan 7,14 allein belegt *exousia* als göttliche Vollmacht beziehungsweise die Herrschaft des Menschensohns. In der frühjüdischen Literatur – die Qumranschriften bleiben außer Betracht – ist der Begriff eher selten und wie schon in der LXX nicht thematisch geprägt. Allein in 1Hen 9,5 bezeichnet er die absolute *exousia* Gottes. Was die rabbinische Literatur betrifft, ist sie ganz aus Sekundärliteratur (v.a. Lexika) bearbeitet, was sich auch in der sehr uneinheitlichen Transkription und Zitierweise zeigt; manches ist nicht zu identifizieren. Bei hebräischen Wendungen funktioniert der Zeilenumbruch nicht richtig. Sachlich ver-

misse ich die Auseinandersetzung mit A. F. Segal, Two Powers in Heaven (Leiden 1977), wo der Begriff der *reschut* stärkste theologische Relevanz hat (hochinteressant, wenn auch später, ist die Verwendung des Begriffs in den Hekhalot-Texten). Auf ein „Schaliach-Institut" (S. 133 zitiert zu Recht F. Hahn dagegen) kommt man nur aus ntl. Perspektive (mögliche Parallele zu *apostolos*), rabbinisch ist der Begriff höchstens rechtsgeschichtlich relevant. Die rabbinische Ordination ist ebenfalls noch ungenügend aufgearbeitet und in steter Gefahr theologischer Vereinnahmung. Das ist aber nicht dem Autor anzulasten, der mutig und umsichtig unsichere Gewässer zu kartieren versucht. Insgesamt müht sich der Autor, auf beschränktem Raum eine Fülle von Materialien, Themen und Literaturen durchzugehen und zeigt dabei viele offene Fragen auf. Für die Vorstellung der „Vollmacht Jesu" ist der Ertrag eher gering; daraus auf die Unvergleichlichkeit Jesu zu schließen, wäre allerdings ein Kurzschluß, dem der Autor auch nicht erliegt. Man ist S. dankbar für die vorgelegte Materialfülle; die Auswertung (und gelegentliche Präzisierung der Th atik) ist erst zu leisten.

Wien *Günter Stemberger*

■ LANG BERNHARD, *Die Bibel.* Eine kritische Einführung. Uni-Taschenbücher 1594. Schöningh, Paderborn 1990. (256). DM 24,80.

Das vorliegende Buch ist im Grunde eine etwas erweiterte Auflage von „Ein Buch wie kein anderes, Einführung in die kritische Lektüre der Bibel" in der Reihe „Biblische Basis-Bücher", Band 3, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1980, ergänzt durch drei wertvolle Anhänge, nämlich:

I. R. Laufen, Die älteste Sammlung der Worte Jesu.
II. Das meistgelesene Buch über die Bibel: „Und die Bibel hat doch recht" (wobei mit der popularisierenden Ansicht, daß archäologische Funde die Wahrheit der Bibel beweisen, abgerechnet wird).
III. Trends in der gegenwärtigen Bibelwissenschaft.

Das kommentierte Verzeichnis der Literatur ist ergänzt bis ins Jahr 1989/90. Selbstverständlich findet sich nur ein Bruchteil aus der Fülle der Publikationen. Schade, daß auf S. 246 wohl das altorientalische, aber nicht das biblische Weltbild dargestellt ist (vgl. Reclams Bibellexikon, S. 539, oder Bühlmann, Schlüssel zu „Gesetz und Propheten", S. 13). Namens- und Sachregister sind ergänzt worden.

Das Buch ist in flüssigem Stil gut lesbar (z. B. die Kanonbildung und die historisch bedingten Gründe für die verschiedenen Kanonformen S. 17–38), ja oftmals spannend geschrieben (z. B. die Entdeckungsgeschichte des Codex Sinaiticus, S. 65–67, oder die Geschichte der Auffindung der Qumranschriften, S. 62–64). In einem eigenen Kapitel zeichnet der Verfasser auch den mühsamen Weg der kritischen Exegeten in der katholischen Kirche bis zum 2. Vatikanischen Konzil nach.

Die vorliegende Einführung in die Hl. Schrift weiß sich sowohl der kirchlichen Tradition als auch der historisch-kritischen Forschung verpflichtet. Sie dient neben dem Hinführen zu einem kritischen Lesen der Bibel dazu, die Hintergründe der heutigen Diskussion über Jesus und Qumran kennenzulernen und die Bedeutung der 1993/94 erschienenen Bibelenzyklika zu unterstreichen.

Linz *Roswitha Unfried*

DOGMATIK

■ ARENS EDMUND, *Christopraxis.* Grundzüge theologischer Handlungstheorie. (Q. D. 139). Herder, Freiburg 1992. (174). Ppb. DM 38,–.

Der Autor legt mit diesem Band, dessen programmatischer Titel etwas manieriert wirkt, sozusagen eine kleine Summe seiner bisherigen Auseinandersetzung mit der Rezeption der transzendentalpragmatischen Kommunikationstheorie, wie sie von Jürgen Habermas und Karl Otto Apel entwickelt wurde, in der theologischen Grundlagenforschung vor. Wer also seine bisherigen Studien kennt, findet nicht viel Neues. Als Band in den „Quaestiones disputatae" ist aber eine kompakte Darstellung eines Forschungsansatzes durchaus wünschenswert. Denn die Thematik um die Entwicklung einer theologischen Handlungstheorie ist aktuell und anspruchsvoll zugleich. Zum einen hat sie nämlich einen schwierigen wie bisher umstrittenen Transformationsprozeß von Theologie und Kommunikationstheorie zu leisten, zum anderen ist eine theologische Handlungstheorie eine Grundlagentheorie von Theologie überhaupt und insofern ein interdisziplinäres Unterfangen, das hohe fachübergreifende Kenntnisse erfordert. Beiden Herausforderungen stellt sich diese Publikation mit unterschiedlichem Erfolg: Einen deutlichen und auch originären Schwerpunkt nehmen die biblischen Grundlagen theologischer Handlungstheorie (Teil 2) ein. Hier leistet Arens eine wichtige Konkretisierung und Fundierung, gerade was die Rekonstruktion einer biblischen „Text- und Handlungstheorie" sowie elementa-

rer biblischer Grundhandlungen des Bezeugens und Bekennens anlangt. Die systematisch-praktischen Perspektiven (Teil III) spannen einen großen Themenbogen von der wahrheitstheoretischen Problematik bis hin zur ekklesial-solidarischen Praxis der christlichen Communio. Leider kommt dieses Kapitel über Konturen einer Handlungstheorie nicht hinaus. Das zeigt sich deutlich z.B. bei den wahrheitstheoretischen Überlegungen: Aufgezeigt werden nur sattsam bekannte Wahrheitsdimensionen (Korrespondenz, Kohärenz, Evidenz, Konsens) und theoretisch wenig durchdrungene Kombinationen (biblisches und diskurstheoretisches Wahrheitsmodell). Ein m.E. problematischer Tatsachenbegriff, der die Unterscheidung empirischer und theologischer Sachverhalte bewußt unterläuft (für Arens liegt die historische Existenz Jesu wie seine pneumatologische Anwesenheit in der Gemeinde scheinbar auf derselben korrespondenztheoretisch einzulösenden Ebene), trägt zur Verbesserung einer theologischen Wahrheitstheorie gewiß nicht bei. Man sucht vergeblich nach Kriterien, die z.B. historisch verifizierbare von kommunikativ bezeugten – und eben nicht korrespondenztheoretisch einlösbaren – Tatsachen unterscheiden könnten. Arens stellt zu Recht die kommunikativen Akte kirchlichen Bezeugens und Bekennens als zentral und konstitutiv heraus, aber ich erwartete mir dann ebenso eine Analyse des Umstandes, daß diese Akte immer zugleich auch zu Handlungen der Spaltung und Trennung, also des Dissenses und Ausschlusses aus kirchlicher Communio geworden sind. Eine theologische Handlungstheorie, die diese leidvollen Konsequenzen nicht mitreflektiert, läuft massiv Gefahr, die Faktizität kirchlich-autoritativer Sprechhandlungen zur unbefragten Geltung ihrer Christopraxis zu erheben. Hier wäre die Weiterentwicklung einer theologischen Diskurs- und Konflikttheorie sehr angebracht. Überzeugend sind auch die Schlußreflexionen Arens zum kirchlichen Handeln, das in der solidarisch-anamnetischen Praxis Ziel und Kriterium findet: Eben eine solche Praxis ist Christopraxis.

Linz *Franz Gruber*

■ STREMINGER GERHARD, *Gottes Güte und die Übel dieser Welt.* Das Theodizeeproblem. Mohr, Tübingen 1992. (442).

Der Grazer Philosoph Gerhard Streminger hat das umfassendste Buch der letzten Zeit über das Theodizeeproblem vorgelegt. Es geht um die Frage: Wie kann ein guter Gott (summum bonum) das Böse in der Menschenwelt zulassen, wenn er ihr Schöpfer und allmächtig ist? Es werden die wichtigsten Antwortversuche aus der Philosophie und der Theologie umfassend dargestellt und diskutiert; zunächst wird abgegrenzt, was unter „Übel" zu verstehen sei. Wo das Böse als „Mangel" (privatio) an Gutem gedeutet werde, handle es sich um einen zirkulären Schluß (183f). Auch die Vorstellung von einem „leidenden Gott" sei ein Umgehungsversuch des Problems, denn damit werden unter Menschen nicht nur Trost gespendet, es werde immer auch Leiden gerechtfertigt (192f).

Dann geht der Autor breit auf die theologische Diskussion ein: Die Ethik Jesu sei für die Menschen keineswegs vorbildlich, denn sie enthalte zuviele destruktive Anteile (233f). Die Begründung dieser Gebote durch ewigen Lohn beziehungsweise Strafe sei problematisch. Jesu Gottesbild sei autoritär und patriarchal, einen solchen Gott könne man nicht lieben (245f). So hätte die christliche Moral auch fatale Auswirkungen gezeigt, in der Bewertung der Frauen, der Verfolgung von Hexen und Ketzern, der Festschreibung von Unwissenheit, der fanatischen Intoleranz, der leibfeindlichen Sexualmoral u.a. Diesem Gottesbild entspreche eine repressive Leidensmystik (278f). Doch wie einst Hiob, so habe der Mensch der Neuzeit seinen Schöpfer moralisch überholt (287). Auch die Lehre von einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits und der Unsterblichkeitsglaube seien moralisch bedenklich (312f).

Ein Dialog zwischen einem Theisten und einem Skeptiker zeigt das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Vernunft. Die wichtigsten Eigenschaften des christlichen Gottes seien unter sich unverträglich, göttliche Existenz sei nicht zu beweisen. Daher solle sich religiöser Glaube konsequent der Vernunft unterordnen (355f). Der Autor fragt, ob nicht ein ambivalenter („dualistischer") Gott, der zugleich gut und böse ist, der menschlichen Lebenswirklichkeit gerechter werde (357)? Aktive Leidensverminderung sei auch ohne Religion möglich, die Menschen müßten der Erde treu bleiben, unzulässige Illusionen sollten verabschiedet werden. Das menschliche Scheitern könne durch die griechische Tragödie besser ausgedrückt und bestanden werden (407ff).

Dieses gewichtige Werk ist eine dringliche Anfrage an die christliche Theologie, die zu nötigen Lernprozessen geradezu herausfordert. Tatsächlich haben die gelebten Volksreligionen das Theodizeeproblem nicht, denn für sie ist „Gott" immer ambivalent wie das Leben selbst. Dieses Problem haben die Philosophen geschaffen, die Gott zum „höchsten Guten" machten – d.h. der absolute Herrscher bestimmt allein, was für seine Untertanen gut oder böse ist (kulturanthropologische Deutung). Zu wenig verfolgt wird in dem

Buch die Vorstellung von einem „leidenden Gott", wie sie von evangelischen Theologen (Moltmann, Pannenberg, Sölle) gezeichnet wird. Denn dieser Gott ist im Werden, nicht allmächtig, nicht Herrscher, sondern auf der Seite der Schwächeren. Das sind auch die Vorstellungen einer mystischen, einer feministischen und der Befreiungstheologie. Für sie ist die Erfahrung des Unverfügbaren, des Geborgenseins, des Liebenkönnens, des Sinnfindens, der Leidensverminderung, des Tröstens und des Freiwerdens eine Spur des „Göttlichen", über das zu reden immer schwieriger wird.
Das Buch gibt gewichtige Denkanstöße für Theologen aller Religionen. Doch weiß es genügend um die Grenzen der Vernunft, wenn sich Religion ihr gänzlich unterordnen soll? Von wo kämen dann die nötigen Korrekturen einer destruktiv agierenden Vernunft? Und könnte Vernunft tatsächlich all das ersetzen, was Religion für die Menschen bedeutet?

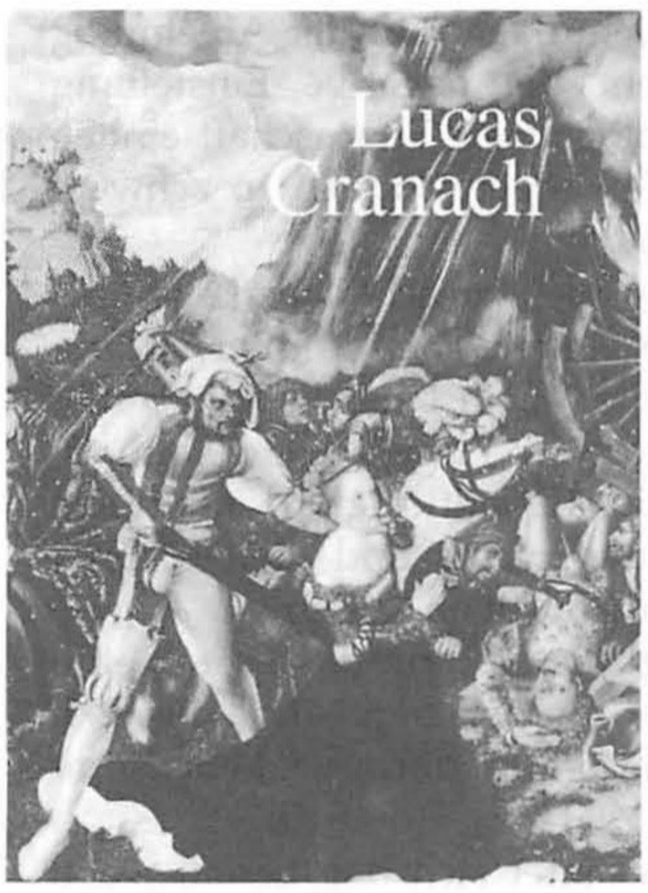
Graz *Anton Grabner-Haider*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ZINNHOBLER RUDOLF, *Der heilige Wolfgang. Leben, Legende, Kult.* Bischöfliches Ordinariat Linz, Linz ²1993. (80, zahlr. Abb.). Brosch. S 98,–/ DM 15,–.
Der Regensburger Bischof Wolfgang verstarb – und hier ist den Quellen und der Tradition gewiß zu folgen – am 31. Oktober 994 in Pupping bei Eferding. Er ist in St. Emmeram, Regensburg, bestattet.
Zeitgerecht zur 1000-Jahr-Feier des Gedenkens an den hl. Wolfgang wurde mit der vorliegenden Publikation (deren 1. Auflage 1975 erschien) eine gut illustrierte Handreiche über Leben, Legende und Kult einer großen Persönlichkeit in bewegter Zeit vorgelegt (ergänzt um die neueste Literatur) und damit ein Thema behandelt, mit dem der Autor seit mehr als 20 Jahren befaßt ist. Die Bezüge des Heiligen zu Oberösterreich werden übrigens in dem Buch besonders markant herausgearbeitet.
Neben den „mächtigsten" Darstellungen des Heiligen an den Altären in St. Wolfgang und Kefermarkt beeindrucken die bildhaften Schilderungen und Interpretationen der Lebensstationen aus dem Holzschnittbuch des Johann Weissenburger (1515).
Leben und Wirken des hl. Wolfgang fielen in eine Zeit politischen und kirchlichen Zankes und des gesellschaftlichen Kontrastes. In den Zwängen und Nöten der Zeit vermochte Wolfgang die Spannung zwischen actio und contemplatio christlich zu leben, worauf das Vertrauen der Pilger bis auf den heutigen Tag kräftig hinweist.
Jede Zeit bedarf der Vorbilder (Heiliger). Dies ist wohl die Botschaft im Wolfgangjahr, zumal dieser Heilige durch sein Wirken im Dienste des Evangeliums auch heute noch von höchster Aktualtität ist.

Linz *Johannes Ebner*

■ HÜRTEN HEINZ, *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*. Schöningh, Paderborn 1992. (700, 82 Abb.). Geb. DM 68,–.
Diese breit angelegte Darstellung einer bewegten Epoche durch einen ihrer besten Kenner bildet eine faszinierende Lektüre. Ein immenser Stoff wurde bewältigt, sorgfältig analysiert und in eine gut lesbare Form gebracht. Die Positionen der Katholiken im Verlauf eines Vierteljahrhunderts werden treffend charakterisiert. So wird z. B. das Verhalten jener Katholiken, die dem Nationalsozialismus ablehnend gegenüberstanden, durch folgende Kategorien erfaßt: forcierte Beteiligung an kirchlichen Selbstdarstellungen (Prozessionen, Wallfahrten), Stehen unter dem Kreuz (Dulden), Aufmüpfigkeit, Konzentration auf den religiösen Kernbereich als unangreifbare Rückzugsposition (335).
Obwohl das Buch eher nach Problemkreisen als nach den chronologischen Abläufen gegliedert ist, kann man dem Gang der Entwicklung gut folgen. Die Trennungslinien zwischen den einzelnen Kapiteln wirken etwas unscharf, was aber in der Natur der Sache liegt. Was etwa unter der Überschrift „Leben unter dem Hakenkreuz" eingeordnet ist, könnte teilweise ebensogut im Kapitel „Kirche im Nationalsozialismus" stehen und umgekehrt.
Der Titel des Buches weckt die Erwartung nach einer Kirchengeschichte „von unten", in der das konkrete Leben der Katholiken, ihre religiöse Praxis und ihr Agieren in den Umbrüchen der Zeit dargestellt wird. Tatsächlich wird aber eher eine sorgfältige Rekonstruktion der Rahmenbedingungen, der Situation, mit der die Katholiken jeweils fertig werden mußten, geboten. So erfährt man z. B. in dem Kapitel „Österreich und das Sudetenland" nicht viel, wie die Menschen gelebt und gehandelt haben, während das Verhalten der Hierarchie und deren Beitrag an der Schaffung der Umstände, vor denen man sich bewähren oder auch versagen konnte, ausgiebig dokumentiert werden. Im Abschnitt „Nationalsozialismus als Religion" wird treffend festgestellt, daß in der NS-Zeit Deutschland zum Gegenstand des Glaubens, der Führer zum Erlöser, die politische Kundgebung zum Gebet und die Gedenkfeier



Neu

Lucas Cranach

Ein Maler-Unternehmer aus Franken (1472–1553)

Herausgegeben von Claus Grimm, Johannes Erichsen und Evamaria Brockhoff / Haus der Bayerischen Geschichte

Buchhandelsausgabe d. Katalogs zur Ausstellung in Kronach

400 Seiten, mit 270 Abb., davon 145 in Farbe, Karten, Dokumente, Bildbandformat, Leinen
DM 49,80 / öS 389,– / sFr 51.20
ISBN 3-7917-1413-9

Der vorliegende Band ist nach Jahrzehnten erstmals ein umfassendes Werk zu Cranach, zu seiner Leistung und künstlerischen Wirkung, damals und heute. Dem Konzept der Ausstellung folgend und doch völlig eigenständig bietet der Katalog neue Einblicke in das zeitgeschichtliche, künstlerische Umfeld und verbindet sie mit der Betrachtung ausgewählter Kunstwerke.



Neu

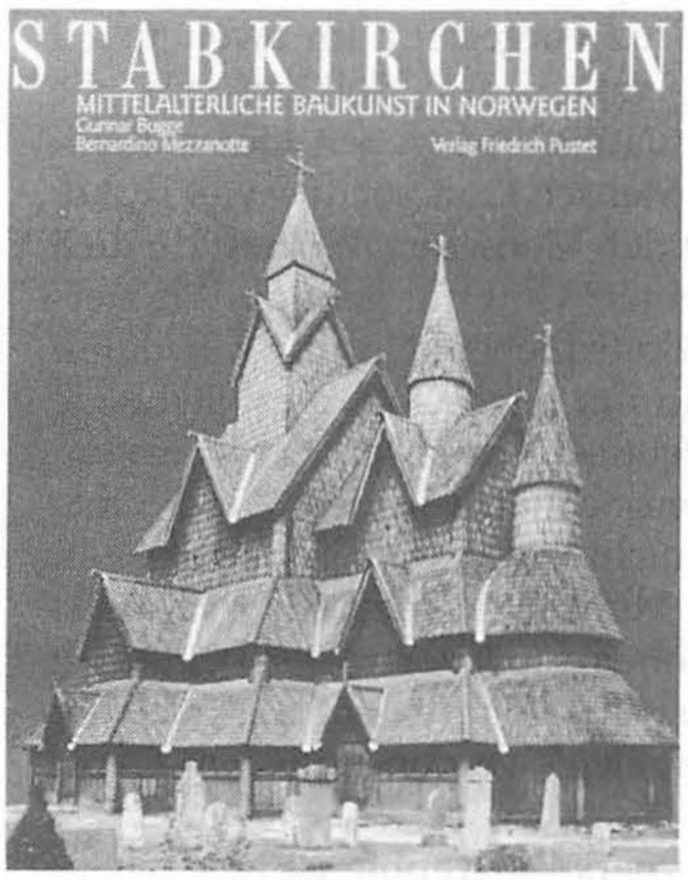
SCHREIBKUNST – Mittelalterliche Buchmalerei aus dem Kloster Seeon

Herausgegeben von Josef Kirmeier, Evamaria Brockhoff, Alois Schütz / Haus der Bayerischen Geschichte.

Buchhandelsausgabe d. Katalogs zur gleichnamigen Ausstellung in Seeon und Bamberg.

180 Seiten, mit 100 Abb., davon 70 in Farbe, Bildbandformat, Leinen
DM 39,80 / öS 311,– / sFr 41.–
ISBN 3-7917-1418-X

Der reich bebilderte Katalog beschreibt die frühe Geschichte von Kloster Seeon, stellt die hohe Bedeutung seiner Schreibschule im Mittelalter vor und erklärt ausführlich die abgebildeten Exponate. Insgesamt eine herausragende Darstellung mittelalterlicher Schreib- und Buchkunst im historischem Umfeld.



Neu

Gunnar Bugge / Bernadino Mezzanotte

Stabkirchen

Mittelalterliche Baukunst in Norwegen

Aus dem Englischen übersetzt von Stephan Roppel u. Christian Wolff

192 Seiten, mit 93 Farbabbildungen und 185 s/w-Abbildungen, Zeichnungen, Plänen, Illustrationen und Karten, Bildbandformat, Leinen mit Schutzumschlag
DM 98,– / öS 765,– / sFr 100.10
ISBN 3-7917-1414-7

Die große Epoche des mittelalterlichen Kirchenbaus bliebe unvollständig ohne die aus Holz erbauten Stabkirchen Norwegens, in deren kunstvoller Architektur und Ausstattung sowohl vorchristliche nordische Kultur als auch die christlich-europäische Tradition zum Ausdruck kommen. Der Bildband zeigt die einzigartige – vom Schiffbau beeinflußte – Konstruktion der Kirchen, den beeindruckenden Formenreichtum der Schnitzereien in großformatigen Gesamt- und Detailaufnahmen. Geschichte, Bauweise, Stilistik, Ausstattung sowie alle heute noch zu besichtigenden Kirchen mit Reiserouten werden beschrieben.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

zur Liturgie wurde (304). Es finden sich aber nur wenige Belegbeispiele für das Gesagte. Auch so hat das Werk einen großen Umfang erreicht. Deshalb versteht man die Zurückhaltung des Autors auch ein wenig; zu viele Details hätten die Darstellung noch mehr anschwellen lassen.
Das wertvolle Buch wird ergänzt durch einen guten Bildteil, ein verläßliches Register und ein eingehendes Literaturverzeichnis.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BEJICK URTE, *Die Katharerinnen.* Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich. (Spektrum 4211) Herder, Freiburg 1993. (153). Ppb. DM 16,80.
Einen kleinen Ausschnitt einer der bedeutendsten religiösen Bewegungen im Mittelalter, nimmt die Vf. quasi unter ein Vergrößerungsglas, um der Lebenswelt ihrer Anhänger/inn/en ein wenig näher zu kommen. Vor allem geht es der Autorin um die Stellung, Rolle und Lebensweise der Frauen bei den Katharern, auch in kritischer Auseinandersetzung mit bisheriger Literatur, die zum Teil einen unberechtigten „Emanzipationsmythos" hinsichtlich der Katharerinnen hervorbringt.
Einer prägnanten allgemeinen Einführung über das Katharertum und einer methodischen Vorbemerkung folgt die räumliche und zeitliche Abgrenzung der Untersuchung. Im Blickpunkt steht die Grafschaft Foix in Südfrankreich im frühen 14. Jahrhundert. Als Quellen werden vor allem Inquisitionsprotokolle herangezogen.
Ein zweiter Abschnitt gewährt Einblick in die alltägliche Lebenswelt, Religiosität und in die Sozialstrukturen der Katharer. Eine stark dualistische Weltanschauung und die negative Sicht der Sexualität gehen zu Lasten der Einstellung gegenüber Frauen, die jedoch nicht generell so ist: es können auch Frauen zu „Perfekten" geweiht werden, also zum engsten Kreis der Bewegung gehören. Frauen kommt eine große Bedeutung bei der Beherbergung und materiellen Versorgung der Katharer zu, freilich folgen sie dabei oft dem Druck eines männlichen Familienmitgliedes, das mit den katharischen Lehren sympathisiert.
Nach einem Blick auf die „Werbemethoden" und Rituale der Bewegung befaßt sich die Vf. mit deren Einstellung zu Ehe, Elternschaft, Sexualität. Die Relativierung der Ehe ermöglicht manchen Frauen zum einen, aus unerträglichen Beziehungen flüchten zu können, bringt aber andererseits mit sich, daß Frauen von ihren „gläubigen" Männern verstoßen werden. Die Begegnung mit der katharischen Häresie ist häufig Auslöser für Familienspaltungen und Mißtrauen in den Beziehungen. Mit der Ablehnung der Sexualität geht die negative Einstellung gegenüber der biologischen Elternschaft einher, was vor allem schwangere Frauen in schwere Konflikte treiben kann.
Daß Verkündigung und tatsächliches Leben bei den Katharern bei weitem nicht immer zusammengehen, zeigt die Vf. in einem Kapitel über Gewalterfahrungen von Frauen. „Die katharische Predigt von der Gewaltlosigkeit änderte an der Lage der Frauen nichts und hielt Männer nicht von sexueller Gewalt ab." (115)
Schließlich verfolgt die Autorin die Spuren einiger Gestalten, die vor der Inquisition ins Exil flüchten, und geht ihren dortigen Lebensumständen nach.
Etwas mühsam gestaltet sich das Lesen, wenn man den vielen Namen und den Beziehungen der erwähnten Personen untereinander folgen will. Die im allgemeinen aber lebendige, sachliche Sprache macht das Buch der Habilitandin (Fach Kirchengeschichte) zu einer informativen und interessanten Lektüre.

Linz *Sr. Marta Bayer*

SPIRITUALITÄT

■ KÖRNER REINHARD, *Johannes vom Kreuz.* Gestalt – Begegnung – Gebet. (Meister des Weges 1) Herder, Freiburg 1993. (120). Geb. DM 22,80/ S 178,–/sFr 23,80.
Reinhard Körner, ausgewiesen durch zahlreiche Veröffentlichungen zum „doctor mysticus", eröffnet eine neue Reihe, in der „Meister/innen des Weges" zu Wort kommen sollen. In einem ersten Teil wird die biographische und geistliche Gestalt des Juan de la Cruz vorgestellt. Im zweiten Teil werden Kerngedanken des Heiligen auf die gegenwärtige Situation übertragen und aktualisiert (Wenn der Mensch Gott sucht – viel früher schon sucht Gott den Menschen. Wo hast du dich verborgen, Geliebter? Gott nur genügt. Wir werden das Leben Gottes leben. Gott ist nur damit gedient, daß man ihn liebt. Gott, diese liebende Mutter... Gott liebt sehr des Menschen Einsamkeit. Er dreht den Schnabel in den Wind. Gute Werke werden nicht anders als aus der Kraft Gottes gewirkt. Mühsal erleiden für dich. Lest mir aus dem Hohen Lied vor!). Der dritte Teil enthält eine Auswahl von Texten, die in neuer Übersetzung vorgelegt werden und zum Gebet anleiten können.
Wie schon in Körners Biographie ist hier Johannes vom Kreuz von alten Übermalungen und

Verzerrungen befreit. Johannes ist nicht der weltverneinende Aszet, sondern ein äußerst liebenswürdiger, mit Leidenschaft der Schöpfung und den Menschen zugekehrter Mensch. Das Buch kann bei der Unterscheidung der Geister im Hinblick auf Visionen, Prophezeiungen, in der Frage nach der Deutung des Leids helfen. In diesem Mystiker leuchtet das Bild des erwachsenen Glaubenden auf, der von der Mutterbrust der Erlebnishascherei und von der Nascherei entwöhnt ist. Es wäre gerade restaurativen Kreisen zu empfehlen, sich den kritischen Analysen des geistlichen Lehrers zu stellen.
Das Buch eignet sich ausgezeichnet für die geistliche Lesung. Auch der Prediger und Exerzitienleiter wird viele Anregungen finden.
Linz *Manfred Scheuer*

■ DESELAERS PAUL, *Und doch ist Hoffnung.* Gedanken zu und von Johannes Bours. Herder, Freiburg 1992. (234). Geb. DM 32,–.
Deselaers löste Bours 1984 als Spiritual des Priesterseminars in Münster ab, den er schon aus einer langjährigen Begegnung kannte und dessen letzte Bücher er herausgegeben hatte.
Das vorliegende Buch bietet zunächst einen einfühlsamen Zugang zum Leben und zur Spiritualität von Bours (1913–1988). Es wird der Werdegang des späteren Spirituals und Priesterbildners beschrieben; dabei wird sichtbar, wie er schon als Kaplan von Walbeck/Geldern in den Tagen des Kriegsendes handfest und praktisch den Sorgen und Anliegen seiner Gemeinde verpflichtet war. 1952 begann er seine Tätigkeit in Münster zunächst als Hilfsspiritual im Borromäum, 1968 kam er als Spiritual ins Priesterseminar. Als Spiritual war Bours nicht nur selber ein spiritueller Mensch, er entwickelte zugleich die Fähigkeit, andere auf ihrem Weg zu begleiten und ihnen diesen Weg zu deuten. Im Sinne einer authentischen spirituellen Sprache verbindet er ausdrücklich Christliches, wie es sich vor allem in den Texten der Bibel und der christlichen Tradition findet, mit der die menschliche Existenz anrührenden Sprache der Dichtung, der Musik und der Bilder.
Der 2. umfangreichere Teil bietet ausgewählte Texte aus den Veröffentlichungen von Bours, die Deselaers jeweils kurz einbegleitet. Neben Texten aus Büchern finden sich auch solche, die nicht allgemein zugänglich oder die unveröffentlicht sind. Die Texte von Bours sind schlicht und unaufdringlich; sie haben jedoch eine spirituelle Kraft; sie stellen bekannte Worte in ein neues Licht und weisen einen Weg.
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

■ BEILNER WOLFGANG/ERNST MICHAEL, *Unter dem Wort Gottes.* Theologie aus dem Neuen Testament. Kulturverlag, Thaur 1993. (903). Ppb. S 680,–/DM 98,–.

FITZMYER JOSEPH A., *Qumran: Die Antwort.* 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer. (Stuttgarter Taschenbücher, Bd. 18). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1994. (286). TB. DM 19,80.

MUSSNER FRANZ, *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament.* Eos, St. Ottilien 1993. (156). Kart. DM 14,–.

HURTH ELISABETH, *Der literarische Jesus.* (Theologische Texte und Studien, Bd. 3). Olms, Hildesheim 1993. (231). Brosch. DM 49,80.

WESTERMANN CLAUS, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments.* Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? (Theologische Bücherei Bd. 87). (150). Kart. DM 38,–.

ZENGER ERICH, *Am Fuß des Sinai.* Gottesbilder des Ersten Testaments. Patmos, Düsseldorf 1993. (176). Brosch. DM 26,80/S 209,–/sFr 27,80.

DOGMATIK

■ ARENS EDMUND (Hg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis.* Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1994. (189). Kart. DM 39,80/S 311,–/sFr 40,80.

BUSE GUNHILD, *Macht – Moral – Weiblichkeit.* Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug. Grüneweld, Mainz 1993. (124). Kart. DM 28,80.

DALLMANN HANS-ULRICH, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption.* Kohlhammer, Stuttgart 1994. (232). Brosch. DM 79,–/S 616,–/sFr 80,90.

HILBERATH BERND JOCHEN/KUSCHEL KARL-JOSEF/VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Heute glauben.* Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte. (Freiburger Akademieschriften, Bd. 7). Patmos, Düsseldorf 1993. (104). Brosch. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

MARQUARDT FRIEDRICH-WILHELM, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* Eine Eschatologie. (Bd. 1). Chr. Kaiser, Gütersloh 1993. (484). Geb. DM 98,–/S 765,–/sFr 99,30.

ETHIK

■ BEDFORD-STROHM HEINRICH, *Vorrang für die Armen.* Auf dem Weg zu einer theologischen Gerechtigkeit. (Öffentliche Theologie Bd. 4). (352). Kart. DM 78,–/S 609,–/sFr 79,90.

REINER ANSELM, *Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit.* Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform. Kohlhammer, Stuttgart 1994. (258). Kart. DM 79,–.

SCHOCKENHOFF EBERHARD, *Ethik des Lebens.* Ein theologischer Grundriß. (Welt der Theologie). Grünewald, Mainz 1993. (464). Geb. DM 54,–/S 421,–/sFr 55,50.

TANNER KLAUS, *Der lange Schatten des Naturrechts.* Eine fundamentalethische Untersuchung. Kohlhammer, Stuttgart 1993. (248). Kart. DM 69,–/S 538,–/sFr 70,80.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BREID FRANZ (Hg.), *Kirche und Wahrheit.* Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1993" des Linzer Priesterkreises. Ennsthaler, Steyr 1993. (252). Kart. S 138,–/DM 19,80/sFr 18,–.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BAUMANN EDUARD H. L., *Thomas More und der Konsens.* Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum" von 1523. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Heft 46). Schöningh, Paderborn 1993. (336). Kart. DM 48,–.

GATZ ERWIN (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts.* Bd III: Katholiken in der Minderheit. Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke. Herder, Freiburg 1994. (317). Geb. DM 58,–.

HOGG JAMES (Hg.), *Die Kartäuser und ihre Welt.* Kontakte und gegenseitige Einflüsse. (Analecta Cartusiana 62). Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1993. Bd. 1 (408), Bd. 2 (295), Bd. 3 (253, zahlr. Abb.). Brosch.

HOGG JAMES (Hg.), *Studies in St. Birgitta and the Brigittine Order.* (Spiritualität heute und gestern 19). Institut für Anglizistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1993. Bd. 1 (305), Bd. 2 (290). Brosch.

MAYEUR JEAN-MARIE/BOSHOF EUGEN u.a. (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054).* Bd. 4. Herder, Freiburg 1994. (982, zahlr. Abb.). Ln. DM 198,–/S 1.545,–/sFr 198,–. Ab 1995 DM 248,–/S 1.935,–/sFr 248,–.

RIVINIUS KARL JOSEF, *Traditionalismus und Modernisierung in China 1904–1914.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Bd. 44). Steyler Verlag, Nettetal 1994. (244). Brosch. DM 35,–/S 273,–/sFr 36,10.

ZINNHOBLER RUDOLF u.a., *Der heilige Wolfgang und Oberösterreich.* (Schriftenreihe des OÖ. Musealvereines, Bd. 5). OÖ. Musealverein, Linz ²1994. (187, zahl. Abb.). Kart. 180,–.

KIRCHENRECHT

■ KRÄMER PETER, *Kirchenrecht II.* Ortskirche – Gesamtkirche. (Studienbücher Theologie, Bd. 24,2). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (154). Kart. DM 28,–/S 219,–/sFr 29,30.

LATEINAMERIKA

■ GIMPL HERBERT, *Volksreligiosität und Pastoral im andinen Peru.* Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität. (Dissertationen Theologische Reihe, Bd. 60). EOS, St. Ottilien 1993. (354). Kart. DM 38,–/S 320,–.

SCHREIJÄCK THOMAS (Hg.), *Die indianischen Gesichter Gottes.* Iko, Frankfurt 1993. (314). DM 34,–.

WALDENFELS HANS (Hg.), *500 Jahre Lateinamerika: Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion.* (Begegnung. Kontextuell-dialogische

Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, Bd. 3). Borengässer, Alfter 1993. (XIV+181). Kart. DM 27,80/S 215,–/sFr 28,–.

LITURGIE

■ IGNATZI HANS-JOACHIM, *Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung.* Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet. (LQF Bd. 75). Aschendorff, Münster 1994. (XL+353). Kart. DM 98,–.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BLASBERG-KUHNKE MARTINA, *Erwachsene Glauben.* Voraussetzungen und Bedingungen des Glaubens und Glaubenlernens Erwachsener im Horizont globaler Krisen. (SPT, Bd. 42). EOS, St. Ottilien 1992. (535). Brosch. DM 58,–.

LINDNER HERBERT, *Kirche am Ort.* Eine Gemeindetheorie. (Praktische Theologie heute, Bd. 16). Kohlhammer, Stuttgart 1994. (375). Kart. DM 49,80/S 389,–/sFr 51,20.

PATROLOGIE

■ PAUL d'ANTIOCHE/KHOURY PAUL (Ed.), *Traités théologiques.* (Corpus islamo-christianum, Bd. 1). Echter/Oros, Würzburg/Altenberge 1994. (IV+345). Kart. DM 89,80.

WITTE BERND, *Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22–28.* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, Bd. 6). Oros, Altenberge 1993. (163). Kart. DM 45,80.

PHILOSOPHIE

■ GORDAN PAULUS (Hg.), *Lob der Erde.* Salzburger Hochschulwochen 1993. Styria, Granz 1994. (264). Kart. S 280,–/DM 39,80/sFr 39,80.

PIEPER JOSEF, *Kümmert euch nicht um Soklrates.* Drei Fernsehspiele. Johannes Einsiedeln, Freiburg ²1993. (185). Kart. DM 28,–.

STEIN EDITH, *Der Aufbau der menschlichen Person.* (Edith Steins Werke, Bd. XVI). Herder, Freiburg 1994. (200). Geb. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

WUCHERER-HULDENFELD AUGUSTINUS, *Ursprüngliche Erfahrung und persönliches Sein.* Ausgewählte philosophische Studien I. Anthropologie/Freud/Religionskritik. Böhlau, Wien 1994. S 686,–/DM 98,–.

PSYCHOLOGIE

■ LEBZELTERN GUSTAV, *Astrologie. Werden – Wesen – Bedeutung.* Ein psychologisches Problem. Selbstverlag/Leykam, Graz ²1993. (86). Kart. S 128,–/DM 19,40/sFr 17,80.

RELIGIONEN

■ HANG THADDAEUS TUI-CHIEH, *Das kosmische Jen.* Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus. (Theologie Interkulturell, Bd. 7). Iko, Frankfurt 1993. (170), Kart. DM 29,80.

ZIRKER HANS, *Islam.* Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. Patmos, Düsseldorf 1993. (368). Geb. DM 49,80/S 389,–/sFr 49,80.

SPIRITUALITÄT

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Gottbereites Leben.* Johannes Einsiedeln, Freiburg 1993. (244). Geb. DM 36,–.

BALTHASAR HANS URS VON/SERVAIS JACQUES (Hg.), *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch.* Johannes Einsiedeln, Freiburg 1993. (231). Kart. DM 28,–.

MARSCH MICHAEL, *Gottes Wege.* Heilung durch den Glauben. Styria, Graz 1994. (180). Kart. S 168,–/DM 24,80/sFr 25,80.

NOWAK ALEXIUS, *Klausur mit Markus.* Friedrich Pustet/Vandenhoek & Ruprecht, Regensburg 1994. (95). Kart. DM 16,80/S 131,–/sFr 17,90.

SPIDLÍK THOMÁS, *Russische Spiritualität.* Friedrich Pustet, Regensburg 1994. (139). Kart.

SPITERIS YANNIS, *La vita cristiana esperienza di libertà.* Nella tradizione del cristianesimo orientale. (Itinerari 12). Edizioni Dehoniane Bologna 1993. (300). Kart. L 32.000,–.

VARIA

■ DUFRAISSE ROGER, *Napoleon – Revolutionär und Monarch.* Eine Biographie. C.H. Beck, München 1994, (182). Ln. DM 34,–.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunkt 4/94: ..... „Geschieden und wieder verheiratet"

Wolfgang Beilner ..... Ehescheidung im Neuen Testament
Bruno Primetshofer ..... Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht
Hans Rotter ..... Zur ethischen Bewertung einer Zweitehe
Raphael Schulte ..... Wiederverheiratung aus dogmatischer Sicht
Ernst Chr. Suttner ..... Zur Praxis der Kirchen des Osten
Günter Virt ..... Epikie in der Geschiedenenpastoral
Rudolf Weiler ..... Naturrechtliche Überlegungen

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56 oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Die Erste Sparkasse Katsdorf BLZ 20323 Nr. 0600-001218
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1994	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	DM 58,–	DM 17,–
Österreich	öS 390,–	öS 105,–
Schweiz	sFr 57,30	sFr 17,40

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift
ISSN 0040-5663
Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

Die „russische Seele“ und ihre Frömmigkeit



„Immer wieder richten sich die Blicke vieler nach Rußland, als einem politischen, kulturellen und religiösen Phänomen, das immer neue Rätsel aufgibt. In diesem Buch versucht P. Špidlík S. J., anerkannter Fachmann für ostkirchliche Spiritualität, Wesenszüge der russisch-orthodoxen Frömmigkeit aufzuzeigen ... Er tut es in seiner Einleitung in knapper präziser Form ... Unter den ausgewählten Texten befinden sich einige, die hier erstmals in deutscher Sprache vorliegen. So z. B. die Auswahl aus den Aufzeichnungen des Archimandriten Spiridon, die wohl zu den bewegendsten Texten dieses Buches gehören. Špidlíks Buch lädt ein, sich auf die Spurensuche russischer Spiritualität zu begeben ...“

Aus dem Vorwort von Abt Emmanuel Jungclaussen

Hilfreich für das Verständnis des Phänomens Rußland

Inhalt: Vorwort von Emmanuel Jungclaussen

Einleitung: Gibt es eine russische Spiritualität? / Die Bedeutung der lebendigen kirchlichen Tradition / Die Spiritualität der Mönche / Die Spiritualität des Herzens / Das Gebet / Die kosmische Spiritualität / Der Eschatologismus

Ausgewählte Texte: Die Chronik / Das Leben des hl. Feodossij von Kiew / Cyrill von Turow / Epifanij der Weise / Nil Sorskij / Starez Makarij von Optina / Theofan der Klausner / Wladimir Sergejewitsch Solowjow / Archimandrit Spiridion / Nikolaj Aleksandrowitsch Berdjajew / Boris Petrowitsch Wyseslawcew / Aleksander Jelčaninow

Neu · Soeben erschienen

Tomáš Špidlík

Russische Spiritualität

Mit einem Vorwort von Emmanuel Jungclaussen

Aus dem Italienischen von Gerd J. Maurer

139 Seiten, kart. DM 24,80 / öS 194,– / sFr 26.10

ISBN 3-7917-1410-4

In allen Buchhandlungen

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Europa befindet sich gegenwärtig in einem tiefgreifenden geistigen und politischen Umbruch: den Einheitsbestrebungen im Westen des Kontinents steht nach Jahren der Unterdrückung das wiedererwachte nationale Selbstbewußtsein der östlichen Völker, ihre Rückbesinnung auf religiöse und konfessionelle Prägungen gegenüber. Das aber kann dazu führen, daß alte Konflikte aufbrechen und zu neuen Auseinandersetzungen führen.
Die Beiträge dieses Buches sind vor diesem Hintergrund zu sehen und sind ein Plädoyer für ein friedliches Miteinander der Völker, Nationen und Konfessionen. Sie zeigen historische Entwicklungen, den Zusammenhang von Glaube und Nation, untersuchen aktuelle nationale Konfliktfelder und erörtern die Verantwortung der beiden großen Kirchen für Europa:

Europa fordert die Christen

Zur Problematik von Nation und Konfession

154 Seiten, kart. DM 26,80

Die Autoren und ihre Beiträge:

Horst Möller: Nation und Bikonfessionalismus in der neueren deutschen Geschichte

Kurt Nowak: Konfession und Nation. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands

Josef Schreiner: Glaube und Volk in der Heiligen Schrift. Eine bibeltheologische Grundlegung

Friedrich Wilhelm Graf: Menschheitsglaube oder Nationalreligion? Glaube und Nation im multikulturellen Nationalstaat

Günther Gillessen: Der Fall Irland

Helmut Juros: Zur Problematik von Nation und Konfession am Beispiel Polen

Johannes Hanselmann: Verantwortung der Kirchen für die Zukunft Europas

Jean-Marie Lustiger: Christliches Europa – was bedeutet das?

„Diese aufschlußreichen Beiträge können allen, die sich für (zeit-)geschichtliche und ökumenische Fragestellungen interessieren, empfohlen werden." *(Amtsblatt für das Erzbistum München und Freising)*

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

GESCHIEDEN UND WIEDER VERHEIRATET

Beilner · Ehescheidung im Neuen Testament
Primetshofer · Scheidung und Kirchenrecht
Rotter · Ethische Bewertung der Zweitehe
Schulte · „Wiederverheiratung" und Dogmatik
Suttner · Praxis der Ostkirchen
Virt · Epikie in der Geschiedenenpastoral
Weiler · Naturrechtliche Überlegungen

Entwurf eines Wortgottesdienstes

Marböck · Ermutigung aus Rom

Schmidinger · Von der Substanz zur Person

Hofer · Vom Streiten in der Ehe

Gelmi · Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:

Vorrang für die Armen (J. Schwabeneder), Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Fontes Christiani, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kunst, Lateinamerika, Pastoraltheologie, Spiritualität

4 1994 142. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1994

Schwerpunktthema: Geschieden und wieder verheiratet

Wolfgang Beilner: Ehescheidung im Neuen Testament 338
Bruno Primetshofer: Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht 343
Hans Rotter: Zur ethischen Bewertung einer Zweitehe 351
Raphael Schulte: Wiederverheiratung aus dogmatischer Sicht 353
Ernst Chr. Suttner: Zur Praxis der Kirchen des Osten 360
Günter Virt: Epikie in der Geschiedenenpastoral 368
Rudolf Weiler: Naturrechtliche Überlegungen 372
Entwurf eines Wortgottesdienstes für Paare, die keine kirchliche Ehe schließen können 373

Abhandlungen:

Johannes Marböck: Ermutigung aus Rom 378
Heinrich Schmidinger: Von der Substanz zur Person 383

Anstelle eines spirituellen Beitrages:

Markus Hofer: Vom Streiten in der Ehe 395

Bericht:

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 399

Literatur:

Josef Schwabeneder: Das aktuelle theologische Buch:
Vorrang für die Armen (Heinrich Bedford-Strohm) 403
Besprechungen 406
Bibelwissenschaft (406), Dogmatik (412), Ethik (416), Fontes Christiani (418), Fundamentaltheologie (421), Kirchengeschichte (423), Kunst (427), Lateinamerika (428), Pastoraltheologie (431), Spiritualität (434)
Eingesandte Schriften 436
Register 439
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/7842 93-142
o. Prof. Mag. 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. Wolfgang Beilner, Ginzkeyplatz 2, A-5020 Salzburg
Prof. Dr. Josef Gelmi, Seminarplatz 1, I-39042 Brixen
Dr. Markus Hofer, Burgweg 15, A-6840 Götzis
Prof. Dr. Johannes Marböck, Sparbersbachgasse 58, A-8020 Graz
Prof. Dr. Bruno Primetshofer, Schottenring 21, A-1010 Wien
Prof. Dr. Hans Rotter, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck
Prof. Dr. Heinrich Schmidinger, Franziskanergasse 1/IV, A-5020 Salzburg
Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleinsdorfer Straße 108, A-1180 Wien
Ass. Mag. Josef Schwabeneder, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner, Schottenring 21, A-1010 Wien
Prof. Dr. Günter Virt, Schottenring 21, A-1010 Wien
Prof. Dr. Rudolf Weiler, Schottenring 21, A-1010 Wien

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 [3]1993. 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. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Sehr geehrte Leserinnen und Leser!

Die folgenden Texte zum Themenschwerpunkt: „Geschieden und wieder verheiratet" unterscheiden sich von den üblichen Beiträgen der Theologisch-praktischen Quartalschrift. Der Unterschied betrifft die Genese, den Stil und den Zweck der Beiträge. Es handelt sich um eine Textsammlung, die als ein Ganzes konzipiert wurde und auch so gelesen werden soll – selbst wenn für die einzelnen Texte die jeweiligen Autoren verantwortlich zeichnen. Die Textsammlung entstand im Rahmen der Österreichischen Theologischen Kommission, wurde auch auf deren Sitzung vom 22. Oktober 1993 diskutiert und gutgeheißen. Als „informative Textsammlung" waren die Beiträge zunächst für die Österreichische Bischofskonferenz bestimmt. Sie sind bewußt kurz gehalten und spiegeln den derzeitigen Stand der theologischen Diskussion wider; die meisten schließen mit Schlußfolgerungen in Thesenform. Sie wollen die Diskussion über die Problematik der Wiederverheirateten beleben und den Dialog fördern im Hinblick auf eine kreative Lösung. Die Veröffentlichung der Texte in der ThPQ soll der Meinungsbildung im Hinblick auf die notwendigen offiziellen kirchlichen Schritte dienen, keineswegs aber Polarisierungen schaffen oder gar die Fronten verhärten. Bewußte Vorgabe war: Die Vorschläge müssen im Rahmen des durch die kirchliche Tradition gedeckten Möglichen sein. Die Dringlichkeit solcher Schritte angesichts der gegenwärtigen Problemlage ergibt sich aus zwei Gründen. Zum einen wird heute die Glaubwürdigkeit der Kirche unbestreitbar auch an der Art und Weise ihres Umgangs mit Menschen nach gescheiterten Ehen gemessen. Im Sinne von „Familiaris Consortio" Nr. 84 (vgl. in diesem Heft S. 351, Anm. 1) sind alle bisher gesetzten Maßnahmen zu begrüßen. Angesichts der Größe des Problems und der klar katastrophalen Steigerung der Schwierigkeiten sind weitere grundsätzliche Maßnahmen notwendig. Zum anderen ist auf die zunehmende Gefahr zu verweisen, daß auch von an sich gläubigen Christinnen und Christen auf die Kirche, ihre Lehre und Praxis nur mehr wenig Rücksicht genommen wird. Wenn weiterhin Vorschriften als schwer erfüllbar betrachtet werden, jedoch keine Maßnahmen gesetzt werden, die den Gutwilligen einsichtig sind oder mit vertretbarem Einsatz einsichtig gemacht werden können, so ergibt sich nach aller Erfahrung die Flucht in Beliebigkeit und Willkür.

Im Anschluß an die Texte aus dem Umkreis der Österreichischen Theologischen Kommission bringen wir noch den Entwurf eines Wortgottesdienstes für Paare, die keine kirchliche Ehe schließen können. Dieser Entwurf entstand im Kontext eines Diskussionsprozesses über die Grundsätze der Geschiedenenpastoral, den das Katholische Familienwerk Österreichs gefördert hat.

Die Redaktion

WOLFGANG BEILNER

Ehescheidung im Neuen Testament

1. Hermeneutische Vorbemerkung

Die Kirche beruft sich für das absolut bindende Gebot der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe auf die Forderung Christi, die als göttliches Gebot eben absolute Geltung habe. Tatsächlich zeigen die einschlägigen neutestamentlichen Texte gerade dadurch, daß sie - wie gleich zu berichten ist - nach möglichen Kompromissen in Härtefällen suchen, wie sehr sich die eindeutige Stellungnahme Jesu ins Bewußtsein der frühen Kirche eingegraben hat.

In diesem Zusammenhang können nicht alle exegetischen Möglichkeiten und Meinungen dargeboten werden. Dennoch können die nachfolgenden Hinweise vielleicht für die Diskussion hilfreich sein. Da die kirchliche Auslegung begreiflicherweise und erfahrungsgemäß zur Vereinheitlichung der Offenbarungsgegebenheiten tendiert, kommt es der historischen Auslegung zu, die Weite der verbindlichen Offenbarungstexte späterer Kirche im Bewußtsein zu halten.

2. Exegese einschlägiger Texte

Mk 10,2-12: Ein Streitgespräch (VV.2-9), verbunden mit einer Jüngerbelehrung (VV.10-12). Die biblische Regel, daß bei einer Scheidung der Mann einen Scheidebrief auszustellen habe (Dtn 24,1), wird in diesem Text sogar von den Pharisäern als „Einräumung" anerkannt (V.3; anders bei Matthäus). Die so indirekt sanktionierte Möglichkeit der Ehescheidung wird mit „Herzenshärte" (V.5) qualifiziert. Damit ist eine erste wesentliche Stoßrichtung der Jesusstellungnahme gegeben: Es scheint nicht um „Verrechtlichung" zu gehen, sondern um Erziehung zur wünschenswerten „Menschlichkeit" (das Herz ist das Zentrum der Person; es geht um das „Herz aus Fleisch", das Gott etwa bei Ez 36,26 u.ö. verheißt; prophetischer Impuls! „Pastorale Stoßrichtung"!). Zu beachten ist (und spielt in der Diskussion viel zu wenig eine Rolle), daß nach der weiteren Argumentation mit dem Schöpfungswillen Gottes argumentiert wird (V.6 „vom Beginn der Schöpfung an"!). Der Wille Jesu richtet sich also tatsächlich auf die „Naturehe". Daher aber ist die der kirchlichen Lehre und Praxis selbstverständliche Unterscheidung zwischen Naturehe und sakramentaler Ehe gerade durch die Stellungnahme Jesu nicht begründet. Wenn jedoch die Kirche in ihrer so langen Tradition die Naturehe anders als die sakramentale Ehe behandelt, so ist damit auch bereits eine hermeneutische Regel zum Gesamtverständnis der Jesusweisung gegeben: Wenn die Kirche Einschränkungen des Jesusimpulses für gerechtfertigt erachtet, dann sind auch weitere Einschränkungen denkbar. Ferner wird damit argumentiert, daß die beiden Ehegatten „ein Fleisch" werden (V.8). Im Sinne des zuvor Gesagten kann es sich sicher nicht nur um den isolierten Geschlechtsakt handeln (siehe Matrimonium consummatum). Es handelt sich vielmehr offensichtlich um die bestehende, menschlich erwünschte Einheit der beiden Ehegatten

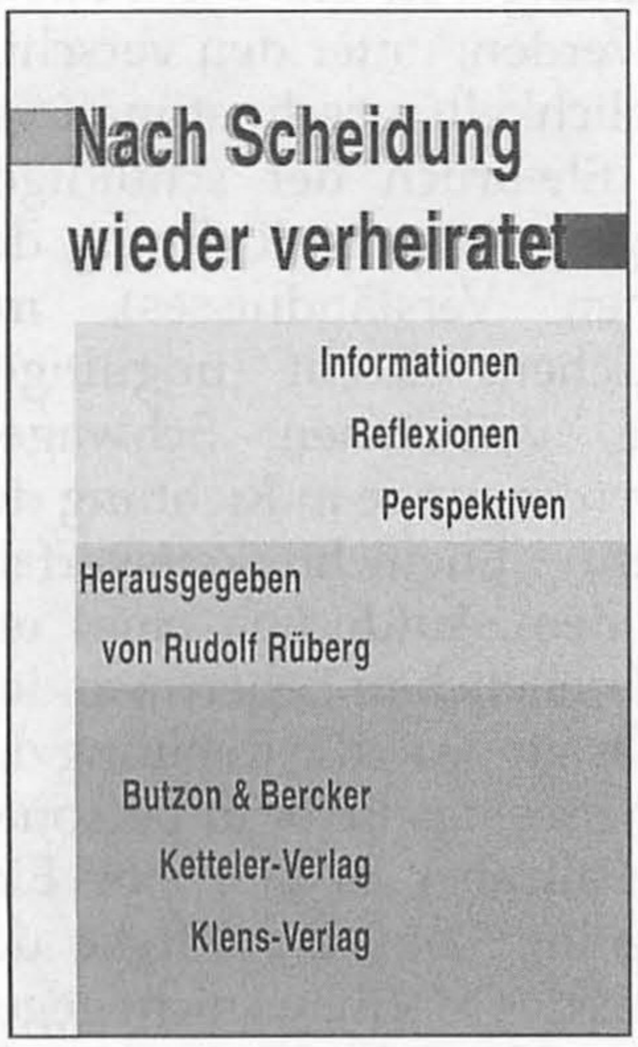
(im Sinne des Herzens aus Fleisch). Gerade von dieser Begründung her sind die gleich zu besprechenden Einschränkungen (vor allem die „Trennung von Tisch und Bett") eine wesentliche Einschränkung des von Jesus in diesem Streitgespräch offengelegten Willens Gottes. Die im V.9 gezogene Schlußfolgerung, daß Gott verbunden hat, bezieht sich zweifellos auf den Willen Gottes für die Ehe, entscheidet aber nicht, wie Eheformen, die eben (vielleicht von Anfang an oder auch erst dann später) nicht dem Willen Gottes entsprechen, zu behandeln sind. Die weitere entscheidende Schlußfolgerung, daß der Mensch nicht zu trennen hat, was Gott verbunden hat, läßt philologisch die Frage offen, ob es sich um einen apodiktischen (er kann nicht) oder hortatorischen (er soll es nicht tun) Sinn handelt; für die zweite Bedeutung spricht, daß eben auch nach dem Streitgespräch von Jesus unbeanstandet Mose die Scheidungsregel sanktioniert hat. Im Jüngergespräch (das mit überwiegender Wahrscheinlichkeit erst Gemeindebildung ist, aber jedenfalls auch in diesem Fall Jesus in den Mund gelegt und daher zugetraut wird!) erfolgt eine wesentliche Einschränkung: Ausdrücklich wird die Wiederehe betont (die ja bei der grundsätzlich möglichen Polygamie eigentlich bei Juden nicht zu beanstanden war!); damit ist klar, daß offensichtlich die „Trennung von Tisch und Bett" noch nicht unter den Tatbestand des Ehebruches (wenn man nicht der Meinung von *N. Baumert* – Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7. Würzburg 1984 – folgen will; danach handelt es sich nicht um Ehebruch, sondern um „Befleckung" der neuen Ehefrau) fällt. V.12 weitet die Regel auch für den Fall aus, daß, anders als im jüdischen Stammland, auch der Frau das Scheidungsrecht zusteht. Gerade diese kasuistische Ausweitung (die freilich konsequent ist) zeigt deutlich, daß man früh begonnen hat, auf Jesus rückführbare ethische Normen an Rechtsnormen anzupassen (vgl. die Problematik, die bei den Ostkirchen zur anderswo darzustellenden Einführung des Prinzips der Oikonomia geführt hat!). Zu V.11 ist noch zu beachten, daß der Mann grundsätzlich nur eine fremde Ehe brechen kann: Nach der vorherrschenden Übersetzung (gegen Baumert) aber würde hier ausgesagt, daß der Mann die Ehe bricht, indem er die zweite Frau heiratet.

Mt 19,3-12: Gegenüber dem markinischen Text folgende Bemerkungen: V.3 wird durch „aus jedem Grund" auf die innerjüdische Kasuistik Bezug genommen; diese scheint durch die gleich zu erwähnende „Unzuchtsklausel" nicht grundsätzlich abgelehnt. Die im V.9 begegnende Unzuchtsklausel kann in ihrer Bedeutung von uns nicht sicher festgelegt werden; unter den verschiedenen Möglichkeiten rechnet man vor allem mit Ehebruch der schuldigen Frau (das ginge also in Richtung des ostkirchlichen Verständnisses), mit nach jüdischem Recht ungültigen Ehen, wie verbotenen Schwagerschaftsehen (das ginge in Richtung des katholischen Ehenichtigkeitsverfahrens) oder dem Aufdecken eines unsittlichen vorehelichen Lebenswandels der Frau (das ginge in die Richtung des Ehehindernisses des Error in persona). Auf jeden Fall aber ist hier eine Einschränkung im Sinne der Kirche des Evangeliums des Matthäus nicht gegen die ansonsten klar erkennbare Absicht Jesu. Die einschlußweise Interpretation („nicht einmal bei Unzucht"!) ist kaum haltbar. Wichtig ist dann V.10, nach dem die Jünger eine Eheschließung unter diesen Umständen für unzukömmlich erachten. Die bekannte Ein-

rede, es handle sich eben um die Jünger vor dem Geistempfang, kann kaum überzeugen; zu sehr werden die Jünger im Matthäusevangelium in ihrer Rolle als die Richter des bereits bestehenden Gottesvolkes etc. herausgestellt. Im V.11 ist der Satzteil „nicht alle fassen dieses Wort" verschieden beziehbar. Es kann sich auf V.10, auf V.12, aber auch auf die Argumentation des Streitgespräches (V.3-V.9) beziehen. Daher und aus anderen hier nicht näher darzulegenden Gründen kann es sich sowohl auf den Zölibat als auch auf die Ehe nach dem Eheverständnis Jesu beziehen. Im zweiten Fall aber wäre es ein wichtiges Indiz dagegen, die Regel Jesu juridisch zu verstehen. Es wäre also eher im Sinne eines „Zielgebotes" oder - wie vorher bereits erläutert - im Sinne des prophetischen Aufdeckens des eigentlichen Willens Gottes (pastorale Regel!) zu verstehen.

Lk 16,18: Entgegen Mk 10,11 Parr. begegnet hier ein neuer Sachverhalt: Auch die verstoßene Frau darf nicht geheiratet werden. Auch hier steht zur Debatte, ob es sich um Ehebruch oder, im Sinne N. Baumerts, um „Beflekkung" handelt. Dieser Text (wie Mt 5,32) spricht am ehesten für die später entwickelte Theorie vom „Eheband".

Mt 5,32: Der Satz entspricht im wesentlichen Lk 16,18 (vgl. oben). Aber auch hier wird die Unzuchtsklausel eingeführt. Die Frau wird Ehebruch bzw. Befleckung ausgesetzt, daher darf die Entlassene nicht geheiratet werden. Zum Verständnis des Satzes ist sicher auch von Bedeutung, daß er in die sogenannten „Antithesen" der matthäischen Bergpredigt eingefügt ist. Sicher ist es unberechtigt, *eine* Antithese anders im Grundsatz auszulegen als die andere (vgl. ähnlich Jak 2,11;



199 Seiten. Paperback.
DM 28,–. öS 219,–.
SFr. 29,30.
ISBN 3-7666-9817-6
(Coproduktion mit Klens-Verlag und Ketteler-Verlag)

Beiträge zu einem brennenden Problem

Rudolf Rüberg (Herausgeber)
Nach Scheidung wieder verheiratet
Informationen – Reflexionen – Perspektiven
Mit einem Geleitwort von Bernhard Häring

Ehe und Familie sind unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen störanfälliger geworden, und es kommt daher häufiger zu Trennung und Scheidung. Oft ist eine Wiederheirat dann der ernsthafte Versuch zu einem Neuanfang.
Mit Stellungnahmen und Vorschlägen verschiedener Autoren will das Buch die Betroffenen selbst und alle in der Pastoral Tätigen zur Reflexion über Scheidung und Wiederheirat anregen. Zudem weist es praktisch beschreitbare Wege im alltäglichen, besonders aber im pastoralen Umgang mit Geschiedenen und Wiederverheirateten auf.
Die Betroffenen – so die Kernthese des Buches – bedürfen seitens der Kirche, um ihres Heilsauftrages willen, des Beistandes, nicht der Verurteilung und Ausgrenzung.

Verlag Butzon & Bercker
Postfach 215 • D-47613 Kevelaer

Röm 13,9). Nun erachtet die Kirche das absolut formulierte Schwurverbot (Mt 5,34) keineswegs als so geartet, daß es der Kirche verboten sei, Eid und Gelübde zuzulassen, ja zu verlangen; die Antithese des Rechtsverzichtes (Mt 5,38-42) hat bis vor kurzem die Lehre vom gerechten Krieg nicht verhindert und läßt jedenfalls in der Moral das legitime Widerstandsrecht unberührt; die in der ersten Antithese begegnende radikale Verurteilung von Zorn, ja Beschimpfung (Mt 5,22) ist nur im Licht der wilden Beschimpfungen von Gegnern durch Jesus sinngemäß auslegbar. In diesem Licht ist es also sehr wohl begreiflich, warum bei der vierten Antithese schon vom Evangelisten eine Einschränkung (Unzucht) angebracht wird; darüber hinaus wird man sich sehr schwer tun zu behaupten, daß die Kirche im Falle der Ehescheidung absolut gebundene Hände habe.

1Kor 7,10-16: In den VV.10-11 steht nicht fest, ob der Frau verboten ist, sich zu trennen, oder ob verboten wird, die Frau durch Scheidung abzutrennen; jedenfalls wird hier ausdrücklich dem Mann (noch einmal?) verboten, die Frau fortzuschicken. Das bekannte „Privilegium Paulinum" (VV.12-16) geht möglicherweise gar nicht auf Paulus zurück; V.16 läßt sich philologisch auch so lesen, daß Paulus, wenn möglich, die Aufrechterhaltung der Mischehe empfiehlt („weiß sie, ob sie nicht vielleicht doch den Mann retten wird"?). Ferner ist V.14 zu beachten, daß die Heiligung des Kindes der „Mischehe" als „automatisch" betrachtet wird (nicht auch die Ehe?). Zum gesamten Abschnitt VV.12-16 ist ferner zu überlegen, ob Paulus nicht nur die „Trennung von Tisch und Bett" für den Fall einer unleidlich gewordenen Mischehe im Auge hat. Zu beachten ist das Prinzip des Verses 15: Gott hat die Christen im Frieden berufen; gerade im Zusammenhang mit den Vorüberlegungen dieses Textes (1Kor 7,1-7) erhebt sich natürlich die Frage nach der Ausgeglichenheit des paulinischen Standpunktes; wenn es „wegen der Unzucht" (V.2) notwendig ist, daß jeder seine Frau, jede ihren Mann hat, ist natürlich zu fragen, ob nicht bei einer gescheiterten und auseinandergegangenen Mischehe dasselbe Prinzip für den verlassenen oder entlassenen Teil aufrechtzuerhalten ist. Wichtig ist bei der paulinischen Argumentation, daß bei der Ehe zwischen Christen ein anderer Maßstab angewendet wird (V.10f) als bei der Mischehe. Hier zeigt sich zum erstenmal die Unterscheidung zwischen christlicher Ehe und anderen ehelichen Formen (obwohl das Problem Naturehe hier nicht in den Griff kommt). In der Richtung dieses Verständnisses geht dann aus der nachpaulinischen Entwicklung der Text *Eph 5,22-33:* Die Ehe (offenbar von Christen) bildet die Beziehung zwischen Christus und der Kirche ab; Männer und Frauen werden (freilich in unterschiedlicher Weise) angehalten, das Verhalten Christi und seiner Kirche in ihrer Ehe zu leben (vgl. ähnlich auch Kol 3,18f; 1Petr 3,1-7; Hebr 13,4).

Schlußfolgerungen

1) Offenbar war sich die frühe Kirche durchaus bewußt, daß Jesus eindeutig für menschlich erfreuliche, gelebte Einheit der Eheleute Partei ergriffen hat.

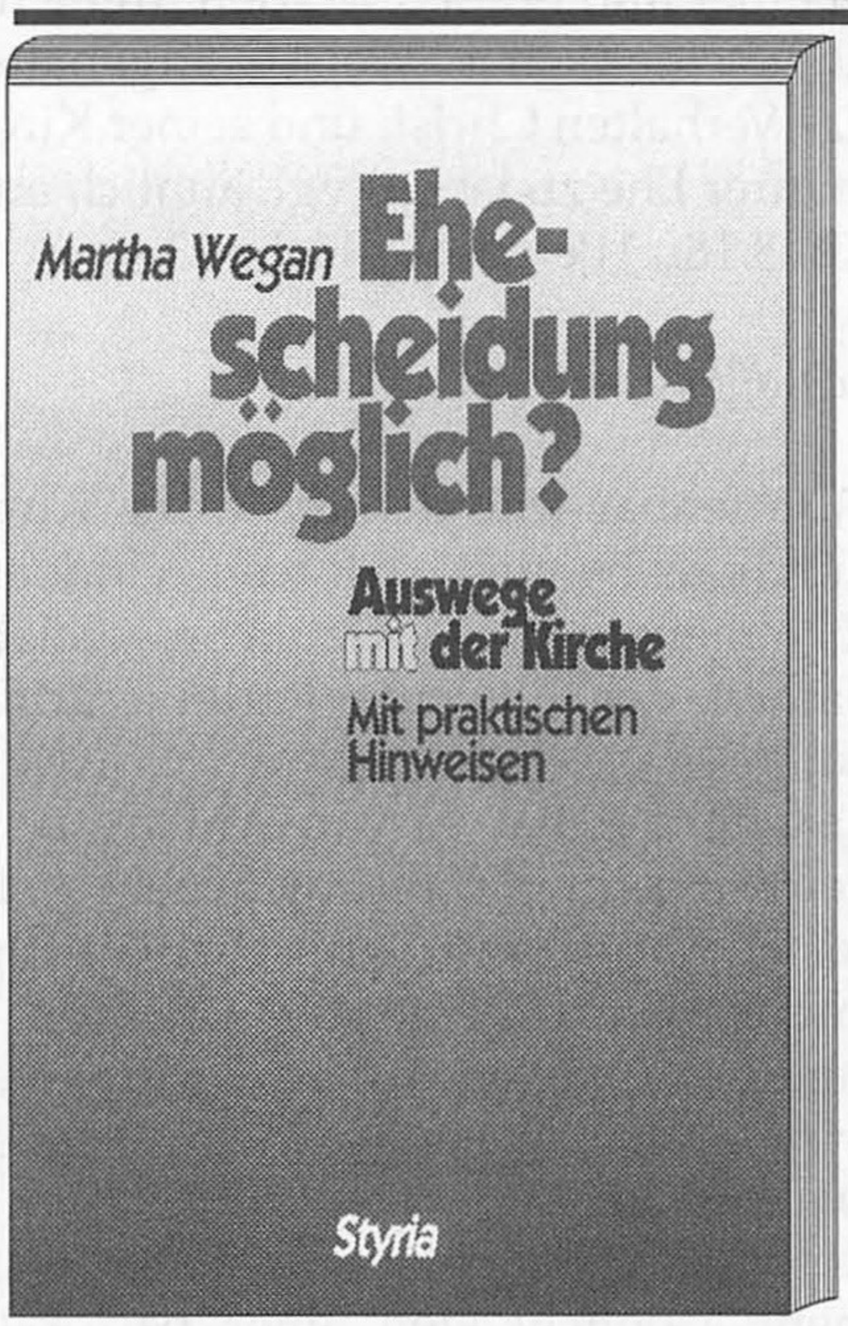
2) Offenbar hat es von Anfang an in der Kirche die Erfahrung gegeben, daß solche Einheit, wie wünschenswert sie immer ist, auch unter Christen in genügend vielen Fällen nicht gelebt wird und vielleicht auch nicht gelebt werden kann.

Es scheinen sich schon im Neuen Testament Möglichkeiten einer pastoralen

Anpassung bei und nach gescheiterten Ehen zu entwickeln.
3) Das Problem, wie man denn nach einer gescheiterten Ehe menschlich verantwortet (zum Beispiel sexuell) leben könne, wird in den neutestamentlichen Texten nicht behandelt; auch die sich stellende Frage (die unter Umständen in der Anfangssituation vielleicht noch nicht genügend deutlich formuliert wurde), wie man jenen helfen kann, deren Ehe gescheitert ist, muß eben später in einer plausiblen Weise durch die Kirche beantwortet werden (wie sich das zum Beispiel im Prinzip der Oikonomia in den Ostkirchen entwickelt hat).
4) Die Sprachebenen (pastoral-rhetorische Unbedingtheit, kasuistische Gesetzlichkeit u.ä.m.) müssen bei der Einschätzung der ntl. Texte beachtet werden.
5) Bei den angeführten Dubitationselementen ist es kaum möglich zu sagen, daß der Kirche in der Frage der Behandlung geschiedener Wiederverheirateter durch den Willen Jesu die Hände gebunden seien.
6) Das Mittel der Wahl (das bedauerlicherweise kein Allheilmittel sein *kann*!) ist die pastorale Bemühung der Kirche als ganzer (mit allen ihren Gliedern, soweit sie in jedem einzelnen Fall betroffen sind), Eheleuten zum Leben und Erfahren jener „fleischlichen" Einheit förderlich zu sein, die der eigentliche Schöpfungsimpuls Gottes nach der aufdeckenden Interpretation Jesu ist (unter *allen Umständen* Seelsorge an den Betroffenen!).

Wolfgang Beilner ist Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Salzburg.

Wie die Kirche Ehen auflösen kann



Martha Wegan
EHESCHEIDUNG MÖGLICH?
Auswege mit der Kirche
240 Seiten, kart.
S 298.–/DM 39,80

Kirchliche Ehenichtigkeits- und Eheauflösungsgründe werden kirchenrechtlich exakt und in leicht verständlicher Sprache an Hand von zahlreichen Beispielen erläutert.
Mit praktischen Hinweisen im Anhang.

Verlag Styria

BRUNO PRIMETSHOFER

Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht

I. Vorbemerkungen

Das kanonische Recht ist in seinem Grundkonzept von einigen in der gegenwärtigen Kanonistik nicht unumstrittenen Prämissen gekennzeichnet.

1) Der Ehekonsens ist selbstverständliche Grundvoraussetzung für das gültige Zustandekommen einer Ehe. Es stellt sich jedoch die Frage, ob für die rechtliche Relevanz des Konsens nur das punktuelle Geschehen im Augenblick des Eheabschlusses maßgeblich ist oder ob Konsens auch als dynamischer Prozeß mitberücksichtigt werden muß (Finnegan, Huizing, Bernhard).

2) Die vom kanonischen Recht vorgenommene Gleichsetzung von gültiger Ehe Getaufter (!) mit dem Ehesakrament (vgl. c. 1055 § 2 CIC/1983) stößt auf mehrfache Bedenken. Zum einen kommt hier ein das sakramentale Geschehen verdinglichender Automatismus zum Ausdruck; zum anderen wird der ekklesiologischen Befindlichkeit jener Kirchen nicht Rechnung getragen, die die Ehe nicht als Sakrament betrachten. In aller Dringlichkeit stellt sich also die Frage, ob es nicht eine gültige Ehe Getaufter geben kann, die nicht (eo ipso) Sakrament ist.

3) Diese und andere Grundfragen sollen im folgenden nicht erörtert werden, es wird vielmehr das traditionelle Verständnis von Ehe und Ehesakrament vorausgesetzt.

II. Anfragen zu Ehescheidung und Wiederverheiratung

1. Die Wesenseigenschaft der Unauflöslichkeit der Ehe.

Der CIC/1983 (c. 1056) spricht ebenso wie der CIC/1917 (c. 1013 § 2) von der Unauflöslichkeit als einer *jeder Ehe* zukommenden Wesenseigenschaft. Allerdings deutet schon die Hinzufügung des zweiten Satzteils, daß (Einheit und) Unauflöslichkeit eine *besondere Festigkeit* (peculiaris firmitas) im Hinblick auf das Sakrament (ratione sacramenti) erlangen, eine gewisse Differenzierung und Nuancierung an.

Bei genauerem Hinsehen läßt nämlich das kanonische Recht die Wesenseigenschaft der Ehe in der Form der sog. inneren und äußeren Unauflöslichkeit[1] nur bezüglich einer einzigen Kategorie von Ehen gelten, d.h. der (geschlechtlich) vollzogenen Christenehe. Alle übrigen Kategorien von Ehen, nämlich die Ehe von zwei Nichtchristen, die eines Christen und eines Nichtchristen (halbchristliche) sowie die nicht vollzogene Christenehe löst das Kirchenrecht unter Zuhilfenahme verschiedener rechtlicher Instrumentarien auf, wobei im Interesse einer eindeutigen Nomenklatur auch gesagt werden muß, daß es sich dabei begrifflich um *Ehescheidungen* handelt, d.h. eine gültige Ehe wird aufgrund von

[1] Unter *innerer* Unauflöslichkeit versteht man die Tatsache, daß die einmal durch freien Konsens der Ehepartner begründete Ehe nicht von diesen selbst durch gegenteiligen Willensakt zur Auflösung gebracht werden kann. *Äußere* Unauflöslichkeit bedeutet, daß einer Ordnungsmacht im äußeren Rechtsbereich (Kirche oder Staat) keine diesbezügliche Vollmacht zukommt.

Tatbeständen, die erst nach ihrem Abschluß aufgetreten sind, mit Rechtswirkung für die Zukunft (ex nunc) aufgelöst.[2]
Es sollte also in der kirchlichen Sprachregelung eine Ausdrucksweise vermieden werden, daß die katholische Kirche keine Ehescheidung kenne. Dies trifft nämlich nicht zu. Die Kirche kennt die Ehescheidung durchaus und schließt, dem Gesagten zufolge, eine solche nur in bezug auf eine einzige Kategorie von Ehen aus.

2. *Die Rechtsvermutung für die Gültigkeit der Ehe.*

Gemäß c. 1060 steht grundsätzlich jede Ehe unter dem sog. favor matrimonii, d.h. es ist im Zweifelsfall solange an der Gültigkeit der Ehe festzuhalten, bis das Gegenteil erwiesen wird. Diese sog. einfache Rechtsvermutung ist an sich eine Folge jeder gültigen Eheschließung, sie wirkt sich aber in voller Schärfe nur bei der vollzogenen Christenehe aus, und dies deshalb, weil die drei anderen Kategorien von Ehen ja sowieso lösbar sind, sodaß die Frage ihrer *Gültigkeit* im Falle des Zerbrechens der ehelichen Lebensgemeinschaft nicht mehr aufgerollt zu werden braucht.
Wer die Ungültigkeit der Ehe behauptet, muß dies in einem vor dem kirchlichen Gericht abzuwickelnden Prozeßverfahren beweisen. Mißlingt der Beweis, so muß das Klagebegehren abgewiesen werden, wobei das von den Richtern zu fällende Erkenntnis in diesem Falle nicht lautet, daß die Gültigkeit der gegenständlichen Ehe erwiesen sei, sondern es wird im Grunde genommen nur auf den in c. 1060 ausgesprochenen favor matrimonii verwiesen und gesagt: „Non constare de nullitate". Dies ist in der Tat die stereotype Formulierung, die bei kirchlichen Eheprozessen zur Anwendung kommt.
Grundsätzlich kennt das kanonische Recht zwei Formen von Ehenichtigkeitsprozessen, die wir als Lang- bzw. Kurzform bezeichnen können. Die in der überwiegenden Zahl von Fällen zur Anwendung kommende Langform ist u.a. durch einen Dreiersenat von Richtern in der ersten und zweiten Instanz gekennzeichnet, wobei verpflichtend eine Berufung an die zweite Instanz vorgeschrieben ist. Es ist dies ein m.E. in der prozessualen Behandlung von Rechtsfällen einzigartiger Vorgang, daß nämlich ein Verfahren grundsätzlich und in jedem Fall an die Berufungsinstanz weitergeleitet werden muß, während sonst die Berufungsgerichte mit dem Fall nur dann befaßt werden, wenn eine Prozeßpartei ein entsprechendes Rechtsmittel eingelegt hat (Appellation, Revision). Die prozessuale Kurzform (cc. 1686 - 1688) ist anwendbar, wenn aufgrund von Urkunden das Vorliegen eines trennenden Ehehindernisses oder ein Mangel der rechtmäßigen Eheschließungsform feststeht. Das Kurzverfahren wird in einer Instanz vor einem Einzelrichter abgewickelt. Eine Berufungs*möglichkeit* an die zweite und eine eventuelle weitere Instanz ist selbstverständlich auch in diesem Falle gegeben.
Die Rechtsvermutung für die Gültigkeit der Ehe kommt im Prozeßverfahren dahingehend zum Ausdruck, daß die Richter *moralische Gewißheit* in bezug auf die behauptete Nichtigkeit

[2] Dadurch unterscheidet sich die Ehe*scheidung* von der Ehe*annullierung*, weil erstere eine gültige Ehe zum Gegenstand hat, während letztere in einem (Feststellung)urteil besteht, daß eine gültige Ehe niemals zustandegekommen ist.

der Ehe erlangen müssen. Bleibt ein Zweifel, ist das Klagebegehren negativ zu beurteilen. Die Beweisregeln sind immer noch streng, obwohl diesbezüglich im Verhältnis von CIC/1917 zu CIC/1983 bereits eine Besserung festgestellt werden kann. Das gegenwärtige Kirchenrecht geht grundsätzlich immer noch von der Annahme aus, daß bei einer kirchlichen Eheschließung, selbst wenn es sich um religiös wenig oder überhaupt nicht praktizierende Ehewerber handelt, ein den Erfordernissen des kanonischen Rechts entsprechender Ehekonsens geleistet wurde, d.h. also, daß in bezug auf eheliche Treue, Wille zu Kindern, Unauflöslichkeit kein die Gültigkeit des Konsenses berührender Mangel vorliege. Dies entspricht aber offenkundig nicht mehr völlig den heutigen Gegebenheiten, zumal bei religiös wenig oder gar nicht Praktizierenden, auch wenn diese eine Ehe vor dem kirchlichen Trauungsorgan eingehen. Daraus folgt, daß wahrscheinlich ein relativ hoher Prozentsatz an kirchlich eingegangenen Ehen heute ungültig ist. Angesichts dieser Tatsache auf der einen Seite und den strengen Beweisregeln des kanonischen Rechts auf der anderen, klafft die Schere zwischen den das Klagebegehren abweisenden Urteilen und der tatsächlich gegebenen, aber rechtlich nicht beweisbaren Ungültigkeit der Ehe immer weiter auseinander; mit anderen Worten, das Non-constare-Urteil entspricht immer weniger der tatsächlichen Wirklichkeit.

Das kanonische Eheannullierungsverfahren geht formalrechtlich von folgender prozessualen Rollenverteilung aus: Kläger ist einer der Ehegatten, gegebenenfalls sogar beide. Unter gewissen hier nicht näher zu erörternden Voraussetzungen kann auch der Kirchenanwalt die Nichtigkeitsklage erheben. Beklagter ist aber nicht der andere Ehepartner, sondern das *Eheband* jener Ehe, die in kanonischer Form geschlossen wurde und deren Gültigkeit nunmehr bestritten wird. Daraus folgt, daß dieses Eheband, das sozusagen als „in possessione" betrachtet wird, einen Offizialverteidiger erhält, den Ehebandverteidiger (Defensor vinculi), dessen Bestellung und Beteiligung am Verfahren bei sonstiger Nichtigkeit desselben vorgeschrieben ist. Es besteht also zugunsten des Ehebandes ein – so möchte ich sagen – qualifizierter Anwaltszwang, d.h. nicht nur, daß das Eheband einen Verteidiger haben muß, sondern auch, daß dieser vom Gericht selbst bestellt wird; seine Auswahl liegt somit weder im Ermessen des Klägers noch in dem des (gegebenenfalls) an der Aufrechterhaltung des Ehebandes interessierten Eheteils. Demgegenüber steht es dem Kläger frei, ausgenommen das Verfahren bei der Sacra Romana Rota, sich eines Anwalts zu bedienen oder nicht.

Betrachtet man die Wertigkeit der Stellung von Ehebandverteidiger und (ev. vorhandenem) Anwalt der klagenden Partei, also die Frage einer prozessualen Gleichstellung der Vertreter von Kläger und Beklagtem, so muß man feststellen, daß das kanonische Recht des CIC/1917 noch von einer deutlichen Ungleichheit zugunsten des Ehebandverteidigers geprägt war. Der CIC/1983 hat den Großteil dieser Ungleichheiten beseitigt, von einer völligen Gleichstellung kann aber immer noch nicht gesprochen werden.

Daraus erhellt, daß das kanonische Recht vom Band der Erstehe als vorrangig zu schützendem Rechtsgut ausgeht, dem das Interesse des Klägers (das können, wie schon gesagt, auch *beide* Ehegatten sein) auf Ungültigerklärung dieser Ehe und davon abhän-

giges Freiwerden für eine neue Eheschließung nachgereiht wird. Dem kanonischen Recht kann hier der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß es der gesellschaftlichen Wirklichkeit von heute nicht mehr in ausreichendem Maße Rechnung trägt. Denn dieses so umfassend geschützte Eheband ist als reale, gelebte Wirklichkeit in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle überhaupt nicht mehr vorhanden. Wenn eine kirchliche Nichtigkeitsklage eingebracht wird, sind die Partner meist schon Jahre (oftmals Jahrzehnte) staatlich geschieden und haben zumeist eine neue standesamtliche Ehe geschlossen. Das heißt also, das Band der Erstehe ist nur mehr als rechtliche Konstruktion vorhanden, das „consortium vitae" (vgl. c. 1055 § 1 CIC/1983) existiert nicht mehr; es wird selbstverständlich durch einen negativen Ausgang des angestrengten Nullitätsverfahrens auch nicht mehr wiederhergestellt.

Der kirchliche Gesetzgeber hat, wie sich aus einem Vergleich zwischen CIC/1917 und CIC/1983 ergibt, ganz offensichtlich bereits Konsequenzen aus der geänderten gesellschaftlichen Wirklichkeit gezogen, und er hat den starken Schutz des Ehebandes durch eine Reihe von Maßnahmen eingeschränkt, worunter u.a. die bereits erwähnte Besserstellung des Parteienanwalts und ferner die Tatsache zu erwähnen ist, daß die (pflichtmäßig anzurufende) zweite Instanz das dem Klagebegehren *stattgebende* Urteil der ersten Instanz mittels *Dekret* bestätigen kann, somit also kein zweitinstanzliches Streitverfahren abgewickelt werden muß. Das alles sind kleine Schritte in eine grundsätzlich richtige Richtung; sie sind aber nicht ausreichend. Denn nach wie vor wird ein hoher Prozentsatz von Ehenichtigkeitsklagen (sofern solche überhaupt noch eingebracht werden!) mit einem negativen, d.h. dem Klagebegehren nicht stattgebenden Urteil bedacht. Und dies nicht deswegen, weil die Ehe nicht tatsächlich ungültig geschlossen wurde, sondern weil es der klagenden Partei nicht möglich war, nach den immer noch strengen Beweisregeln des kanonischen Prozesses (die überdies von einigen Diözesangerichten noch übergebührlich rigoros interpretiert werden!) einen hinlänglichen Beweis für die Richtigkeit des Vorgebrachten zu erbringen. Hier sei überdies vermerkt, daß dies einen Paradefall für das Auseinanderklaffen von forum internum und forum externum darstellen kann. Dies dann, wenn der Kläger in seinem Gewissen überzeugt ist, daß die von ihm geschlossene Ehe aus im kanonischen Recht anerkannten Gründen sicher nichtig ist, es ihm aber nicht gelungen ist, diese Nichtigkeit den Richtern einsichtig zu machen.

3. *Lösungsmöglichkeiten.*

Das zuletzt Gesagte weist einen Problembereich auf, der die genannte Spannung zwischen innerem und äußerem Forum enthält, zugleich aber auch eine Lösungsmöglichkeit in sich birgt. Die nicht gültig geschlossene Ehe wird – wie schon mehrfach erwähnt – kraft kanonischer Rechtsvermutung als gültig angesehen, das Eheband besteht aber de facto nicht. Der Eingehung einer Zweitehe steht somit das Hindernis des bestehenden Ehebandes nicht entgegen. Andererseits ist ein kirchlicher Eheabschluß nicht möglich, weil der Priester (Diakon) unter Hinweis auf das immer noch als existent vermutete Eheband eine Trauung ablehnen muß. Nach B. Häring wäre in diesem Falle die standesamtlich ge-

schlossene zweite Ehe als kirchlich gültige Ehe anzusehen, und die Partner derselben könnten sich als vor Gott und ihrem Gewissen gültig verheiratet betrachten.[3]

Die von Häring vorgeschlagene Lösung bedeutet im Ergebnis, daß die Ehe gültig vor Zeugen geschlossen werden kann, wie dies c. 1116 vorsieht. Man kann die Frage offen lassen, ob c. 1116, d.h. Gültigkeit der Eheschließung vor bloß zwei Zeugen, wenn ein kirchliches Trauungsorgan nicht erreichbar ist und dieser Zustand (abgesehen von Todesgefahr) voraussichtlich einen Monat andauert, als solcher zur Anwendung kommt oder nicht. Man könnte gegen die Anwendbarkeit des c. 1116 einwenden, daß dieser nicht geschaffen worden sei, anderes kanonisches Recht zu umgehen.

C. 1116 enthält aber sicherlich kodifiziertes Naturrecht, wobei letzteres noch über die Grenzen von c. 1116 hinausreicht, d.h. ein Recht auf Eheschließung besteht auch dann, wenn keine Zeugen erreichbar sein sollten. Ein solches Recht auf Eheschließung kann nicht schlechterdings davon abhängig gemacht werden, ob es einem Ehewerber gelingt, seine Ehefähigkeit, d.h. das Freisein von kirchlichen Ehehindernissen, im *äußeren Bereich* (forum externum) in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise darzutun. Einer Anwendung des *naturrechtlichen* Grundsatzes auf Freiheit der Eheschließung im vorliegenden Fall kann kein wirklich ernstzunehmendes Argument entgegengehalten werden.

Wer somit bei Vorliegen der genannten Voraussetzungen, d.h. sicherer Gewissensüberzeugung der kirchlichen Erstehe und Unmöglichkeit der prozessualen Beweisbarkeit, eine Zweitehe in Form der Zivilehe eingegangen ist, kann (und muß) sich in seinem Gewissen als in gültiger Ehe lebend betrachten. Freilich – und hier tritt die Kluft zwischen den beiden Foren wieder in voller Deutlichkeit zutage – würde er im *äußeren* Bereich weiterhin den Beschränkungen des nicht in kirchlich gültiger Ehe Lebenden unterliegen, was u.a. die Frage des öffentlichen Sakramentenempfangs, Wahl zum Pfarrgemeinderatsmitglied, Tauf- und Firmpatenamt umfaßt. Dieses Dilemma ist aufgrund der bestehenden kirchenrechtlichen Lage nicht überwindbar.

Es bleibt aber noch das Heer jener Katholiken, deren Erstehe möglicherweise gültig war, denen somit die Eingehung einer im Gewissen gültigen Zweitehe nicht ohne weiteres möglich ist. Welche kirchenrechtlichen Möglichkeiten bieten sich für diese Gruppe an?

Ich möchte hier unterscheiden zwischen Lösungen, die aufgrund der momentan bestehenden Ausgangslage möglich sind, und solchen, die eine grundsätzliche Neuüberlegung zur Frage des Umfangs des im göttlichen Recht verankerten Grundsatzes der Unauflöslichkeit der Ehe zum Inhalt haben.

Zur ersten Gruppe von Lösungen wäre einmal zu bemerken, daß der vom Gesetzgeber des CIC/1983 bereits einge-

---

[3] Vgl. *B. Häring*, Internal Forum Solutions to Insoluble Marriage Cases, in: The Jurist 30 (1970), 25: "The penitent is a sincere person; he knows for certain the facts that prove the invalidity of the first marriage; but in view of the complicated canonical prodedure, he is not able to give the kind of proofs that are required by many ecclesiastical tribunals. If the confessor or pastor or ecclesiastical official feels sure this is the situation, there should be no delay for an internal forum solution. If the persons involved live in a stable marriage, they should be assured that in conscience they can consider their marriage as valid before God. In order to avoid trouble, they should not mention this situation in further confessions."

schlagene Weg einer *Erleichterung des Beweisverfahrens* im kanonischen Ehenichtigkeitsprozeß entschlossen und großzügig fortzusetzen ist. Dazu zählt u.a. die Gleichsetzung der Parteien im prozessualen „Rollenspiel", d.h. der Anwalt der klagenden Partei muß mit denselben Rechten ausgestattet werden wie der Anwalt des Ehebandes. – Ferner wäre die *pflichtmäßige* Berufung an die zweite Instanz aufzuheben. Sie stellt ein von der Rechtsordnung selbst verordnetes Mißtrauen gegen die Qualität und Gewissenhaftigkeit der erstinstanzlichen Richter dar. Diese müssen den einschlägigen kirchenrechtlichen Bestimmungen zufolge ja nicht nur über entsprechende Sachkompetenz verfügen (c. 1421 § 3 schreibt das Doktorat oder wenigstens Lizentiat im kanonischen Recht vor), sondern legen auch einen Amtseid ab. Überdies entscheidet, ausgenommen im sogenannten Urkundenprozeß nach c. 1686–1688 nicht ein Einzelrichter, sondern ein Dreiersenat, sodaß bei einem dem Klagebegehren stattgebenden Urteil jedenfalls zwei Richter zu demselben Ergebnis kommen müssen. - Eine pflichtmäßige Berufung an die zweite Instanz ist somit entbehrlich; sie führt überdies zu belastenden Verzögerungen in der Abwicklung des Verfahrens.

In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß es bis vor wenigen Jahren eine von Rom genehmigte partikularrechtliche Entwicklung in den USA gegeben hat, derzufolge Eheprozesse einerseits vor einem Einzelrichter, andererseits ohne pflichtmäßige Berufung an die zweite Instanz geführt werden konnten. Dieses Sonderrecht wurde zwar vom Hl. Stuhl widerrufen; es bleibt allerdings die Frage offen, ob sämtliche Diözesangerichte der USA diesen Widerruf hinreichend beachten.

Auch wenn die pflichtmäßige Berufung an die zweite Instanz aufgegeben wird, bedeutet dies selbstverständlich nicht, daß die Möglichkeit der Anrufung des Obergerichtes in irgendeiner Weise beeinträchtigt werden soll.

Eine weitaus schwierigere Aufgabe stellt sich für die katholische Kirche in dem (wohl unerläßlichen) Überdenken ihrer eigenen Position zur Interpretation des dem göttlichen Recht zuzuweisenden Gebots der Unauflöslichkeit der Ehe. Hinsichtlich der Grundlagen dieser im Neuen Testament enthaltenen Weisung sind sich die großen Kirchen (katholisch, orthodox, evangelisch) im großen und ganzen einig. Die Unterschiede bestehen allerdings hinsichtlich des *rechtlichen* Stellenwerts. Es braucht hier nicht darauf eingegangen zu werden, mit Hilfe welcher Überlegungen die einzelnen nichtkatholischen Kirchen zu dem im Grunde genommen gleichen Ergebnis kommen, daß nämlich die gültige Christenehe getrennt und den Partnern die Eingehung einer gültigen und (je nach grundsätzlicher Beurteilung dieser Frage) auch sakramentalen Zweitehe möglich ist. - Die katholische Kirche lehnt dies, wie schon gesagt, in bezug auf das matrimonium ratum et consummatum ab und glaubt, hier vor einer unüberschreitbaren Schranke des göttlichen Rechts zu stehen[4].
Aber immer wieder muß darauf hingewiesen werden, daß die gegenwärtige Position des kanonischen Rechts (daß

[4] Besonders deutlich hat dies *Papst Pius XII.* zum Ausdruck gebracht: „Il vincolo del matrimonio cristiano è cosi forte che, se esso ha raggiunto la sua piena stabilità con l'uso dei diritti coniungali, nessuna potestà al mondo, nemmeno la Nostra, quella cioè del Vicario di Cristo, vale a rescinderlo." Discorsi e radiomessaggi, Milano 1943, 46 f.

es sich um keine *dogmatische* Festlegung handelt, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden)[5] einer kritischen Prüfung nicht standhält und zu einigen befremdenden Lösungen führt.
Das kanonische Recht spricht in dem bereits erwähnten c. 1056 von der Unauflöslichkeit der Ehe als einer ihrer Wesenseigenschaften und betont, daß diese Unauflöslichkeit eine besondere Festigkeit im Hinblick auf das Sakrament erlange. Dies entspricht aber nicht den Tatsachen, denn die Sakramentalität der Ehe als solche verleiht der Ehe keineswegs eine „besondere Festigkeit", sondern dies erfolgt nur im Zusammenhang mit dem (geschlechtlichen) Vollzug, wobei hinsichtlich dieses Vollzugs nunmehr in Abkehr von einer früheren extrem materialistisch-biologistischen Sichtweise (ein Ehevollzug war u.a. auch bei Vergewaltigung gegeben!) ein Ehevollzug nur dann vorliegt, wenn dieser „humano modo" vorgenommen wurde (c. 1061 § 1).
Daß eine sakramentale Ehe, solange sie nicht in diesem Sinne „vollzogen" wurde, lösbar ist, wurde schon betont. Somit müßte c. 1056 dahingehend präzisiert werden, daß Sakramentalität *und* Vollzug die absolute Unauflöslichkeit begründen, und nicht schon das eine Element losgelöst vom anderen!

Daß die Lösbarkeit der nichtvollzogenen Ehe (bis zum Inkrafttreten des CIC/1983 wurde sie nicht nur durch päpstliche Dispens gelöst, sondern auch durch die Ablegung der feierlichen Ordensprofeß[6]) historisch gesehen einen unter dem Pontifikat Alexanders III. (1059-1081) vorgenommenen Kompromiß zwischen den beiden Rechtsschulen von Paris und Bologna darstellt, kann hier nicht näher dargelegt werden.
Die Fixierung auf den Geschlechtsakt bei Christenehen führt aber zu einigen schwer nachvollziehbaren Kuriosa. Eine von zwei Nichtchristen oder von einem Christen und einem Nichtchristen geschlossene Ehe ist, weil nicht sakramental, grundsätzlich lösbar, wobei wir hier nicht der Frage nachzugehen brauchen, unter welchen Voraussetzungen sie gelöst werden darf bzw. de facto gelöst wird. Wenn sich nun im Falle einer nichtchristlichen Ehe beide Partner, bei einer halbchristlichen der ungetaufte Teil taufen lassen (läßt), ist diese Ehe ein matrimonium ratum (vgl. c. 1061 § 1). Die Ehe ist (vor der Taufe) natürlich längst vollzogen worden, also „consummatum". Trotzdem bleibt sie aber solange auflösbar, als nicht nach der Taufe beider Teile ein Vollzug stattgefunden hat. In diesem Falle treffen also Sakramentalität und Vollzug zusammen, aber es ist die zeitliche Aufeinanderfolge für die Frage der Unauflöslichkeit entscheidend: Nur wenn der Vollzug *nach* der Taufe beider Teile stattgefunden hat, tritt als Rechtsfolge die Unauflöslichkeit ein, sonst nicht. - Ist dies aber noch einsichtig?

In den letzten Dezennien hat ein Prozeß der innerkirchlichen Bewußtseinsbildung dahingehend stattgefunden, daß die Kirche entdeckt hat, welche Vollmachten ihr in bezug auf die Lösung von Ehen zukommen. Es sei in diesem Zusammenhang an die Frage

---

5 Vgl. dazu. *R. Charland*, in „Revue de droit canonique 17 (1967), 43: „Tous les mariages, y compris le mariage chrétien consommé, tombent sous le pouvoir des clefs donné par le Christ à son Eglise. Si l'Eglise décidait un jour de rompre le mariage ratum et consummatum, comme elle dissout les autres mariages, il serait rompu avec la même autorité divine."

6 C. 1119 CIC/1917.

um das sog. Privilegium Petrinum erinnert, d.h. die Lösung einer von vornherein halbchristlichen Ehe, auch wenn diese mit Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit geschlossen worden war. Im Gegensatz zu c. 1120 § 2 CIC/1917, der die Anwendbarkeit des Glaubensprivilegs in diesem Falle ausschloß, ging die Römische Kurie seit dem Jahre 1924 dazu über, auch in solchen Fällen Ehelösungen vorzunehmen[7]. Aus der Rechtsgeschichte wissen wir, daß es innerhalb der katholischen Kirche nach dem Unionskonzil von Florenz (1439) eine Duldung von Scheidung und Wiederverheiratung bei den damals mit der katholischen Kirche unierten Ostkirchen gegeben hat, und diese Duldung wurde erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts aufgehoben.[8]

III. Lösungsmöglichkeiten

1) Die Rechtsvermutung für die Gültigkeit der Ehe (c. 1060) geht davon aus, daß Ehewerber bei Eingehung einer kirchlich gültigen (d.i. nicht unbedingt auch eine kirchlich *geschlossene*) Ehe alle Wesensmerkmale derselben wie Treue, Unauflöslichkeit, Hinordnung auf Nachkommenschaft bejahen. Dies ist heute weitgehend nicht mehr der Fall. Die allgemeine Rechtsvermutung wäre, was die daraus abzuleitenden verfahrensrechtlichen Schlußfolgerungen (strenge Beweisanforderungen) betrifft, abzuschwächen. Hierbei müßte dem insbesondere nach relativ kurzer Ehedauer eingetretenen Scheitern der ehelichen Lebensgemeinschaft eine wichtige Indizwirkung zukommen.

2) Damit in Zusammenhang steht die Frage der *Pflicht*appellation an die zweite Instanz. Diese wäre ersatzlos zu streichen.

3) Die u.a. von Häring vorgeschlagene Lösung im Gewissensbereich sollte den Seelsorgern nahegebracht werden. Sie besteht im folgenden: Wenn Ehepartner in ihrem Gewissen der sicheren Überzeugung sind, daß ihre Ehe ungültig ist, sie dies aber vor dem kirchlichen Gericht nicht beweisen können, dann können sie unter Zuhilfenahme der Noteheschließung (vor zwei Zeugen) im Wege der standesamtlichen Trauung eine kirchlich gültige Zweitehe eingehen.

---

7 Vgl. *A. Hopfenbeck*, Privilegium Petrinum, MThSt. III/35, 1976.

8 Vgl. *G. H. Joyce*, Die Christliche Ehe, Leipzig 1932, 346. – *O. Rousseau*, Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen, in: Concilium 6 (1976), 330.

Bruno Primetshofer ist Professor für Kirchenrecht an der Universität Wien.

HANS ROTTER

Zur ethischen Bewertung einer Zweitehe

Zu den ethischen Fragen, die das Phänomen von geschiedenen Wiederverheirateten stellt, gehört die Frage der ethischen Bewertung einer Zweitehe. Auch wenn sie weder kirchlich legalisiert noch im „forum internum" wegen der Ungültigkeit der Erstehe als gültig betrachtet werden kann, ist es ja häufig unmöglich, zum früheren Partner zurückzukehren. Es kann dann auch nicht wünschenswert sein, daß eine bereits geschlossene Zweitehe einfach wieder aufgelöst wird. Im Gegenteil: Der Seelsorger soll sich bemühen, solche Paare dazu anzuleiten, daß sie in Frieden und in einem christlichen Geist miteinander leben.[1] Denn durch die neue Verbindung, auch wenn sie durch ein Unrecht zustande gekommen ist, entsteht doch eine sittliche Verbindlichkeit, die die Partner einander verpflichtet.[2] Wenn die Partner einer solchen Zweitehe alles tun, was das Gewissen von ihnen verlangt und was man billigerweise erwarten kann, ist wohl kaum ein so böser Wille gegeben, daß man von einem subjektiv anrechenbaren Zustand der Todsünde sprechen kann.

Wenn derartige Paare besten Willens in diesem Sinn leben, wenn sie dazu früher begangenes Unrecht ehrlich bereuen, dann kann man wohl nicht von einem Verharren in einer schweren Sünde sprechen, auch wenn die Umstände des Lebens eine Wiederherstellung der Erstehe und eine Auflösung der Zweitehe nicht erlauben.

Hier ist allerdings noch die Frage eines Zusammenlebens wie Bruder und Schwester zu diskutieren. Das wäre ja die Bedingung, die Familiaris Consortio macht, um auch geschiedene Wiederverheiratete zu den Sakramenten zuzulassen. Allerdings bringt eine solche Enthaltsamkeit auf Dauer häufig derartige Spannungen und Konflikte mit sich, daß sie durchaus die liebevolle, christliche Atmosphäre der Gemeinschaft gefährden, sich auf etwa vorhandene Kinder sehr negativ auswirken und schließlich den Bestand der Zweitehe bzw. der Familie gefährden kann. So wird es vielen Paaren im Gewissen richtiger erscheinen, wenn sie ihre Lebensgemeinschaft und ihre Verbundenheit auch in einer Geschlechtsgemeinschaft zum Ausdruck bringen. Hier wird man davon ausgehen können, daß jedenfalls nach dem subjektiven Gewissensurteil in vielen Fällen diese Geschlechtsgemeinschaft nicht als schwere Sünde qualifiziert werden kann. Folglich wäre dann auch der

---

[1] Familiaris Consortio Nr. 84 schreibt: „Zusammen mit der Synode möchte ich die Hirten und die ganze Gemeinschaft der Gläubigen herzlich ermahnen, den Geschiedenen in fürsorgender Liebe beizustehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, da sie als Getaufte an ihrem Leben teilnehmen können, ja dazu verpflichtet sind. Sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Meßopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen."

[2] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Freiburg 1976, Beschluß Ehe und Familie, 3.5.2.1.

Ausschluß von den Sakramenten aus diesem Grund nicht gerechtfertigt.

Wie Bruder und Schwester zusammenzuleben, wird der Seelsorger in vielen Fällen konkreten Paaren nicht guten Gewissens abverlangen oder anraten können. Wenn man sich aber auf den Standpunkt stellt, daß diese Frage, ob in der Zweitehe Geschlechtsverkehr vollzogen oder nicht vollzogen wird, nicht so entscheidend sein kann, dann ist man entweder wesentlich strenger als Familiaris Consortio, indem man auch enthaltsamen Ehepaaren in illegalen Zweitehen die Sakramente verweigert, oder es entfällt der entscheidende Grund für eine solche Verweigerung.

Oft weist man darauf hin, daß der öffentliche Kommunionempfang eines in illegaler Zweitehe lebenden Paares für andere zum Ärgernis werden könnte, weil man daraus vielleicht entnehmen würde, daß es mit der Unauflöslichkeit der Ehe nicht so ernst sei. Dieses Argument kann aber heute kaum noch aufrecht erhalten werden. Denn zunächst kann es sein, daß eine solche Ehe kirchlich in Ordnung gebracht worden ist, ohne daß das die Öffentlichkeit weiß. Man kann aber doch das Paar in diesem Fall nicht auf Dauer vom öffentlichen Sakramentenempfang ausschließen. Weiters kann es sein, daß ein Paar besonders im Alter wie Bruder und Schwester lebt. Auch sie haben nach Familiaris Consortio ein Anrecht auf den Sakramentenempfang und zwar sicher auch in der Öffentlichkeit, obwohl die näheren Details ihres Zusammenlebens nicht bekannt sind. Schließlich ist zu bedenken, daß ja die Möglichkeit derartiger „Ausnahmen" bekanntgemacht werden soll, damit geschiedene Wiederverheiratete von der unter bestimmten Bedingungen gegebenen Möglichkeit des Sakramentenempfangs erfahren. Zusätzlich stellt sich die Aufgabe, daß Seelsorger im Interesse der Zweitehen von diesen Möglichkeiten sprechen. Wenn das aber geschieht, dann wird sicher niemand Ärgernis nehmen, falls er geschiedene Wiederverheiratete zu den Sakramenten gehen sieht. - Zudem nehmen heute wahrscheinlich viel mehr Menschen daran Anstoß, wenn geschiedene Wiederverheiratete von den Sakramenten ausgeschlossen werden als wenn man sie zuläßt.

Thesen:

1. Auch illegale Zweitehen können verpflichtend sein und dürfen nicht ohne weiteres wieder aufgelöst werden.
2. Wenn die Partner einer solchen Gemeinschaft alles zu tun versuchen, was ihr Gewissen verlangt und wozu sie fähig sind, kann ihr Leben subjektiv nicht als schwere Sünde gelten.
3. Das Zusammenleben wie Bruder und Schwester ist nicht immer möglich und sinnvoll.
4. Wenn man aber von der Geschlechtsgemeinschaft völlig absieht, ist man in der Frage der Zulassung zu den Sakramenten entweder wesentlich strenger oder wesentlich entgegenkommender als Familiaris Consortio.
5. Der öffentliche Kommunionempfang der Partner einer solchen Zweitehe kann heute kaum mehr als Ärgernis für unterrichtete Christen verstanden werden.

P. Hans Rotter ist Professor für Moraltheologie an der Universität Innsbruck.

RAPHAEL SCHULTE

„Wiederverheiratung" aus dogmatischer Sicht

Im folgenden geht es *nicht* um eine vollständige Theologie der Ehe bzw. des Ehe-Sakramentes. Es sollen vielmehr *einige* Erkenntnisse herausgestellt werden, die für die Lösung der zur Frage stehenden Sache dienlich erscheinen. Daher sind *hier* auch keine moraltheologischen Überlegungen angestrebt, wie auch nicht solche des Kirchenrechts, wenngleich das im folgenden Darzustellende Konsequenzen in der Praxis zu ziehen erlaubt bzw. fordert. Auch was dogmatisch jetzt *hier* nicht besprochen wird, ist deswegen nicht geleugnet oder als unwichtig erklärt.

I. Gründe dafür, die dogmatische (sakramententheologische) Ehelehre heute neuerlich bedenken zu müssen

1) Theologie- und dogmengeschichtliche Feststellung: Das sakramentale Verständnis der Ehe zeigt in seiner Geschichte eine mindestens ebenso große Variabilität und folglich Nicht-Festgelegtheit wie das des Bußsakramentes. Es gibt bis heute keine aus der Tradition erwachsene *universal*kirchliche, allgemein akzeptierte, in *allen* Elementen gleichgeartete, gültige und als verbindlich erachtete und entsprechend gelebte theologisch-kirchliche Lehre zum Ehesakrament, zumal in den heute strittigen Punkten.

2) Das jeweils faktisch vorgelegte und bis in unsere Tage fast allein vorgelegte *dogmatische* und *sakramenten*theologische Verständnis der *Ehe* ist in seiner geschichtlichen Entwicklung eher von juridisch-*kanonistischen* Festlegungen her konzipiert; es ist nicht aus biblisch-theologisch-spiritueller Besinnung erwachsen. Die *dogmatisch*-theologisch gemeinten Überlegungen, Sentenzen, Forderungen und Festschreibungen erscheinen eher als (nachträglicher) dogmatischer Kommentar zu kanonistisch schon Festgelegtem, und nicht als aus genuin sakramententheologischer und theologisch-anthropologischer Erkenntnisfindung herrührend. Daraus erklärt sich zu einem nicht geringen Teil die vielfach empfundene Unzulänglichkeit der bisher gängigen *dogmatischen* Ehelehre.

3) Die Praxis wie auch die (dogmatische und sonstwie geartete) Lehre der (sog.) *Ostkirchen* in bezug auf die Ehe und deren sakramentales Verständnis sind von der *röm.*-katholischen Kirche nie kritisiert oder beanstandet worden, so etwa, daß für eine zu erringende Überwindung der faktischen Trennung jemals eine Änderung der Ehelehre und Praxis verlangt worden wäre. Denn die *röm.*-katholisch entfaltete und geregelte Praxis und Lehre sind nie als notwendige Bedingung für eine Einigung hingestellt worden. Daher besitzen und beanspruchen die *röm.*-katholische Praxis wie Lehre *nicht* jene Eindeutigkeit, Abgeklärtheit oder gar Absolutheit, wie es meistens, wenn nicht gar allgemein vermutet oder behauptet wird. Somit ist die Öffnung vermeintlich unüberwindbarer Grenzen möglich und angezeigt, wenn und gerade weil sich Einseitigkeiten, Verengungen und Beschränkungen zeigen, die erkennbarer- und anerkannterweise letztlicher, unumstößlicher Begründung ermangeln.

4) Auch die *sakramententheologische* Betrachtung der Ehe hat bis in unsere Tage hinein eher, ja beinahe ausschließlich den Trauungsakt, *Eheschließungsakt*, d.h. den Ehe*vertrags*abschluß (*Stiftung* dieser konkreten Ehe) in den Blick genommen und sakramententheologisch reflektiert, nicht aber das Ehesakrament als *Lebensstand*sakrament. Dadurch haben sich gravierende Folgerungen für das Verständnis der Ehe selbst wie ihrer Sakramentalität ergeben, die gerade im Blick auf die hier verhandelte Problematik, aber auch überhaupt dringend zu hinterfragen sind.

II. Zu einigen Fragwürdigkeiten, Unbestimmtheiten und Aporien in der gängigen Theologie der menschlichen Geschlechtlichkeit überhaupt, der Ehe und ihrem sakramententheologischen Verständnis

Solche Fragwürdigkeiten und Unbestimmtheiten liegen zahlreich vor, als Lehrinhalte oder Auffassungen, die vermeintlich als biblisch oder sonstwie begründet angesehen werden, tatsächlich aber als nicht oder nicht allein gültig erwiesen sind bzw. die sogar als falsch oder wenigstens unrichtig erwiesen werden können und daher dringend aufgearbeitet gehören. Ohne *vorherige* hinreichende (nicht notwendig allumfassende) Klärung solcher Punkte kann schwerlich ein Fortschritt erreicht werden, zum Schaden des zu *erneuernden* ekklesialen Lebens und seiner Prinzipien. Genannt seien, ohne weitere Bemerkungen, jedenfalls folgende Punkte (*alles* zu nennen ist hier nicht der Ort):

**die immer noch allzu verkürzte Sicht der menschlichen Geschlechtlichkeit; darin enthalten die nach wie vor unzureichende Auswertung der Aussagen der Heiligen Schrift dazu, etwa in Gen 1 und 2; in 1 Kor 6 (!) und 7; in Eph 4 und 5; u.ä.

**die nach wie vor gegebene, kaum je beachtete Einseitigkeit, Mann und Frau und deren Wesen und Lebenserfüllung vom *Ehe*mann- und *Ehe*frau-Sein her bzw. sogleich und allein *da*raufhin theologisch zu bedenken und darzustellen. Der prinzipielle *Gottes*bezug des Mann- und Frau-Seins wird übersehen und kaum gebührend zur Sprache gebracht: Gott schafft *sich* den Menschen zu *seinem* Du zuerst; dann auch zu Mit*menschl*ichkeit (beides unvermischt und ungetrennt); ebendas gilt auch für das *Mann*- und *Frau*-Sein, gemäß Gen 1 und 2 und 1 Kor 6. (Die Entfaltung dieser bibelbegründeten Wahrheit kann hier nicht geboten werden).

**die (christliche!) Sakramentalität der Ehe wird kaum je mit dem *Wesens*zug *aller* christlichen Sakramentalität begründet, nämlich mit dem *Kreuzes- und Auferweckungsereignis*, das ja im Sakrament seine „Repräsentation / Verwirklichung" findet. Dieses Spezifisch-*Unterscheidende* der Sakramente, im Vergleich nämlich zu den vielen anderen Weisen göttlicher *Gnadenverwirklichung in Zeichen*, wird heute überhaupt erstaunlich oft gänzlich übersehen und folglich fast nie zur Sprache gebracht. In der Ehetheologie wird meist nur auf das Schöpfungsgeheimnis verwiesen (mit der sehr fragwürdigen Formel des „Natursakramentes"), sowie auf den Bundesgedanken: „Das Sakrament der Ehe ist ein Zeichen für den Bund zwischen Christus und der

Kirche" (vgl. Katechismus der katholischen Kirche Nr. 1617 u. 1661). Das gilt ohne Abstriche. Doch ist damit das *Wesens*moment des Ehesakramentes noch gar nicht genannt, nämlich der alles entscheidende sakramental-"repräsentative" und sakramental-verwirklichende Realbezug des (christlichen!) Sakramentes (aller und eines jeden!) zum *Kreuzes- und Auferweckungsgeheimnis*. Das gilt es endlich wieder auszuwerten und in Leben und Lehre wirksam werden zu lassen (der Katechismus der katholischen Kirche spricht leider mit keinem Wort davon).

**die Aporien und Ungereimtheiten, die sich in der Konstruktion der „Josephsehe" (warum nicht auch „Marienehe" genannt?) zeigen, zumal wenn das dafür Beanspruchte auf die „normale" Ehe und auf deren Verständnis und Führung angewendet wird;

**die Ungeklärtheit dessen, was je genau (und gegebenenfalls unterscheidend) unter *Sünde* im Sexuellen (z.B. eines Individuums überhaupt; eines, der Ehepartner ist; usw.), unter *Ehebruch* (adulterium) zu verstehen ist: Ist Ehe*bruch* schon durch eine einmalige Verfehlung gegeben oder erst durch einen „Dauerakt" (worin bestände der? etwa in einer dauerhaften „Nebenehe"? im Konkubinat? <wieder: was ist das?>); was ist die Aufkündigung und faktische Beendigung der Ehe: gehört dazu ein ausdrückliches Wort oder „genügt" das dauerhafte gewollte Nicht-(mehr)-Vollziehen ehelichen Miteinanders (was gehört wesentlich *da*zu?), gar aufgrund ausdrücklich erklärten Diese-konkrete-Ehe-nicht-mehr-Wollens?

III. Einige Thesen als Handreichung für die Suche nach einer Problemlösung

Die folgenden Überlegungen und Thesen haben das Problem der „wiederverheirateten Geschiedenen" vor Augen und wollen mithelfen in der Suche nach einer kirchlich möglichen und in den Problemfällen praktikablen Vorgangsweise der Seelsorge in der unmittelbaren Zukunft. Die Überlegungen greifen allgemein akzeptierte Lehrinhalte und kirchenrechtlich übliche Regelungen und deren Bedingungen und Begründungen auf. Diese werden - in vielleicht bisher eher ungewohnter Weise - auf ihre in ihnen längst vorhandenen Implikationen bedacht, die bisher zu wenig beachtet worden sind, um sie im Blick auf das gestellte Problem auszuwerten. Das geschieht im Wissen darum, daß die kirchliche Ehepraxis und -lehre nicht derart als abgeschlossen zu gelten haben, wie es meist angenommen wird, die also neu befragt werden können. Was daher im einzelnen vorgetragen wird, sind *die* Elemente, die für die genannte *Problemlösung* als dienlich erscheinen. Keineswegs kann hier eine erschöpfende Ehetheologie vorgelegt werden - so wichtig eine Neubesinnung insgesamt notwendig erscheint.

1) Die *heute* vorliegende und praktizierte Ehelehre und kirchliche Praxis zeigen sich als offen für eine heilvolle Änderung bzw. Klärung, und zwar in durchaus verantwortbarem kirchlichen Sinn; wenigstens aus zwei Gründen:

a) die Fakten der Theologie- und Dogmengeschichte (siehe oben)

b) Lehre und Praxis der Ostkirchen, die nicht nur nicht verworfen, sondern (auf welche Weise auch immer) anerkannt sind.

2) Zur Sakramentalität der Ehe (unter Christen) und zum Sakramental-Besonderen der Ehe als Sakrament

a) Allein die Ehe hat das Charakteristikum, aufgrund der entsprechenden personalen frei-willigen Entscheidung *zweier* Menschen (noch genauer: einer namentlichen Frau und eines namentli-

chen Mannes) mit ihrer je eigenen freien Willensentscheidung als Sakrament *zustande zu kommen* (Ehe-"Stiftung") *und* in Dauer zu *bestehen*. Die *beiden* konkreten Partner allein sind die „ministri" dieses Sakraments, in Ausübung ihres ekklesialen Standes im sacerdotium commune. Die Ehe ist somit sakramentaler Lebensvollzug der *Kirche*, vertreten in den namentlichen Ehepartnern. Die Kirchengemeinschaft, zumal in ihren Offizialen, *bestätigt* (rechtlich; öffentlich; usw.) die sakramentale Wirklichkeit der betreffenden Ehe, *konstituiert* sie aber *nicht*. Diese sakramentale Wirklichkeit kann auch nur aufrechterhalten *bleiben* durch das frei-willige Sakramentvollziehen durch diese beiden Eheleute, *nicht* durch andere oder anderes.

b) Die Ehe ist *Lebens*stand und also das Ehe-*Sakrament* ein *das ganze Leben währendes Sakrament*, aufgrund des personalen *Bleibens* in dem, wodurch die Ehe *anfänglich* (Trauungsakt) begründet wird und dadurch zustande kommt. Das Ehesakrament ist ja nicht einfach *nur* der liturgische Trauungsakt (auch wenn dieser durchaus als sakramental zu verstehen ist). Anders als etwa das Bußsakrament, das ja im zeitlich „punktuellen" Akt vollzogen und „beendet" wird (das *sakramentale* Bußgeschehen ist ja kein währender, auf Dauer angelegter Akt, sondern das „jetzt" geschehende, zeitlich „punktuelle" Ereignis), „dauert" das Ehesakrament, solange das *bleibt*, was diese konkrete Ehe überhaupt als gültig zustande kommen läßt. Das bedeutet: Die bekannten Bedingungen und Voraussetzungen, die für das gültige *Zustandekommen* dieser Ehe und daher des Sakramentes (d.h. der Partizipation am Sakramentalen der Ehe) gefordert sind, haben die ganze Dauer dieses Lebensstand-Sakramentes geltend und gültig zu *bleiben*. Nochmals anders gesagt, und zwar von *dem* Blickpunkt her gesehen, der meist erst für die Frage einer möglichen *Nichtigkeitserklärung* einer „Ehe" eingenommen wird: Wenn die notwendigen Bedingungen für einen gültigen Eheschluß (Mann und Frau; freier Wille; freier und fester Wille, eine *Ehe* einzugehen usw.) im Trauungsakt *nicht* gegeben waren, dann ist gar keine Ehe zustande gekommen. Daraus folgt aber auch: Werden diese notwendigen Bedingungen nicht *bleibend aufrechterhalten*, d.h. werden sie *wirkkräftig* aufgehoben, dann liegt nicht mehr vor, was für eine gültige Ehe vorliegen *muß*. In gängiger sakramententheologischer Sprechweise: Damit ein Sakrament tatsächlich und gültig geschieht / vorliegt, müssen „Materie" und „Form" dieses Sakraments gültig gesetzt werden, und zwar durch den / die berechtigten minister / ministri, der / die für dieses Sakrament gefordert sind (sie müssen erfüllen, was die Kirche bzw. was Jesus Christus erfüllt - erfüllt wissen will). Damit ist die Verletzbarkeit, ja Zerstörbarkeit sakramentaler Wirklichkeit angesprochen; man kann sich am Sakrament *versündigen*, indem man ihm frei-willentlich widerspricht, es wirksam aufhebt. Das gilt für das Ehesakrament in einem besonderen Sinn, weil es in ihm nicht um ein „punktuelles" Zeitereignis (siehe Bußsakrament, Krankensalbung u.ä.) geht, sondern um die *das Leben dauernde* Partizipation am Sakramentalen des Ehestandes (von Christen). Die Eheleute haben *bleibend*, d.h. in personal-willentlichem und wirksamem Selbstvollzug *als* Ehepartner, die „Materie" und die „Form" des Sakramentes beizusteuern / aufrechtzuerhalten, damit das Sakramentale dieser konkreten Ehe überhaupt Bestand hat, also dauernd / während vorliegt, als

jene Wesenselemente, die schon für den *Anfang* dieser Ehe und ihrer Sakramentalität notwendig gefordert waren und gefordert *bleiben*. Weil sich die Eheleute ja, wie es allgemeine Lehre ist, das Ehesakrament *gegenseitig „spenden"*, und zwar kraft ihres *namentlich*-personalen gegenseitigen Vertragsabschlusses und aktual-wirksamen Ehewillens, so müssen diese beiden Ehepartner auch in diesem gegenseitigen „Spenden" *bleiben* (das meint ja die *eheliche Treue*), damit das Sakrament überhaupt aufrechterhalten bleibt. *Ein* Partner allein kann nicht das Sakramentale der Ehe gültig erhalten, da beider freie Ehewille *bleibend* gefordert ist. *Widerruft* auch nur *ein* Partner seinen Ehewillen, steuert er also das geforderte Wesenselement des Sakramentes seinerseits nicht mehr bei, dann hört das Sakramentale *dieser* (bisherigen) Ehe auf.

Daß ein solcher wirksamer Akt *Sünde* ist, steht außer Diskussion; er steht ja keineswegs in der freien Beliebigkeit des Verheirateten, eben wegen des sakramental begründeten Ehevertrages. Gleichwohl *kann* auch der Getaufte noch sündigen und daher der Verheiratete sich gerade an dem Sakramental-spezifischen der Ehe *versündigen*. Wenngleich Sünde, so ist mit einem solchen *wirkkräftigen* Akt diese konkrete sakramentale Partizipation an dem Ehesakrament aufgehoben; diese Ehe ist folglich erloschen. Das ist als der eigentliche Sachinhalt der Scheidung anzusehen, die ja nur die Ehepartner bzw. einer von ihnen vollziehen können, nicht aber andere, auch nicht die kirchliche Gemeinschaft; diese kann nur *bestätigen* und als rechtlich geltend *erklären*. Das ist nur die andere Seite des Faktums, daß sich die Eheleute gegenseitig, und nur sie, das Sakrament „spenden" (können), indem sie nämlich *beide* die zum Sakrament notwendigen „Elemente" einbringen. - Über die Fragen, die sich hier auftun - welche Sünde ist hier so wirksam, daß sie das Sakrament als solches betrifft? Wer hat das Faktum solcher Sünde und folglich der vollzogenen Scheidung rechtskräftig festzustellen? welche Folgen sind für das kirchlich-sakramentale sonstige Leben des/der Betreffenden zu ziehen? usw. - muß notwendig gesprochen werden. *Hier* sollen die Dinge herausgestellt werden, die faktisch gelten, auch wenn Sünde als die *Ursache* für Folgen zu gelten hat, welche *Folgen* aber unumstößlichen Charakter haben können. Einiges wird im folgenden noch zur Sprache gebracht.

Der in seinem Ehewillen (zunächst) *bleibende* Partner (der sog. „unschuldige Teil") kann die Ehe nicht *allein* aufrechterhalten (nämlich wenn der für die Scheidung „schuldige Partner" sich end-gültig verweigert), eben weil *beider* „Anteil" am Sakrament gefordert ist, wie zum Zustandekommen, so eben auch zum Bestandhaben dieser namentlichen Ehe. Der Vergleich mit dem bleibenden Bestehen der eucharistischen Realpräsenz Jesu Christi mit dem (zeitlichen!) Bestand der Gestalten (Brot und Wein) ist hier aufschlußreich und kann zum Verständnis helfen: Es ist allgemeine Lehre, daß die sakramentale Präsenz „nur" solange währt, als die Gestalten währen.

Außerdem ist das Ehesakrament ja - ein Proprium allein der Ehe! - an die *namentlichen* Partner als die zur Gültigkeit notwendigen (!) ministri gebunden: Die *namentlich*-persönlich *diese* ihre Ehe Wollenden (und dann Lebenden), und nur sie allein, und *beide* im währenden Miteinander, lassen diese *ihre* Partizipation am Sakramentalen der Ehe zustande kommen und müssen das Zustande-Gekommene *aufrechterhalten* (anders als etwa in der Taufe oder in der Eucharistie, die ja nicht an einen *namentlichen* minister gebunden sind oder gar an das *namentliche* Gegenüber- und Miteinander-Sein im sakramentalen Geschehen). Daher gilt: Weil das (jedes) Sakrament keine „Sache" ist, sondern Geschehen, Ereignis, Zeichengeschehen der Gnade Gottes aufgrund des Wirkens des/der ministri sacramenti, deswegen „geschieht" Sakrament nur dann, wenn und *solange* die ministri *„tun* wollen, was Christus bzw. die Kirche tut" (wie

die altbekannte Formel lautet) *und* wenn und *solange* „Materie" und „Form" des betreffenden Sakramentes einander appliziert werden. Daher gilt: Sobald einer (oder beide) der Ehepartner wirksam (!) das aufkündigen oder erklärtermaßen nicht mehr *wollen* und also nicht mehr *tun*, was zum *Bestehen* des Sakramentalen der Ehe *wesentlich* ist, dann ist damit die konkrete Partizipation im Sakramentalen beendet. Dann sind die Betreffenden nicht mehr im sakramentalen Stand, somit „ledig" geworden, und in *diesem* Sinn frei.

c) Daher ist zu klären, was *Ehescheidung* meint. Wenn an die sakramentale Ehegemeinschaft gedacht ist, die zu bestehen gültig begonnen und eine Zeitlang geführt wurde, so kann *diese* Ehe in ihrem *Sakramentalen* nur und *allein* durch die beendet werden, die das Sakrament stiften. Was andere, z.B. die Kirche in ihren Offizialen, tun, ist nur die rechtliche (oder sonstige) *Bestätigung* des Geschehens mit seinen Folgen, nicht aber das Scheiden selbst. Was „sakramentales Band" o.ä. genannt wird, ist nicht das Sakrament *selbst*, sondern „nur" Folge des Sakramentalen, das nicht mehr vorliegt, wenn die sakramentale Partizipation nicht mehr vollzogen wird.

d) Die Frage danach, wann und wodurch eine tatsächliche und *sakramententheologisch* wirksame (!) Aufkündigung = Beendigung der konkreten Ehe und ihres Sakramentalen bewirkt wird und dann Gegebenheit ist, diese Frage ist genau zu stellen und sicher nur von der kirchlichen Gemeinschaft zu beantworten, unter Berücksichtigung aller einschlägigen anthropologischen, personalen, ekklesialen und sakramentalen Momente. Eine Unterscheidung von Ehescheidung einerseits und „Trennung von Tisch und Bett" andererseits ist eine Konstruktion, die sakramententheologisch unhaltbar ist, wie ähnlich auch die Forderung nach „Leben miteinander wie Bruder und Schwester" für solche, deren Intention im Grunde ist, eine *Ehe* miteinander zu führen. Beenden Eheleute das zum sakramentalen Bestand der konkreten Ehegemeinschaft Notwendige als das personal Einzubringende, dann besteht das Sakramentale (und also die Ehe) nicht mehr. Daher sind beide „frei", „ledig" (ohne daß damit ihre Lebensgeschichte zurückgedreht oder geleugnet wäre). Zum *Zustandekommen* der Ehe genügt nicht das physische Existieren (Im-Leben-Sein = nicht tot sein) und das eigene Mann- bzw. Frau-Sein; vielmehr ist der *freie Ehe-Wille* (u.a.) zu dieser konkreten Ehegemeinschaft gefordert. Daher genügt das *auch* nicht für den *Bestand* der Ehe. D.h. nicht nur der *Tod* eines Ehegatten stellt den anderen frei, auch zu einer neuen Ehe, sondern auch die oben angeführte willentlich-*wirksame* Beendigung dessen, wodurch allein Ehe Bestand hat (s.o.).

e) Die mit „wiederverheiratete Geschiedene" angegebene Situation ist dringend zu spezifizieren und je spezifisch pastoral auf die individuelle bzw. gegebenenfalls zweigemeinsame Zukunft hin zu behandeln. Wer sich nicht (mehr) in das Sakramentale der konkreten Ehe einbringt bzw. wer das nicht (mehr) empfängt, ist in *dieser* Hinsicht als „für eine mögliche Ehegemeinschaft frei" zu betrachten (wie der, dessen Ehegatte durch Tod der sakramentalen Vermittlung nicht mehr fähig ist). Die sog. Zweitehe sollte nicht sogleich und nur als nachträgliche Sanierung eines längst schon vollzogenen Zustandes theologisch und pastoral in den Blick genommen werden. - Die Fragen nach gegebenenfalls notwendigen Schuld-Bereinigungen (im

Falle wahrer Sünde usw.) ist mit dem Vorstehenden nicht auf die Seite geschoben, aber nicht Thema *dieser* Bemerkungen. Doch dürfte gelten, daß nach vollzogener *wirksamer* Ehe-Beendigung *und* dem Wunsch nach (neuer) Ehegemeinschaft keineswegs die Pflicht zur (sog.) Rückkehr zum vorigen Ehegatten besteht und auch nicht auferlegt werden kann (etwa in der Beichte). Denn das Eingehen in die Ehe bleibt nach wie vor der personalen Freiheit anheimgegeben.

IV. Thesen

I. Die vom Kirchenrechtler (vgl. den Beitrag von B. Primetshofer) vorgelegten Bemerkungen und Empfehlungen für kirchenrechtliche Lösungsmöglichkeiten können aus der Sicht der dogmatischen Theologie voll unterschrieben und dringend empfohlen werden, weil sie auch dogmatisch begründet sind.

II. Einige Thesen für die Besinnung auf die vorliegende Ehelehre und -praxis der Kirche und ihre vertretbare Änderung:

1) Die *heute* vorliegende und praktizierte Ehelehre und Praxis sind offen für eine heilvolle Klärung und Änderung bestimmter Art
a) aufgrund der Fakten der Dogmengeschichte, die keine totale Fixierung kennt;
b) aufgrund der von der röm.-kath. Kirche nicht verworfenen, sondern (auf welche Weise auch immer) anerkannten Lehre und Praxis der Ostkirchen, die folglich eine katholische Möglichkeit darstellen.

2) Die Sakramentalität der Ehe hat ein sonst so nicht gegebenes Besonderes: Sie ist *Lebens*stand-Sakrament; für ihr *Zustandekommen*, aber auch für ihren *bleibenden Bestand* ist *der freie Wille zweier Christen* gefordert, die allein namentliche „ministri" dieses Sakraments sind. Das „Bleiben" im sakramentalen Ehestand ist gebunden an das *Währen* jenes Willens, der Bedingung für die faktische Beisteuerung von „Materie" und „Form" zur Konstituierung des Sakraments und seiner Dauer ist. Wird *dieser* Wille wirksam aufgekündigt, und sei es auch nur von einem Partner, so besteht die sakramentale Partizipation am Mysterium Christi und der Kirche nicht mehr; die Betreffenden sind nicht mehr im sakramentalen(!) Stand, weil die Applizierung von „Materie" und „Form" gemäß dem Willen der Kirche aufgekündigt ist bzw. tatsächlich nicht mehr erfolgt. In *diesem* Sinn sind die Partner „frei", „ledig". Einheit der Ehe als zu Bewahrendes einerseits und absolute Unzerstörbarkeit andererseits sind zu unterscheiden, nicht zu identifizieren.

3) Die mit „wiederverheiratete Geschiedene" angegebene Lebenssituation eines Paares ist dringend zu spezifizieren, um pastorale wie vor allem *sakramental* sinnvolle und gültige Lösungen zu erreichen. Aufgrund der empfohlenen Klärung ist die (neue) Gemeinschaft der Betreffenden als Sakrament zu betrachten; diesen ist daher der Zugang nicht nur zum Buß- und Eucharistie-Sakrament, sondern auch zum Ehesakrament zu gestatten, freilich auf ekklesial zu bestimmenden Wegen.

P. Raphael Schulte ist Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Universität Wien.

ERNST CHR. SUTTNER

Zur Praxis der Kirchen des Ostens

I.

Das Tridentinum war ausdrücklich bemüht, seine Aussage über die Unmöglichkeit einer Wiederheirat nach Scheidung so zu formulieren, daß die Scheidungspraxis der Griechen davon nicht betroffen wurde. Wie Th. Freudenberger zeigt,[1] erhielt can. 7 über das Sakrament der Ehe seine endgültige Fassung nach langen Beratungen von Sept. bis Dez. 1547 und von Febr. bis Nov. 1563.

Die ursprüngliche Vorlage, die ausnahmslos jede Wiederverheiratung nach Scheidung als ehebrecherisches Verhältnis qualifizierte, wurde zurückgewiesen *um zweier schwerwiegender Probleme willen.* Es wurde gefragt: „Kann man behaupten, daß die Ehe auch im Fall des Ehebruchs unauflöslich sei, wenn die bekannte Stelle bei Mt 19,9 von Exegeten wie Cajetan nicht eindeutig in diesem Sinn erklärt wird, wenn tatsächlich Konzilsentscheidungen, Papstdekrete und Väterzeugnisse vorliegen, die den gegenteiligen Standpunkt einnehmen, und wenn namentlich die Ostkirche seit vielen Jahrhunderten die gegenteilige Praxis beobachtet? In engstem Zusammenhang damit steht die zweite schwierige Frage: Wie ist es technisch zu bewerkstelligen, daß man die Lehre Luthers über Ehescheidung und Wiederverehelichung mit dem Anathem belegt, ohne gleichzeitig die Ostkirche zu treffen, deren Praxis man nicht ebenso verdammen will und darf?“[2]

1547 kam es zu keinem Resultat. 1563 brachten zwei Vorschläge die Diskussion abermals in Gang: „Martin Perez de Ayala, Bischof von Segovia, der auch für andere Canones glückliche Formulierungen fand, erkannte als erster, daß man alle Klippen am leichtesten umgehen könne, wenn man ausgehe von der Irrtumslosigkeit der Kirche. Seine Formel, der die Zukunft gehörte, lautete daher kurz und bündig: ‘Si quis dixerit ecclesiam errasse dicentem non dissolvi matrimonium quoad vinculum per fornicationem, anathema sit.’ Damit sollte gleich einleitend klargestellt sein, daß man über die Praxis der griechischen Kirche nichts aussagen wolle, sondern nur die Absicht habe, die eigene Lehre der lateinischen Kirche gegen die Angriffe der Reformatoren abzusichern. In dieselbe Richtung ging ein zweiter Antrag, den am gleichen Tag (26. Juli 1563) der Dominikaner Egidio Foscarari, Bischof von Modena, einbrachte. Man solle ... nur jene verurteilen, die behaupteten, die Kirche könne die Wiederverehelichung nach Ehebruch nicht verbieten. Auch bei dieser Lösung wäre die Praxis der Ostkirche unberührt geblieben und über die ent-

---

1 *Th. Freudenberger*, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen (Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, 149–187.

2 *Freudenberger*, S. 171.

gegenstehenden Zeugnisse aus der lateinischen Kirche kein Urteil gefällt worden."[3]
Weil diese Formulierungen die strikte Unauflöslichkeit der Ehe nur aufgrund kirchlichen, nicht aufgrund göttlichen Rechts festgehalten hätten, wurde verlangt, man solle sagen, daß die Kirche nicht irre, wenn sie lehre, *gemäß dem Evangelium und den Aposteln* könne die Ehe auch wegen Ehebruchs nicht geschieden werden. Da jedoch unter den Vätern ernste Zweifel darüber bestanden, ob die Bibel zweifelsfrei zur Lehre von einer strikten Unauflöslichkeit der Ehe zwinge, formulierte man schließlich, daß die Unauflöslichkeit der Ehe *Lehre der Kirche* sei und *von ihr* aus der Heiligen Schrift begründet werde. Damit war „die Streitfrage über den (objektiven) Sinn der erwähnten Mt-Stelle ausgeklammert, die anderslautenden Traditionszeugnisse, denen das kirchliche Lehramt nicht gefolgt war, blieben außer Betracht und wurden auch vom Anathem nicht getroffen, das ja nur die Funktion hatte, die kirchliche Lehre gegen Angriffe der Reformatoren abzusichern."[4]
Freudenberger faßt zusammen: „... bei richtiger Interpretation (des Kanons) kann, wie sich aus seiner Entstehungsgeschichte klar ergeben hat, kein Zweifel daran bestehen, daß das Konzil nicht die Absicht hatte, durch ihn in Rechtsverhältnisse der Ostkirche einzugreifen oder darüber ein Urteil zu fällen, vielmehr sorgsam bestrebt war, alles zu vermeiden, was auch nur einen solchen Verdacht hätte erwecken können."[5]

II.

Als das Florentiner Konzil das Unionsdekret „Laetentur coeli" am 6. Juli 1459 *bereits verabschiedet hatte,* kam nachträglich noch die Scheidungsfrage kurz zur Sprache. J. Gill schreibt: „Various questions of discipline and administration were raised by the one side or the other in the days that followed the proclamation. On the Latin side they were mainly three - what was to be done with Mark Eugenicus who refused to accept the decree of the Oecumenical Council; the need of providing a successor to the dead Patriarch, and the practice of divorce among the Greeks."[6] Es gab aber keine ernsten Debatten zur Scheidungspraxis, denn Gill weiß nur zu berichten: „in respect of divorce, the only answer forthcoming was - it is not allowed without reason."[7]
Auch aus späteren Unionsverhandlungen mit Orientalen ist nicht bekannt, daß von römischer Seite die Frage nach der Scheidungspraxis und nach den Ehen wiederverheirateter Geschiedener mit Nachdruck aufgerollt worden wäre. Außerdem ist nicht bekannt, daß irgendwann von Rom her die Forderung erhoben worden wäre, Gläubigen, denen vor der Union nach östlichem kanonischen Recht die Wiederheirat gewährt worden war, nach der Union die Eucharistie zu verweigern, da sie ja nun Katholiken waren und als solche der Eheauffassung der katholischen Kirche beizupflichten hätten.
Bei der Häufigkeit von Zweitehen in den orientalischen Kirchen ist es aus-

---

3 *Freudenberger,* S. 174f.
4 *Freudenberger,* S. 184.
5 *Freudenberger,* S. 187.
6 *J. Gill,* The Council of Florence, Cambridge 1961, S. 296f.
7 *Gill,* S. 297.

geschlossen, das Schweigen der römischen Behörden mit Nicht-Vorhanden-Sein des Problems zu erklären. Nach dem Erwähnen der Frage auf dem Florentinum und nach der langen Befassung des Tridentinums mit der Angelegenheit kann auch nicht Unwissenheit beim Heiligen Offizium supponiert werden. Nur Schweigen wegen bewußten Tolerierens oder wegen einer dissimulatio facti kann die Ursache sein.

III.

Das 2. Vat. Konzil schwieg zum orthodoxen Kirchenrecht nicht mehr, vielmehr erklärte es „feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, daß die Kirchen des Orients, im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind.“[8]
Die Frage erhebt sich, ob das Konzil mit der Anerkennung der eigenständigen disziplinären Traditionen des christlichen Ostens - disziplinärer Traditionen, die die Möglichkeit zur Wiederheirat nach Ehescheidung stets kannten und praktizierten - einschlußweise anerkannte, daß in den östlichen Kirchen sakramentale Ehen geschieden werden können.
Hier steht mehr zur Debatte als das, worum sich das Konzil von Trient sorgte. Denn es ist zweierlei, wenn es das Konzil von Trient vermied, um der Ehescheidungspraxis willen ein förmliches Anathem über die Orthodoxen auszusprechen, oder wenn eventuell das Zweite Vatikanische Konzil einschlußweise eine Anerkennung der Ehescheidungspraxis in getrennten Schwesterkirchen ausgesprochen haben sollte.
Die Frage, ob letzteres geschah, kann weder beiseite geschoben noch ohne gründliche Untersuchung im einen oder im anderen Sinn beantwortet werden. Denn einerseits geht es nicht an, die grundsätzliche Anerkennung der östlichen Kirchenordnungen durch das Zweite Vatikanische Konzil ohne eingehende Prüfung kurzerhand zurückzunehmen, sobald echte Herkommensunterschiede zutage treten, wie das in der Einstellung zur Ehescheidung der Fall ist. Andererseits kann kein Konzilsbeschluß von der Pflicht entbinden, das Verhalten der Kirchen immer wieder am Worte Gottes zu messen und auf Wandel zu drängen, falls ein ernsthaftes Prüfen erbringt, daß sich da oder dort in einer der Kirchen Mißbräuche eingeschlichen haben. Divergenzen in schwerwiegenden Angelegenheiten sind daher genau zu untersuchen.
Die Frage wird umso akuter, als das Konzil und unsere nachfolgende kirchliche Gesetzgebung den Eheabschluß von Katholiken mit Orientalen für gültig erklärten, falls er vor einem orthodoxen bzw. altorientalischen Priester erfolgt. Im Fall konfessionsverschiedener Paare, die von dieser Möglichkeit Gebrauch machen, können sich ernste Probleme ergeben, 1) weil die Orthodoxie ein in der katholischen Kirche gänzlich unbekanntes Ehehindernis kennt, das eine vierte Eheschließung streng verbietet und 2) wegen der ungleichen Fassung, die das Hindernis des bestehenden Ehebandes in der katholischen Kirche und in den Kir-

[8] Unitatis redintegratio, Art. 16

chen des Ostens erhielt.[9]

Wenn ein bekenntnisverschiedenes Paar, von dem der eine Partner zum vierten Mal heiraten wollte, in der orthodoxen Kirche um die Trauung ansucht, wird es abgewiesen, aber in der katholischen Kirche kann es heiraten, soferne die vorangegangenen Ehen des einen Partners nicht durch Scheidung, sondern durch Witwenschaft beendet wurden. Hingegen kann ein Paar, von dem ein Partner vorher bereits in einer sakramentalen Ehe lebte und geschieden wurde, in der katholischen Kirche nicht getraut werden; doch es ist nicht ausgeschlossen, daß es vom Pfarrer des orthodoxen Partners getraut wird. Vielleicht werden die Kirchen vereinbaren, daß die Ehefähigkeit der Partner nach deren eigenem Kirchenrecht beurteilt werde - d.h. daß in einer katholisch-orthodoxen Ehe der orthodoxe Partner nicht zum dritten Mal verwitwet sein darf und der katholische Partner nicht geschieden. Dann wird ausgeschlossen, daß in der fremden Kirche heiraten kann, wer es in der eigenen nicht darf. Aber die katholische Kirche kann die Trauung nicht verweigern, wenn der katholische Partner zum dritten Mal verwitwet ist, und die orthodoxe Kirche kann es nicht, wenn der orthodoxe Partner nach orthodoxem Recht als heiratsfähig ausgewiesen ist.

Könnten beide Kirchen dazu kommen, daß sie in Fällen, in denen sie selber die Ehe nicht einsegnen, in denen es aber die Schwesterkirche tut, das Ehepaar wie rekonziliierte Sünder behandeln, deren Wiederverheiratung sie zwar nicht gutheißen, denen sie aber trotzdem die Zulassung zur Kommunion nicht verweigern? Ansonsten ergäbe sich unter Umständen der Fall, daß von den Partnern einer orthodox-katholischen Ehe, die beide in ihrer eigenen Kirche heirats- und bis zur Hochzeit eucharistiefähig waren, nach der Trauung nur mehr der eine Partner, in dessen Kirche die Trauung stattfand, zur Eucharistie zugelassen wird - und dies, obwohl die katholische Kirche die Trauung in einer östlichen Kirche ausdrücklich für gültig erklärte und fast alle östlichen Kirchen der Trauung eines konfessionsverschiedenen Paares in der katholischen Kirche ebenfalls zustimmen.

Es gibt eine Deutung von Can. 780 CCEO die dies für die katholische Kirche illusorisch macht. Obwohl das 2. Vat. Konzil ausdrücklich die volle Gültigkeit der kanonischen Überlieferungen des christlichen Ostens anerkannte, geht diese Deutung davon aus, daß unter dem kanonischen Recht, das laut Can. 780 § 1 die Ehefähigkeit der konfessionsverschiedenen Partner mitbestimmt, ausschließlich das Recht der katholischen Kirche gemeint sei. Für den, der sich dieser Deutung anschließt, steht fest, daß bei bekenntnisverschiedenen Ehen zwar der katholische Bischof dispensieren kann, wenn bei einem der beiden Partner dreimalige Witwenschaft vorliegt und eine Trauung vor einem orthodoxen Priester unmöglich macht; daß aber umgekehrt der orthodoxe Bischof nicht dispensieren kann, wenn bei einem Partner nach katholischer Auffassung das Hindernis eines bestehenden Ehebandes vorliegt und eine Trauung in der

---

[9] Für nähere Ausführungen zu den Auswirkungen der verschiedenen Fassung der Ehehindernisse angesichts der Erklärung, daß auch die Heirat vor einem orthodoxen bzw. altorientalischen Priester im Fall einer konfessionsverschiedenen Ehe von der katholischen Kirche für gültig erklärt wurde, vgl. *Konstantinidis-Suttner,* Fragen der Sakramentenpastoral in orthodox-katholisch gemischten Gemeinden, Regensburg 1979, S. 85–121.

katholischen Kirche unmöglich macht. Somit könnte auch vor einem orthodoxen Priester keine bekenntnisverschiedene Ehe geschlossen werden, deren katholischen Partner die katholische Kirche als rekonziliierten Sünder zur Eucharistie zulassen müßte - und dies, obwohl 1) bei Unionsabschlüssen, wie oben dargelegt, in globo allen wiederverheirateten Geschiedenen die Eucharistiefähigkeit erhalten blieb und 2) die vom Konzil erklärte Gleichrangigkeit der östlichen und westlichen kanonischen Traditionen dadurch widerrufen wird. Hingegen könnte nach dieser Deutung sehr wohl vor dem katholischen Priester eine Ehe geschlossen werden, deren orthodoxer Partner von seiner Kirche entweder von der Kommunion abgewiesen oder zu ihr als rekonziliierter Sünder zugelassen werden müßte.

IV.

Schon in den Ignatiusbriefen ist gewünscht, daß Brautleute ihre Ehe „mit Wissen des Bischofs" eingehen. Wenn der Bischof sie als Verheiratete zur Eucharistie zuließ, war ihr Ehebündnis kirchlich gewürdigt. Kirchliche Trauungszeremonien sind jüngeren Datums.

In der äthiopischen Kirche hat die alte Form bis heute Gültigkeit. Es gibt zwar eine Trauungszeremonie, die aber nur selten Anwendung findet. Ansonsten gilt, daß Gläubige, die eine eheähnliche Partnerschaft führen, diese zu einer unauflöslichen kirchlichen Ehe werden lassen können, indem sie an der Eucharistie teilnehmen.

Im byzantinischen Reich wurde es im 11. Jahrhundert kaiserliches Gesetz, daß die Ehen christlicher Paare, um öffentlich-rechtliche Anerkennung zu finden, kirchlich gesegnet sein mußten. Im damaligen christlichen Osten waren staatliche Gesetze und kirchliche Canones Rechtsquellen sowohl im Staat als auch in der Kirche.[10] So erwuchs aus dem kaiserlichen Gesetz einerseits für die Gläubigen die Notwendigkeit, eine förmliche kirchliche Trauung zu erbitten, um eine kirchlich anerkannte Ehe eingehen zu können; nach dem Recht der Kirchen byzantinischer Tradition besteht die Formpflicht beim Eheabschluß demnach schon seit viel früherer Zeit als nach dem Recht der lateinischen Kirche. Andererseits wurden die Geistlichen zu Standesbeamten des Reiches und hatten als solche alle Paare zu trauen, die nach staatlichem Recht heiratsfähig waren, auch wenn sie nicht eucharistiefähig gewesen sein sollten. Es wurde üblich, die Trauungszeremonie nicht mit der Eucharistie verbunden zu feiern, und zwei verschiedene Formen von Trauungszeremonien wurden entwickelt: eine Form der Erstehe mit Krönung der Brautleute, und eine Form der Zweitehe ohne Krönungsritus, dafür aber mit Gebeten von Bußcharakter.

Jede Zweitehe - auch eine Zweitehe bei Witwenschaft - galt der byzantinischen Kirche als Abfall vom Ideal der Einehe. Das Verbot, einen wiederverheirateten Witwer oder einen Kandidaten, der selbst in erster Ehe lebt, dessen Gattin aber verwitwet war, zu einer Weihe zuzulassen, legt bis heute Zeugnis ab von diesem ganz strengen Verständnis von Einehe. Wenn Witwer eine Zweitehe eingingen, waren sie für eine Bußzeit

[10] Zur Bedeutung der weltlichen Gesetzgebung als Quelle des orthodoxen Kirchenrechts in Vergangenheit und Gegenwart vgl. *N. Milasch,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar ²1905, S. 50–54.

von der Eucharistie ausgeschlossen. Im Fall der Wiederheirat nach Scheidung war die Bußzeit um vieles länger. Seitdem die kirchliche Segnung für den Eheabschluß aller getauften Christen im Reich verbindlich vorgeschrieben war, ergaben sich Fälle, in denen die Priester in ihrer Funktion als Standesbeamte Paare zu segnen hatten, die noch jahrelang Buße verrichten mußten, ehe ihnen Absolution und Zulassung zur Eucharistie gewährt wurde. Daher die zweierlei Trauungszeremonien für sofort bzw. für nicht sofort eucharistiefähige Paare. Daher auch das Aufkommen des Brauches, die Trauung nicht zusammen mit der Eucharistie zu feiern.[11]

Die abendländische Kirche hat nicht zwei verschiedene Trauungszeremonien, und in keinem Land sind heute ihre Priester die ausschließlichen Standesbeamten. Ein Orientieren an der östlichen pastoralen Praxis hätte daher sinngemäß zur Folge, daß standesamtlich wiederverheirateten Geschiedenen in bestimmten Fällen nach einer Bußzeit, wenn würdige Früchte vorliegen, Absolution und Zulassung zur Eucharistie zu gewähren wäre.

V.

Jede Scheidung bedeutet Unordnung, und aus dieser Unordnung erwächst menschliche Not. Um der Not zu steuern, die aus Unordnung erwächst, ist selbstverständlich zu berücksichtigen, was eigentlich geschehen sollte. Aber es ist auch zu beachten, daß Menschen, die - verschuldet oder unverschuldet - in eine Unordnung hineingezogen wurden, diese nicht ignorieren können. In der Regel können solche Menschen kein Verhalten an den Tag legen, das der wünschenswerten Ordnung ganz entspräche. Ihnen muß geholfen werden, unter den Schwierigkeiten ihrer Situation wenigstens das Bestmögliche zu tun. Das Vorgehen, zu dem sie angeleitet werden müssen, kann angesichts der Umstände nicht so sein, daß es in jeder Hinsicht gerechtfertigt wäre; dennoch darf es die Ordnung als solche nicht in Zweifel ziehen.

Kyrill von Alexandrien († 444) vergleicht das pastorale Vorgehen der Kirche in bestimmten Fällen mit dem Verhalten von Seeleuten, die in Seenot einen Teil der Ladung über Bord werfen, um das übrige zu retten; er meint: „So sehen auch wir in jenen Fällen, in denen wir nicht volle Exaktheit wahren können, über manches hinweg, damit wir nicht den Verlust von allem erleiden."[12] In einer dogmengeschichtlichen Darlegung zur Lehre der östlichen und westlichen Väter von der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe macht J. Ratzinger die Feststellung, daß die Väter - ohne an der vollen Gültigkeit der strengen Lehre zu rütteln - als Seelenhirten unterhalb und innerhalb der eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform in der konkreten Pastoral eine geschmeidigere Praxis kannten. Sie übten, schreibt er, ein Verfahren, von dem sie ausdrücklich wußten, daß es „gegen die Schrift und gegen das von Anfang her Festgelegte, aber nicht gänzlich sinnlos" war.[13] Für ökumenische Lernprozesse, durch die unsere katholische Kirche in eben dieser hoch-

---

11 Vgl. das Kapitel „The Rite of Crowning" bei *J. Meyendorff,* Marriage: An Orthodox Perspective, St. Vladimir's Seminary Press, 1970, S. 27ff.

12 PG 77, 320.

13 *J. Ratzinger,* Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in: F. Henrich – V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972, S. 35–56.

brisanten Frage, „aber nicht nur allein auf diesem Gebiet", durch ein Studium der pastoralen Erfahrungen anderer Kirchen reifen sollte, plädiert B. Häring. Er drängt darauf, daß die katholische Kirche sich befruchten lasse durch das Zur-Kenntnis-Nehmen einer von unseren östlichen Schwesterkirchen in jahrhundertelanger geistlicher Erfahrung erworbenen „Spiritualität, die geprägt ist vom Lobpreis des allbarmherzigen 'Haushalters' der Kirche, vom Vertrauen auf den *guten Hirten*, der jeden und jede bei ihrem Namen kennt und ruft und notfalls auch einmal die 99 gesunden Schafe eine Weile zurückläßt und in Erstaunen setzt, um einem einzigen verlorenen Schäflein liebend, heilend nachzugehen".[14]

VI.

Laut Tertullian unterschieden die Montanisten (läßliche) Sünden, die die Kirche durch ein Bußverfahren nachlassen könne, und (schwere) Sünden, die nachzulassen der Kirche nicht mehr zustehe, wenn ein Christ sie nach der Taufe noch begeht. Sündern mit „unvergebbaren" Sünden wurde geraten, an der Schwelle der Gottesdienststätten Buße zu tun, denn nach montanistischer Auffassung galt: „de venia Deo reservamus"; vom Sünder hieß es: „si pacem hic non metit, apud Dominum seminat".[15] Wer solches lehrt, sagt, daß die Kirche, „das Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott"[16], dem bußfertigen Sünder entgegnen müsse, *nur an ihr vorbei* dürfe er auf Gottes Erbarmen hoffen; *durch* sie könne er es auf keinen Fall erlangen.
Unsere Kirche verwarf die Lehre von der Unvergebbarkeit der schweren Sünden entschieden. Dennoch waren des öfteren katholische Prediger und Religionslehrer, auch Moral- bzw. Pastoraltheologen zu hören, die mit genau denselben Worten von den wiederverheirateten Geschiedenen sprachen. Sollte vielleicht bezüglich einer einzigen schweren Sünde, dem Zerstören einer Ehe, über unserer Kirche bis heute ein montanistischer Schatten liegen?

VII.
Zusammenfassende Thesen

1) Das Konzil von Trient beschränkte sich auf die Aussage, daß es die Heilige Schrift der Kirche ermögliche, zu einer Lehre von der strikten Unauflöslichkeit der christlichen Ehe zu kommen, sah diese Lehre in der Heiligen Schrift aber nicht zweifelsfrei ausgesprochen und wollte ausdrücklich das Anathem über die Scheidungspraxis in der Kirche byzantinischer Tradition vermeiden.

2) Bei Unionsabschlüssen zwischen der römischen Kirche und Teilen einer orientalischen Kirche blieb den wiederverheirateten Geschiedenen, die gemäß den pastoralen Regeln ihrer bisherigen Kirche als eucharistiefähig galten, die Eucharistiefähigkeit erhalten.

---

[14] *B. Häring:* Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung, Freiburg 1989, S. 42. Für weitere Ausführungen zu dieser pastoralen Handlungsweise vgl. *Suttner*, Ökonomie und Akribie als Weisen kirchlichen Handelns, in: Ostk. Stud. 24 (1975) 15–26 (mit Lit.); *D. Salachas*, Oikonomia e akribeia nelle ortodossia greca odierna, in: Nicolaus 4 (1976) 301–340; Ch. Gheorghescu, Die orth. Lehre über die göttl. u. die kirchl. Ökonomie (rumän.), in: Studii Teologice 32 (1980) 297–516 (mit Lit.).

[15] De pud. 19,6 und 3,5.

[16] Lumen gentium, Art. 1.

3) Es geht nicht an, die grundsätzliche Anerkennung der östlichen Kirchenordnungen durch das Zweite Vatikanische Konzil ohne eingehende Prüfung kurzerhand zurückzunehmen, sobald echte Herkommensunterschiede zutage treten, wie das in der Einstellung zur Ehescheidung der Fall ist.

4) Da das 2. Vat. Konzil und unsere nachfolgende kirchliche Gesetzgebung den Eheabschluß von Katholiken mit nichtkatholischen orientalischen Christen vor einem orthodoxen bzw. altorientalischen Priester für gültig erklärten, könnte es - falls die katholische Kirche ihre Auffassung vom Fortbestehen des Ehebandes nach der Scheidung kompromißlos durchsetzen wollte - geschehen, daß ein nach katholischem Kirchenrecht heirats- und kommunionfähiger Katholik, wenn er unter Berufung auf das gültige katholische Kirchenrecht einen nach orthodoxem bzw. altorientalischem Recht heirats- und kommunionfähigen orientalischen Christen vor einem orthodoxen bzw. altorientalischen Priester heiratet, zwar gültig verheiratet, in der katholischen Kirche aber trotzdem nicht mehr kommunionfähig wäre. Nur eine problembeladene Deutung von Can. 780 CCEO könnte diese Konsequenz vermeiden.

5) Ein Orientieren von uns Katholiken an der östlichen pastoralen Praxis gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen hätte sinngemäß zur Folge, daß standesamtlich wiederverheirateten Geschiedenen in bestimmten Fällen nach einer Bußzeit, wenn würdige Früchte vorliegen, Absolution und Zulassung zur Eucharistie zu gewähren wäre; an eine kirchliche Eheschließungszeremonie zu denken, würde sich erübrigen.

6) Das orthodoxe Verfahren des Gewährens gemäß Ökonomie zeigt, daß den Seelenhirten der Kirche Christi unterhalb und innerhalb der eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform in der konkreten Pastoral eine geschmeidigere Praxis erlaubt ist.

Ernst Chr. Suttner ist Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien.

GÜNTER VIRT

Epikie in der Geschiedenenpastoral

Die Moraltheologie hat von der Wirklichkeit auszugehen und den Anspruch der theologisch gedeuteten Wirklichkeit reflektiert und differenziert in die Sprache verbindlichen Sollens zu übersetzen. Trotz aller Absichtserklärungen dürfte die gegenwärtige Regelung der lateinischen Kirche nicht das Scheitern von Ehen verhindern, sondern vielmehr die Seelsorge an den in ihrer ersten Ehe Geschiedenen, die dann zivil wieder geheiratet haben.

Die Lebbarkeit des Ideals christlicher Ehe ist nicht nur von außen her durch gesellschaftliche Veränderungen bedroht. „Sie leidet in den Augen vieler gläubiger und kirchlich engagierter Menschen unter der Unerbittlichkeit und Härte, mit der die Kirche diejenigen behandelt, die diesem Anspruch nicht gerecht werden. Wer jungen Menschen ein forderndes Ideal vor Augen stellt, der muß ihnen auch einen Weg zeigen, wie sie noch im Scheitern mit ihm leben können - nicht um dies schon einzuplanen oder um vorsorglich eine Hintertür offen zu halten, sondern um ihnen Angst zu nehmen und Mut zu machen." [1]

Anders als das profane Recht, das die Sicherstellung einer äußeren Friedensordnung durch Schutz vor sozialschädlichem Verhalten zum Ziel hat und für das Scheitern in der Ehe ein Notrecht kennt, hat sich die Kirche in ihrem Recht primär am Evangelium zu orientieren und darf die von Gott in Beziehung zu Jesus Christus ermöglichte Lebensweise nicht einfach durch Kompromisse oder Rücksicht auf ein bestimmtes Durchschnittsverhalten desavouieren. Die äußere Ordnungsfunktion und Kontrollfunktion tritt gegenüber der Transparenz auf das Evangelium zurück.

Da der höchste Gesichtspunkt eines evangeliumsgemäßen Kirchenrechtes aber das Heil der Menschen ist, gilt es, jedem einzelnen Menschen möglichst gerecht zu werden. Dies ist das Anliegen der sogenannten pastoralen Lösungen, die sich des einzelnen in seiner konkreten Lebenssituation annehmen. Solche Lösungen aber müssen moraltheologisch begründet sein, sonst kommt es zu einer doppelten Moral, einer offiziell kirchenamtlichen und einer pastoral kompromißhaften. Es bedarf in der Kirche einer Wegweisung zu der je möglichen besten Entsprechung gegenüber dem Evangelium.

Die Spannung zwischen dem Anliegen einer allgemein verbindlichen Norm und der Rücksicht auf die ganz konkreten Lebensumstände des einzelnen, die nie durch eine generell formulierte Norm lückenlos erfaßt werden können, wurde in der abendländischen Geistesgeschichte unter dem Begriff der Tugend der Epikie bedacht. Diese stellt eine der ältesten Tugenden des Abendlandes dar. Aristoteles faßt Epikie als Berichtigung des Gesetzes auf,

---

[1] *E. Schockenhoff,* Ehe – nichteheliche Lebensgemeinschaften – Ehelosigkeit, in: J. Gründel, Leben aus christlicher Verantwortung, Düsseldorf 1992, Bd. 3,48.

wo es infolge seiner generellen Fassung lückenhaft ist [2]. Für Thomas von Aquin ist Epikie gleichsam die höhere Regel der menschlichen Handlungen.[3] Alfons Maria v. Liguori, der Patron der Moraltheologen, dehnt Epikie ausdrücklich über die menschlichen Gesetze hinaus auf sittliche Normen aus.[4] Wer Epikie als bewährte Lösung des Konfliktes zwischen allgemeinem Gesetz und konkreten außergewöhnlichen Lebensumständen grundsätzlich leugnet, stellt sich gegen die ganze große abendländische Tradition.[5] Die immer komplexeren Lebensumstände und das wachsende Wissen um die vielfältigen inneren und äußeren Bedingungen menschlichen Handelns regen zu immer differenzierteren Auslegungen und Abwägungen an. Das betrifft nicht nur die differenziertere Formulierung, sondern auch eine wirklichkeitsgerechtere Einsicht in die sittliche Norm selbst. Auch die inneren Umstände des Menschen, sein Lebensalter, seine Reifungsprozesse, seine Krisen usw. müssen in die sittliche Bewertung miteingehen (die „conditio personae").[6]

Wenn sich ein Gläubiger, der in seiner Ehe gescheitert ist, an den Seelsorger wendet, dann verlangt dies große Aufmerksamkeit bei der Berücksichtigung der konkreten Lebenssituation und bei der Geschichte des Scheiterns. Nicht selten kommt man dann im Rückgang in die Konfliktgeschichte zu der Frage, aus welchem Grund denn diese Ehe eingegangen wurde. Hier zeigen sich dann häufig Hindernisse, die die erste Ehe gar nicht gültig zustandekommen ließen. Oft aber hängt es von Zufällen ab, ob dies auch vor dem kirchlichen Gericht beweisbar ist. Gerade die Mühe der Epikie, ganz genau in die Wurzeln des Konfliktes zurückzugehen und die konkreten Lebensumstände zu beachten, kann in diesen gewiß nicht seltenen Fällen dazu führen, daß der Betroffene und der Seelsorger gleichermaßen zu dem Urteil kommen, die erste Ehe sei gar nicht gültig gewesen. Da dies aber vor dem kirchlichen Gericht nicht beweisbar ist, muß eine Lösung im „forum internum" gesucht werden können.[7]

Wer die innere Logik der Epikie verstanden hat, weiß aber darüber hinaus die oft unglaublichen Lebensumstände, die zum Scheitern einer Ehe geführt haben, ernstzunehmen. Epikie besteht dann im Mut, unabhängig von der Gesetzesformulierung, die im allgemeinen ihre Gültigkeit behält, und ohne diese Gültigkeit anzutasten, angesichts der außergewöhnlichen Lebensumstände die Norm von ihrem inneren Sinn her zu verbessern. Von daher verbietet sich ebenso eine undifferenzierte Verweigerung der Sakramentenspendung an Betroffene wie eine undifferenzierte Zulassung. Epikie ist ja in der Berücksichtigung der konkreten inneren und äußeren Lebensumstände begründet, angesichts derer die Anwendung einer konkreten Norm den

---

2 *Aristoteles*, NE V, 14.
3 *Thomas von Aquin*, Summa theologiae II–II, 120 2c.
4 *Opera moralia*, Rom 1905, Bd. 1, tr. 2, c 4, Nr. 201
5 Vgl. *G. Virt*, Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen, Mainz 1983, und *ders.*, Die vergessene Tugend der Epikie, in: W. Ernst, Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Würzburg 1989, 138–151.
6 Vgl. *Thomas von Aquin*, Ps 42,1.
7 Vgl. den Brief der *Kongregation für die Glaubenslehre* vom 11.4.1973 und den Brief von *Kardinal Ratzinger* an die im pastoralen Dienst der Erzdiözese München-Freising Stehenden vom 8.12. 1980.

Sinn der ihr zugrundeliegenden Prinzipien verfehlt. Das Wesen der Epikie besteht ja gerade nicht im Handeln gegen ein Gesetz, sondern in der Fähigkeit, das Gesetz seiner Intention gemäß bei Vorliegen entsprechender Gründe zu verbessern auf die einmalige Lebensgeschichte der Menschen hin. Da Epikie in der Rücksicht auf die unabsehbaren Lebensumstände besteht, kann eine taxative Aufzählung von Bedingungen ihrer Anwendung nicht geleistet werden. Epikie tastet ja die Gültigkeit der Norm nicht an, stellt keine Gegennorm auf, sondern nimmt das Konkrete einmaliger Lebensgeschichten ernst.

Im Eherecht konkretisiert die Kirche eine ethische Norm der allgemein verbindlichen Schöpfungsordnung. Die Tatsache, daß Ehe unter Getauften ein Sakrament ist, setzt die allgemein ethischen Maßstäbe nicht außer Kraft, sondern vervollkommnet sie. Die Tugend der Epikie hat daher ihre Gültigkeit auch im Bereich der sakramentalen Ehe.

Die lateinische Kirche hat bezüglich ihrer Praxis darauf bestanden festzuhalten, daß diese eine Grundlage in der Schrift habe, und alle jene, die ihr das bestreiten, mit dem Bann belegt. Sie hat die Formulierung allerdings ausdrücklich so offen gewählt, daß auch die Praxis der Ostkirchen in ihrer Schriftgemäßheit respektiert bleibt (DS 1807). Die Ostkirchen kennen eine Rücksicht auf die konkrete Situation und das sittliche Können in Form des Ökonomieprinzips, das neben dem sogenannten Akribieprinzip zur Anwendung kommt. Wenn das Ökonomieprinzip der Ostkirchen auch von der kirchlichen Autorität gleichsam von oben angewendet wird, so weist es doch in die gleiche Richtung wie die große ethische Tradition der Epikie, die dem einzelnen Betroffenen das Urteil zubilligt. Die Bischofssynode über Ehe und Familie vom 26.9. bis zum 25.10.1980 hat in ihrer Propositio 14 Nr. 6 eine Anregung in diese Richtung gegeben. „Die Synode wünscht in ihrer pastoralen Sorge um die Gläubigen, daß man sich in dieser Sache einer neuen und tieferen Untersuchung widme. Dabei möge man auch der Praxis der Kirchen des Ostens Rechnung tragen, um so besser die pastorale Barmherzigkeit herauszustellen." Dieser Auftrag ist bislang weithin unbekannt und ebenso unbekannt seine weitere „Wirkungsgeschichte".

In dieser bewegten Zeit in Gesellschaft und Kirche hat die lateinische Kirche das letzte Wort zur Lösung dieser Problematik vermutlich noch nicht gesprochen. Hinter die bereits bewährten Lösungen im „forum internum" dürfte auf keinen Fall zurückgegangen werden. Diese Wege, die in vielen Fällen gangbar sind, dürften aber ihrerseits wiederum nicht dazu führen, die von der überwältigenden Mehrheit der Bischöfe bei der Bischofssynode gewünschten weiteren Bemühungen zu verhindern. Die große Tradition einer der ältesten ethischen Tugenden des Abendlandes, nämlich der Epikie, könnte dabei ein Leitfaden sein.

Thesen:

1. Die gegenwärtige Praxis der lateinischen Kirche kann Ehescheidung nicht verhindern, behindert aber vielfach die Seelsorge an Geschiedenen und Wiederverheirateten. Es besteht darüber hinaus die berechtigte Sorge, daß durch diese Praxis jungen Menschen eher Angst gemacht wird und das hohe Ideal der christlichen Ehe eher entmutigt.

2. Beim Kirchenrecht stehen - anders als beim staatlichen Recht - nicht nur die äußere Rechtssicherheit und möglichst umfassende Kontrolle im Vordergrund, sondern die Transparenz auf das Evangelium, und zwar auf das ganze Evangelium.

3. Auch sogenannte pastorale Lösungen müssen sittlich begründet sein, sonst kommt es zu einer doppelten Moral, einer offiziell kirchenamtlichen und einer pastoralen, die der Theorie nicht entspricht.

4. Das Wesen der Epikie besteht darin, unabhängig vom Wortlaut des Gesetzes den Sinn des Gesetzes, wo es infolge seiner generellen Fassung lückenhaft ist, zu erfüllen. Epikie läßt die Gültigkeit der Normformulierung im allgemeinen unangetastet, verbessert diese aber, wo das Leben außergewöhnliche Umstände mit sich bringt.

5. Epikie leitet an zur Berücksichtigung der ganz konkreten inneren und äußeren Lebensumstände von Menschen und kann so zur begründeten Einsicht führen, daß eine Erstehe auch dort, wo sie vor dem Kirchenrecht in ihrer Ungültigkeit nicht bewiesen werden kann, dennoch nie gültig zustande kam. Die sogenannten Lösungen im „forum internum" haben sich mittlerweile vielfach bewährt.

6. Epikie hilft aber, über die Lösungen im „forum internum" hinaus weiter nachzudenken, wie die Kirche Menschen, die in ihrer Ehe mit oder ohne Schuld gescheitert und eine neue Verbindung zivilrechtlich eingegangen sind, gerecht werden kann, ohne die Transparenz des Kirchenrechtes auf das Evangelium zu desavouieren.

7. Die Sakramentalität der Ehe setzt die sittliche Tugend der Epikie nicht außer Kraft, sondern sollte sie weiterführen.

8. Die Praxis der Ostkirchen ist von der lateinischen Kirche nie verurteilt worden. Die große Mehrzahl der Bischöfe hat bei der Bischofssynode über Ehe und Familie 1980 gewünscht, daß die lateinische Kirche die Praxis der Ostkirche studiere und ihr auch Rechnung trage. Dieser Auftrag ist bislang weithin unbekannt und unbekannt auch seine weitere Geschichte.

Günter Virt ist Professor für Moraltheologie an der Universität Wien.

RUDOLF WEILER

Naturrechtliche Überlegungen

Es kann als jedem menschlichen Bewußtsein (Gewissen) einsichtig betrachtet werden, daß mit dem Menschsein die existentielle Bestimmung zur geschlechtlichen Verbindung und zur Fortpflanzung gegeben ist. Sowohl hinsichtlich der Personwürde der Eltern als auch des Wohles des Kindes ergeben sich daraus abgeleitete Naturrechtsnormen betreffend die Rechte von Ehe und Familie. Diese Normen stellen dann in ihrer positiven Formulierung eine Anwendung des primären Naturrechts dar und beziehen sich auf das individuelle und soziale Wohl letztlich auch in der verantwortlichen Kompetenz des Gesetzgebers. In der Heilsordnung ist dafür der kirchliche Gesetzgeber als Interpret einerseits des Naturrechts und andererseits des Gesetzes Christi für die innerkirchliche Ordnung, für die staatliche Ordnung nur indirekt über die Gewissensbildung (im Sinne auch des Gemeinwohls) zuständig.

Zu untersuchen und abzuwägen ist, wieweit die Kirche und ihre Rechtsordnung verpflichtet werden können, auf die positive staatliche Rechtsordnung über das Naturrecht hinaus im Licht des Evangeliums (z.B. in der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe) Einfluß zu nehmen. Für das Naturrecht ist sowohl hinsichtlich seiner Einsicht wie hinsichtlich seiner Anwendung die gesellschaftliche Veränderung und der Erkenntnisfortschritt in Rechnung zu stellen, ohne damit seine Ordnungsfunktion in Rückbindung auf das sittlich-rechtliche Apriori leugnen zu wollen. Das jeweils geltende Eherecht ist immer inkulturiert anzutreffen. Das natürliche Grundrecht ist dabei immer in Verbindung mit dem individuellen und sozialen Wohl zu sehen. So ist auch die Ehescheidung unter dem Aspekt der Sozialschädlichkeit für den anderen direkt Betroffenen und für das Gemeinwohl der Gesellschaft in Abwägung mit dem Recht des einzelnen auf sein Wohl zu betrachten.

Der positive Gesetzgeber ist davon ebenso betroffen wie die innerkirchliche Rechtsordnung, ohne daß die beiden Rechtsebenen in allem übereinstimmen müßten. Das Naturrecht gemäß seinen Prinzipien läßt in Erkenntnis und Anwendung der positiven Rechtspraxis Raum.

Die sogenannte Naturehe ist immer nur unter Einfluß des Rechtsgewissens in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur anzutreffen, insofern auch christlich inkulturiert. Somit ist auch das Eherecht der Kirche nicht frei von kulturellen, historischen Einflüssen oder steht im gemischten Bereich der staatlich-öffentlichen und kirchlichen Rechtsordnung. Insofern gibt es - abgesehen vom Grundrecht - auch hier Veränderbares und einen Anwendungs- und Konkordatsbereich.

Rudolf Weiler ist Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Universität Wien.

Entwurf eines Wortgottesdienstes für Paare, die keine kirchliche Ehe schließen können

Dieser Ritus soll dem zweifachen Anliegen Rechnung tragen, das Papst Johannes Paul II. in Familiaris Consortio den Seelsorgern ans Herz legt: Einerseits soll die Kirche den wiederverheirateten Geschiedenen in fürsorgender Liebe beistehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, andererseits darf durch keine liturgische Handlung der Eindruck einer neuen sakramental gültigen Ehe erweckt werden, damit es nicht zu Irrtümern hinsichtlich der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen Ehe kommt.

Der folgende Entwurf wurde bei einem Studientag des Kath. Familienwerkes Österreichs am 15. Oktober 1992 diskutiert. Es gab dabei keinen Konsens, ob ein Wortgottesdienst geeignet ist, die fürsorgende Liebe der Kirche auszudrücken, ohne dabei einem Mißverständnis Vorschub zu leisten. Einige waren der Meinung, diese Vorlage erleichtere den Seelsorgern ihre Arbeit, andere befürchteten, daß die Leute trotz aller Klarheit des Textes die Segnung mit einer Trauung verwechseln.

Diese Frage wird also in den Diözesen weiter zu diskutieren sein. Auf jeden Fall müßte unter Berücksichtigung der örtlichen Traditionen bedacht werden:

- *Ort (Wo finden üblicherweise Trauungen statt?)*
- *Zeitpunkt (Nähe zur standesamtlichen Trauung?)*
- *Personenkreis und Rahmenbedingungen (Hochzeitsgesellschaft in entsprechender Kleidung?, liturgisches Gewand?, Formulierung von gedruckten Einladungen? usw.)*

Die pastorale Klugheit zeigt sich wahrscheinlich in der Art, wie ein Seelsorger mit den betroffenen Partnern die notwendigen Vereinbarungen trifft.

1. Eingangslied (zur Auswahl)
Gotteslob (GL):
258 Lobe den Herren
270 Kommt herbei, singt dem Herrn
474 Nun jauchzt dem Herren, alle Welt
291 Wer unterm Schutz des Höchsten steht
Liederbuch Religion (LR):
233 Unser Leben sei ein Fest
243 Daß du mich einstimmen läßt, 1., 3. – 6. Strophe

2. Begrüßung und Eröffnung

Priester: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Amen. Der Herr sei mit euch.

Alle: Und mit deinem Geiste.

Priester: Liebe Schwestern und Brüder. Ich begrüße Sie alle hier in unserer Kirche und lade Sie ein, mit und für Frau und Herrn N. zu beten und den Segen Gottes für ihren weiteren Lebensweg zu erbitten.

3. Tauferinnerung und Besinnung

Priester: Das gemeinsame Band, das uns alle miteinander verbindet, ist die Taufe, in der uns Gott ausdrücklich als seine Töchter und Söhne annimmt. Auch Sie beide haben beim Empfang dieses Sakramentes Gottes Zusage erhalten, daß er Ihnen mit seiner Hilfe beisteht und Sie begleitet in allen Phasen Ihres Lebens, in guten und bösen Tagen.

Wenn Sie an diese Liebe Gottes für Ihr Leben glauben, erneuern Sie Ihr Ja zur Taufe, indem Sie einander mit dem geweihten Wasser ein Kreuz auf die Stirne zeichnen.

Instrumentalmusik

Priester: Und nun wollen wir unseren bisherigen Weg durch die schon gelebten Jahrzehnte bedenken, um zu entdecken, auf welche Weise Gott uns nahe gewesen ist.
Wir schauen dabei auf alles Gute, das uns bereichert hat. Wir betrachten aber auch versäumte Chancen, schuldhaftes Verhalten und Enttäuschungen, die wir im Leben anderer Menschen verursacht haben.
Lektor: Durch andere Menschen wurde uns von Kindheit an Liebe geschenkt, durch andere Menschen sind wir auch belastet worden. (Pause)
Priester: In Jesus ist Gott Mensch geworden, um in uns die Kraft der Liebe zu stärken.
Herr, erbarme dich unser.
Alle: Herr, erbarme dich unser.
Wenn es gesungen wird:
GL 358/3 oder 458/3 oder 429 oder 433 oder 463
LR 250 Hab Erbarmen Herr oder 254 Herr, erbarme dich unser.
Lektor: Unsere menschliche Freiheit hat uns in allen Lebensbereichen herausgefordert, Verantwortung zu übernehmen, auch wenn wir nicht in der Lage waren, alle Zusammenhänge zu durchschauen oder mögliche Entwicklungen in der Zukunft zu erkennen.
(Pause)
Priester: Jesus hat bei allen Begegnungen Menschen zum Guten ermutigt und ihnen über das Versagen hinweg einen Neuanfang geschenkt.
Herr, erbarme dich unser.
Alle: Herr, erbarme dich unser.
Lektor: Wenn unsere Hoffnungen enttäuscht wurden, haben wir Leid empfunden und waren darauf angewiesen, daß uns gute Menschen Zuversicht vermitteln. (Pause)
Priester: Jesus hat uns durch sein Verhalten gezeigt, daß alle, die ein Leid tragen, dem Herzen Gottes besonders nahestehen, und seliggepriesen hat er die Barmherzigen und jene, die anderen zu einem Leben in Frieden verhelfen. Herr, erbarme dich unser.
Alle: Herr, erbarme dich unser.
Priester: Gütiger Gott, wir glauben, daß du uns liebst, auch wenn wir die verschlungenen Wege unseres Lebens nicht verstehen. Wir danken dir für deine immerwährende Nähe und bitten dich: Vergib uns unsere Schuld, so wie auch wir bereit sind, allen zu vergeben, die uns Unrecht getan haben. Laß uns über alles Dunkle hinweg Freude am Leben finden, damit wir dir mit einem befreiten Herzen dienen können. Darum bitten wir durch Jesus Christus, deinen Sohn, unsern Herrn und Gott, der mit dir in der Einheit des Hl. Geistes lebt und liebt in Ewigkeit.
Alle: Amen.

4. Lied (zur Auswahl)
GL:
280 Preiset den Herrn, 1.–4. Strophe
751 Dies ist mein Gebot (Kv) – Psalmverse in Auswahl
637 Laßt uns loben
687 Dein Wort ist Licht und Wahrheit (Kv)
LR:
379 Ich möcht', daß einer mit mir geht
62 Herr, wenn es stimmt
246 Laßt uns miteinander

5. Wort Gottes
Vorschlag geeigneter Texte:
Num 6,22-27 / Jes 57,15-19 / Mt 5,13-16 Mt 22,35-40 / Mk 4,35-41 / Joh 13,1-15 Joh 15,1-11 / Joh 15,12-17 /Joh 17,20-23 Röm 8,31b-35. 37-39/Eph 4,23-24. 32-5,2 Phil 4,6-9 / Kol 3,12-15 / 1 Petr. 1,3-9 / 1 Joh 4,9-15

6. Ansprache

7. Segnung einer Kerze
Priester: Gepriesen bist du, Herr, unser Gott. Wir danken dir, lebendiger Gott, für deinen Sohn, das wahre Licht der Welt. Wir loben dich.
Alle: Wir preisen dich.
Priester: Wir danken dir für seine Liebe, durch die er das menschliche Leben erhält. Wir loben dich.
Alle: Wir preisen dich.
Priester: Wir danken dir, daß du durch Christus die Verbindung von Mann und Frau zum Zeichen deiner Liebe gemacht hast. Wir loben dich.
Alle: Wir preisen dich.
Priester: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist.
Alle: Wie im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen.
Priester: Laßt uns beten. Ewiger Gott, bei dir finden wir Liebe und Geborgenheit. Darum kommen Frau und Herr N. zu dir, der du alles Leben erhellst. Wir bitten dich, segne diese Kerze. Wie ihr Schein das Dunkel erhellt, so erleuchte du ihren Lebensweg. Sei du Licht für diese Partner, damit sie dich in glücklichen Tagen loben, in der Not sich bei dir aufrichten und in allem, was sie tun, deine stützende Nähe erfahren. Hilf, daß sie sich in deinem Licht bergen und stärken. Gib, daß sie auch einander das Leben erhellen und gemeinsam das Ziel ihres Lebens finden. Darum bitten wir dich durch Christus, unseren Herrn. Amen.

8. Lied (zur Auswahl)
GL:
267 Nun danket all
268 Singt dem Herrn ein neues Lied
269 Nun saget Dank und lobt den Herren
283 Danket, danket dem Herrn (Kanon)
298 Herr, unser Herr, wie bist du zugegen
301 Herr, deine Güte 1., 2., 5. Strophe
851 Herr, ich bin dein Eigentum
LR:
79 Ubi Caritas (Kv-Taizé)
76 Ins Wasser fällt ein Stein
72 Dies ist mein Gebot … daß die Freude in euch sei
54 Von guten Mächten treu und still umgeben (Auswahl)

9. Friedensgruß
Priester: Der Herr hat seinen Freunden den Frieden versprochen. So beten wir zu Jesus Christus:
Schau nicht auf unsere menschlichen Schwächen, sondern auf den guten Willen und den Glauben aller, die hier versammelt sind. Schenke Frau und Herrn N. und der ganzen Feiergemeinde deine Versöhnung und deinen Frieden. Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch.
Alle: Und mit deinem Geiste.
Priester: Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung.

10. Fürbitten (zur Auswahl)
Priester: Lasset uns nun Gott, dem gütigen Vater, unsere Bitten vortragen.
– Gott, der du unsere Enttäuschungen aufsprengst und unser Leben weit und hell machst: Laß unsre Liebe zum Zeichen werden, daß deine Gnade uns alle umfängt und daß du alles menschliche Glück mitträgst und vollendest.
– Gott, wir wissen uns von dir getragen und in dir geborgen: Laß alle, die an dieser Feier teilnehmen, vollendet werden in deinem Reich.
– Gott, du lädst alle Menschen ein zum himmlischen Hochzeitsmahl. Laß uns sicher werden in der Hoffnung, daß alles irdisches Glück seine Vollendung findet in dir.
– Gott, du Urbild der Liebe, überwinde du unsere menschliche Unvollkom-

menheit und laß uns zur vollen Entfaltung der Liebe und Treue kommen.
- Gott, du unerschöpfliche Quelle lebendigen Wassers. Laß uns nie müde werden, daß wir unsere Nächsten und alle, für die wir Sorge tragen, lieben, wie du uns geliebt hast.
- Gott, du hältst uns in deiner Hand über den Tod hinaus. Laß uns alle Grenzen überschreiten, die uns hindern, die Liebe zu leben nach dem Vorbild deines Sohnes.
- Gott, die Treue deiner Liebe ist ohne Grenzen. Vollende, was unserer Liebe fehlt, daß sie uns und anderen zum Zeichen wird für deine unendliche Güte.

Fürbitten, die von den Partnern selbst gesprochen werden können:
- Vater im Himmel, nimm hinweg von uns alle Unsicherheiten und Zweifel und laß unseren gemeinsamen Lebensweg für uns und für andere zum Zeichen werden, daß das Licht deiner Gnade aufstrahlt über jedem von uns und daß wir alle vollendet werden in dir.
- Gott, dir ist nichts verborgen in unserem Leben. Laß uns, auch wenn wir unbekannte und dunkle Seiten an uns entdecken, in unserer Liebe weiterwachsen und stärke unser Vertrauen zueinander.
- Gott, du Quell der Freude und der Vollkommenheit. Vollende du unser Bemühen, wenn die Möglichkeiten unserer Zärtlichkeit und Hingabe nicht ausreichen, die Bitterkeit zurückgewiesener Liebe und den Schmerz enttäuschter Hoffnungen zu läutern und zu wandeln.
- Gott, du Hüter unseres Lebens, halte deine Hand über uns, auch wenn unsere Pläne zerbrechen und die Mühsal des Alltags Schatten wirft über unsere Beziehung.

Weitere Fürbitten für andere Menschengruppen:
- Wir beten für die Angehörigen und Freunde: Gott, wir bitten dich, laß alle, auch die, die heute nicht unter uns sind, erfahren, daß uns deine schützende Liebe umfängt.
- Wir beten für jene, die in ihren Beziehungen Schwierigkeiten haben: Gott, wir bitten dich, stärke uns in der Gewißheit, daß alle Zerbrechlichkeit menschlicher Zuneigung umfangen wird von der bleibenden Zusage deiner Liebe.
- Wir beten für die verstorbenen Freunde und Verwandten: Gott, wir bitten dich, vollende alle, die mit uns unterwegs waren, in deiner Güte und nimm sie auf in die ewige Heimat.
- Wir beten für die Alleinstehenden und Einsamen: Gott, wir bitten dich, stütze alle, die die liebende Nähe eines Menschen entbehren, durch die beglückende Kraft deiner bergenden Liebe.

Priester: Laßt uns nun gemeinsam so beten, wie uns der Herr zu beten gelehrt hat.
Alle: Vater unser …

Segen:
Priester: Der gütige Gott segne euch. Er schenke euch ein versöhntes Herz, wenn ihr an die Vergangenheit denkt. Er gebe euch die nötige Kraft, um die Aufgaben der Gegenwart zu bewältigen. Er möge euch mit Hoffnung erfüllen, damit ihr vertrauensvoll in die Zukunft gehen könnt. Dies gewähre euch der dreieinige Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist.
Alle: Amen.

Ja sagen und Ja halten –
Ansprachen für eine gelingende Partnerschaft

- 32 Predigten zur Trauung;
- je eine Predigt zur Silbernen und Goldenen Hochzeit;
- die verschiedensten Paare werden angesprochen: kirchlich engagierte und distanzierte, ältere und junge, konfessionsverschiedene . . .;
- eine kurze Beschreibung der Situation ist jeder Ansprache vorangestellt;
- „klassische" und „unkonventionelle" Bibeltexte, Geschichten und Parabeln aus der Literatur werden interpretiert.

Ob spritzig und anregend oder eher spirituell und besinnlich, ob auf sehr persönliche oder lieber etwas verhaltene Art – immer treffen die Texte den richtigen Ton und stellen die Botschaft von der Liebe Gottes, die sich in der Liebe der Partner verwirklichen soll, in den Mittelpunkt.

Hoch-Zeiten der Liebe
Predigten zur Trauung
Mit Beiträgen von
S. Beckers, P. Gaidetzka,
I. Löffler-Mayer, K. Müller,
J. Niewiadomski, A. Nowak,
G. Voss
195 Seiten, kart. DM 24,80
VERLAG FRIEDRICH PUSTET



JOHANNES MARBÖCK

Ermutigung aus Rom

Römischen Dokumenten bläst bei ihrem Erscheinen oft eher der Wind der Skepsis als eine Aura von Zustimmung entgegen. Zu den erfreulichen Ausnahmen zählt das in dieser Zeitschrift[1] schon vorgestellte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche", das, soweit zu sehen ist, durchwegs positiv aufgenommen wurde.[2] Da der Inhalt bereits verhältnismäßig ausführlich dargestellt wurde, hebt dieser Beitrag einige Gesichtspunkte heraus, die z.T. nicht bloß für die Arbeit mit der Bibel, sondern für die kirchliche Praxis im weiteren Sinn zukunftsweisend erscheinen.[3]

1. Ein neues Paradigma kirchlicher Dokumente ?

Die Auseinandersetzung mit der Vielfalt gegenwärtiger exegetischer Methoden und Zugänge zur Heiligen Schrift ist gekennzeichnet von Gespräch und Auseinandersetzung. „Kritik" begegnet im positiven Sinn der Unterscheidung wertvoller aber auch diskutabler Aspekte der Annäherung an die Bibel, ohne die Tendenz ängstlicher, pauschaler Verurteilung. Das Dokument gewährt (S. 71) dankenswerterweise sogar Einblick in die Diskussion der Kommission selber – in der ungewöhnlichen Mitteilung eines Abstimmungsergebnisses über Fragen der feministischen Bibelinterpretation. Positiv vermerkt seien auch die Angaben der Grenzen: so will die Bibelkommission (S. 34f.) keineswegs zu allen Fragen in bezug auf die Bibel Stellung nehmen, etwa zur Theologie der Inspiration; sie enthält sich eines abschließenden Urteils über Bibellektüre im Umfeld der Befreiung (S. 67) und sie notiert ausdrücklich auch die Gefahren (!) des Vorverständnisses der katholischen Exegese, deren Risiko darin besteht,

> „den biblischen Texten einen Sinn zu geben, den sie nicht ausdrücken, sondern der Frucht einer späteren Entwicklung der Tradition ist. Der Exeget muß sich vor dieser Gefahr hüten." (S. 90).

Mit dem Hinweis, daß die Arbeit der Exegeten nicht immer Wertschätzung erfuhr, und mit der Nennung der Gestalt von *J.-M. Lagrange* († 1938) neben

---

1 ThPQ 142 (1994), H. 3, S. 307–311, im Beitrag von *S. Lederhilger – H. Kalb,* Römische Erlässe und Entscheidungen. Das Dokument ist über die Buchhandlung des Österr. Kath. Bibelwerks, Wien, Singerstraße 7 leicht erhältlich. – Alle Seitenzahlen beziehen sich auf diese deutsche Ausgabe. – Die „Theologische Information" 69 der Diözese Linz (Mai 1994) hat das pastoral wichtige K. 4 gesondert veröffentlicht.

2 Vgl. z.B. die Stellungnahmen von Weihbischof *Helmut Krätzl* sowie der Professoren *J. Kremer* und *G. Vanoni* auf einer Pressekonferenz des Österr. Kath. Bibelwerks in Wien: Kathpress Nr. 7 v. 12.1.1994, S. 10–12; *J. Kremer,* Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, StdZ 212 (1994) 151–166; ferner HK 48 (1994) 10–12; BiLit 67 (1994) H. 2/3, 185f. sowie ein Symposion des ÖKB in Wien zum Dokument am 7.5.1994. Zuletzt s. *H. Haag,* Bilanz eines Jahrhunderts. Ein Lehrschreiben der Päpstlichen Bibelkommission, Orientierung 58 (1994) Nr. 11, 129–132.

2 Es sind z.T. Anregungen des A. 2 genannten Artikels von *Jacob Kremer,* die hier etwas entfaltet werden.

Origenes und Hieronymus erfolgt (S. 105) diskret-zurückhaltend auch das Eingeständnis des Unrechtes, das so manche durchaus kirchentreue Exegeten in der Modernismuskrise unter Pius X., aber auch noch kurz vor dem 2. Vaticanum erfahren haben.[4] Man mag fragen, warum im Unterschied zu den Gedenkjahren der Sozialenzyklika Leos XIII. diese Verlautbarung nicht in der feierlichen Form einer Enzyklika erfolgt ist – vielleicht schienen manche Fragen bzw. Äußerungen noch nicht genügend ausgereift.[5] Die feierliche Form der Präsentation vor dem diplomatischen Corps und die Würdigung der Offenheit und Ausgewogenheit des Dokuments, das der Bibelinterpretation „neuen Schwung" geben kann, durch Johannes Paul II. verleiht jedoch dem Text seinen Stellenwert nicht bloß für Bibelwissenschaft und -pastoral, sondern vielleicht auch als hoffnungsvolles Beispiel für einen fruchtbaren Dialog zwischen Theologie und Lehramt in der Zukunft.

2. Gegen geistige Enge – für schöpferische Vielfalt

Am meisten hervorgehoben und begrüßt wurde in den bisherigen Stellungnahmen die nachdrücklich-scharfe *Ablehnung des fundamentalistischen Umganges* mit der Bibel im Sinne einer wortwörtlichen Interpretation, die das Bemühen um das geschichtliche Wachstum und die Entwicklung des Bibeltextes für das Verstehen ausschließt (vgl. S. 72). Wenn dabei von der *„Tendenz zu geistiger Enge"* (74) die Rede ist, wird damit auf ein menschlich-pastorales Problem aufmerksam gemacht, dessen Konsequenz für Leben und Glauben noch deutlicher formuliert werden:

> „Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen. Er kann sie täuschen, indem er ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt ihnen zu sagen, daß die Bibel nicht unbedingt sofortige Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. Ohne es zu sagen, lädt der Fundamentalismus doch zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens ein. Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbewußt die Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt verwechselt."[6]

Wissenschaftliche Exegese ist darum Dienst am Glauben und Leben der Kirche, auch an den „legitime(n) Ansprüche(n) kultivierter und gebildeter Personen unserer Zeit" (S. 111); und es ist gefährlich, die Verantwortung dafür „aus Sorge für die unmittelbaren Bedürfnisse der Seelsorge an die zweite Stelle zu setzen" (S. 108).

Ähnlich bedeutsam wie das Nein zu fundamentalistischer Verengung scheinen zwei weitere in der Bibel selber grundgelegte Impulse: das Wort von der schöpferischen Dimension, ohne die Bibelauslegung nicht auskommt, mit der Ermutigung, neue Fragen anzugehen (S. 95f.), um von der Bibel her Antwort auf sie zu finden; neu und befreiend klingt auch der Hinweis auf den Spannungsreichtum von Texten der Heiligen Schrift, deren „Interpretation notwendigerweise pluralistisch" ist (S. 96; vgl. auch S. 64: „multidimen-

---

[4] Der Verfasser möchte in diesem Zusammenhang auch an seine Lehrer *P. Max Zerwick, P. Ernst Vogt* und *P. Stanislaus Lyonnet* am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom erinnern.

[5] Ich denke u.a. etwa an die Ausführungen zum sensus spiritualis S. 84f. Was soll etwa der Satz S. 85 (Hervorhebungen von mir): „Doch *schon* im Alten Testament gibt es *manche* Texte, die als wörtlichen Sinn einen *religiösen* und geistlichen Sinn haben"? Ist etwa demnach das AT (vgl. u.a. nur Psalmen, Propheten) in sich kein religiöses Buch und ist die übrigens im Dokument hochgeschätzte Schriftauslegung des Judentums nicht religiös?

[6] Vgl. auch S. 134 sowie die Ansprache des Papstes zum Dokument S.14f.

sionales Verständnis"). Eine Konkretisierung dieses Wissens um das mehrstimmige, größere Ganze der Schrift, das keine einzelne Auslegung ausschöpfen kann, ist auch das Gespräch des Glaubens und der Auslegungstraditionen verschiedener Generationen miteinander. Es scheint wiederum wegweisend, wenn bei aller berechtigten Betonung notwendiger Kontinuität auch von Überprüfung und Auswahl exegetischer Traditionen die Rede ist, ja: „In gewissen Punkten aber befreit sie sich davon, um fortschreiten zu können." (S. 96)

3. Brennpunkt AT – NT – Judentum

Nach diesen grundsätzlichen für theologisches Denken und kirchliche Praxis m. E. bedenkenswerten Akzentsetzungen des Dokumentes seien einige konkrete „Brennpunkte" herausgegriffen. Der Alttestamentler verfolgt mit besonderem Interesse die Aussagen über das Verhältnis Altes – Neues Testament, mit ihren Konsequenzen für die Rede über das Judentum. Die brennende Synagoge von Lübeck in der jüdischen Pesachnacht 1994 ist nur eines der Signale für die Wichtigkeit der Sensibilisierung für diese Fragen in Verkündigung, Liturgie und Bildungsarbeit. Ein erster Schritt in diese Richtung ist die Rede vom Eigenwert des AT:

„Denn jede Phase der Heilsgeschichte muß auch in ihrem Eigenwert geachtet werden. Das Alte Testament seines Sinnes zu entleeren, hieße das Neue Testament von seinen geschichtlichen Wurzeln abschneiden." (S. 55; vgl. auch 107)

Bedeutsam ist auch die Feststellung, daß die Beziehungen zwischen Neuem und Altem Testament zweifellos komplex sind (vgl. S 94); das heißt wohl, daß die Kategorie der Erfüllung der alttestamentlichen Schriften in Christus keineswegs mehr als Generalschlüssel bzw. Einbahn für die christliche Rede vom AT dienen kann. Die Aussagen des Dokumentes zum Verhältnis AT – NT bedürfen jedoch noch entschieden der Weiterführung,[7] ebenso jene zum geistlichen Sinn. Im Abschnitt über den Gebrauch der Bibel in der Liturgie (S. 125f.) kommt allerdings bereits eine erfreulich differenzierte Sicht zum Durchbruch, wenn auf die Grenzen der typologischen Zuordnung der atl. Lesungen zum Evangelium in der gegenwärtigen Perikopenordnung verwiesen wird, die in ihrer jetzigen Form nur teilweise dem Anliegen der Liturgiekonstitution entspricht. Mit diesem indirekten Wunsch für ein neues Lektionar ist nicht nur ein schon vielfach geäußertes Anliegen einer sachgerechteren Berücksichtigung von Texten des AT in der Liturgie[8] positiv aufgegriffen; eine solche erneuerte Leseordnung könnte zu einer wichtigen Weichenstellung für die Verkündigung der alttestament-

[7] Vgl. z.B. nur Reflexionsstand, Herausforderung und Impulse von Studien wie *N. Lohfink*, Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog, Freiburg i. Br. 1989, vor allem *E. Zenger*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf ³1993; *ders.*, Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf 1993 sowie *Chr. Dohmen – F. Mussner*, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg i. Br. 1993 sowie eine Reihe von Beiträgen in: *F. Hahn, F.-L. Hossfeld, H. Jorissen, A. Neuwirth (Hg.)*, Zion. Ort der Begegnung. FS. L. Klein (BBB 90), Bodenheim 1993 sowie *R. Rendtorff*, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991.

[8] Vgl. *E. Zenger*, Am Fuß des Sinai, 81f. mit seiner Forderung nach einer Perikopenordnung, die das AT in seinem fundamentalen Eigenwert und Eigenwort als Mutter, Lehrerin, Herausforderin und Rivalin des NT zur Sprache bringt; s. auch *E. Nübold*, Die Kriterien zur Auswahl der Perikopen des Alten Testaments in der nachkonziliaren katholischen Perikopenordnung, in: *R. Zerfass – H. Poensgen*, Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen, Würzburg 1990, 29–42.

lich-jüdischen Wurzeln des Christentums werden (vgl. Röm 11,18: „Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich.").

Das Dokument setzt aber auch – ganz in der Linie der Äußerungen Johannes Pauls II. – ausdrücklich positive Impulse für eine dringend nötige neue Rede vom Judentum in Predigt und Katechese. Dazu gehören u.a. die Hochschätzung der jüdischen Auslegungstradition für das Bibelverständnis (S. 55–57), die Betonung der Komplexität und Mannigfaltigkeit der jüdischen Welt zur Zeit des NT (S. 55–57) als Absage an eine weit verbreitete klischeehafte Praxis, Jesus einem in sich geschlossenen (pharisäischen) Judentum gegenüberzustellen, schließlich die Erinnerung an die falsche, einseitige Interpretation mit einer unheilvollen Wirkungsgeschichte (S. 59). Der Passus S. 122 ist ein unüberhörbarer Auftrag für theologische Ausbildung, Fortbildung und Praxis:

„Selbstverständlich muß man auch jede Aktualisierung ablehnen, die im Widerspruch zur evangelischen Gerechtigkeit oder Liebe steht, z.B. Aktualisierungen, die Apartheid, Antisemitismus, männlichen oder weiblichen Sexismus aus den biblischen Texten ableiten wollen. Mit besonderer Schärfe und ganz im Geist des 2. Vatikanischen Konzils (Nostra Aetate, 4) muß unbedingt verhindert werden, daß bestimmte Texte des Neuen Testaments so aktualisiert werden, daß sie feindselige Einstellungen gegenüber den Juden wecken oder bestätigen können. Die tragischen Ereignisse der Vergangenheit müssen uns im Gegenteil immer wieder daran erinnern, daß nach den Aussagen des Neuen Testaments die Juden von Gott 'geliebt' bleiben, 'denn unwiderruflich sind die Gnaden und die Berufung, die Gott gewährt' (Röm 11, 28–29)."

4. Im Brennpunkt von Menschen und Kulturen

Das herausragende Charakteristikum des Dokuments besteht vielleicht darin, eine Vielfalt einander ergänzender Methoden und Zugänge ernst zu nehmen:[9] den auch in Zukunft unverzichtbaren Beitrag der historisch-kritischen Arbeit am geschichtlich gewachsenen Zeugnis biblischen Glaubens, Methoden der neueren Literaturwissenschaften, aber auch die Bereicherung durch die Humanwissenschaften (Soziologie, Anthropologie, Psychologie) sowie die Impulse aus der spezifischen Situation und Mentalität von Lesern und Leserinnen (kontextuelle Zugänge).

Stellvertretend für die humanwissenschaftlichen Zugänge nur eine ergänzende aktualisierende Bemerkung zum innerhalb der methodischen Grenzen durchaus positiv beurteilten Beitrag psychologischer Forschung für die Aufschlüsselung der menschlichen Sprache der Offenbarung, insbesondere für das Verständnis von Symbolen und Riten (63–65): Es scheint nötig, mit *E. Zenger* auf eine neue Abwertung des alttestamentlich jüdischen Gottesbildes in einer Art „Psychomarkionismus" aufmerksam zu machen, der „im Sumpf psychologisierender Theologie und theologisierender Psychologie" gedeiht;[10] gemeint sind eine Reihe von Autoren, die – gewiß ohne es zu beabsichtigen – antijüdische Klischees von einem krankmachenden Gott des AT reproduzieren, um die Besonderheit Jesu möglichst überzeugend darzustel-

---

9 So z.B. *Albert Fuchs* in seinem „Kathpress"-Interview: Kathpress Nr. 89 v. 20.4.1994 S. 11f (der gesamte Text S. 11–13)

10 *E. Zenger,* Am Fuß des Sinai, 21–26; Z. nennt u.a. *Fr. von Gagern, H. Jaschke, G. Baudler.* – Zur Gefahr der Suggestion antijüdischer Klischees etwa bei *E. Drewermann* vgl. die Beispiele aus dessen vielgelesener Tobitdeutung in der Besprechung von *F. Hubmann,* ThPQ 134 (1986) 300f.

len. Kirchliche Bildungseinrichtungen täten gut daran, hier zur Unterscheidung der Geister beizutragen. Aus der grundsätzlich positiven Darstellung des befreiungstheologischen und des feministischen Ansatzes biblischer Hermeneutik (65–71) sei hier nur die in einem kirchlichen Dokument erstmalige und ausführliche Würdigung der *feministischen Interpretation* genannt (68–71), mit der positiven Hervorhebung der Teilnahme der Frauen an der exegetischen Forschung (70.105), in die sie neue Einsichten einbringen und Aspekte ins Licht stellen, die in Vergessenheit geraten sind; daß die Exegese durch Männer und Frauen gelehrt wird, ist übrigens wünschenswert (109).[11]

Die genannten grundsätzlich positiv beurteilten methodischen Ansätze und Zugänge zur Bibel als Ausdruck der Bereitschaft zum Dialog mit dem zeitgenössischen Wissen um den Menschen und mit dessen spezifischen Lebenssituationen findet ihre Weiterführung und einen ermutigenden Abschluß in den Aussagen über die Inkulturation als Einwurzelung der biblischen Botschaft in den verschiedensten Gebieten in die Kultur (S. 122–125). Dieser Prozeß reicht von der Übersetzung über die Interpretation in den Denk- und Ausdrucksarten der Lokalkultur bis zur Herausbildung einer lokalen christlichen Kultur, die alle Dimensionen der Existenz betrifft (vgl. S. 124); vielleicht formuliert dieser Abschnitt überhaupt die größte Herausforderung der Kirche für die Zukunft, etwa im Horizont Afrikas und Asiens.

5. Gottes Wort für alle

Bei aller grundsätzlichen Bedeutung des Dokumentes für die wissenschaftliche Exegese, deren unersetzliche Aufgabe in Kirche und Welt (S. 134) neu betont wird, wird nicht vergessen, daß bei der Interpretation der Schrift alle Glieder der Kirche eine Rolle zu übernehmen haben (102–104). Dies sind neben den amtlich beauftragten Zeugen und den Exegeten und Exegetinnen in besonderer Weise diejenigen,

> „die sich in ihrer Ohnmacht und ohne alle menschliche Macht- und Hilfsmittel gezwungen sehen, ihre einzige Hoffnung auf Gott und seine Gerechtigkeit zu setzen", denn sie „haben für das Wort Gottes eine Auffassung und ein Verständnis, die die gesamte Kirche ernst nehmen und auf die man auch mit einer Antwort auf sozialem Gebiet eingehen muß."

(vgl. auch S. 130f. zur Auslegung und Aktualisierung der Bibel in den Händen der Armen).

Erst in diesem umfassenden Dialog im Raum der Kirche kommen Hören und Verstehen des Wortes zum Ziel. Die Szene von der Verkündigung der Tora Neh 8 in der nachexilischen Gemeinde ist ein bleibend gültiges Bild dieses Prozesses:[12] Vortrag, Hören und Erklärung des Textes vollenden sich im Teilen von Brot und Freude des Festes mit den Abwesenden und Armen: *„Denn sie hatten die Worte verstanden, die man sie hatte wissen lassen"* (Neh 8,12).

---

[11] Anmerkungen wären gewiß zum S. 71 mitgeteilten Abstimmungsergebnis zur Frage von Macht und Dienst oder auch zur Formulierung vom „männlichen oder weiblichen Sexismus" (S. 121) anzubringen. Leider kommen die im Bibeldokument positiv rezipierten historisch-kritischen und humanwissenschaftlichen Annäherungen an die Bibel im jüngsten Apostolischen Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe in keiner Weise zum Tragen.

[12] Vgl. *J. Marböck*, Bibelauslegung in Kirche und Theologie, ThPQ 137 (1989) 135–141.

Johannes Marböck ist Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz.

HEINRICH SCHMIDINGER

Von der Substanz zur Person

Was oft vordergründig als Übergang von der neuscholastischen zur personalistischen Philosophie bezeichnet wird, das muß als wichtigster und fundamentalster Paradigmenwechsel des gesamten Katholizismus gewertet werden. Unser Autor, Professor für christliche Philosophie an der Universität in Salzburg, rekonstruiert die Herausforderung des Katholizismus durch den Kant'schen Personalitätsbegriff und zeichnet jene Antworten nach, die einerseits seitens der „aufgeschlossenen" Theologen und christlichen Philosophen des 19. Jahrhunderts, andererseits durch die „Neuscholastik" gegeben wurden. Das Verdienst, den Weg zu einem Paradigmenwechsel im Katholizismus geebnet zu haben, spricht er jedoch der Wertphilosophie M. Schelers und der Dialogphilosophie F. Ebners und M. Bubers zu. (Redaktion)

Paradigmenwechsel im Katholizismus

Es mag vielleicht überraschen, von „Paradigmenwechsel" und „Paradigmenvielfalt" im Katholizismus zu hören. Denn mit der katholischen Kirche verbindet man zumindest landläufig das Traditionelle, Beharrende und Konservative. Größere Einbrüche, bei denen sich eine „ganze Konstellation von Überzeugungen, Werten, Methoden usw." geändert hätten, „die von den Mitgliedern ... (der kirchlichen) Gemeinschaft geteilt werden" (Th. S. Kuhn)[1], dürften in ihr nicht vorkommen. Ganz zu schweigen von einer „Paradigmenvielfalt", die nach dem herrschenden Verständnis von kirchlichem Lehramt und Tradition nur in engen Grenzen möglich zu sein scheint.

Trotzdem hat es auch hier so etwas wie „Paradigmenwechsel" und „Paradigmenvielfalt" gegeben.[2] Um dies festzustellen, muß man nicht in die Zeit der Abfassung der neutestamentlichen Schriften zurück, in welcher sich der Paradigmenwechsel von der Theologie der apokalyptischen Naherwartung zur Theologie der länger andauernden Heilsgeschichte vollzog und so in der Jesus-Deutung so unterschiedliche Paradigmen wie die synoptische, die paulinische und die johanneische Theologie nebeneinander existieren konnten. Man braucht auch nicht zu den Kirchenvätern oder Scholastikern zurück, die von einem Einheitsdiskurs bekanntlich nichts wußten und an geistiger Originalität, Kühnheit und Unvoreingenommenheit modernen Wissenschaftlern sicherlich ebenbürtig waren. Nein, es genügt, wenn man sich in der heutigen katholischen Theologie umsieht. Da stößt man auf eine ganze Menge von Paradigmen: in der ökumenischen Theologie, in der politischen Theologie, in der feministischen Theologie, in der Theologie nach Auschwitz, in der Befreiungstheologie, in der umfassend hermeneutisch konzipierten Theologie, aber auch allgemein in der Exegese, in der Dogmatik,

---

1 *Th. S. Kuhn,* Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (¹1962, ²1970), dt. H. Vetter, Frankfurt ⁴1979, 186.

2 Vgl. u.a. *H. Küng,* Paradigmenwechsel in Theologie und Naturwissenschaft (¹1984), in: *ders.,* Theologie im Aufbruch, München-Zürich 1987, 153–207 (bes. 157).

in der Moraltheologie, in der Sozialethik usw. Überall, wo man nachfragt, *neue Paradigmen*. Und nicht nur das: allen kirchenpolitischen Versuchen, den Einheitsdiskurs zu erzwingen, zum Trotz: es herrscht eine beachtliche *Paradigmenvielfalt*.[3]

Die Rede vom „Paradigmenwechsel" bzw. von der „Paradigmenvielfalt" ist in diesen Zusammenhängen freilich nur begrenzt zutreffend. Vergessen wir nicht, daß diese beiden Begriffe – zumindest in der von Thomas S. Kuhn, Stephen Toulmin, Imre Lakatos, Wolfgang Stegmüller u.a. anfangs der 60er Jahre inaugurierten Diskussion – neu aktualisiert wurden, um die Geschichte der *Naturwissenschaften* zu beschreiben.[4] Schon aus diesem Grunde konnte ihre Anwendung auf die Geisteswissenschaften nicht eins zu eins erfolgen. Vielmehr stellte sich heraus, daß sie je nach Wissenschaft oder – um es allgemeiner zu formulieren – je nach Diskurs neu definiert werden mußten. Interdisziplinär betrachtet konnten sie daher nur *analog* Anwendung finden. So hatte sich auch die Theologie zu fragen, was speziell für sie „Paradigmenwechsel" bzw. „Paradigmenvielfalt" bedeuten sollte. Dabei mußte ihr von Anfang an vor allem folgendes bewußt sein: Anders als in den Naturwissenschaften geht es ihr nicht um bloße Theorien über die Wirklichkeit, sondern um die wissenschaftliche Erfassung und Plausibilisierung einer Botschaft, welche die Wirklichkeit in einer ganz bestimmten Weise schon ausgelegt hat und welche darüber hinaus die konkrete Existenz des Menschen verändern will. Die Theologie dient in diesem Sinne dem Glauben, dem sie entspringt, und verbindet deshalb mit ihrem Tun eine ganz andere Finalität als die Naturwissenschaft.[5] Dementsprechend unterschiedlich erscheinen die Parameter, die einen Paradigmenwechsel bedingen. Man vergegenwärtigt sich dies sogleich, wenn man sich folgende vier Fragen stellt und sie sowohl für die Naturwissenschaft als auch für die Theologie beantwortet.

1. Wer führt einen Paradigmenwechsel durch?

Für die Naturwissenschaft ist dies ganz klar: Ausführende oder „Subjekte" eines solchen Ereignisses sind entweder die einzelnen Forscher oder aber größere Gemeinschaften von Wissenschaftlern, die entweder durch eine Institution oder aber auch durch ein gemeinsames Problem bzw. durch ein gemeinsames Interesse miteinander verbunden sind. In der Theologie hingegen muß, wenn sie im oben definierten Sinne Glaubenswissenschaft sein will, letztlich die Gemeinschaft der Glaubenden, d.h. die Kirche einen Paradigmenwechsel tragen. Aus dieser Gemeinschaft geht ja die Theologie hervor und auf sie wirkt sie zurück. Ja mehr noch: Diese kirchliche Gemeinschaft bildet ihr *fundamentales Konstitutivum*, ohne das es sie – nach christli-

---

[3] Grundlegend: *H. Küng/D. Tracy* (Hg.), Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Zürich-Gütersloh 1984; *dies.*: Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen, Zürich-Gütersloh 1986.

[4] Vgl. *Th. Rentsch*, Artikel „Paradigma" in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. VII, Basel 1989, 74–81 (bes. 79ff.).

[5] Aus der uferlosen Literatur zum Selbstverständnis der Theologie sei gewählt: *G. Söhngen*, Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft, in: Mysterium Salutis, Bd. I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 905–980 (dort umfangreiche Bibliographie).

chem Verständnis – gar nicht gäbe.[6] Eine Kirche aber bestimmt viel tiefer, weitreichender und nachhaltiger das Leben und Denken ihrer Mitglieder als eine bloße Forschergemeinschaft. Insofern liegt es in der Natur der Sache, daß sich der Prozeß eines Paradigmenwechsels in ihrem Raum ganz anders gestaltet als innerhalb einer mehr oder weniger zufälligen Forschergemeinschaft.

2. *Was löst einen Paradigmenwechsel aus?*

In der Naturwissenschaft sind dafür zum einen die Defizite von Theorien verantwortlich, die in sich selbst immer mehr an Kohärenz einbüßen, zum andern aber auch unbewältigte Probleme, die neue Lösungsmodelle erfordern. Den Anstoß zu einem solchen Wechsel geben somit primär die *Theorien*, die zum Umgang mit anstehenden Problemen taugen oder nicht taugen.[7] In der Theologie muß dies nicht ausschließlich der Fall sein. Zwar gibt es auch hier die innertheologischen Fragestellungen, die zu einem radikalen Wandel von theologischen Theorien führen. Es kommt aber auch gar nicht so selten vor, daß dieser Wandel sozusagen „von außen" erzwungen wird, konkret durch die Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitsgestaltung der glaubenden Menschen. Das bedeutet: *Neben* der Möglichkeit, daß zuerst eine neue Theologie entsteht und danach das Leben der Kirche anders wird, besteht auch *die andere Möglichkeit*, daß zuerst eine kirchliche Praxis da ist und erst danach eine neue Theologie entwickelt wird.[8] Auch dies hängt damit zusammen, daß die Theologie ganz wesentlich durch eine Gemeinschaft von Glaubenden konstitutiert wird.

3. *Worin besteht das, was sich bei einem Paradigmenwechsel ändert?*

Die Naturwissenschaft antwortet darauf: Was sich da ändert, ist „die ganze Konstellation von Überzeugungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen [Forscher-] Gemeinschaft geteilt werden",[9] wobei sich dies alles primär auf die *Theorien* bezieht, die ganz spezifische Probleme lösen sollen. Im Vordergrund stehen somit wiederum die theoretischen Aspekte der Wissenschaft, was freilich nicht ausschließt, daß im Zuge ihres Umsturzes auch existenziell-praktische Konsequenzen eintreten können. In der Theologie ist dieses letztere von Haus aus der Fall. Sofern sich nämlich die Theologie als die Auslegung einer Wirklichkeitsdeutung versteht, die eine neue Wirklichkeit schaffen will und zu diesem Zweck die Existenz jedes Menschen konkret und unmittelbar beansprucht, impliziert jeder fundamentale Wandel ihrer selbst auch einen grundlegenden Wandel im Leben jener, an die sie sich richtet. Was sich also bei einem theologischen Paradigmenwechsel ändert, ist nicht bloß eine Theorie, sondern die Gestalt einer ganzen *Glaubensexistenz*.

---

6 Vgl. *G. Söhngen*, wie Anm. 5, 954ff.

7 Vgl. u.a. *W. Heisenberg*, Der Begriff „abgeschlossene Theorie" in der modernen Naturwissenschaft ([1]1948), in: *ders.*, Schritte über Grenzen, München-Zürich [7]1989, 73–80.

8 Ein Beispiel dafür scheint mir die heutige Theologie der Befreiung zu sein, die meines Wissens eine Reflexion dessen darstellt, was in lateinamerikanischen Basisgemeinden schon vor ihr kirchliche Realität geworden war.

9 *Th. S. Kuhn*, wie Anm. 1

4. Wie setzt sich ein solcher Paradigmenwechsel durch?

Darauf kann weder für die Naturwissenschaft noch für die Theologie eindeutig geantwortet werden. Im Gegenteil, gerade das Fehlen der Eindeutigkeit in diesem Punkt gehört wesentlich zu der Vorstellung von „Paradigmenwechsel", wie sie bei Thomas S. Kuhn, bei den Vertretern des „erkenntnistheoretischen Anarchismus"[10] sowie bei etlichen Exponenten des sogenannten „postmodernen Denkens"[11] vorherrschend ist. Trotzdem kann wenigstens so viel gesagt werden: Angesichts des Umstandes, daß die großen Veränderungen in der Theologie allemal auch das konkrete Leben der Kirche betreffen, ist anzunehmen, daß der Prozeß der Durchsetzung eines Paradigmenwechsels in der Theologie wesentlich schwieriger vor sich geht als in der Naturwissenschaft. Theorien wechseln nun einmal leichter und schneller als gemeinschaftliche Lebensformen. Dazu kommt, daß in einer Theologie wie der christlichen der Tradition eine wesentliche Funktion bei der Vermittlung der auszulegenden Botschaft zukommt.[12] Ohne Auseinandersetzung *mit* der Tradition, ja in gewisser Hinsicht auch ohne Eingliederung *in* die Tradition sind theologische Aussagen, die ja in der Tradition eine Bedingung ihrer Möglichkeit anerkennen müssen, nicht denkbar. Eine Tradition aber besitzt allemal ein retardierendes Moment. Sie äußert ihre Wirklichkeit gerade darin, daß sie am Überkommenen festhält und das Neue nur insofern zuläßt, als es sich in sie einordnet oder wenigstens zu ihr in Verbindung setzt. Keine Frage, daß auch dies einen Paradigmenwechsel eher verzögert als beschleunigt.

Was soeben abstrakt und wissenschaftstheoretisch dargelegt wurde, sei nun an einem geschichtlichen Beispiel veranschaulicht: an einem Paradigmenwechsel aus der Zeit des *modernen* Katholizismus, konkret aus der Zeit des 19. und 20. Jahrhunderts. Im Titel dieses Beitrages wird er als Wechsel „von der Substanz zur Person" bezeichnet. Dahinter verbirgt sich vordergründig der Übergang von der neuscholastischen zur personalistischen Philosophie.[13] Näher betrachtet handelt es sich dabei jedoch um eine Revolutionisierung des *gesamten* Katholizismus. Die im folgenden vertretene These lautet sogar, daß wir es hier mit dem *wichtigsten* und *fundamentalsten* Paradigmenwechsel zu tun haben, den der neuere Katholizismus erlebt hat. Alle anderen Paradigmenwechsel, die in einzelnen Fächern der Theologie – wie in der Exegese, in der Dogmatik, in der Fundamentaltheologie, in der Moraltheologie, im Kirchenrecht usw. – oder aber auf der Ebene der grundlegenden Ausrichtungen der Theologie – z. B. in der politischen Theologie, in der Theologie der Befreiung, in der feministischen Theologie, in der umfassend hermeneutisch konzipierten Theologie, in der ökumenischen Theologie usw. – feststellen können, sind durch diesen fundamentalen Paradigmenwechsel zumindest möglich gemacht worden. Und sofern ein solcher Paradigmen-

---

10 Vgl. *P. Feyerabend*, Wider den Methodenzwang (¹1975), dt. H. Vetter, Frankfurt 1976.
11 Vgl. u.a. *J. F. Lyotard*, Das postmoderne Wissen (¹1979), dt. O. Pfersmann, Wien 1982.
12 Vgl. dazu Mysterium Salutis, Bd. I, wie Anm.5, 239–787.
13 Zur ausführlicheren Darstellung dieses Kapitels christlicher Denkgeschichte: *H. Schmidinger*, Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht, Innsbruck-Wien 1994, 29–124.

wechsel immer auch mit einem weitreichenden Wandel im Leben der Kirche einhergeht, hat er – aufs Ganze gesehen – existenzielle Folgen für zahllose Menschen nach sich gezogen. Viele Menschen, die aus katholisch dominierten Kulturräumen stammen, haben ihn anschaulich erleben können. Desto mehr wundert es, daß man von diesem Paradigmenwechsel immer weniger spricht. Selbst dort, wo ausdrücklich die modernere Geschichte der Paradigmenwechsel innerhalb des Katholizismus reflektiert wird, erscheint er bestenfalls als einer unter anderen, häufig fehlt er sogar. Mag sein, daß daran nur das Vokabular bzw. die historiographische Begrifflichkeit schuld ist. Möglicherweise ist den meisten Katholiken der besagte Paradigmenwechsel auch schon so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er ob seiner inzwischen erlangten Selbstverständlichkeit kein besonderes Interesse mehr erweckt. Jedenfalls erscheint es heute wichtig, daß er neu bedacht wird. Nicht allein deshalb, weil zu dem Bild, welches sich das christliche Denken im allgemeinen und die Kirche im besonderen von sich selbst macht, die Kenntnis der eigenen Geschichte notwendig dazugehört, sondern vor allem auch deshalb, weil es immer wieder geistige und politische Tendenzen gibt, die ihn – bewußt oder unbewußt – rückgängig machen wollen, und weil er nach wie vor mehr enthält, als die bisherige Theologie aus ihm schöpfen konnte.

Um die Geschichte dieses Paradigmenwechsels „von der Substanz zur Person" zu verstehen, muß man zu den letzten beiden Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zurückgehen.[14] In dieser Zeit erfuhr die katholische Kirche in einer bis dahin nie dagewesenen Deutlichkeit, daß sich die europäische Kultur von ihr abzuwenden und zu säkularisieren begann. Die Philosophie der Aufklärung einerseits und die Französische Revolution andererseits setzten dazu unmißverständliche Zeichen. Der Schock, der viele Katholiken in der Folge erfaßte, rührte nicht allein daher, daß sie sich eine solche Abwendung vom Christentum gar nicht vorstellen konnten, bzw. daß man sich – zumindest in einzelnen Ländern – mit einem Macht- und Einflußverlust der Kirche abfinden mußte, sondern vor allem auch daher, daß man auf diese Entwicklungen geistig überhaupt nicht vorbereitet war. Mit einem Mal stand als ungeheures *Versäumnis* vor Augen, mit der Kultur der Aufklärung keine ernsthafte und fruchtbare Auseinandersetzung geführt zu haben.

Wie sollte darauf reagiert werden? Im Grunde blieben nur folgende Alternativen offen: Entweder man holte das Versäumte nach und versuchte sich an einer Art von Synthese von abendländischer Theologie (bzw. christlicher Philosophie) und modernem Denken, oder aber man besann sich der eigenen Wurzeln und griff auf jene große Zeit zurück, in der die katholische Kirche die dominierende Gestalterin der europäischen Kultur war – auf das hohe Mittelalter. Die erste Alternative verfolgten aufgeschlossene Denker wie die Exponenten der Tübinger Schule, der religiös engagierten Romantik, des Wiener Kreises um Anton Günther, der rheinländischen Sympathisanten von Georg Hermes, des katholischen Liberalismus, der Anhängerschaft Giobertis, Rosminis, Bolzanos, Newmans,

[14] Zu diesem und zum folgenden: *E. Coreth/W. M. Neidl/G. Pfligersdorffer* (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, 3 Bände, Graz-Wien-Köln 1987, 1988, 1990.

Blondels und vieler anderer, die später im engeren und übertragenen Sinne als sogenannte „Modernisten" auf große innerkirchliche Schwierigkeiten stießen. Für die zweite Alternative hingegen entschied sich die offizielle Kirche. Sie antwortete auf die geistige Herausforderung mit der sogenannten Neuscholastik, d.h. mit einem theologisch-philosophischen Denken, das seine wissenschaftstheoretischen Überzeugungen den Summen der mittelalterlichen Scholastiker entnahm und der festen Überzeugung war, daß durch diesen Rückgriff auf die Tradition nicht nur der Neuzeit die Stirn geboten, sondern auch alles Positive der Moderne integriert, fortgeführt und in die richtige Form gebracht werden konnte.[15]

Weil damals, an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, unter den katholischen Denkern kaum jemand wirklich vorbereitet war, in den Dialog mit der Aufklärung auf demselben geistigen Niveau und mit derselben Kompetenz einzutreten, führte *keiner* der beiden Wege direkt zum gewünschten Ziel. Für jeden von ihnen mußte ein nicht zu unterschätzender Preis bezahlt werden. Beim ersten, gegenüber der Aufklärung aufgeschlossenen Weg, bestand dieser darin, daß wohl neue geistige Perspektiven erschlossen wurden, zugleich aber berechtigte Anliegen und Errungenschaften der Tradition auf der Strecke blieben. Der zweite, auf Tradition und Verteidigung des Überkommenen setzende Weg regte zwar zu neuen und zweifellos fruchtbaren Begegnungen mit dem Denken früherer Jahrhunderte an, bedeutete aber einen Rückfall in die alte *Substanz*metaphysik, die im ausschlaggebenden Bereich der Anthropologie nicht nur für die unwiderlegbaren Einsichten der neuzeitlichen Philosophie, sondern auch für die seitens der eigenen Tradition vorbereitete Metaphysik der *Person* keinerlei Gespür hatte.

Was dies impliziert, läßt sich besonders aufschlußreich an dem verdeutlichen, worum es in der damaligen Auseinandersetzung zentral ging – an der Bestimmung dessen, was der Mensch ist, sein kann und sein soll. Für die Aufklärung legte dazu Immanuel Kant fest: „[...] der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sich selbst gerichteter Wille, auf die Bedingungen der Einstimmung mit der *Autonomie* des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck zu gebrauchen."[16] Oder anders formuliert: Mensch sein heißt „Person" sein. Personalität jedoch bedeutet „keinen Gesetzen, als denen, die sie [die Personalität] (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst gibt, unterworfen" zu sein.[17] Kant verknüpft somit den Begriff der „Personalität" mit dem Begriff der „Autonomie". Dadurch

---

15 Vgl. *A. Schmid*, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit, München 1862; *B. Welte*, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert ([1]1954) in: *ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg-Basel-Wien 1965, 380–409.

16 Kritik der praktischen Vernunft A 156

17 Metaphysik der Sitten AB 22

setzt er sich von der christlichen Anthropologie, die seit der Kirchenväterzeit den Personalitätsbegriff ja ebenfalls kennt, radikal ab. Denn für das Christentum ist der Mensch nur insofern Person, als Gott *vor* ihm Person ist und er als „Abbild Gottes" zu dieser Würde ebenfalls berufen ist. Keine Rede also von einer *Autonomie*, sondern ganz im Gegenteil von einer *Theo*nomie, die dem Menschen immer schon zuvorkommt, ihn konstituiert und sittlich fordert.[18]

War man nun katholischerseits aufgeschlossen und griff den Kant'schen Personalitätsbegriff positiv auf, so stand man sehr bald vor großen theologischen Schwierigkeiten. Die bekannteste unter ihnen, weil bis heute virulent geblieben, war die moraltheologische. Wenn nämlich der Mensch nur insofern sittlich handelt, als er sich autonom bestimmt, was ist er dann, wenn er sich an die sittliche Botschaft der Offenbarung hält? Unterliegt er in diesem Fall nicht einer Bestimmung, die nicht aus ihm selbst im Sinne der Autonomie, sondern aus dem Glauben als einem Werk Gottes stammt? Und darüber hinaus: Vermag Sittlichkeit nur in der Form von Autonomie vorgestellt zu werden, kann dann die Offenbarung Gottes überhaupt etwas enthalten, was der autonome Mensch nicht auch aus sich selbst heraus wüßte? Hat die Offenbarung unter dieser Voraussetzung noch etwas zu *offenbaren*? Die Moraltheologie war aber nicht das einzige Gebiet, auf dem sich schwer zu bewältigende Probleme einstellten. Mindestens so dramatisch gestaltete es sich in den zentralen Bereichen der Dogmatik: in der Trinitätslehre und in der Christologie. Hier rächte es sich, daß der Personalitätsbegriff seitens der Tradition nicht nur anthropologisch, sondern auch theologisch und christologisch besetzt war. Immerhin sprachen wichtige Dogmen vom „einen Gott in drei Personen" und von Christus, der seine göttliche und seine menschliche Natur „in einer Person" (εἰς ἓν πρόσωπον) vereinige und nicht „in zwei Personen geteilt oder getrennt" (οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον) vorgestellt werden dürfe.[19] Sprach man nun vom Menschen als Person im Sinne Kants, so mußte dies entsprechend der Überzeugung, daß der Mensch „Abbild Gottes" sei, auf Gott bzw. Christus, den Sohn Gottes, zurückwirken. Dies stellte jedoch die Fundamente des christlichen Glaubens in Frage. Denn auf das Trinitätsdogma angewendet zieht der Kant'sche Personalitätsbegriff entweder einen Polytheismus oder aber die völlige Aufgabe der Rede vom „einen Gott in drei Personen" nach sich. Für das christologische Dogma hingegen bedeutet er, daß die personale Einheit Christi nicht mehr gedacht werden kann. Wie nämlich soll Christus noch „wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch" (θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς) in einer Person sein, wenn das wahrhafte Gottsein und das wahrhafte Menschsein bereits für sich selbst ein autonomes Personsein implizieren? Läuft bei Christus nicht alles auf eine Schizophrenie hinaus?

Daß es sich bei diesen Schwierigkeiten um ernsthafte Probleme handelte, die grundsätzlich nicht leicht zu lösen

---

[18] Zum christlichen Personalitätsbegriff siehe u.a. *B. J. Hilberath,* Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean", Innsbruck-Wien 1986, 67–144; *Th. Kobusch,* Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg-Basel-Wien 1993, 23ff.; *H. Schmidinger,* wie Anm. 13.

[19] DS 73–76, 188, 284, 302, 451 u.ö.

waren, bestätigen uns auch etliche Denker, die mit der katholischen Kirche wenig im Sinn hatten. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an Johann Gottlieb Fichte und an den jungen Hegel,[20] die beide zumindest zeitweilig meinten, daß Gott nicht im modernen Sinne als „Person" angesprochen werden dürfe, weil dies seinem Wesen nicht gerecht würde. Verwiesen sei sodann auf die Paradoxie, in Gott – dem von Ewigkeit her Ewigen – so etwas wie Geschichte annehmen zu müssen. Denn „Person" beinhaltete für die damalige Philosophie auch allemal so etwas wie „Personifikation", d.h. eine prozeßhafte Realisierung von Personalität. Schließlich sind die Aporien der Trinitätstheologie nicht zu vergessen, die bei den deutschen Idealisten auftraten. Bewahrten sie wirklich noch die alte Lehre vom „einen Gott in drei Personen", wenn sie die trinitarischen Personen allesamt zu Momenten oder Phasen des einen Personifikations-Prozesses umfunktionierten, wir könnten auch sagen: jener Geschichte umfunktionierten, in der sich das Absolute selbst findet? Die großen Klassiker der Trinitätstheologie – ein Augustinus, ein Richard von St. Viktor, ein Thomas von Aquin – hätten dies sicherlich nicht bejaht.

Man konnte all diesen Problemen natürlich aus dem Weg gehen und jede Theorie, die sich auch nur ansatzweise mit ihnen beschäftigte, als Häresie bekämpfen. Diesen Weg beschritt in überwiegendem Maße die Neuscholastik und mit ihr das offizielle kirchliche Lehramt. Wie bereits erwähnt erforderte dies eine Kanonisierung bestimmter Epochen der christlichen Tradition, vor allem des 13. Jahrhunderts, und damit gleichzeitig eine Absage an die Berechtigung der Neuzeit als solcher. Letzteres wurde in den päpstlichen Schreiben *Mirari vos* von 1832[21] und *Quanta cura* von 1864[22] sowie in dem berüchtigten *Syllabus* Pius' IX. ebenfalls von 1864[23] sogar 'ex cathedra' verkündet. Erwartungsgemäß konnte diese Rechnung nicht aufgehen. Der wesentliche Grund dafür lag natürlich darin, daß sich der Gang der Geschichte weder aufhalten noch umwenden läßt – es sei denn, man will den Marsch ins geistig-kulturelle Ghetto sowie den Kommunikationsabbruch mit der eigenen Zeit.

Da man dazu auch damals nicht bereit war, mußte man an die Stelle des aufgeklärten Menschenbildes ein anderes setzen. Wie jedoch sah dieses aus? Für die Neuscholastik kann nur gesagt werden: Unwesentlich anders als das Menschenbild der aristotelisch-thomistischen Substanzmetaphysik. Das hieß im Klartext: Was man auf philosophisch-wissenschaftliche Weise anzubieten hatte, war einmal mehr der alte Hylemorphismus, die Meinung also, daß der Mensch in der Hierarchie der Wirklichkeit wohl einen besonderen Platz einnehme, ansonsten aber an ein und derselben Seinsstruktur partizipiere, die sich gemäß einer analogen Differenzierung über die Wirklichkeit als Ganze erstrecke. Keine Rede somit davon, daß der Mensch sowohl die Wirklichkeit als auch die Gesetze der Wirklichkeit wesentlich mitkonstituiert. Keine Rede auch davon, daß der Mensch weder erschlossen noch begriffen werden kann wie ein Ding oder ein sonstiger „Gegenstand", der sich

---

[20] Zu diesem und zum folgenden siehe Genaueres in *H. Schmidinger*, wie Anm. 13, 50–56.
[21] DS 2730–2732.
[22] DS 2890–2901.
[23] DS 2902–2980.

höchstens von außen, niemals aber von innen her darbietet. Keine Rede schließlich davon, daß der Mensch dank seiner Freiheit zu mehr berufen ist als zum bloßen Ausfüllen jenes Platzes oder jener Funktion, die ihm in einer statisch und unveränderlich verstandenen Schöpfungsordnung zugewiesen worden ist. Der Mensch blieb eben von Natur aus *primär* eine Substanz, eine ausgezeichnete zwar, zugleich aber dann doch vergleichbar mit allem, was sonst noch Substanz ist – die übrigen Lebewesen, die Engel, Gott. *Erst danach* besaß er auch so etwas wie Freiheit, Geschichte und schöpferische Kraft. Nicht von ungefähr vertrat man etwa in der Gnadentheologie die Ansicht, daß das, was Gott *zuerst* erlöst habe, die *Natur* des Menschen sei und nicht sein freies Handeln. Daß diese Unterscheidung nach aller Erkenntnis der neuzeitlichen Wissenschaft nicht sinnvoll getroffen werden konnte, negierte man einfach.

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, vermied man auch gleich die Verwendung des Begriffs der „Person" im Zusammenhang mit dem Menschen. Nicht einmal von ferne wollte man mit den Kantianern, den Idealisten oder den übrigen Repräsentanten der Neuzeit verglichen werden. Lieber auf einen alten Begriff der christlichen Philosophie verzichten und lieber erst gar nicht darüber nachdenken, daß selbst die moderne Vorstellung von „Person" letztlich auf der scholastischen Bestimmung des „ens morale" fußte, die über Francisco Suarez und Samuel Pufendorf in die Kultur der Aufklärung eingedrungen war, als über das gemeinsame Reden vom Menschen als Person in eine fruchtbare Auseinandersetzung zu gelangen.[24] Die Chance, die damals versäumt wurde, weil sie offensichtlich niemand wirklich wahrnahm, ist groß gewesen.

Fragt man sich, welcher der beiden Wege – der gegenüber der Aufklärung aufgeschlossene oder der neuscholastische – der erfolgreichere war, so muß man sagen: Zunächst eindeutig der neuscholastische. Als Ursache dafür ist entscheidend, was wir zuvor über die Besonderheit von theologischen Paradigmenwechseln festgehalten haben, daß diese nämlich niemals bloß Sache oder Theorie, sondern immer auch Sache der Kirche und damit der Gemeinschaft und Kultur sind, welche die Theologie konstituiert. Blickt man hier, auf dieser Ebene der kirchlichen Kultur, näher hin, so stößt man vordergründig gewiß auf die Maßnahmen der Päpste, welche die Neuscholastik sanktionierten und durchsetzten. Das gilt aber nur vordergründig, denn auch die Päpste wären mit all ihren Initiativen nicht erfolgreich gewesen, wenn in dieser Zeit nicht der Katholizismus als ganzer eine ungeheure gesellschaftsbildende und kulturschaffende Kraft entwickelt hätte.[25] Man übersieht dies gerne, weil mit dem 19. und 20. Jahrhundert lediglich das Fortschreiten der Säkularisation, die Triumphe des Atheismus sowie der Einflußverlust der Religionsgemeinschaften verbunden wird. Tatsache ist aber, daß der Katholizismus gleichzeitig in den katholisch dominierten Ländern noch einmal eine Kultur entfaltete, die an Geschlossenheit, Wirksamkeit und Differenziertheit keinen Vergleich zu scheuen braucht.[26] Es darf sogar ange-

---

[24] Vgl. *Th. Kobusch,* wie Anm. 18.

[25] Vgl. u.a. *F. X. Kaufmann,* Christentum und Christenheit, in: *P. Gordan* (Hg.), Evangelium und Inkulturation (1492–1992), Graz-Wien-Köln 1993, 101–128 (bes. 116ff.).

[26] Dazu ausführlich: *E. Coreth u.a.* (Hg.), wie Anm. 14, Bd. II: Rückgriff auf scholastisches Erbe (1988).

nommen werden, daß die Kirche auch in ihrer eigenen Geschichte die von ihr geprägten Gesellschaften nie so weitreichend beeinflußt hat wie ausgerechnet in den Jahrzehnten zwischen der Mitte des 19. und dem ersten Viertel des 20. Jahrhunderts – selbst im hohen Mittelalter nicht. Die Ausläufer dieser bemerkenswert effizienten Kultur haben noch alle erlebt, die sich an die Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil erinnern können. Sie werden bestätigen, daß es damals noch möglich war, die gesamte Wirklichkeit, mit der man es im Laufe eines Lebens zu tun bekam, katholisch zu deuten, katholisch zu gestalten und katholisch zu bewerten. Für alles bot die katholische Gesellschaft etwas an: für die natürlichen Stationen des Lebens, für die Erziehung, für die Bildung, für die Wissenschaft, für die Kunst, für die Literatur, für die Politik, für die Presse, für die Orientierungskrisen, für Bewältigungsprobleme aller Art, für das Vertrauen ins Leben, für den Glauben an das Jenseits und für vieles mehr. Natürlich zeigten sich auch schon deutliche Risse in der Wand. Dies ändert aber nichts daran, daß der damals schon allenthalben totgesagte Katholizismus beachtliche Lebenszeichen setzte. Die Neuscholastik war letztlich nichts anderes als der philosophisch-theologische Ausdruck dieser kirchlichen Kultur.

Aus heutiger Sicht wissen wir, daß diese 'neuscholastische Kultur' eine Kultur auf Abruf war. Der von der Aufklärung eröffnete Säkularisationsprozeß war nämlich nicht aufzuhalten. Über kurz oder lang mußte daher auch der Katholizismus, wollte er überhaupt den modernen Menschen noch ansprechen, mit ihr in Verbindung treten. Dies wiederum geschah über die Anthropologie und hier über die These, daß der Mensch Person ist. So kam schließlich doch der andere, der Aufklärung gegenüber offene Weg zum Zug, und auf ihm setzte der große Paradigmenwechsel von der Substanzmetaphysik zum personalen Denken ein, der nicht nur philosophisch-theologisch, sondern gesamtkulturell den Katholizismus umgestaltete, besser: bis zum heutigen Tag umgestaltet, denn noch ist die Kirche – allen verbalen Beteuerungen zum Trotz – auf dem Weg dazu, die von ihr beeinflußten Lebensbereiche auch wirklich im Geiste des Personalismus zu durchformen. Den Weg zu diesem Paradigmenwechsel erschlossen *de facto* freilich nicht die Theologen und christlichen Philosophen des 19. Jahrhunderts. Dieses Verdienst gebührt vielmehr der sogenannten Wertphilosophie Max Schelers sowie der Dialogphilosophie Ferdinand Ebners und Martin Bubers.[27] Erst durch diese beiden Philosophien – der deutsche Idealismus war damals, in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, diesbezüglich noch wenig erforscht – wurde deutlich, daß der Kant'sche Personalitätsbegriff auf entsprechend *philosophischem* Niveau kritisiert werden konnte und kritisiert werden mußte. Man erkannte allmählich, daß es die reine Autonomie im Sinne Kants gar nicht gibt und daß sich eine personale Autonomie, die einer dialogischen Beziehung zwischen Mensch und Mensch, Ich und Du, entspringt bzw. zu bestimmten Werten in Verbindung steht, die sich nicht der menschlichen Willkür verdanken, sondern schon da sind, bevor der Mensch zu entscheiden beginnt, mit ursprünglich christlichen Anliegen vermittelbar

[27] Dazu ausführlich: *H. Schmidinger,* wie Anm. 13, 78–102

war. Katholischen Denkern wie Theodor Steinbüchel, Peter Wust, Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier und einigen anderen gebührt das Verdienst, dies erkannt und konsequent durchdacht zu haben.

Resümiert man, was der neue personale Ansatz dem katholischen Denken gebracht hat, so kann man folgendes sagen: *Zunächst* schlug er eine Brücke zur modernen Anthropologie. Da diese sich schon seit der Philosophie des deutschen Idealismus vom formalistischen und unrealistischen Autonomie-Ideal Kants abzusetzen begonnen hatte, fand man ein gemeinsames Anliegen. Den Bemühungen darum ist es wiederum zu verdanken, daß es katholischerseits zu fruchtbaren Auseinandersetzungen, ja Synthesen zwischen diversen Philosophien der Neuzeit und dem christlichen Denken kam. Darüber hinaus haben sie es zuwege gebracht, daß der Katholizismus über den Menschen mit einem Mal mehr zu sagen wußte, als im Rahmen der hylemorphistischen Substanzmetaphysik überhaupt denkbar war. Die Errungenschaften der modernen Philosophie fanden dabei genauso ihren Platz wie die Ergebnisse der diversen Wissenschaften. *Sodann* überwand der neue Ansatz die innertheologischen Aporien. Ging man nämlich davon aus, daß zur Personalität immer eine Begegnung, eine Kommunikation, ein Dialog gehört, der sie ermöglicht, so konnte man dies auch mit dem Wesen Gottes verbinden und sagen: Sowohl dann, wenn Gott in Beziehung zu sich selbst tritt, als auch dann, wenn er sich dem Menschen zuwendet und offenbart, geschieht dies in einer Form personaler Begegnung, d.h. in einem Dialog, der Freiheit fordert und Freiheit schafft.[28] Auf diese Weise eröffnete sich ein Weg, unter Wahrung des Dogmas nicht nur die Trinität, den „einen Gott in drei Personen", sondern auch das gesamte Inkarnationsgeschehen aus einem solchen personalen Dialog heraus zu begreifen. Nicht zuletzt in der Moraltheologie entschärfte sich dadurch die rigorose Gegenüberstellung zwischen Autonomie und Theonomie, denn dialogphilosophisch betrachtet bildete den Inhalt der Theonomie nichts anderes als die Autonomie selbst.

Weiters löste der neue Ansatz eine ganze Reihe weiterer Paradigmenwechsel aus, die sich sowohl in bestimmten Disziplinen als auch in der Gesamtorientierung der Theologien einstellten. Die wichtigsten von ihnen wurden bereits aufgezählt: die ökumenische Theologie, die politische Theologie, die feministische Theologie, die anamnetische Theologie nach Auschwitz, die Theologie der Befreiung usw. Und wo das personale Denken nicht unmittelbar neue Paradigmenwechsel nach sich zog, dort brachte es längst fällige Paradigmenwechsel wenigstens zum Durchbruch. Erwähnt sei nur die Anerkennung der historisch-kritischen Methode für die Exegese durch das offizielle kirchliche Lehramt.[29]

Schließlich brach der neue personale Ansatz das gesamtkulturelle Selbstverständnis des Katholizismus auf. Vor allem der Umstand, daß man das Wesen der Kirche primär nicht mehr von der hierarchischen und rechtlichen Struktur her interpretierte, sondern von der Gemeinschaft jener Glauben-

---

[28] Vgl. u.a. *B. Langemeyer,* Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1963.

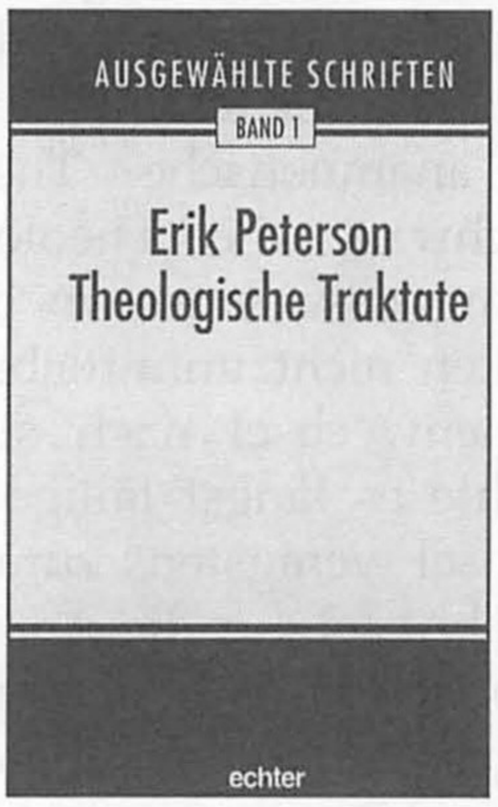
[29] Ebd. 271ff.

den her, die in ihrem Glauben zur personalen Freiheit berufen sind, änderte zumindest im Prinzip zahlreiche Wertmaßstäbe. So kam es zu neuen Verständnisweisen des kirchlichen Amtes, der Liturgie, der Sakramente, der Gemeindepastoral, der Berufung des Laien, der Stellung der Frau, des gesamten Erziehung- und Bildungwesens usw.[30] Gleichzeitig führte dieses andere Selbstverständnis der Kirche auch zur grundsätzlichen Anerkennung der anderen christlichen Bekenntnisse, der anderen Religionen und der säkularisierten, ja atheistischen Weltanschauungen.[31] All dies war nur möglich, weil man davon ausging, daß jeder Mensch von Natur aus Person ist und daher in seinen Lebensentscheidungen unbedingt geachtet werden muß.

30 Vgl. *O. H. Pesch,* Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), Würzburg 1993, bes. 105ff., 132ff., 209ff., 238ff.

31 Ebd. 291ff.

Ein Klassiker der Theologie des 20. Jahrhunderts



Erik Peterson: Theologische Traktate.
Ausgewählte Schriften Band 1, herausgegeben von Barbara Nichtweiß und Franco Bolgiani.
Ca. 256 Seiten. Gebunden.
DM 78,– / öS 609,– / SFr. 78.–.
Subskriptionspreis bei Abnahme der zwölfbändigen Gesamtausgabe:
DM 69,– / öS 538,– / SFr. 69.–.
ISBN 3-429-01630-4.
Die „Theologischen Traktate" Erik Petersons stehen am Anfang einer zwölfbändigen Ausgabe „Ausgewählte Schriften" Erik Petersons. Sie sind ein Klassiker der Theologie unseres Jahrhunderts. Zwei der hier versammelten Traktate – „Was ist Theologie" und „Die Kirche" – haben nicht nur ihrerzeit die Gemüter erhitzt, vielmehr sind ihre Spuren u. a. durch die Auswertung bei so unterschiedlichen Denkern wie Karl Barth oder Josef Kardinal Ratzinger bis in die Gegenwart wirksam.

echter

„echter"-Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung.

MARKUS HOFER

Anstelle eines spirituellen Beitrages: Vom Streiten in der Ehe

Früher erwartete man sich das Paradies vom Herrgott, heute vom eigenen Partner. Viele Vorstellungen von Ehe sind wirklichkeitsfremd und überlastet. Ehe sei ein Zustand immerwährender Verliebtheit und ewig anhaltender Romantik. Noch haarsträubender stand in einer Zeitgeist-Zeitschrift: „Ehe als lebenslange Leidenschaft". Das hält doch kein Mensch aus.

Bedrohlich ist das romantische Liebesideal, das nach wie vor in vielen Köpfen – auch bei Jugendlichen – herumgeistert. Dieses falsche Ideal von Liebe läßt keine Konflikte zu: „Wenn man streitet, hat man sich nicht mehr so gern", heißt es dann schicksalhaft. Ob man streitet oder nicht streitet, wird zum alleinigen Gradmesser der Liebe. „Wenn wir uns nicht mehr so verstehen, dann wird schon die Beziehung nicht mehr stimmen" – und der Weg zum Scheidungsrichter ist heute nicht mehr weit. Als ob das „sich verstehen" sonst so einfach wäre!

Kirchlicherseits wäre zu überlegen, was wir zu diesem falschen und belastenden Bild beigetragen haben. Als Kind hatte ich jedenfalls immer zu beichten: „Ich habe gestritten". Streit galt (gilt) als etwas grundsätzlich Schlechtes und Sündhaftes, statt als etwas, das einfach zum Leben dazu gehört beziehungsweise manchmal sogar zum Überleben notwendig ist. Ein Mann erzählte mir einmal voller Stolz, daß sie in fünf Ehejahren noch nie gestritten hätten. Zwei Jahre später hat man ihm den Magen herausgenommen; so geht es natürlich auch. Und weil es nicht sein durfte, haben wir auch nicht gelernt, damit umzugehen. Streiten kann man lernen, dazu muß man es aber zuerst einmal dürfen.

Sehr viel Lebensweisheit steckt für mich in der Betrachtung der süditalienischen Vulkane. Da gibt es einmal den Ätna oder den Vesuv. Das sind Vulkane, die ganz selten oder fast nie ausbrechen. Wenn sie aber ausbrechen, endet es immer in einer großen Katastrophe. Daneben gibt es aber auch noch einen anderen Vulkantyp: den Stromboli. Der spuckt und speit tagein, tagaus, und ununterbrochen macht er ein bißchen Lärm. An seinem Fuße leben aber schon seit Jahrhunderten Menschen, ohne daß je etwas passiert wäre. Stromboli-Typen sind vielleicht etwas gewöhnungsbedürftig, aber sie leben gesünder. Früher hätten sie allerdings dauernd beichten gehen müssen: „Ich habe gestritten". Bürgerliche Romantik und christliche Selbstlosigkeit haben den Ätna-Typ zum Ideal erklärt. An den Folgen leiden wir heute noch.

Ein bißchen entsprechen diese harmonisierenden Vorstellungen wohl auch dem weiblichen Muster. Unter dem Titel „Scheidungsgrund: zumeist der Mann" war unlängst zu lesen, daß nach einer amerikanischen Studie der Grund für die Scheidungen „zumeist in der negativen Haltung des Mannes liegt: zuwenig Ausdruck von Zuneigung, Egoismus und kühle Nüchternheit im Alltag". Die Männer sind die plumpen Egoisten, die eigentlich gar nicht richtig lieben können, die „lieben lassen", wie es in einem dieser dümm-

lichen Modebücher heißt. Der Mann sei emotionell kraftlos und schwach und nur die Frau halte ihn funktionstüchtig, schreibt dieser anpassungsbedürftige Autor. Nachdem schon die globale Zerstörung der seelischen Verkrüppelung der Männer zugeschrieben wird, ist es ein kleiner Schritt, auch die Scheidungen auf die Liebesunfähigkeit der Männer zurückzuführen: „zuwenig Ausdruck von Zuneigung, Egoismus und kühle Nüchternheit im Alltag". Ist die Liebe weiblich?

In boshaften Augenblicken denke ich mir, ob man das Ganze nicht auch einfach umdrehen könnte: „Der Grund für die Scheidungen liegt zumeist in der überspannten Haltung der Frauen: grenzenloses Bedürfnis nach Zuneigung, Gefühlsfixierung und übertriebene Irrationalität im Alltag." Weder noch: Männer und Frauen lieben nicht mehr oder weniger, sondern einfach verschiedenartig. Die männliche und die weibliche Welt der Liebe ist unterschiedlich; sie lieben nach teilweise verschiedenen Mustern. Wir Männer haben aber offensichtlich das Pech, daß heute die offizielle Definition von Liebe dem weiblichen Muster folgt, und so ist es eben unsere „Gefühllosigkeit", die zu Scheidungen führt. Früher galt es umgekehrt, da war es die „Hysterie" der Frauen. So ändern sich die Zeiten.

Viel Entlastung steckt in der Verschiedenheit von Frauen und Männern, wenn man sie zulassen und erkennen kann. Denn dann wird deutlich, daß ein Ehestreit nicht die Folge erkaltender Liebe sein muß, sondern an verschiedenen Gesprächsmustern liegen kann, welche die beiden im Moment nicht durchschauen. Ein persönliches Beispiel gefällig? „Dein Ja sei ein Ja, und dein Nein sei ein Nein", heißt es in der Bibel in typisch männlicher Manier. In der Sprache von Männern und Frauen muß selbst „ja" nicht „ja" bedeuten. In den meisten Beziehungen gibt es Standardsituationen, von denen beide wissen, daß sie in kürzester Zeit zum Streit führen. Bei meiner Frau und mir war dies bislang, wenn ich ihr am Computer etwas erklären wollte. Für mich ist der Computer alltägliches Werkzeug, während sie noch eher wenig Bezug dazu hat. Als geübter Erwachsenenbildner versuche ich, ihr einen längeren Vorgang in einzelnen Schritten verständlich zu erklären. Nach jedem Satz mache ich eine kurze Pause, die sie ihrerseits füllt mit „ja" oder „mh". In der Annahme, sie habe es verstanden, setze ich dann fort. Wenn ich fertig bin mit der Erklärung, frage ich sie, ob es nun klar sei und die Antwort lautet zu meinem puren Erstaunen „nein". Bei den ersten Versuchen war ich an dieser Stelle meist an der Decke. Ich fühlte mich „gepflanzt", weil sie es doch gleich hätte sagen können, wenn sie etwas nicht versteht. Sie muß mich dann doch nicht so lang herumreden lassen. Sie wiederum verstand meine Reaktion nicht und fühlte sich ebenso verletzt. Erst später ist mir bewußt geworden, daß wir verschiedene Sprachen gesprochen haben. Für sie bedeutete das „Ja" etwas anderes als für mich. Im männlichen Muster bedeutet „ja" Zustimmung. „Ja" heißt „Ich stimme zu", „Ich bin derselben Meinung", „Ich bin damit einverstanden". Nicht so im weiblichen Muster, denn dort ist „ja" oder „mh" ein Beziehungssignal und heißt soviel wie „Ich höre zu", „Ich bin dabei", „Sprich weiter". So ist es möglich, daß mir meine Frau am Computer bei jedem Satz angeblich zustimmt und am Schluß doch behaupten kann, sie hätte es nicht verstanden. Nur, sie hat mir nicht zugestimmt, sondern nur bekun-

det, daß sie mir zuhört; dies natürlich umso mehr, als ich nach jedem Satz eine Pause einlegte. Ihr „ja" lag nicht auf der Ebene der Sache, sondern auf der Ebene der Beziehung.

Wir streiten nicht, weil wir schlecht sind oder einfach aus Boshaftigkeit. Soviel Spaß macht das Streiten auch wieder nicht. Wir sind ganz einfach Männer und Frauen und als solche verschieden, und nicht selten liegt ein Partnerschaftskonflikt genau darin. Mit der bekannten Formel „Du verstehst mich einfach nicht!" enden dann solche Gespräche. Die Frauen fühlen sich von den Männern nicht verstanden, und die Männer glauben an der „Unlogik" der Frauen verzweifeln zu müssen: „Mit dir kann man einfach nicht reden". Es gibt viele Gründe für Mißverständnisse, manche scheinen uns aber mit dem Geschlecht in die Wiege gelegt worden zu sein.

Beide Muster, das männliche wie das weibliche, sind wichtig und berechtigt. Sie haben unterschiedliche Stärken und können sich in einer Partnerschaft ergänzen. Echte Partnerschaft entsteht nicht dann, wenn Männer fraulich und Frauen männlich werden. Sie entsteht dann, wenn sich beide Teile, beide Muster, beide Sichtweisen ergänzen. Und um diese Ergänzung müssen sich Paare immer wieder bemühen, damit nicht einfach ein Teil unterdrückt wird. Die beiden Muster sind zwar verschieden aber gleichwertig. Beide können je nach Situation Vor- und Nachteile haben. Keines ist dem anderen grundsätzlich überlegen.

Das Wissen um solche Unterschiede verhindert zwar noch lange nicht die Konflikte, die daraus entstehen. Ich bin aber überzeugt, daß es Paaren helfen kann, wenn sie wissen, daß es vielleicht nur unterschiedliche Gesprächsstile sind, die ihnen die Probleme machen. Die Konflikte sind damit nicht verhindert, verlieren aber einiges von ihrer Bedrohlichkeit und ihrer Tragweite. Zur Beruhigung: meine Frau und ich streiten trotzdem hin und wieder, nur ängstigt es uns nicht mehr so.

Manche Paare halten ihre Streitereien für besonders einmalig. Beim genauen Hinsehen sind es aber immer wieder die alten, vertrauten Muster, die in solchen Auseinandersetzungen zu Tage kommen: Reinhard und Elisabeth sind ein jungverheiratetes Paar und noch am Üben. Reinhard hat es übernommen, die Blumen zu gießen. Ohne Absicht, nur aus Versehen, vergißt er einen Blumenstock, der daraufhin eingeht. Das Gespräch zwischen Reinhard und Elisabeth könnte sich folgendermaßen abgespielt haben:

Reinhard: Jetzt habe ich eben den Blumenstock vergessen, das ist doch nichts.
Elisabeth: Was, du sagst, das sei nichts! Etwas Lebendiges verreckt und du sagst, das sei nichts.
Reinhard: Ich werde dir eben einen neuen Blumenstock kaufen.
Elisabeth: Es geht aber nicht um den Blumenstock, sondern ums Prinzip!
Reinhard: Ja, und um was für ein Prinzip geht es denn da?
Elisabeth: Wenn du das nicht einmal selbst weißt, hat es auch keinen Sinn, es dir zu erklären.
Reinhard: Bitte erklär mir, um was für ein Prinzip es hier geht, dann kann ich das nächste Mal besser aufpassen.
Elisabeth: Verkauf mich nicht für blöd.

Es ist ihm zwar nicht egal, aber aus seiner Sicht kann so etwas nun einmal passieren. Zudem – typisch männlich – hat er auch gleich eine Lösung parat: Er erklärt sich bereit, ihr einen neuen

Blumenstock zu kaufen. Für Elisabeth sieht die Sache ganz anders aus. Für sie ist – ich nehme es einmal an – der Blumenstock Teil ihres Heims, ihrer Welt oder besser gesagt, Teil ihrer Beziehungswelt. Wenn sie die Blumen pflegt, kommt darin ihre Beziehung zum Ausdruck, zeigt sie ihre Zuneigung auch zu ihrem Mann. Die Sorge und Pflege der Blumen hat mit ihrer Sorge und Pflege der Beziehung zu tun. Das Blumengießen ist für sie ein Teil ihrer Ehe.

Das Verhängnisvolle an diesen Beispielen ist, daß es immer beide gut meinen, beide das ihrer Meinung nach Richtige tun, niemand einfach nur aus Boshaftigkeit handelt und niemand etwas Schlechtes will. Es ist das alte Spiel: Niemand hat recht, niemand ist schuld, beide meinen es gut und trotzdem kracht es im Gebälk. Sie sprechen verschiedene Sprachen, leben verschiedene Lebensformen, ordnen Dingen verschiedene Bedeutungen zu und nehmen dasselbe verschieden wahr. In solchen Situationen kann man nur hoffen, daß die beiden nicht grundsätzlich an ihrer jungen Ehe zweifeln, daß sie nicht glauben, das Spiel mit verschiedenen Spielregeln sei mangelnde Liebe.

Konflikt, Streit und Probleme gehören zum Leben und sind selbstverständlicher Bestandteil jeder Beziehung. Es ist ein tragischer Kurzschluß, wenn bei einem Streit gleich die Beziehung selbst in Frage gestellt wird. Konflikte gehören zu jeder Beziehung – und wenn zwei einander lieben, müssen sie auch streiten lernen.

Markus Hofer ist Direktor des Katholischen Bildungswerkes in der Diözese Feldkirch.

NEU

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE, KULTUR UND GESELLSCHAFT

1. Jahrgang 1994
Aus dem Inhalt:

* *Lina Börsig-Hover*
Bedeutung der Moderne für die Naturwissenschaften

* *Jan H. Nota S.J.*
Edith Stein – Christliche Philosophie oder Fideismus?

* *Winfrid Hover*
Die Aufgabe der Kirche im Europa der Zukunft

* *Lina Börsig-Hover*
Romano Guardini – Ein ökumenischer Denker

Börsig-Verlag · Fridingen a.D.
82 Seiten, kart., DM 54,– · ISSN 0945–9146

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

Eines der großen Ereignisse der katholischen Kirche im vergangenen Frühjahr war die afrikanische Sondersynode, die vom 10. April bis zum 8. Mai im Vatikan stattfand. Sie stand unter dem Motto: „Die Kirche in Afrika und ihre Sendung zur Evangelisierung bis zum Jahr 2000 – Ihr werdet meine Zeugen sein (Apg 1,8) –". Bei diesem Treffen, an dem 290 Bischöfe, Priester und Ordensleute teilnahmen, ging es um entscheidende Themen für die Kirche in Afrika. Leider war das Medienecho eher gering. Allgemein zeigten die Bischöfe Wunden auf und sprachen sich für Inkulturation aus. Sie verabschiedeten 64 Vorschläge, in denen das Ergebnis des Treffens zusammengefaßt ist. Der Text wurde dem Papst vorgelegt, der daraus ein Lehrschreiben erstellen wird.

Papst Johannes Paul II. mußte am 29. April 1994 nach einem Sturz im Badezimmer seines privaten Appartements ein künstliches Hüftgelenk eingesetzt werden. Spekulationen um einen gesundheitsbedingten Rücktritt setzte Johannes Paul II. damit ein Ende, daß er erklärte, er werde nicht in „Pension" gehen, „weil es keinen Platz für pensionierte Päpste gibt". Beim ersten Angelusgebet nach seiner Entlassung aus der Klinik sagte Johannes Paul II. wörtlich: „Während meines Klinikaufenthaltes war mir wieder die große Gestalt des polnischen Primas Wyszynski nahe, der mir am Anfang meines Pontifikates gesagt hatte: Du mußt die Kirche ins dritte Jahrtausend führen. Und ich verstand, daß ich sie auch mit Schmerzen hinüberführen muß ..."

Eine klare Absage erteilte der Papst im Februar 1994 dem Vorschlag des Europäischen Parlaments, homosexuellen Paaren die Heirat und die Adoption von Kindern zu gestatten. Johannes Paul II. kritisierte auch scharf die Vorbereitungen zur UN-Weltbevölkerungskonferenz im September 1994 in Kairo. In einem am 14. April 1994 veröffentlichten Schreiben an alle Staatsoberhäupter der Welt betonte er, daß das geplante Kairoer Dokument einen Verrat an den Idealen der Vereinten Nationen bedeute, weil es den Schutz des Lebens und der Familie völlig mißachte. Im März schlug der Papst die Einführung eines staatlichen „Familiengehaltes" für jene Mütter vor, die zur Erziehung der Kinder auf eine berufliche Arbeit verzichten. Mit dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" vom 30. Mai 1994 schloß Johannes Paul II. die Möglichkeit der Priesterweihe für Frauen endgültig und verbindlich aus.

Die Vatikanische Gottesdienstkongregation schickte an alle Bischofskonferenzen im März 1994 ein Schreiben, in welchem es den einzelnen Bischöfen freigestellt wird, weibliche Ministranten in ihren Diözesen zuzulassen.

Knapp zwei Wochen vor den Parlamentswahlen am 27. März 1994 in Italien begann Johannes Paul II. am Grab des Apostels Petrus ein „großes Gebet" für dieses Land. Der Papst forderte die Italiener auf, sich angesichts ihrer religiösen und historischen

Wurzeln „ihres bedeutenden Erbes würdig zu erweisen", enthielt sich aber jeder konkreten Wahlempfehlung. Bei den Wahlen wurde dann die erst im Jänner von Medienzar Silvio Berlusconi gegründete Bewegung, „Forza Italia", auf Anhieb die stärkste politische Kraft des Landes. Der große Verlierer war neben dem linken Wahlbündnis die politische Mitte, zu der sich die Ex-DC, bisher stärkste Partei des Landes, und die Liste des katholischen Reformpolitikers Mario Segni zusammengeschlossen hatten.

In Rom verstarb am 23. März 1994 der Leiter des Opus Dei, Bischof Alvaro del Portillo. Zu seinem Nachfolger gewählt und vom Papst bestätigt wurde der Spanier Mons. Javier Echevarria. Damit erhielt Echevarria die Leitungsvollmacht, die er in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Kirchenrecht und den Statuten der Prälatur auf Lebenszeit ausübt.

Die Österreichische Bischofskonferenz beschloß Ende März 1994, den Papst anläßlich der 1000-Jahr-Feier Österreichs im Jahre 1996 zu einem dritten Besuch einzuladen. Johannes Paul II., so Kardinal Groer, habe Anfang März ihm gegenüber den Wunsch geäußert, noch einmal nach Österreich kommen zu wollen. Am 27. Jänner 1994 erhielt Kardinal Franz König die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster. In der Verleihungsurkunde heißt es, König werde als „Repräsentant einer dialogfähigen, lernbereiten und erneuerungswilligen Kirche" geehrt.

Besondere Betroffenheit löste der Tod des Wiener Weihbischofs Florian Kuntner am 30. März 1994 aus. Der im 62. Lebensjahr an einer Tropenkrankheit verstorbene Geistliche war Präsident der bischöflichen Kommission „Iustitia et pax" und der internationalen katholischen Friedensbewegung „Pax Christi". Kuntner trat in besonderer Weise für die Menschenrechte und für einen humanen Umgang mit Ausländern ein.

Am 1. Jänner 1994 ging in München das Europäische Jugendtreffen von Taizé zu Ende. Etwa 80.000 Jugendliche aus der ganzen Welt nahmen an diesem Treffen teil. In Hamburg betonten im Mai katholische und evangelische Bischöfe nachhaltig das Recht auf Kirchenasyl. Es verhindert nach Auffassung des Limburger Bischofs Franz Kamphaus, daß „unschuldige Menschen buchstäblich zum Teufel gejagt werden und vor die Hunde gehen". Für die Schwächsten in unserer Gesellschaft hatte sich auch der am 23. Jänner 1994 verstorbene Aachener Bischof Klaus Hemmerle eingesetzt. „Als Bischof muß ich bei den Menschen sein, die am stärksten bedrängt sind". Diesen Satz hat der Bischof auch durch sein Leben bezeugt.

Am 14. Jänner wählte das Domkapitel von Basel den 43 Jahre alten Berner Stadtpfarrer Hansjörg Vogel zum neuen Bischof des größten Schweizer Bistums. Weil der Bischof von Basel nicht wie sonst fast überall üblich vom Papst ernannt, sondern vom Domkapitel gewählt wird, fand diese Wahl auch jenseits der Schweizer Grenzen große Beachtung. Nach dem Konkordat von 1828 kann der Papst die Entscheidung des Domkapitels nur bestätigen oder ablehnen, aber keine eigenen Vorschläge machen. Allerdings können die Kantonsvertreter vor der Wahl einen Kandidaten von der Sechserliste streichen. Dies ist in der Tat auch geschehen. Ausgerechnet der angesehene Regionaldekan für den Kanton Luzern, Rudolf Schmid, wurde von der Liste getilgt. Das löste bei dieser Bischofsbestellung einige Mißtöne aus.

In Frankreich ist laut einer Umfrage der Kapuzinerpater Abbé Pierre die populärste Persönlichkeit. Vierzig Jahre nach seinem ersten Appell zugunsten der Obdachlosen, der 1954 zu einer beispiellosen Hilfsaktion führte, rief er anläßlich des Todes mehrerer Clochards infolge eines Kälteeinbruchs die Bevölkerung auf, an ihre Bürgermeister zu schreiben, damit alle Gemeinden für die Bedürftigen genügend Wohnungen zur Verfügung stellen. Im April 1994 wurde der Dominikanerpater Yves Congar, einer der bedeutendsten Vertreter der „Nouvelle Theologie", 90 Jahre alt. Der große Theologe, der das Zweite Vatikanische Konzil mitgeprägt hat, sah die Notwendigkeit, den Inhalt der Dogmen aus ihrer historischen Entwicklung zu erklären.

Die anglikanische Kirche von England weihte am 12. März 1994 erstmals 32 Frauen zu Priesterinnen. Vielen Geistlichen der anglikanischen Kirche waren diese Frauenordinationen ein Dorn im Auge. Reverend Anthony Kennedy aus Lutton in der nordenglischen Grafschaft Lincolnshire soll laut der Londoner „Times" gesagt haben: „Im Mittelalter würde ich diese verdammten Weiber verbrannt haben. Leider ist das heute verboten." Sieben Bischöfe und ca. 700 Kleriker äußerten die Absicht, zur katholischen Kirche übertreten zu wollen.

Papst Johannes Paul II. richtete wiederholt eindringliche Appelle an die internationale Gemeinschaft, alles für einen gerechten Frieden in Bosnien-Herzegowina zu tun. Untätigkeit warfen 33 europäische Bischöfe den Vereinten Nationen und den europäischen Staaten angesichts des Mordens und der Gewalt im früheren Jugoslawien vor. Bei der 24. Vollversammlung des katholischen Rates der Europäischen Bischofskonferenzen in Mainz im Jänner 1994 verlangten die Bischöfe, daß die „Kriegstreiber von ihrem erbarmungslosen Tun ablassen".

Deutliche Meinungsunterschiede gab es beim Treffen des US-Präsidenten Bill Clinton mit dem Papst am 2. Juni 1994 im Vatikan. Im Vordergrund der 40-minütigen Privataudienz stand die im September in Kairo geplante internationale Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung. „Wir haben noch immer Differenzen beim Thema Verhütung", sagte Clinton auf einer Pressekonferenz in Rom. Johannes Paul II. appellierte nach Angaben seines Sprechers Joaquin Navarro-Valls an die Verantwortung der USA, „die ethischen Werte zu fördern, die Grundlage jeder Zivilisation sind".

Scharfen Protest gegen das Vorbereitungsdokument für die im September 1994 in Kairo stattfindende UN-Bevölkerungskonferenz legte der Lateinamerikanische Bischofsrat im April 1994 ein. „Der Mensch wird immer mehr als ein Produkt unter anderen hingestellt", heißt es in dem Dokument. Statt Kampagnen zur Geburtenkontrolle zu finanzieren, sollten die internationalen Organisationen lieber für eine bessere und gerechtere Verteilung der Güter und Ressourcen der Welt sorgen.

Die mexikanische Kirche erklärte sich solidarisch mit einem Großteil der Forderungen der Indio-Rebellen im südmexikanischen Staat Chiapas. Energisch protestierte Bischof Willy Romélus von Jérémie gegen die Regierung von Haiti. „Wir stehen in der Früh auf und finden Leichen auf den Straßen." Mit diesen Worten schilderte der Oberhirte die Unrechtssituation in diesem Lande. Seit dem Militärputsch vom September 1991 werde Haiti von

einer „blutigen, kriminellen Diktatur" beherrscht.

Die katholische Kirche in Brasilien warnte im Februar 1994 vor einer Einschränkung der Rechte der Indianervölker. Nach stundenlangen Verhandlungen wurde am 16. März 1994 der brasilianische Erzbischof Kardinal Aloisio Lorscheider nach einer Entführung durch meuternde Häftlinge 250 Kilometer südlich der Stadt Fortaleza freigelassen. Einer der herausragendsten Vertreter der brasilianischen Kirche, Dom Helder Camara, wurde am 7. Februar 1994 85 Jahre alt. Der Alterzbischof von Olinda und Recife wurde wegen seines Kampfes gegen soziale Ungerechtigkeit und wegen seiner Forderungen nach Demokratie und Gerechtigkeit weltweit bekannt.

Ein Fieber der Gewalt und abscheulicher Greueltaten erfaßte Ruanda. Mit einem tödlichen Flugzeugabsturz des Präsidenten Habyarimana fing alles an. In einer Dorfkirche massakrierten im April Soldaten der ruandischen Regierungstruppen 1200 Angehörige des Minderheitenvolkes der Tutsi. Ein großer Teil der Opfer waren Kinder. Bei zwei neuen Massakern im Juni wurden der Erzbischof von Kigali, Vincent Nsengiyumava, 22 katholische Geistliche und mehr als 60 Flüchtlinge ermordet. Papst Johannes Paul II. reagierte mit „tiefer Bestürzung" auf diese Nachricht. Er forderte die Katholiken aller Welt auf, für den Frieden in Afrika zu beten. Johannes Paul II. appellierte auch wiederholt an die Regierenden, den Völkermord in Ruanda zu beenden.

Am 30. Dezember 1993 kam es zu einer historischen Übereinkunft zwischen dem Heiligen Stuhl und Israel. Es wurde ein Vertrag über die Aufnahme diplomatischer Beziehungen unterzeichnet. Damit wurde ein Stolperstein in den Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Judentum weggeräumt. Im Libanon herrscht weiterhin Zerrissenheit, Chaos und Unregierbarkeit. Am 27. Februar 1994 wurde auf eine Kirche der christlichen Maroniten nahe der libanesischen Hauptstadt Beirut ein Bombenanschlag verübt, bei dem zehn Menschen ums Leben kamen und sechzig verletzt wurden. Wegen der gespannten Lage im Lande sagte der Papst seine für Ende Mai geplante Reise ab.

Eine erfreuliche Nachricht kam aus Kambodscha, wo sich eine ganz kleine christliche Minderheit befindet. Salesianer eröffneten im März 1994 in der Hauptstadt Pnom Penh eine technische Ausbildungsstätte. An der feierlichen Einweihung nahmen auch der Ministerpräsident des Landes und zahlreiche Minister teil. In der „Don Bosco Technical School" erhalten junge Kambodschaner eine Ausbildung als Elektrotechniker, Mechaniker und Schriftsetzer. Über 2000 Katholiken aus ganz Taiwan demonstrierten im April 1994 vor dem Parlamentsgebäude in Taipeh gegen den Plan der Regierung, im Zuge eines Städteerneuerungsprogramms 73 Kirchen dem Erdboden gleichzumachen.

In der Volksrepublik China bleibt trotz einiger Gesten des guten Willens die Freiheit der Kirche beschränkt. Darauf wies der Leiter des China-Zentrums in St. Augustin, der Steyler-Pater Roman Malek, hin. Nach seinen Worten gelten die neuen chinesischen Freiheiten noch nicht für die romtreue Untergrundkirche.

Das aktuelle theologische Buch

Eine theologische Theorie der Gerechtigkeit

BEDFORD-STROHM HEINRICH, *Vorrang für die Armen.* Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Öffentliche Theologie Bd. 4). Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993. (352). Kart. S 609,–/DM 78,–.

Es macht neugierig, wenn ein deutscher evangelischer Sozialethiker es unternimmt, ausgehend vom im Jahre 1986 erschienenen Wirtschafts-Hirtenbrief der US-Bischöfe ein an der befreiungstheologischen ‚Option für die Armen' orientiertes *theologisch-ethisches Gerechtigkeitsverständnis* zu erarbeiten, welches er dann in der Diskussion mit Ansätzen der praktischen Philosophie, v.a. mit Rawls' ‚Theorie der Gerechtigkeit' zu bewähren versucht. So geschehen in der 1993 veröffentlichten Dissertation von Heinrich Bedford-Strohm, ehemaliger Assistent und Mitarbeiter des bekannten evangelischen Sozialethikers und derzeitigen lutherischen Bischofs von Berlin-Brandenburg Wolfgang Huber. Nun – soviel sei gleich vorweg gesagt – der Autor vermochte die mit der Neugier verbundene positive Erwartung zumindest des Rezensenten im großen und ganzen zu erfüllen.

Bedford-Strohm geht in seiner Arbeit aus von der Diskrepanz, daß der Begriff der sozialen Gerechtigkeit einerseits in Gefahr steht, in der öffentlichen Diskussion zu einer Leerformel zu gerinnen, andererseits aber gerade in letzter Zeit in verschiedenen kirchlichen Dokumenten und innerhalb des konziliaren Prozesses ‚Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung' eine neue Renaissance erlebt und ein bestimmtes inhaltliches Profil gewonnen hat: „Gerechtigkeit wird von der Gleichheit aller Menschen her verstanden und beinhaltet eine *besondere Option für die schwächsten Glieder der Gesellschaft.*" (14) Inwieweit ist ein solches Gerechtigkeitsverständnis theologisch-ethisch zu begründen und in der öffentlichen Diskussion allgemein einsehbar zu vertreten? – dies ist zusammengefaßt die Fragestellung, die der Verfasser in der ‚*Einleitung' (13–40)* exponiert und entfaltet.

Um diese Fragestellung einer Beantwortung zuzuführen, analysiert Bedford-Strohm in einem ersten Schritt Entstehung, Kontext und Text des ‚*Wirtschaftshirtenbrief(s) der katholischen Bischöfe der USA' (41–122)*[1] und zeichnet in groben Zügen auch die von diesem ausgelöste Diskussion nach. Nach der beinahe schon zur Selbstverständlichkeit gewordenen positiven Würdigung der breiten Beteiligung an der Entstehung dieses Lehrschreibens und der Situierung desselben in den Kontext der katholischen Soziallehre werden die Hauptlinien dieses Textes dargestellt, der im 1. Kapitel „die gegenwärtige Situation der U.S.-Wirtschaft zu diagnostizieren" (59) versucht, im 2. Kapitel „aus biblischen und philosophischen Quellen ethische Normen für das Wirtschaftsleben entwickelt" (59) und im 3. Kapitel einzelne Konkretisierungen aus ebendiesen Normen zieht. Das Schwergewicht der Untersuchungen Bedford-Strohms liegt in der Folge auf dem 2. Kapitel.

Als prägende ‚Biblische Perspektiven' (68–88) des Hirtenbriefs identifiziert der Autor ‚Schöpfung, Bund, Gemeinschaft' (69f), ‚Gerechtigkeit' (70f), ‚Nachfolge und Reich Gottes' (72) und eben die ‚Option für die Armen' (73f), die „*nicht* im Sinne von *Wohltätigkeit* gegenüber den Armen zu interpretieren ist, sondern deren *Rechte* ins Zentrum stellen will" (84). An philosophisch gewonnenen ‚Ethischen Normen für das Wirtschaftsleben' (88–106) des Hirtenbriefs werden rekonstruiert der ‚Gemeinschafts-

---

[1] Vgl. *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle.* Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA. Einführender Kommentar: Friedhelm Hengsbach SJ, hg. v. Kath. Sozialakademie Österreichs und Publik-Forum, Zeitung kritischer Christen, Frankfurt 1987; – der Text des US-Hirtenbriefs ist in deutscher Sprache auch zugänglich in der Reihe ‚Stimmen der Weltkirche' Bd. 26, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

charakter des Menschen' (88f), die ‚Grundformen der Gerechtigkeit' (89ff) und vor allem als zentrale Leitidee die ‚Teilhabe' (91f). Außerdem plädieren die amerikanischen Bischöfe für ‚Wirtschaftliche und soziale Menschenrechte' (92f) und für die ‚Priorität für die Armen' (94f). Der Hirtenbrief versucht, die biblische und die philosophische Begründung seiner Positionen und Optionen durch die Denkfigur der „Komplementarität beider Begründungswege" (66) zu vermitteln. Doch läßt gerade diese Denkfigur noch einiges an Klärungsbedarf offen, zumal die Bischöfe „ihrem Anspruch, die biblisch begründeten Perspektiven für das Wirtschaftsleben nun auch auf der Basis der Vernunft einsichtig zu machen, ... nur bedingt gerecht" (105) werden.

Diesen und weiteren *‚Schlüsselproblemen eines theologisch-ethischen Gerechtigkeitsverständnisses' (123–292)*, welche ein Hirtenbrief auf Grund seiner spezifischen Funktion nicht in genügend tiefschürfender Weise zu behandeln vermag, widmet sich Bedford-Strohm im nächsten Teil seines Buches, der zugleich den argumentativen Hauptteil darstellt.

Die Fragestellung *‚Biblische Begründung und Vernunftbegründung' (122–149)* handelt der Verfasser im Ausgang von der ‚klassischen katholischen Naturrechtslehre' (125–131) und im Durchgang durch die v.a. von katholischer Seite geführten Debatte ‚Autonome Moral oder Glaubensethik?' (131–134) ab. In der in den 80er Jahren erfolgenden ‚methodologischen Neubesinnung in der katholischen Moraltheologie' (135–140), die vor allem mit dem Ansatz von Klaus Demmer[2] verbunden ist, sieht er auch für eine evangelische Sozialethik überraschend positive Anknüpfungspunkte. Im Anschluß an diese Neubesinnung und deren „Vermittlung von Dogmatik und Ethik" in der „Anthropologie" (138) bindet er biblisch-theologische und philosophische Überlegungen enger aneinander, als in dem vom amerikanischen Hirtenbrief favorisierten Modell der ‚Komplementarität' zum Ausdruck kommt. Ohne die relative Eigenständigkeit der jeweiligen Reflexionsebenen bestreiten zu wollen, betont er doch deren gegenseitige Verwiesenheit, da jede Vernunftüberlegung schon auf impliziten weltanschaulichen Grundoptionen aufruht und jede biblisch-ethische Aussage der Prüfung durch die kritische Vernunft bedarf, um nicht fundamentalistisch zu werden. Anstelle des Modells der Komplementarität von philosophischen und biblisch-theologischen Begründungsmustern in der theologischen Sozialethik schlägt er deshalb vor, „von einem *Verhältnis kritischer Integration* zu sprechen" (149).

Nach dieser methodologischen Grundüberlegung wendet sich Bedford-Strohm der *theologischen* Begründung der *‚Option für die Armen' (150–203)* zu. Zunächst zeichnet er die Entwicklung dieses Begriffs in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie nach, v.a. in der Analyse von Kontext und Text der Dokumente der II. und III. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin (1968) und Puebla (1979)[3]. Anschließend prüft er in positiv-kritischer Anlehnung an die von Boff/Pixley vorgelegte Interpretation der ‚Option für die Armen'[4] die biblische Begründung und den theologischen Stellenwert dieses Grundprinzips neuerer theologischer Sozialethik. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß die „klassische() Interpretation der Option für die Armen durch Clodivis Boff und Jorge Pixley ... sich als plausibel erwiesen hat und deswegen als prägende Grundlage eines theologisch-ethischen Gerechtigkeitsverständnisses tauglich erscheint" (199f).

In einem letzten Schritt wendet sich der Verfasser der Behandlung der *‚Gerechtigkeit in der philosophischen Ethik' (204–292)* zu. Als paradigmatischen Entwurf innerhalb

---

2 Vgl. v.a. *Klaus Demmer,* Moraltheologische Methodenlehre (Studien zur theol. Ethik, Bd. 27), Freiburg 1989, 71–118

3 Vgl. Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla (Stimmen der Weltkirche 8), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o.J.

4 Vgl. *Clodovis Boff/Jorge Pixley,* Die Option für die Armen (BThB), Düsseldorf 1987

der philosophischen Ethik sieht er John Rawls' 1971 erstmals vorgelegte ‚Theorie der Gerechtigkeit'[5]. Diese versucht, von möglichst geringen Voraussetzungen aus eine Konzeption von Gerechtigkeit zu erstellen, der hinreichend viele in einer demokratischen Gesellschaft zustimmen können. Ihre *Grundsätze* lauten: „1. Jede Person hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist. 2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: a) sie müssen ... den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen und b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen ... . Die beiden Grundsätze stehen in lexikalischer Ordnung, wobei der zweite dem ersten untergeordnet ist." (211) Bedford-Strohm verteidigt Rawls' Theorie, deren anschaulichstes Charakteristikum die Metapher des ‚Urzustands' (216–220.250–261) ist, in dem die Menschen unter dem ‚Schleier des Nichtwissens', d.h. in hypothetischer Unkenntnis ihrer Identität in einer Gesellschaft deren Gerechtigkeitsgrundsätze konsensuell festlegen, gegen deren Kritiker. Er sieht sowohl in der Anthropologie Rawls', die den „Menschen als freies, gleiches, rationales und kooperationsfähiges Wesen" (300) faßt, als auch in seiner Fassung des ‚Unterschiedsprinzips' (261–273), das die gesellschaftlichen Unterschiede daran mißt, ob und inwiefern sie gerade den Benachteiligten zugute kommen, eine deutliche Nähe zur christlichen Anthropologie und Sozialethik samt deren Prinzip der ‚Option für die Armen'. Nur an zwei Stellen meint er Rawls' Theorie erweitern zu müssen: Gegenüber dem Rawl'schen Vorrang des (formalen) Rechten gegenüber dem (inhaltlich gefüllten) Guten (214–216.241–250) betont er: „Das Rechte und das Gute ergänzen sich, indem das eine den Rahmen für das andere schafft." (250). Und als Erweiterung der Rawl'schen Vorordnung der Freiheit als grundlegendem Prinzip einer gerechten demokratischen Gesellschaftsordnung (211–214.273–281) betont er die Bedeutung des „fairen Werts der Freiheit" (276 u.ö.), d.h. die Bedeutung der Rahmenbedingungen, unter denen sich die formale Freiheit auch tatsächlich politisch umsetzen läßt, weshalb er um der „Wirksamkeit des ersten Grundsatzes" willen den zweiten Grundsatz folgendermaßen ergänzt: „Soziale und wirtschaftliche Ungerechtigkeiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: a) sie müssen ... den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen b) sie müssen sich so im Rahmen halten, daß der faire Wert der Freiheiten gesichert bleibt und c) ... Chancengleichheit ..." (280).

In einem knappen Abschlußkapitel unter dem Titel *‚Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit' (292–317)* faßt der Autor ohne substantiellen Neugewinn seine Forschungsergebnisse noch einmal in kompakter Form zusammen. Für eine schnelle Orientierung über die Ergebnisse seiner Arbeit eignet sich vor allem seine Zusammenfassung der ‚Zehn Dimensionen der Gerechtigkeit' (306–313).

Heinrich Bedford-Strohm ist es gelungen, in erfreulich ökumenischer Offenheit sowohl gegenüber der katholischen Sozialethik als auch gegenüber der praktischen politischen Philosophie Schritte ‚auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit' zu machen, denen nachzugehen für jede Leserin und jeden Leser gewinnbringend sein wird. Vor allem für eine katholische Leserschaft interessant gewesen wäre freilich eine stärkere Berücksichtigung der bisherigen evangelischen sozialethischen Überlegungen zur Gerechtigkeit im Spannungsfeld zwischen liberalprotestantischer Ordnungstheologie und Linksbarthianismus.

In seiner ausdrücklich positiven Rawls-Rezeption scheint auf Grund der Verteidigung Rawls' gegenüber seinen Kritikern doch manchmal das eigene kritische Auge etwas getrübt worden zu sein. Vor allem die von feministischer Seite her kommende

---

[5] Vgl. *John Rawls,* Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975. Originalfassung: A Theory of Justice, Cambridge 1971

Kritik an Rawls[6], seine Theorie repräsentiere – so wie viele andere Theorien auch – eine einseitig männliche Anthropologie und Ethik, die ob der Betonung von Freiheit und formaler Gleichheit die wesenhaft konkrete Beziehungsdimension der menschlichen Existenz übersehe, hätte zumindest eine Erörterung verdient.

Trotz der zuletzt angeführten kleineren Mängel legt Bedford-Strohm mit seiner Dissertation ein Werk vor, an dem keine ernstzunehmende Auseinandersetzung mit einer theologischen Gerechtigkeitstheorie mehr vorbeigehen kann, dessen Lektüre aber darüber hinaus für jede und jeden theologisch und politisch interessierte(n) Leserin und Leser einen Gewinn darstellt. Vor allem auch deshalb, weil trotz der von der Sache her notwendig schwierigen Materie und ohne Abstriche an argumentativer Schärfe zu machen, das Buch so klar und verständlich geschrieben ist, daß es nicht nur akademischen Spezialisten, sondern einem interessierten breiten Publikum nachdrücklich empfohlen und zugemutet werden kann.

Linz *Josef Schwabeneder*

[6] Vgl. etwa *Seyla Benhabib*, Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: *Elisabeth List/Herlinde Studer* (Hg.), Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik, Frankfurt a.M. 1991, S. 454–487

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.

BIBELWISSENSCHAFT

■ ZENGER ERICH, *Am Fuß des Sinai.* Gottesbilder des Ersten Testaments. Patmos, Düsseldorf 1993. (176). DM 26,80/sFr 27,80/S 209,–.

Dieses Buch ist als Fortschreibung zu „Das Erste Testament" gedacht. Z. bezieht klar Position für die großkirchliche Entscheidung zum Einen Gott der ganzen Bibel gegen den »ewigen« Markionismus in der christlichen Theologie. Er kritisiert vor allem jene, die „im Sumpf psychologisierender Theologie und theologisierender Psychologie" (20) die Besonderheit Jesu durch Reproduktion antijüdischer Klischees darzustellen versuchen, gar den jüdischen Jüngern Jesu eine jüdische Verzeichnung des (konstruierten) »historischen« Jesus zuschieben. Viele der psychologischen Jesusansätze laufen darauf hinaus, im AT und im NT einen jeweils anderen Gott zu sehen, also eine neomarkionitische Häresie.

Bestimmte Spielarten feministischer Exegese unterliegen derselben Versuchung. Antijudaistische Implikationen feministischer Theorien sind besonders von seiten jüdischer Exegetinnen aufgedeckt worden, doch sei „besonders bei Männern, die auf der feministischen Welle mitschwimmen wollen" (31), z.B. L. Boff, der Versuch verbreitet, Jesus und seine Befreiungsbotschaft in Antithese zum Ersten Testament profilieren zu wollen.

Doch „Den Gott des Ersten Testaments nicht verstehen, heißt Jesus nicht verstehen" (35). Jesus und seine Gottesbotschaft setzen die ersttestamentlichen Gottesüberlieferungen voraus. In Auslegungen wichtiger Texte des NT versucht Zenger die Relationen zu klären. Für Z. ist nach Mk1 der „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus" klar die Geschichte Gottes mit Israel (40). „Wenn im Neuen Testament das Erste Testament zitiert wird, wird damit nicht das Erste Testament christlich-verbindlich ausgelegt. Die Leserichtung ist vielmehr umgekehrt: Das Handeln Gottes an und durch Jesus, den Christus, wird ausgelegt, indem es in den Horizont des Ersten Testaments gestellt wird. Das Neue Testament zitiert das Erste Testament, um sich von ihm her zu legitimieren" (41). Er bezeichnet diese Relation (mit Ch. Dohmen) sprachschöpferisch als „Einspielung": Texte der Bibel Israels werden eingespielt in das Neue Testament und bilden so den Referenzrahmen für die ntl. Texte (und nicht umgekehrt).

Das Mt-Ev, dessen Pro- und Epilog er analysiert, knüpfe an den Tanach (hebräische Bibel) mit dem Abschluß im Kyrusedikt der Chronik an. „Die Ausweitung der Gottesgeschichte auf die Völker soll keinen Bruch mit Israel bedeuten."

„Vom Berg der Tora aus (vgl. Mt 28,16) gibt Jesus den Auftrag, die Tora an alle Völker zu verkünden, damit so die von Gott mit Abraham und mit David besiegelte Bundesgeschichte ihre universale Dynamik entfalten kann" (50). Hier entsteht die Frage, woher diese Autorität Jesu kommt und welche Rolle er daher im Gesamt biblischer Offenbarung hat. Jesu Beziehung zum Gott Israels stellt sich für Z. so dar: „In Jesus hat sich Gott selbst ausgelegt – und zwar der Gott Israels. Nur wer den Gott Israels »begreift«, kann Jesus als »Sohn Gottes« verstehen. Wer umgekehrt Jesus zum »Ausleger« des Gottes Israels in dem Sinne macht, daß nun rückblickend von Jesus her die Geschichte Gottes in und mit Israel neu und anders zu lesen ist, stellt die Zusammenhänge auf den Kopf" (18). Ich stehe etwas hilflos vor der Frage, wie ich diesen „Kopfstand" interpretieren soll und ob ich mich als christlicher Theologe nicht damit abfinden muß. Ist es generell illegitim, die Einheit des Gottes der ganzen Bibel zu denken, indem man Jesus als Hermeneut Gottes versteht, der zentraler Deutungsschlüssel für alles ist, dem auch die Autorität zukommt, die Tora für die Völker zu proklamieren? Z. hat jedoch viele Texte des NT für sich, wenn er schreibt: „Das Verstehen, zu dem der Auferweckte seine Jünger hinführt, ist ein Verstehen seiner Sendung, insbesondere seines Todes und seiner Auferweckung als eines Geschehens im Horizont des Kommens der Gottesherrschaft. Der explizite Rückgriff auf »die Schrift« und das subtile Einspielen der ersttestamentlichen Kontexte will nicht eine Auslegung dieser Schriften oder ein Kommentar dazu sein, sondern es geht dabei immer um ein Verstehen des Christusereignisses »von der Schrift her«, d.h. von der als bekannt und autoritativ anerkannt vorausgesetzten Bibel Israels her" (68f). Mir scheint, daß sich diesbezüglich bereits innerhalb des NT verschiedene Muster finden, die verschiedene Konzeptionen zulassen. Zenger ist daher im Recht, wenn er in seinen Streitschriften das von ihm favorisierte Modell als das in der Großkirche eher verdrängte profilieren will. Welcher Konsens sich einstellen mag, ist nicht das Problem einer Streitschrift, sondern das der Leser. Im zweiten Kapitel entwickelt Z. eine Hermeneutik der Bibel, die diese nicht als Einheit sieht, sondern als Zusammenhang. Das Erste Testament kann nicht auf eine »Mitte« hin reduziert werden, sondern ist gerade in seiner Polyphonie ein Kunstwerk, das als Gotteszeugnis symphonisch gehört werden sollte (57). Als Art und Weise, mit den »Widersprüchen« innerhalb der Schrift Israels und der Bibel umzugehen, schlägt er eine »kontrastive Exegese als theologische Bibellektüre« vor (59ff), wobei er Muster aus der rabbinischen Hermeneutik (Ps 62,12: „Einmal hat Gott gesprochen, zweimal habe ich gehört") und der kabbalistischen Hermeneutik (Entkleidung der mystischen Tora) aufnimmt und Möglichkeiten zeigt, wie so etwas wie theologische Exegese entstehen kann.

Über die zentrale Frage des Buches, wie von dem Einen Gott verantwortlich geredet werden kann, handelt das dritte Kapitel zum Thema Gottesbilder. Kein Gottesbild kann das Wesen JHWHs unverwechselbar darstellen (95). Z. nimmt den Begriff des „Gottesbildes" als Metapher (bes., wenn er von „Hörbildern" spricht) und zeigt die Multiperspektivität der Konfigurationen der „Gottesbilder" des Ersten Testamentes auf. „Das Bilderverbot schützt die Gottesbilder als gottgegebene Offenbarungsbilder (und damit vor dem Projektionsverdacht)" (91). Gottesbilder seien höchstens „Bilder über den »Rücken« Gottes" (94). Im Anschluß an die Analogielehre des IV. Laterankonzils: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine noch größere Unähnlichkeit zwischen ihnen einschlösse" geht Z. zu einer Theorie der Gottmetaphern, die nicht das Wesen Gottes aussprechen, was man ohnehin nicht kann, sondern wie Gott in und auf uns wirkt (115), und stellt sich ausdrücklich in die Tradition negativer Theologie: „Deshalb können wir eigentlich von Gott eher sagen, was er *nicht* ist, als was er ist" (113). Wenn Z. im Weiteren zeigt, wie Gott sich in den biblischen Metaphern als „Hörbildern" in die Herzen der Menschen »einbildet« (114), geht er einen ähnlichen Weg wie E. Jüngel für die Gleichnisse Jesu, der jedoch die Analogieformel umdreht: Gott sagt von sich in der Unähnlichkeit eine größere Ähnlichkeit aus und kommt so zur Welt, womit positiver Theologie ein Freiraum ermöglicht wird. Mir erscheint es interessant, daß das Phänomen der biblischen Gottmetaphern zugleich in negative wie positive Theologie integriert werden kann.

Das Buch schließt mit einem Kapitel über „Die Tora: Gotteslehre als Lebenslehre" für die Völker. Z. entfaltet diese lebensschaffende Lehre, wobei er das Schma Jisrael (Dtn 6,4f), die Bercha-Formel und die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe im Ersten Testament in den Mittelpunkt stellt. Aus Lev 19 (»Tora en miniature«, 159) weist er nach, daß das Gebot der Nächstenliebe „streng genommen ein *Gebot der Feindesliebe*" ist (164).

„Am Fuß des Sinai" ist eine gut lesbare Streitschrift, die die Leserin/den Leser provoziert, sich Rechenschaft über festgefahrene Positionen bezüglich des Alten Testaments zu geben. Sie bietet zugleich neue Modelle an, die man/frau

sich (z. B. bei der Predigtvorbereitung) durch den Kopf gehen lassen sollte.
Ein „kanonischer" Scherz zum Schluß: Ich überlege mir gerade, ob ich das Buch „Am Fuß des Sinai" links oder rechts von „Das Erste Testament" in mein Bücherregal einreihen soll, denn es ist die Fortschreibung ja im hermeneutischen Horizont der Basisschrift zu interpretieren. Bleibt die Frage, ob die Reihenfolge in „europäischer" oder in „orientalischer" Richtung zu denken ist. Und weiters: wie stelle ich Rahlfs, Nestle-Aland und die BHS?

Passau/Linz *Franz Böhmisch*

■ FITZMYER JOSEPH A., *Qumran: Die Antwort.* 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer. (Stuttgarter Taschenbücher 18). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1993. (286). TB. DM 19,80.
Wer wie ich beruflich als JudaistIn, Alt- oder NeutestamentlerIn, SemitistIn oder OrientalistIn heute das Wort Qumran hört, beginnt unweigerlich die Haare aufzustellen und ein unüberhörbares ‚Nicht schon wieder' zu seufzen. Wurden doch medienwirksam, angefangen von seriösen Fernsehsendern bis hin zu Bücherbünden und den Regalen der heimischen Supermärkte, in den letzten Jahren die abstrusesten Machwerke über die Sensation des Jahrhunderts, über die ‚vatikanische Verschwörung' der ‚École Biblique-Bande' verbreitet und damit eine Publikumswirksamkeit erzielt, von der ernstzunehmende WissenschaftlerInnen nur zu träumen wagen. Und da erscheint bei allen hochgelehrten und sicherlich überaus sinnvollen Entgegnungen wissenschaftlicher Art die – beherzt durch Ulrich Berzbach erstellte – Übersetzung eines Buches auf dem Markt, das sich im Original „Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls" nennt. Schon allein mit dem Titel beweist der Jesuit Joseph Fitzmyer, Emeritierter Professor für Bibelwissenschaften an der Catholic University of America in Washington und einer der kompetentesten Kenner der Qumran-Literatur, daß es sich um ein Buch mit Biß und Humor handelt. Es sprengt den Rahmen herkömmlicher wissenschaftlicher Auseinandersetzung. ‚Responses' meint mehr als ‚Antworten', es bezeichnet eine Form der klassischen theologischen und philosophischen Diskussion durch Responsen, und Fitzmyer gibt sich somit auch gleich im Titel kämpferisch. Daß es genau 101 Fragen sind, die er beantwortet, zeugt von seinem Witz. Und so gelingt es ihm auch, wie Scheherezade gegenüber dem König in 1001-Nacht, die LeserInnen zu fesseln und durch seinen Stil zu beeindrucken. Wäre dieses Werk ein Musikstück, würde ich es als Operette bezeichnen, erfüllt es doch einen Anspruch, dem wir deutschsprachigen WissenschaftlerInnen nur zu selten entsprechen, gibt es doch bei und zwischen der wissenschaftlichen Detailuntersuchung und dem Wissenschaftsjournalismus, also zwischen ‚E- und U-Musik' kein drittes, keine Mitte. Und so kommt es, daß wir die Chance verpassen, eine breite Öffentlichkeit zu erreichen, indem wir Forschungsergebnisse mit hoher wissenschaftlicher Kompetenz leicht lesbar und locker geschrieben und aufbereitet präsentieren. So überlassen wir das Feld der Öffentlichkeit den sattsam bekannten PseudowissenschaftlerInnen, die allerorts in Seminarprogrammen anzutreffen sind und von Hamburg bis Bozen ihr Unwesen treiben.
Fitzmyer's Buch ist daher von enormer Wichtigkeit, gelingt es ihm doch auf weite Strecken, packend und gut verständlich auf die wichtigsten Fragen zu den Schriftrollen aus Qumran einzugehen und sie soweit zu beantworten, wie es in diesem populärwissenschaftlichen Rahmen für nötig scheint. Die 101 Fragen und Antworten gliedern sich in 4 Gruppen. Sie beginnen mit den überaus spannend erzählten Problemen der Entdeckung der Höhlen und einer kurzen Inhaltsbeschreibung der Schriften (1–38), setzen fort mit einer Behandlung der Auswirkung der Schriften auf das Studium des AT und des antiken Judentums (39–67) und der Auswirkung auf das Studium des NT und des frühen Christentums (68–84), um erst im letzten Schritt die brennenden Fragen nach der Anschuldigung, viele Schriften seien zurückgehalten worden (85–101), anzugehen. Auf diese Art und Weise werden die Leser und Leserinnen lang und eindringlich mit der komplexen Geschichte um die Entdeckung, die Herausgabe, die Schwierigkeiten der Edition vertraut gemacht, wodurch sich die schlagzeilenträchtigen Vorwürfe ohnehin in nichts auflösen. Fitzmyer kann in seinem Buch gleich mehreren Ansprüchen gerecht werden. Er befriedigt die Bedürfnisse all derer, die wissenschaftlich an Qumran nicht vorbeikommen. Ihnen bietet er viele kompakte und kompetente Informationen, Textpassagen, Literaturverweise, Stellenangaben und in der Kürze verständlichste Überblicke über das weite Feld der Beziehungen zwischen AT, NT, Judentum und junger Kirche. Alt- und NeutestamentlerInnen ist damit genauso geholfen wie zahlreichen JudaistInnen und SemitistInnen. Dabei wird Fitzmyer nie oberflächlich oder schlampig und ‚schreckt' auch vor komplizierteren Erklärungen zu Übersetzungsfragen nicht zurück. Als ein Beispiel für die packende Auseinandersetzung mit dem Stoff nenne ich die

Joseph Listl und Dietrich Pirson (Hrsg.)

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland

Zweite, grundlegend neubearbeitete Auflage

Band I

XLV, 1150 S. 1994 ⟨3-428-08031-9⟩ Lw. DM 79,– / öS 617,– / sFr 79,–

Die Bezieher von Band I erhalten Band II zur Fortsetzung.
Der zweite Band erscheint 1995; Preis ca. DM 79,– / öS 617,– / sFr 79,–

Die Wiedervereinigung Deutschlands und die Wiedererrichtung einer staatskirchenrechtlichen Ordnung in den neuen Bundesländern stellen auch das Staatskirchenrecht vor neue Aufgaben. Die grundlegend neubearbeitete, von *Joseph Listl* und *Dietrich Pirson* besorgte zweite Auflage des Handbuchs berücksichtigt die seit dem Erscheinen der ersten Auflage in den Jahren 1974/75 eingetretenen Änderungen und neuen Entwicklungen. Die Zahl der Beiträge wurde gegenüber der ersten Auflage erheblich vermehrt. Neben wenigen einleitenden Artikeln, welche die systematische Komponente des Staatskirchenrechts herausstellen und in einen größeren historischen und rechtstheoretischen Zusammenhang einzuordnen suchen, steht eine Fülle von Beiträgen zu einzelnen typischen Institutionen des deutschen Staatskirchenrechts.

Der abschließende zweite Band des Handbuchs, dessen Vorbereitung schon weit fortgeschritten ist, wird ein ausführliches Sachwortregister sämtlicher in beiden Bänden behandelten Rechtsmaterien enthalten.

Duncker & Humblot GmbH · Berlin
Postfach 41 03 29 · D-12113 Berlin · Telefax (030) 79 00 06 31

Behandlung des Scheidungsverbots im NT auf dem Hintergrund der Qumranfunde.
Zweitens bietet er religiös interessierten Menschen die Möglichkeit, sich in verständlicher Form über Qumran als eine zeitgenössische Quelle zum Judentum und zur Frage nach dem historischen Jesus und seinem Umfeld zu informieren. Drittens wird die breite Öffentlichkeit angesprochen, die Qumran aus den Arbeiten von Baigent und Leigh kennt. Er bemüht sich daher, ausgiebig über jene Themenbereiche zu sprechen, die im Zuge der jüngsten Qumrandiskussion immer wieder diskutiert wurden. Und er behandelt ausführlich die auch von ihm als Skandal apostrophierte Verzögerung der Publikation von 584 Texten aus Höhle 4. Mit viel Mühe geht er auf die Argumente der ‚Verschwörungstheoretiker' Allegro, Wilson, Eisenman, Baigent und Leigh ein und entlarvt sie als unhaltbar, tendenziös und vor allem als von der Textbasis her nicht gedeckt. Dies beweist er an der Frage nach dem Messiasverständnis oder der Person des Lehrers der Gerechtigkeit ebenso wie an einer ausführlichen Erklärung der C14 Methode, durch die sich die Texte als viel älter erweisen, als sie nach Eisenman sein dürften (nach dem sich die Qumranfunde auf die Anfänge des Christentums beziehen). Die Schwierigkeiten der Textedition, die besonderen politischen Umstände, welche die Herausgabe belasteten, und die Rolle des Vatikan kommen zur Sprache, weiters auch die Frage nach eventuellem Antisemitismus des Forscherkollegiums. Alle Einzelschritte mögen für den/die wissenschaftlichen Qumran-ExpertInnen nichts bahnbrechend Neues bieten. Das Neue liegt aber an der übersichtlichen Anordnung des Stoffs, der Anschaulichkeit, der Lesbarkeit und in der daraus resultierenden Hoffnung, daß Fitzmyer in der ‚Qumran-Erwachsenenbildung' rezipiert wird, wo er geradezu zur Pflichtlektüre erklärt werden sollte.
Fitzmyer's Antworten sind nicht immer absolute. Des öfteren bleiben in der Qumran-Literatur Fragen, Unklarheiten, ungelöste Widersprüche innerhalb der Texte und auf diese Weise manche Äußerungen mehrdeutig. Auch das ist eine Stärke Fitzmyer's, mehrere Möglichkeiten anzubieten, Forschungsstand näherzubringen. Und er macht Lust, genauer hinzusehen, die eine oder andere Spezialmonografie anzusehen, Thesen zu überprüfen, Näheres zu erfahren, dort, wo er nur anreißen, nur Problemstand eröffnen kann. Fitzmyer mag dann auch in dem einen oder anderen Punkt korrigiert oder ergänzt werden (um nur ein Beispiel zu nennen: In Antwort 32 etwa wäre die Gattung des Midrasch in der rabbinischen Literatur und von der des Pescher in Qumran deutlicher zu unterscheiden), dies schmälert jedoch nicht im mindesten den Wert der Arbeit, übersichtlich, kompetent, mit viel Engagement und Witz geschrieben.
Dem Buch Fitzmyer's kann daher mit Nachdruck das Gegenteil dessen bescheinigt werden, was er in Zusammenhang mit einer Publikation des ‚Verschwörungstheoretikers' John Allegro aus einer Rezension von Strugnell zitiert: „R' habet italicum liber hic, habet atque pelasgum, Necnon hebraeum, praetereaque nihil" … ‚Dieses Buch hat ein italienisches ‚R' [ausgesprochen: *er*]; es hat auch ein griechisches [ausgesprochen: *ro*], auch ein hebräisches [gesprochen: *res*], und sonst nichts' [*Er-ro-res* und sonst nichts]!" (23)

Klosterneuburg *Gerhard Bodendorfer-Langer*

■ SCHROER SILVIA, *Die Samuelbücher.* (NSK-AT 7). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1992. (224). Kart. DM 38,–. (Abo-Preis DM 34,20).
Es ist sehr zu begrüßen, daß sich das Katholische Bibelwerk zu einer Neuausgabe des früheren „Kleinen Kommentars" entschlossen hat und jetzt in entschieden erweiterter und verbesserter Form jene Lesehilfe anbietet, die einem breiten Leserkreis die sachlichen und theologischen Hürden überwinden hilft, welche gerade auch die Samuelbücher enthalten. In einem ersten Teil (11–39) wird alles Nötige an Hintergrundwissen in Kürze geboten; man wird eingeführt in Art, Aufbau und Überlieferung der Samuelbücher als Literaturwerk, und man bekommt eine anschauliche Darstellung dessen, was sich nach heutigem Wissensstand in der fraglichen Zeit im Raum von Syrien-Palästina abgespielt hat. Den Hauptteil (41–197) macht natürlich die fortlaufende Kommentierung des Textes aus, gegliedert nach den größeren Erzähleinheiten, welche auch als solche jeweils kurz vorgestellt werden. Allerdings sind schon bei der ersten Überschrift die Abgrenzungszahlen durcheinander geraten! Die ansprechende, teilweise mit einem betont feministischen Akzent versehene Auslegung der Texte ist immer wieder einmal durch beigegebene Illustrationen verdeutlicht. Bedeutendere Themen oder Sachfragen [z.B. was über die Lade Gottes zu sagen ist (49ff), welche Stellung die Frau in der damaligen Gesellschaft einnehmen konnte (109–115) – hier erfährt man u.a., daß Abigajil ähnlich wie die weise Frau von Tekoa einen „Frauentyp" repräsentiert, „der am Rande der Wüste gedeihen konnte, wo Männer und Frauen häufig über längere Zeit getrennt ihren Geschäften nachzugehen hatten und auf sich selbst angewiesen waren" (112) – oder was

David alles verkörperte (140–144)] sind in Exkursen zusammengefaßt. Insgesamt ergibt das eine recht abwechslungsreiche Art von Kommentierung. Zugleich soll mit der (modischen) Schreibweise „IsraelitInnen", „EinwohnerInnen", „NomadInnen" usw. dem Ausschluß der Frauen gewehrt werden, aber da diese Schreibweise an zahlreichen Stellen fehlt, wo sie durchaus angebracht wäre, entsteht gleichzeitig eine neue Art von Diskriminierung! Da zudem in der Umschrift hebräischer Wörter kein einheitliches System zu beobachten ist – vgl. z.B. „ᶜm ha'aräz" (61) mit „wbwt" und „ydᶜny(m)" (119) und „ṣinnor" (147) –, möchte man diese und die vorhin genannten Ungereimtheiten mindestens einer inkonsequenten Redaktion zuschreiben. Der dritte Teil (199–224) enthält neben Literaturhinweisen, Namenserklärungen und nicht besonders gut ausgewählten Kartenskizzen auch einige Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte, die über den biblischen Bereich hinaus auch auf Beispiele moderner Verarbeitung der Stoffe in Literatur, Musik und Kunst hinweisen. Daß ein Kommentar auch dazu etwas sagt, sei eigens noch als Positivum hervorgehoben. Ärgerlich dagegen ist, wenn mit Blick auf Jes 11 weiterhin die gängige christliche Pauschalverunglimpfung des judäischen Königshauses verbreitet wird (vgl. 200). Verunglückt erscheint mir auch die Bemerkung, daß der Gott der Samuelbücher Mühe hätte, „vor der UNO … sein Handeln zu rechtfertigen" (80)! Wie geht das zusammen mit der ebenda auch ausgesprochenen Forderung, daß wir „sensibel werden für antijudaistische Klischees"? Wenn ich mir somit etwas mehr Fingerspitzengefühl gewünscht hätte, muß das nicht heißen, daß der Kommentar in seiner grundsätzlichen Gestaltung nicht vielen „LeserInnen" gute Dienste leisten wird.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ GNILKA JOACHIM, *Jesus von Nazaret,* Botschaft und Geschichte (Durchgesehene und erweiterte Sonderausgabe). Herder, Freiburg 1993 (336). Kart. DM 23,80.

Nicht oft legt man nach einer gründlichen Lektüre ein Buch mit so viel Gewinn aus der Hand, wie dies beim Opus des Münchener Neutestamentlers der Fall ist. Ohne zu sehr dem Fachjargon zu verfallen, gelingt es ihm, ein „Profil" des Jesus von Nazaret nachzuzeichnen, bei dem die Botschaft von der Herrschaft Gottes und die Geschichte Jesu im Mittelpunkt stehen.

Inhaltlich wurde das Buch (Erstauflage 1990 als Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband 3) bereits ausführlich von Chr. Niemand (ThPQ 140 [1992] 78–79) dargestellt. Immer wieder beeindruckt Gnilka durch sein abgewogenes Urteil und seine kompetente Verarbeitung der Literaturfülle. Als Anhang ist in der Taschenbuchausgabe ein zehnseitiges Rundfunkgespräch Gnilkas beigefügt, das eine gute Zusammenschau bietet und zugleich einen leichten Einstieg in die Lektüre ermöglicht. Gerade wenn in letzter Zeit eine Reihe von sensationshungrigen Jesusbüchern von breiten Massen gekauft wurden, ist es umso erfreulicher, wenn jetzt (endlich) auf eine solide, preisgünstige Basisinformation zurückgegriffen werden kann. Wer in der Verkündigung steht beziehungsweise am neueren Stand der Jesusforschung interessiert ist, wird kaum auf dieses Buch, das sich durch das Sach- und Bibelstellenregister auch bestens als Nachschlagewerk eignet, verzichten wollen.

Scharnstein *Franz Kogler*

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Thessalonicher- und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus.* Johannes, Einsiedeln 1992. (236). Geb. DM 28,–.

In diesem Buch behandelt Hans Urs von Balthasar die beiden „Erstlingsbriefe" des heiligen Paulus und dann noch die 3 Pastoralbriefe (Hirtenbriefe). Es geht ihm dabei nicht um eine exegetisch-wissenschaftliche Auslegung, sondern, wie es in der Einleitung (7) heißt: „Dieses Buch ist nicht für die Lesung, sondern ausschließlich als Hilfe zum betrachtenden Gebet geeignet und bestimmt. Es bietet dem Beter Anlässe, das Wort Gottes tiefer anzubeten, es demütiger zu lieben, entschiedener aus ihm zu leben… Christliches Leben ist deshalb ein Leben in der Zwiesprache mit dem Wort…". Für diejenigen, die im hörenden oder kontemplativen Gebet noch unerfahren sind, folgt eine Hinführung dazu (8–11). Darin heißt es unter anderem: Wer sich dem Wort Gottes nähert, muß mit dem Willen zur Anbetung kommen, d.h., die absolute Wirklicheit und Wahrheit des Wortes Gottes anerkennen und ihm daher jeden Raum in der eigenen Existenz einräumen. Denn im Wort offenbart sich dem Beter Gottes majestätisches dreiunendliches Personsein. Von besonderer Bedeutung ist, daß das Wort Fleisch geworden ist. Alles, was es ist, sagt, tut, seine ganze Existenz, ist Auslegung, „Exegese" jenes Gottes, den kein Auge gesehen hat. – Der Beter nun soll das Wort in sich aufnehmen, in ihm ruhen und sein, es in sich ruhen und sein lassen wie Maria, die Mutter des Herrn, die alle Worte in ihrem

Herzen bewahrte und bewegte. Dies tat sie aus Liebe zu dem Wort, das ihr Herr und zugleich ihr Kind war. Darum soll der Beter bei jedem Satz oder Wort so lange verweilen, darin ruhen, sich davon ernähren, sich daran genug sein lassen, als es nur immer angeht. Jede Hast, jede Neugierde, jeder Drang, mit etwas fertig zu werden, es zu etwas bringen zu wollen, jede Geschäftigkeit der Martha muß aus dem ruhenden Horchen der Maria fernbleiben. „Denn nicht das Vielwissen sättigt die Seele, sondern das Fühlen und Kosten der Dinge von innen" (Ignatius). So kommt es dann immer mehr zu einer Wandlung des Lebens. Kontemplation muß ja übergehen in Aktion, sonst ist sie nichts.
Für die Praxis ist wichtig, daß man täglich eine bestimmte Zeit für die Betrachtung ansetzt, sich dabei zuerst in Gottes Gegenwart versetzt, dann die Schriftstelle liest, wobei ein bis zwei Sätze meist genügen. In diesem „Kommentar" sind die Betrachtungen je in drei Teile eingeteilt, die aber mit kurzen mündlichen Gebeten durchsetzt werden sollen, damit der dialogische Charakter der Kontemplation nicht verloren geht. Man soll sich aber nicht an die Vorlage klammern, denn sie will nur mithelfen, die Seele und das Wort zusammenzubringen. Unter dieser Schau will die „Exegese" dieser fünf „Paulusbriefe" verstanden werden.

Linz *Siegfried Stahr*

DOGMATIK

■ DREWERMANN EUGEN, *Worum es eigentlich geht.* Protokoll einer Verurteilung. Kösel, München 1992. (512). Kart. DM 34,–.
D. dokumentiert Vorgeschichte und Verlauf des mehrjährigen Konfliktes, seine Gespräche mit dem Paderborner Erzbischof, die formelle Korrespondenz der beiden (die einst per Du waren), das Medienecho und die kirchenrechtlichen Sanktionen. Das Nachwort hat Peter Eicher, sein Vertrauensmann und kanonischer Anwalt.
Das Buch ist ein langwieriges, notwendiges und erschütterndes Protokoll einer Verurteilung, die es so gar nicht geben dürfte. Gewiß hat dabei auch D. durch pointierte, plakative Ansagen seinen Teil, aber der wortgewaltige Poet/Prophet, lautere Priester/Therapeut und begnadete Theologe richtet Finger und Feder auf fast alle neuralgischen Punkte, die in der heutigen Theologie und Kirche reformwürdig sind. Dabei geht es weniger um einzelne Sätze als um das Grundproblem, daß vermeintlich „objektive" Tatsachen und Glaubenssätze „wahr" erst werden, wenn sie auch subjektiv „wahr*genommen*" werden können. Diese Kluft zwischen einer (behaupteten) „Realität" und der Wahrheit der eigenen Erfahrung ist nur durch eine „symbolische" Deutung überbrückbar, für die D. von seinem tiefenpsychologischen Ansatz her leidenschaftlich plädiert. Nicht ein Weniger, sondern eher ein Mehr an solchen Versuchen könnte aus den „Engführungen" hüben und drüben heraushelfen.
Nach der Verurteilung ist das Gespräch sicherlich mühsamer geworden, doch darf es um der Sache willen nicht abgebrochen werden, auch von D. nicht, trotz des ihm zugefügten Unrechts. Wer also (noch) nicht weiß, worum es bei dieser Auseinandersetzung geht, wird durch das Buch gut informiert. Allerdings ist Mut erforderlich, denn ein eigenes Urteil und Solidarität sind gefragt.

Graz *Peter Trummer*

■ FISCHER HERMANN, *Systematische Theologie.* Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert: Grundkurs Theologie Band 6 (= Urban-Taschenbücher 426), Kohlhammer, Stuttgart 1992. (254). Brosch. DM 26,–.
Der Hamburger evangelische Systematiker bietet in der bekannten Grundkurs-Reihe eine Geschichte der protestantischen Dogmatik und Ethik von der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bis in die unmittelbare Gegenwart, die anhand der großen Theologengestalten dieser Epoche in lebendiger Diktion dargestellt wird. Man braucht nur Namen wie Barth, Bonhoeffer, Bultmann, Elert, Tillich zu nennen, um sich sofort zu vergegenwärtigen, daß es sich um eine außerordentlich fruchtbare Periode handelt. Die Protagonisten haben nicht nur die Glaubensreflexion der eigenen Kirche, sondern auch die katholische Theologie nachhaltig beeinflußt. Die katalysatorischen Momente, die jene Männer zu ihren Werken veranlaßt hat, war zunächst das gerade den Protestantismus mit seiner politischen Verflechtung erschütternde Kriegsgeschehen 1914–1918, sodann die Herrschaft des Nazismus. Als Gegenmacht orten die meisten Theologen den Sozialismus; die Affinität zu dieser Weltsicht hat sich – was bei Fischer allerdings nicht gesagt wird – bis in unsere Tage durchgehalten, wie die gegenwärtige leidvolle Aufarbeitung der Vergangenheit der Kirche in der einstigen DDR zeigt. Eigenartigerweise hat der

Zweite Weltkrieg ähnliche Perkussionen nicht ausgelöst. Das Hauptinteresse der wissenschaftlichen Theologie geht darauf, den Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens in einer mehr und mehr entchristlichten Welt anschaulich werden zu lassen. Während bis 1945 ausdrückliche Interaktionen zur katholischen Theologie kaum festgestellt werden können, hebt der Autor heraus, daß seitdem wachsende Beziehungen zu konstatieren sind, wie sich vor allem am Einfluß von J.B. Metz zeigen läßt. Theologie verliert augenscheinlich zunehmend ihren konfessionellen Charakter – kein Wunder, wenn man daran denkt, daß die gemeinsamen Herausforderungen die trennenden Unterschiede in den Schatten treten lassen. Es gelingt dem Autor, die Entwicklungslinien plastisch hervortreten zu lassen. Vor allem bezüglich der neuesten Strömungen ist er ziemlich kritisch eingestellt (z.B. bei der Darstellung der Werke von D. Sölle und W. Pannenberg). Besonders dankbar ist man für die außerordentlich reichen Literaturangaben vor jedem Abschnitt. Ein Namenregister fördert die praktische Verwendbarkeit des Taschenbuches. für die Kenntnis der theologischen Zeitgeschichte ist es eine sehr empfehlenswerte Hilfe.

Pentling *Wolfgang Beinert*

■ DALFERTH INGOLF U., *Kombinatorische Theologie*. Probleme theologischer Rationalität. (Q.D. 130). Herder, Freiburg 1991. (158). Kart. DM 36,–.

D. geht davon aus, daß die Situation der Gegenwart gekennzeichnet ist „durch eine heterogene, plural gewordene Wirklichkeit" (12); ihr entspricht eine Theologie, die de facto ebenfalls „durch eine immer unübersichtlich werdende Pluralisierung theologischer Positionen, Konzepte und Orientierungsangebote bis hin zur Auflösung distinkter Theologie in die Beliebigkeit" (13) charakterisiert ist. Eine Theologie, die diese Situation ernst nimmt, ist nach D. „nicht primär nach dem Paradigma neuzeitlicher theoretischer Wissenschaft, sondern nach dem einer praktischen Kunst oder Methode zu entwerfen" (5), als „die Kunst des kompetenten Umgangs mit den Erfahrungs- und Handlungsfeldern christlichen Glaubenslebens in seinen individuellen, professionellen, organisierten und institutionalisierten Dimensionen in unserer Gesellschaft" (15).

Dieser Vorschlag erfolgt vor den Hintergrund einer Entwicklung in der Wissenschaftstheorie, insbesondere im Vernunftsverständnis: Vernunft wird nicht mehr zu einem absoluten Vermögen „hypostasiert, sondern als praktische, kontextsensible und bereichsspezifische Verfahrensform praktischer Rationalität begriffen" (15). Nicht unbezweifelbare Prinzipien bilden den Ausgangspunkt, sondern vielfach kontextabhängige Gesichtspunkte; und das Ergebnis bilden nicht absolut gültige, sondern im Blick auf eine bestimmte Praxis hinreichende Einsichten.

Theologie kann und soll daher „als Methode" verstanden werden, d.h. im Sinne „eines Orientierungsrahmens gemeinsamer Deuteaktivitäten und Gestaltungsverfahren, der kontrollierbar zwischen einem kulturellen Gesamtgefüge und der Rolle und Funktion... christlichen Glaubenslebens in diesem Gefüge zu vermitteln erlaubt" (14). Theologie wird zur *kombinatorischen Theologie*, zur „Kunst des Deutens, Interpretierens, Verstehens, Prüfens, Urteilens und Entscheidens, die... unter den (jeweils) gegebenen kulturellen Bedingungen die Orientierungsgewißheit, Auskunftsfähigkeit und Gestaltungskraft christlichen Glaubenslebens ermöglicht und fördert" (19). Sie wird praktiziert „durch das kritische Inbeziehungsetzen und kreative Kombinieren von... fünf grundlegenden Referenzsystemen": Glaube, Lebenserfahrung, Wissenschaft, Gesellschaft (Politik, Recht, Wirtschaft) und Religion (19).

In drei Kapiteln geht D. Fragen nach, die diesen Deuterahmen betreffen, Fragen, die sich auf die zwei „für die Ausbildung des gegenwärtigen Selbstverständnisses christlicher Theologie" (22) besonders bedeutungsvollen Referenzsysteme beziehen: die Kirche und die Wissenschaft. D. behandelt die Frage, „wie sich wissenschaftliche Theologie zur kirchlichen Lehre verhält und welchen Beitrag sie zu dieser leistet" (24) – das „Lehrproblem" (Kap. I); er fragt in der Folge „nach der spezifischen Eigenart *theologischer Rationalität*" (59) – das „Rationalitätsproblem" (Kap. II); und schließlich stellt er sich „der Frage nach der *Funktion und Bedeutung des heiligen Geistes für den Glauben und das theologische Erkennen*" (99) – das „Erkenntnisproblem" (Kap. III).

In diesen theoretischen Reflexionen über die Theologie werden zwar nicht einzelne Daten des Glaubenslebens im Sinne einer kombinatorischen Theologie behandelt, sondern die Theologie mit ihrem rationalen Erkenntnisanspruch insgesamt. Insofern aber auch diese Theologie zum Glaubensleben der Kirche gehört, ermöglichen und fördern auch diese dichten Reflexionen „die Orientierungsgewißheit, Auskunftsfähigkeit und Gestaltungskraft christlichen Glaubenslebens" (19). Sie belegen damit D.s These, daß nicht nur die konkreten Sachfragen, sondern auch die „Probleme theologischer Rationalität"

(der Untertitel des Buches) bedeutungsvoll sind, es ist „ein im eminenten Sinn theologisches Sachproblem, welche Probleme und welche Behandlungsweisen von Problemen eigentlich mit Recht theologisch genannt zu werden verdienen" (12). Hinsichtlich dieses Ansatzes, der sich in der Tradition topischen Denkens situiert (vgl. 15), ist es notwendig, in Erinnerung zu rufen, daß es bei Thomas von Aquin ein der Topik verpflichtetes dialektisches (syllogismus dialecticus) und ein wissenschaftliches Verfahren (syllogismus demonstrativus) gibt. So wie der Aquinate beide Verfahren in seiner Theologie miteinander verbindet, so wäre auch das Verhältnis von Theologie als theoretischer Wissenschaft und als kombinatorischer Kunst noch genauer zu bestimmen – eine historische Perspektive würde die Anschaulichkeit fördern und zugleich eine der Sache dienliche theologie- und geistesgeschichtliche Einordnung des Ansatzes ermöglichen.

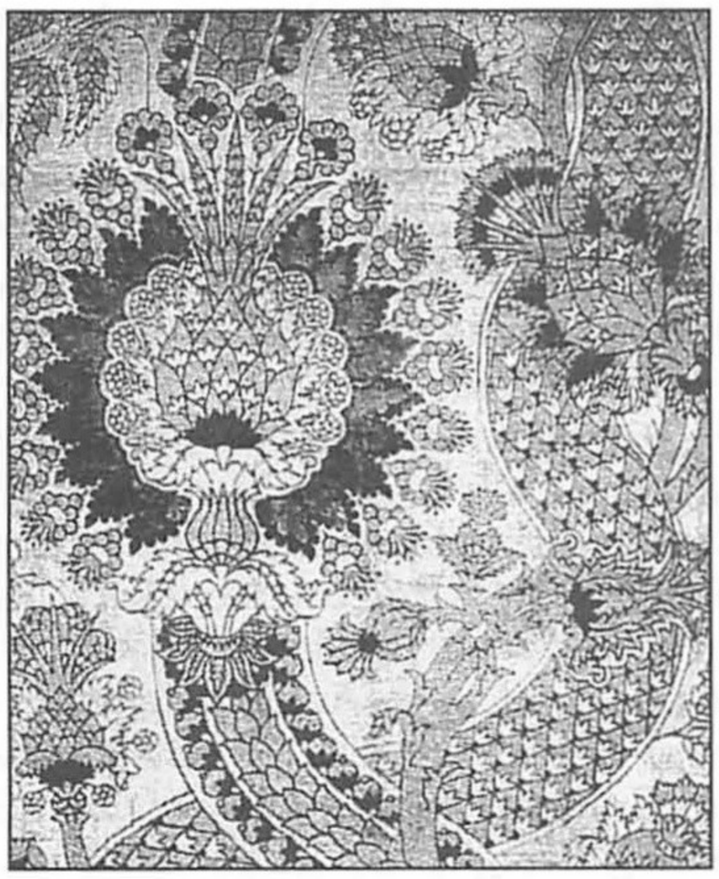
Graz *Bernhard Körner*

■ BIELER MARTIN, *Freiheit als Gabe.* Ein schöpfungstheologischer Entwurf (FrThSt 145). Herder, Freiburg 1991. (528). Kart. DM 58,–.

Die Herausgeber der Reihe machen in einem Vorwort darauf aufmerksam, daß hier erstmals eine Arbeit eines evangelischen (reformierten) Theologen aufgenommen wurde. Die Thematik selbst, als Dissertation in Bern vorgelegt, ist freilich so grundlegend christlich und im ursprünglichen Sinn „katholisch" (nicht nur deswegen, weil der Autor weitgehend dem Thomas von Aquin folgt!; vgl. 17), daß es nicht als Kuriosum gelten sollte, sondern als Vorreiter für ein endlich wieder einheitlich-allgemeines christliches, von Konfessionsgrenzen befreites Theologieverständnis. Immerhin liegt hier eine gediegene Untersuchung und ein entsprechender Entwurf zu einer theologischen Grundthematik vor, die in vielen Jahrhunderten faktisch vernachlässigt worden war und heute erst zögernd wieder aufgegriffen wird. Es geht um eine gültige Einsichtnahme und Auswertung dessen, was schlicht Schöpfungswirklichkeit genannt sein kann, was immerhin den Grundzug allen Seins ausmacht, das nicht Gott selbst, sondern von ihm her (erschaffen) ist, was recht gut als Gabe-Sein bezeichnet werden kann, sofern dieses auch wirklich als solches reflektiert und nicht nur als etiketthafte Bezeichnung verwendet wird. So gibt der Autor selbst die Grundthese seiner Arbeit an: „daß menschliche Freiheit als solche als Gabe verstanden werden muß, d.h., daß menschliche Freiheit nur dann angemessen thematisiert wird, wenn man sie als Gabe Gottes versteht und sie in ihrem Gabecharakter würdigt" (17). Beabsichtigt ist dabei keine historisch-monographische Untersuchung des Themas, sondern ein „systematischer Beitrag", der gerade auf die heute virulenten Fragen einzugehen trachtet. Bieler führt das durch, indem er in einem ersten Teil „die Grundgestalt endlicher Freiheit" zur Sprache bringt (23–138), anhand neuzeitlichen Freiheitsverständnisses wie auch im Rückgriff auf Thomas, um dann im Gefolge Kierkegaards die Grundgestalt endlicher Freiheit für das Weitere zu formulieren, nicht ohne Kierkegaard (und sich selbst) gegen Widerspruch heutiger Philosophen und Theologen in bezeichnender Weise zu verteidigen, womit schon eine bestimmte Weiche für das Folgende gestellt ist. Im Teil B wird „die Urgestalt der Freiheit" vorgestellt: „der trinitarische Gott" (139–209). Nach dem Durchgang durch die wichtigsten historischen trinitätstheologischen Entwürfe gibt Bieler einen eigenen „systematischen Entwurf: Gott als Geber und Gabe in ihrer Beziehung als Hingabe", worin er sich vor allem auf Richard von St. Viktor (mit Bonaventura) wie auf H. U. v. Balthasar und H. Wipfler stützt. „Die Konstitution menschlicher Freiheit in der Seinsmitteilung" ist das Thema von Teil C (211–376), in welchem unter der Voraussetzung des Bisherigen „die These vom Gabecharakter menschlicher Freiheit in einer Untersuchung zur Konstitution menschlicher Freiheit im Schöpfungsgeschehen näher zu begründen" ist (211), auf der Grundlage der thomanischen Seinsmetaphysik, die „bei Bedarf ergänzt wird" (ebd.). Ein Teil D verhandelt, unter anderen im Blick auf bestimmte heutige Fragestellungen, die „Bedingungen menschlicher Freiheit", nämlich die Zugehörigkeit zur Natur, die Raumzeitlichkeit und die Gesellschaftlichkeit (377–452). Im letzten Teil werden schließlich „Die menschliche Freiheit und der Gabecharakter der Wirklichkeit" besprochen, in freilich etwas eigenartigen Abschnitten („Trinitarische Ontologie; Die Wirklichkeit der Transzendentalien als Seinsmodi; Die Transzendentalien nach De Ver. 1,1; Der Weg der Freiheit: Gott suchen und finden in allen Dingen"). Der Epilog „Alles ist Gabe" schließt das Werk, dem ein recht umfangreiches Literaturverzeichnis angefügt ist (505–528).

Der Überblick, der hier nur kurz ausfallen konnte, dürfte hinreichend erkennbar werden lassen, um ein wie vielschichtiges und reichhaltiges, zugleich auch tiefschürfendes Werk es sich handelt. Die angesprochene Thematik ist gerade heute von großer Bedeutung; es braucht nur auf die Fragen nach der Schöpfung und ihrer Wertung hingewiesen zu werden. Das Faktisch

Arthur E. Imhof und Rita Weinknecht (Hrsg.)



Erfüllt leben — in Gelassenheit sterben

Geschichte und Gegenwart

Beiträge eines interdisziplinären Symposiums vom 23. - 25. November 1993 an der Freien Universität Berlin

Berliner Historische Studien, Band 19

Frontispiz, Tab., Abb., 8 Bildtafeln; 507 S. 1994. DM 148,– / öS 1.155,– / sFr 148,–

ISBN 3-428-07872-1

Jahrhundertelang lag das durchschnittliche Sterbealter bei 30, 35 Jahren. Heute liegt es bei gut 75. Bedingt durch die Anhebung und Bündelung des Sterbealters auf einem nie zuvor erreichten Niveau darf man sich „mit einem gewissen Recht“ zumindest während einiger Jahrzehnte „ein wenig unsterblich“ fühlen. Todesverhinderung auf Zeit ist nicht länger unmöglich. Sie ist jedoch unmenschlich, denn: Menschsein heißt, die von Anfang an in uns angelegte Spannung zwischen Werden, Sein und Vergehen zu akzeptieren, auszuhalten und aushaltend zu gestalten sowie den uns von Natur gegebenen Tod zur rechten Zeit auf uns zu nehmen.

Diesem Konzept gemäß lautete das Thema des Symposiums „Erfüllt *leben*“, und zwar das *ganze* Leben. Ein bis zum Rande erfülltes Leben soll dazu führen, den Tod zur rechten Zeit leichter auf sich zu nehmen. Historiker, in deren Regie die Konferenz durchgeführt wurde, weisen in ihren Beiträgen immer wieder auf die Einzigartigkeit unserer heutigen Situation hin, auf die Erstmaligkeit eines langen Lebens für die meisten Menschen. Akzentuierungen und Vertiefungen sowie Ansätze zu Problemlösungen erfolgen aber auch von Medizinern, Demographen, Theologen, Philosophen u. a. m. Am Schluß kommen Vertreter unterschiedlicher Medien zu Wort. Sie bringen ihre Erfahrungen ein, wie die neuen Erkenntnisse jene Menschen am ehesten erreichen, für die das Thema des Symposiums von hoher Relevanz ist: letztlich für uns alle.

Duncker & Humblot · Berlin

Postfach 41 03 29 · D-12113 Berlin · Telefax (0 30) 79 00 06 31

Dargestellte kann hier nicht entfaltet werden; noch weniger ist eine kritische Stellungnahme, die sich nicht im Vordergründigen aufhalten will, möglich. Es seien daher nur diese beiden Bemerkungen gemacht, die allerdings gewichtig erscheinen. Zunächst: Der Autor hat, wie gesagt, ein heute wichtiges Thema aufgegriffen und in einer wirklich beachtenswerten Weise zur Sprache gebracht (wobei manches sicher hätte kürzer dargestellt werden können); daß alles das wirksam werde, ist dringend zu wünschen. Das andere: Folgte der Autor seinen eigenen Erkenntnissen bis ins Ende, so hätte er sicher Formulierungen vermieden beziehungsweise solche, die leider gängig sind, überholt. Gemeint sind beispielhaft folgende: „absoluter Geber" für Gott; wenn und weil das gilt, was der Autor erarbeitet hat, dann kann „absolut" unmöglich mit „Geber" zusammengefügt werden! Das gilt auch für „absolute Freiheit" oder „Freiheit überhaupt". Darin wird nach wie vor ein Denken transportiert oder gar mitgemacht, das in seinem Mißlingen erkannt ist. Auch der Titel „Freiheit als Gabe" ist zwar nicht undenkbar; doch hat Bieler eigentlich entwickelt, daß das *Sein* (das Geschöpf-Sein; das Mensch-Sein; letztlich Ich-selbst) Gabe ist, Gottes Gabe, in der Gott sich selbst in Relationalität einbringt. Freiheit „als solche" ist nicht selbst Sein, Gabe; wohl mitgegeben, daher sogleich und immer schon „gerichtet" (und eben nie „absolut", auch nicht „in" Gott). Der Autor hat selbst genügend in dieser Richtung erkannt und vorgetragen; doch bleibt er dabei immer wieder in alter Begrifflichkeit (nur in ihr?) verfangen. Das gilt übrigens auch für manche theologischen Voraussetzungen, etwa für die christologische Engführung, die sowohl für die Trinitätstheologie wie vor allem für die Schöpfungstheolgoie wieder in die größere Weite und Fülle theo-logischen Denkens geweitet werden muß. – Mit diesen Bemerkungen ist mit ausgesagt, daß das Werk Bielers sehr zum Weiterdenken anregt, was nicht das geringste Lob einer Arbeit ist.

Wien *Raphael Schulte*

ETHIK

■ ZSIFKOVITS VALENTIN, *Asylpolitik mit Herz und Vernunft.* Zu einer aktuellen Problematik. (Soziale Perspektiven, Bd. 8). Friedrich Pustet, Regensburg 1993. (11). S 194,–.

Flüchtlinge, Fremde, Asylsuchende – in diesen Worten sind nicht nur konkrete Menschen mit ihrem Schicksal bezeichnet; es ist ein jeweiliger Tatbestand der Gesellschaft, der Wirtschaft und der Politik mitgemeint; und in den verschiedenen Begriffen finden sich teilweise deckungsgleiche, teilweise unterscheidbare Aspekte. Fachleute sind gefragt, kompetente Diagnostiker, um die jeweiligen Unterschiede dingfest zu machen; mehr noch aber Leute, das heißt Helfer gesucht, die keine Scheu haben davor, sich auf die Wirklichkeit einzulassen, die hinter Flüchtlingsnot, Fremdenaversion und Asylantenelend steckt…

Der Vorrat an guten Argumenten, an juristisch präziser Klärung und begründeter Motivation ist landläufig nicht allzu üppig; das meiste läuft zunächst über die Schiene der Emotion – sowohl bei Asylbefürwortern wie bei Skeptikern. Es tut gut, wenn aufgehäufte, mehr noch aufgestaute Fragenbündel und auch Antwortelemente einmal geordnet werden. Der Verfasser, Sozialethiker in Graz, macht sich in dieser bündigen Aufarbeitung engagiert daran, „zu einer aktuellen Problematik" (Untertitel) mehr Genauigkeit beizusteuern. Klarerweise muß er sich auf das Feld der Ideologie einlassen (ein in sich kaum klar zu bekommendes Thema); die Frage nach dem Fremden ist ja allemal ein Zentralthema ideologischen Denkens! (vgl. 86ff); es ist fast zu hoch gegriffen, wenn der Verfasser hier meint, angesichts der diffusen Gefühlswelt dem Fremden gegenüber „Gegebenheiten und ihre Deutung" darlegen zu können; für den Einstieg in die Thematik ist aber ein derartiger Zugang sinnvoll, ja unumgänglich.

Natürlich sind in der Behandlung der konkreten Asylanträge die Politiker, mehr noch die Juristen, auf den Plan gerufen; ein Fortschreiben, eine Abklärung und Ausdifferenzierung des Asylrechts („im Rahmen des jeweiligen gesamten Rechtssystems") ist Daueraufgabe; wenn die Dinge erst in akuten Notlagen, also erst bei der Bewältigung von Flüchtlingsströmen präzisiert werden müssen, sind Konflikte (und damit auch innenpolitische Streitereien) unausweichlich; (wie daraus auch noch parteipolitisches Kapital geschlagen werden sollte, haben wir in Österreich im Zusammenhang mit dem Volksbegehren „Österreich zuerst" zu spüren bekommen!). Ist eine Gesellschaft (grosso modo) zu einer „Kultur der Gefühle" in solchen Situationen imstande? Manche Anzeichen (z.B. der Ausgang des angesprochenen Volksbegehrens) lassen das erhoffen. Das Interesse und auch das (zumindest teilweise) Engagement zur Behebung des Flüchtlingsproblems sind aber auch „saisonal bedingt"; zu Recht weist der Verfasser auf den Zeitfaktor als wesentlich entscheidenden Faktor in dieser

Sache hin. Auch in der Bewältigung von Bevölkerungsproblemen gibt es so etwas wie einen „Kairos", den zu erkennen und aufzugreifen von großem Gewicht ist. Jedenfalls aber muß das Thema in seiner Virulenz „am Ofen bleiben"; Bücher wie dieses können dazu eine zeitübergreifende Hilfe sein.
Die Asyl- und Flüchtlingsfrage braucht also Realitätssinn, ebenso wie eine unauslöschliche Hoffnung auf wenigstens annäherungsweise Lösbarkeit. Die Flüchtlingsproblematik ist kein Primärübel, sondern immer wieder Folge des einen oder anderen tief verwurzelten Dilemmas. So komplexe Übel lassen sich – auch mit guter Politik, auch mit klarster Vernunft und dem offensten Herzen – nicht zur Gänze lösen; die Lösungsmechanismen aber müßten sich optimieren lassen. Daß der Verfasser diesen Weg vorausdenkt, muß man ihm – mit Vernunft und Herz – allemal danken.
St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ MIETH DIETMAR/MAGINO PAUL (Hg.), *Vision Gerechtigkeit?* Konziliarer Prozeß und Kirchliche Jugendarbeit. Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf 1992. (165). Kart. DM 19,80.
Um den Schlüsselbegriff Gerechtigkeit ist eine bunte Sammlung von Beiträgen gruppiert. Beachtung verdienen vor allem der Beitrag des Moraltheologen Dietmar Mieth, der auf der Basis neuerer Entwürfe philosophischer Ethik Kriterien einer Ethik der Gerechtigkeit entwirft, sowie der Beitrag des Soziologen Karl Gabriel, der anhand einer Analyse der Lebenswelten und Kulturmuster Jugendlicher nach Ansatzpunkten für ein Aufgreifen dieses Themas in der kirchlichen Jugendarbeit sucht.
Linz *Markus Lehner*

■ BUSE GUNHILD, *Macht – Moral – Weiblichkeit.* Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Carol Gilligan und Frigga Haug. Grünewald, Mainz 1993. (124). Kart. S 225,–/ DM 28,80.
Seit geraumer Zeit sprießt am Baum der feministischen Theorie ein neuer Trieb: Die *feministische Ethik.* Einen kräftigen Wachstumsschub erfuhr dieser Trieb durch das im Jahre 1982 in den USA veröffentlichte Buch der Entwicklungs- und Moralpsychologin *Carol Gilligan* ‚In a Different Voice', welches bereits 1984 unter dem Titel ‚Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau' in deutscher Sprache erschien. Darin kritisiert Gilligan ihren früheren Lehrer und bekannten Fachkollegen Lawrence Kohlberg dahingehend, daß seine Stufentheorie zur Entwicklung des moralischen Urteilens einseitig männlich geprägt sei, und stellt dieser eine an weiblichen Versuchspersonen gewonnene Entwicklungstheorie des moralischen Urteils von Frauen gegenüber. Werde das männliche moralische Denken weitgehend vom Abwägen abstrakter Pflichten und Rechte und von einem formalisier- und universalisierbarem Gerechtigkeitsprinzip getragen, vollziehe sich moralisches Urteilen von Frauen stärker in Kategorien von persönlichen Beziehungen, Verantwortlichkeiten und Rücksichtnahmen (‚Care-Ethik'). Gilligans Entwurf löste vor allem im amerikanischen Raum eine intensive moralpsychologische und moralphilosophische Debatte aus.

Es ist das besondere Verdienst von *G. Buse,* daß sie ihrem Buch – meines Wissens eine veröffentlichte theol. Diplomarbeit – versucht, Gilligans Ansatz und die von ihm ausgelöste Diskussion auch für die theol. Ethik fruchtbar zu machen. Daß dies aus der Sicht der Moraltheologie durchaus als eine Pionierarbeit zu bezeichnen ist, steigert den Wert dieses Büchleins und läßt über gewisse Mängel und Verkürzungen hinwegsehen. Buse versucht allerdings nicht nur Gilligans Ansatz kritisch zu rezipieren, sondern auch den der deutschen Soziologin und Psychologin *Frigga Haug,* die aus einer marxistischen Perspektive ebenfalls Kritik an der herrschenden Moralauffassung übt, v.a. an der geschlechtsspezifisch je unterschiedlichen Codierung moralischer Vorstellungen und Begriffe: „Frigga Haugs These ist, daß die Moral zweigeschlechtlich ist, d.h., daß sie je nach Geschlecht unterschiedliche Bedeutungen hat und unterschiedliche Verhaltensweisen fordert: Bezogen auf Frauen kreist Moral um den Körper und die Sexualität, bezogen auf Männer um Eigentum und Geschäftswelt" (86).
Buses Absicht ist es nun, den eher individualpsychologischen Ansatz Gilligans und den eher gesellschaftskritisch-sozialpsychologischen Ansatz Haugs daraufhin zu befragen, inwieweit sie in das Konzept einer *feministischen Befreiungstheologie,* welches ihren eigenen existenziellen und epistemologischen Ausgangspunkt bildet, rezipiert werden können. Dabei sind ihre entscheidenden Kategorien *Androzentrismus, Sexismus* und *Patriarchat,* beziehungsweise deren jeweilige Kritik: „Die Androzentrismuskritik bezieht sich auf die Sprache und die Konstruk-

tion von Wirklichkeit, besonders in den Wissenschaften" (13). Sexismus ist demgegenüber umfassender zu definieren „als strukturgewordene Unterdrückung von Frauen" (13), welche wiederum – neben Rassismus und militärischem Kolonialismus – „einer der Grundpfeiler des Patriarchats" (13) ist. „Das Ziel einer Feministischen Befreiungstheologie ist somit nicht nur *Frauen*befreiung, sondern die Befreiung *aller* Menschen, die ... von patriarchaler Unterdrückung betroffen sind" (14).

Von dieser Zielbestimmung feministischer Befreiungstheologie her werden die Ansätze Gilligans und Haugs nach deren Darstellung kritisch beurteilt. Dabei konzediert Buse *Gilligan* zwar, in vorbildlicher Weise *Androzentrismuskritik* geleistet zu haben („Indem Gilligan Kohlbergs Methoden als androzentrisch entlarvt und eine eigene Methode entwickelt, die eine solch androzentrische Voreingenommenheit vermeidet, leistet sie einen wichtigen und beispielhaften Beitrag zur feministischen Kritik an androzentrischer Methode und zur Entwicklung feministischer Methoden" (94), wirft ihr aber vor, in ihrer eigenen Theoriebildung den Aspekt der individuellen moralischen Entwicklung überbetont und soziale und strukturelle Fragen ausgeblendet zu haben. *Haug* hingegen habe auf die letzteren ihr besonderes Augenmerk gelegt, weshalb Buse zu dem Urteil kommt: „Einer gesellschaftskritischen Feministischen Befreiungstheologie liegt Frigga Haugs Verbindung von individualpsychologischen und soziologischen Gesichtspunkten zum Thema ‚Frauen und Moral' näher" (97).

Die Arbeit Buses ist insgesamt ein gelungener Versuch, Ansätze feministischer moralischer Entwicklungstheorien für die Moraltheologie kritisch zu rezipieren. Ihre offensichtliche Sympathie für Haugs Ansatz läßt jedoch die Kritik diesem gegenüber manchmal etwas zu kurz kommen. So wird Haug's Vorwurf, daß die Moral der „bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ... Werkzeug ideologischer Unterwerfung" (73) sei, zwar als solcher auch in seiner Verkürzung gesehen, aber kaum differenzierend kritisiert. Die Ersetzung dieser Moral durch die von Haug vorgeschlagene „gesellschaftliche Verantwortungsethik" (86, 100), deren „Erziehungsziel ... nicht ‚Moralität', sondern ‚Handlungsfähigkeit'" (101) sei, bleibt solange ein semantischer Schein, solange nicht genauer definiert wird, worin genauer diese ‚gesellschaftliche Verantwortungsethik' besteht und zu *welchen* Handlungen die jeweiligen Subjekte befähigt werden sollen.

Linz *Josef Schwabeneder*

FONTES CHRISTIANI

■ APHRAHAT, *Unterweisungen.* Erster und zweiter Teilband. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns. (Fontes Christiani, Bd. 5/1,2). Herder, Freiburg 1991. (629). Ln. DM 44,–/DM 53,–

Nach mehr als 100 Jahren liegt in dieser Ausgabe wieder eine deutsche Übersetzung der 22 Unterweisungen (Demonstrationes) sowie der Schrift „Über die Beere" von Aphrahat, dem „Persischen Weisen", vor. Über sein Leben ist relativ wenig bekannt, man kann annehmen, daß er als Mönch im Westen des Sasanidenreiches gelebt hat. Seine zwischen 337 und 345 entstandenen Schriften sind Zeugnisse eines eigenständigen syrischen Christentums, so daß die vorliegende Übersetzung besonders zu begrüßen ist. Um zur Theologie A.s leichter Zugang zu finden, stellt Bruns eine Einleitung voran, in der er über literaturgeschichtliche Fragen sowie das geistige Umfeld der syrischen Kirche und der davon beeinflußten Theologie A.s informiert. Auch den jeweiligen Übersetzungen stellt Bruns erklärende Vorbemerkungen voran. Zwei weitere Texte geben einen kleinen Einblick in die Stellung A.s in der syrischen Literatur: zunächst ein Brief eines Mönches, in dem dieser A. um eine Abhandlung über den Glauben bittet; weiters ein Brief des Araberbischofs Georgios (gest. 724), der einige Fragen hinsichtlich der Theologie beantwortet, wobei deutlich wird, daß A.s eigenständiges Denken nicht immer in den großen kirchlichen Bahnen verlaufen ist. – Der praktische Nutzen, um sich anhand dieser Übersetzung mit dem Denken A.s vertraut zu machen, wird durch eine umfangreiche Bibliographie und ausführliche Register erheblich gesteigert.

Drei Themenkreise möchte ich hier hervorheben: Schon in der ersten Unterweisung kommt das Thema „Glaube" zur Sprache, wobei ein in der Gemeinde A.s verwendetes Glaubensbekenntnis zu nennen ist (Dem. 1,19), das die wichtigsten Etappen der alttestamentlichen Heilsgeschichte skizziert und Christi Sendung als Messias betont, seine Auferstehung allerdings unerwähnt läßt. In der Darlegung des Glaubens spielt für A. die Auseinandersetzung mit der altsyrischen beziehungsweise iranischen Religion eine relativ geringe Rolle (vgl. Dem. 1,19; 23,3.61), A.s Abwehr der Sasaniden ist v.a. politisch begründet, da die Christen mehrfach Verfolgungen ausgesetzt waren. Hier will A. zeigen, daß die Verfolger jeweils umkamen, während die Glaubenden, wie eine lange Reihe biblischer Vorbilder zeigt, gerettet werden (Dem. 21). Genauso argumentiert A., daß aufgrund der Annahme des Christentums

Rom in der Auseinandersetzung mit den Sasaniden siegreich ist (Dem. 5,24f). – Eine wichtige Rolle für die Theologie A.s spielt das Alte Testament; immer wieder finden wir Zitate und Paraphrasen atl. Stellen, die er teilweise in midraschähnlicher Form kombiniert. Damit steht er formal der jüdischen Exegese nahe, allerdings dient die Verwendung des AT primär dazu, den Heilsanspruch des Judentums abzuweisen. So behandeln die Unterweisungen 11–13 und 15–19 u.a. Beschneidung, Pascha, Sabbat, Speisegebote, den jüdischen Erwählungsanspruch und das Messiasverständnis, wobei deutlich wird, wie noch in der Mitte des 4. Jahrhunderts in der syrischen Kirche die Fragen der jüdischen Kultgesetze diskutiert wurden, während diese Fragen für andere Teile der Kirche längst erledigt waren. – Als letzter Themenkreis ist die asketische Ausrichtung gewisser Teile der syrischen Kirche hervorzuheben: Askese ist ein geistiger Kampf gegen das Böse, wobei es allerdings immer um die richtige Gesinnung der Askese geht: Auch Häretiker wie Markion, Valentinos und Mani betonen den Wert des Fastens und der Askese (Dem. 3,9), allerdings bringt dies keinen Lohn. In diesem Zusammenhang teilt A. zeitgenössische Antipathien gegen die Frau, die er als Waffe der Dämonen und des Satans gegen die heilbringende Askese sieht (Dem. 6,2f6). Ehelosigkeit wird daher bei A. zu einem Zeichen besonderer Hingabe an Gott den Vater und den (Heiligen) Geist als Mutter (Dem. 18,10), wobei A. die Vorstellung des weiblichen Geistes mit der frühen syrischen Tradition teilt.

A.s Unterweisungen geben reichen Einblick in den geistigen Schatz der syrischen Kirche, wobei die Lektüre dieser Texte zugleich den pluralistischen Charakter des Christentums vor Augen führt, das mehr kennt als bloß eine (griechisch)-römische Tradition. Gleichzeitig ruft die Lektüre deutlich in Erinnerung, daß in der Alten Kirche das AT und das NT stärker als gemeinsame Heilige Schrift gesehen wurden, als dies manchmal heute der Fall ist. Somit können A.s Unterweisungen neben dem spirituellen Gewinn, den seine Theologie bietet, auch dazu anregen, die pastorale Tätigkeit immer neu zu überdenken. wobei A.s Maßstab für „Pastoral" das Vorbild des Guten Hirten (Dem. 10) war.

Graz *Manfred Hutter*

■ CYRILL VON JERUSALEM, *Mystagogicae catecheses* (Mystagogische Katechesen), übers. u. eingel. von Georg Röwekamp (Fontes Christiani Bd. 7), Herder/Freiburg 1992. (197). Geb. DM 32,–

Bereits ein erster Blick auf das Inhaltsverzeichnis (5–6) informiert uns über die eingehende Beschäftigung des Übersetzers mit der Materie, die all das umfaßt, was zum Thema „Taufe", zu ihrer Vorbereitung und zu ihrem Vollzug in der damaligen Zeit (dem 4./5. Jh.) gehörte. Einleitend wird zunächst der Begriff der „Mystagogie" erklärt; man faßt ihn als ein „Erleben und Verstehen dessen, was Christsein bedeutet." Die diesbezüglichen Katechesen, deren es etliche von verschiedenen Autoren der Alten Kirche gibt, verfolgen den Zweck, zum Verständnis und zur Erfahrung zu bringen, „was die Täuflinge in der Feier von Taufe und Eucharistie erlebt haben" (7). Ausführlich wird über die Autorschaft der vorliegenden Katechesen gehandelt; mit der Mehrzahl der Forscher hält R. nicht Cyrill v. Jerusalem, sondern dessen Nachfolger, Johannes, für den Autor, mag dieser auch bei ersterem gedankliche beziehungsweise thematische Anleihen gemacht haben (14–15). Nicht minder breit angelegt und aufschlußreich sind R.s Ausführungen über die Gepflogenheiten der Initiation, den Taufgottesdienst in der Osternacht, die „vor- und nachbereitenden Riten der Taufe" u.a.m., alles Dinge von brisanter theologischer Relevanz, – zumal in jenen heilsorientierten, erlösungsbedürftigen Zeiten der ausgehenden Antike (15–86, bes. 66ff: „Zum historischen und theologischen Umfeld: Die soteriologische Grundfrage; frühchristliche Vorstellungen von Heil und Erlösung"). Den Abschluß der „Einleitung" bilden Bemerkungen zu Text und Übersetzung sowie die Wiedergabe der in den Handschriften vorangestellten Überschriften (86–91). Dabei ist erwähnenswert, daß R. einen Abdruck des von A. Piédagnel in SC 126 (Paris 1966) erstellten Textes bietet (vgl. 4); und was die Übersetzung betrifft, waren folgende Grundsätze ausschlaggebend: „Der Predigtcharakter sollte erhalten bleiben, d.h., es ging um Verständlichkeit und flüssigen Stil…Zumindest bei den theologischen Zentralbegriffen wurde möglichst konkordant übersetzt." (87). Im Anschluß an den Text mit Übersetzung finden sich „Abkürzungen", eine ausführliche „Bibliographie" (A: Quellen; B: Literatur) sowie „Register", bestehend aus „Bibelstellen", „Personen" (antiken und modernen), „(griechischen) Begriffen" und „Sachen" (166–197).

Die Übersetzung ist tatsächlich flüssig, zumeist gut lesbar und trotzdem nicht allzu frei; an wenigen Stellen scheint sie mir gegenüber der älteren von Ph. Häuser in BKV 41 (München/Kempten 1922), 361ff, allerdings kein Fortschritt zu sein, so etwa, wenn in Kat. I,8 (S. 104, 19f) die Partizipialkonstruktion mit καταπικρανθέντος inadäquat wiedergegeben ist durch: „Jetzt aber wird er

(d.h. der ‚Tyrann', der Satan!) heftig gegen dich wüten". Richtiger Häuser, 365: „den du jetzt sehr erbitterst...". Oder Kat. I,10 (106, 21ff), wo übersetzt wird: „In den früheren Zeiten, als er (noch) mächtig war, verschlang der Tod." Gewandter scheint mir hier H., 367: „Zuvor hatte wahrscheinlich der Tod noch die Macht und verschlang." Aber das mag Ansichtssache bleiben! Kat. V,5 (S. 148/150: ἀναξίους ὄντας ἡμᾶς ἐκάλεσεν εἰς τὴν τηλικαύτην χάριν) übersetzt R.: „...er hat uns, die wir keine Würde hätten, in seiner großen Gnade berufen." Es kann aber mit H., 384, wohl nur heißen: „...da er uns, obwohl wir unwürdig waren, zu solcher Gnade berufen...hat" (vgl. P. Paris in SC 126, p. 153!). Schwierig ist es, den Begriff τύπος bzw. τυπικῶς (Kat. I,3, S. 96,21; III,6, S. 130,4 und 7; IV,3, S. 136,15f) angemessen deutsch wiederzugeben. R. behilft sich mit den Ausdrücken „Vorbild" und „vorbildhaft". Indessen, damit wird der Begriff m.E. nicht immer in adäquater Form abgedeckt: es soll doch irgendwie das „Sinnbildliche, Abbildhafte", d.h. etwas Zweitrangiges, Provisorisches, Halbfertiges (oder so ähnlich), im Gegensatz zum Wahren und Echten, zum Ausdruck gebracht werden! Vielleicht schwingt dieser Aspekt eher in Ausdrücken wie (vorläufiger) „Abdruck", „Abformung", „Abprägung" mit, wenn nicht gleich in Fremdwörtern wie „Symbol", „Modell" (o.ä.). Ähnlich verhält es sich beim Terminus φρικώδης (Kat. I,5; V,4 und 9, S.100,148,152), der konstant durch „unheimlich" wiedergegeben wird: ich würde lieber „ehrfurchtgebietend" (eigentl. „schaudererregend") sagen; vgl. zur Sache etwa Chrys., In diem nat. D.n. Iesu Christi 7, PG 49,360; De Davide et Saule h. III,2, PG 54,697; In Mt. h. 82(83), 1, PG 58,738 (von Baur in BKV I,27 [Chrys. 4. Bd.], 136 unten, übers.: „Tisch voll heiligen Schauers").

Einige wenige Akzentfehler beim Griechischen (S. 32 βαπτίομα st. βάπτιομα; S. 40, A.155 σφράγις st. σφραγίς; S. 162,25 [= Kat. V,21 ex.]: τιμιωτέρον st. τιμιώτερον) tun der Güte dieser Ausgabe keinen Abbruch.

Graz *Manfred Kertsch*

■ ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos liber tertius, liber quartus* (Römerbriefkommentar, drittes und viertes Buch). Übersetzt und eingeleitet von Theresia Heither OSB (Fontes Christiani Bd. 2/2). Herder, 1992. (320). Geb. DM 50,–.

Dieser zweite Band des Römerbriefkommentars des Alexandriners enthält den lateinischen Übersetzungstext des Rufinus; der griechische Originaltext, der längste seiner Art, der von der ursprünglichen Fassung erhalten geblieben ist und das freilich nur in Exzerpten, bleibt der Publikation im sechsten Band der Gesamtausgabe, d.h. nach Herausgabe der restlichen lateinischen Fassung, vorbehalten (Einleitung, 7–9). Eine „Konkordanztabelle" gibt einen Überblick darüber, „zu welchen Stellen griechische Parallelen vorhanden sind, damit das eingehendere Studium erleichtert wird" (9–10), wobei für die griechische Fassung die Ausgabe von J. Scherer im „Institut français d' archéologie orientale (Bibliothèque d' étude 27)", Kairo 1957, heranzuziehen ist (s. „Bibliographie", S 305). Ein 2. Kapitel der Einleitung behandelt unter verschiedenen Aspekten den Begriff „Glaube", der für die Thematik des ganzen Römerbriefkommentars zentrale Bedeutung hat (10–27). Es folgt der Kommentar selbst in der lateinischen und deutschen Fassung, versehen mit einer Anzahl von für das Verständnis hilfreichen Anmerkungen.

Origenes zeigt sich hier, wie überall in seinen exegetischen Werken, als meisterlicher Ahnherr der Bibelauslegung, wobei – seiner Natur entsprechend – in erster Linie der Theoretiker beziehungsweise Dogmatiker zum Vorschein kommt, in viel geringerem Maße der Paränetiker beziehungsweise Moralist. Das unterscheidet ihn deutlich etwa vom größten Prediger der griechischen Kirche, Johannes Chrysostomus, für den die ethische Auswertung der beiden Testamente ein vorrangiges Anliegen ist! Lehrreich ist z.B. die Auslegung von Röm 5,3–5 im 4. Buch des Kommentars, 9. Kap., S. 266ff, im Vergleich mit Chrysostomus, In ep. ad Rom.h. XI,2, PG 60,469, oder insbesondere auch mit dessen Schrift „De gloria in tribulationibus" c.4, PG 51,163–164: Origenes nimmt die Stelle zum Anlaß, den Begriff „(sich) rühmen" einer philologisch-theoretischen Analyse zu unterziehen und ergeht sich dann in breiten Ausführungen über ein traditionelles Thema philosophischer Spekulation, das in die Schulrhetorik Eingang fand, über die „Indifferenz" beziehungsweise den „neutralen" oder „in der Mitte" liegenden Charakter der Dinge (wie Reichtum, körperliche Schönheit usf.), – dies freilich, wie der Alexandriner betont, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die zu kommentierende Stelle („...was zur Erklärung der vorliegenden Stelle genügt": S 269 unten); Chrysostomus hingegen veranschaulicht das Thema („wir rühmen uns in unserer Bedrängnis") mit Hilfe der Bildersprache, indem er die „bedrängten Seelen" einerseits mit „Blumen" vergleicht, die in geschützter Lage ihre Widerstandsfähigkeit einbüßen, während sie im Hochgebirge im Kampf mit den Stürmen und dem Schnee eisenhart werden, und dazu noch die Analogie des

menschlichen Körpers heranzieht, der sich bei mannigfaltiger Verweichlichung als unbrauchbar für die Anforderungen eines religiösen Lebens erweist, und andrerseits auch die Verhältnisse bei der Schiffahrt plakativ vor Augen führt, wo Neulinge ihre Probleme mit Erbrechen und Schwindelgefühl haben, während seeerprobte Leute sich mutig auf die Reise machen: so verhält es sich auch mit der Seele, die, wenn sie viele Versuchungen überstanden und schwere Bedrängnisse ausgehalten hat, auch weiterhin Mühen erträgt und Standhaftigkeit an den Tag legt, sich durch kein Leid beirren läßt, sondern aufgrund der dauernden Beanspruchung und Abhärtung alle Schicksalsschläge mit Leichtigkeit meistert (vgl. ebd. c. 1,157). Daraus leitet Chrysostomus schließlich seine Paränese ab, die betrüblichen Dinge des Lebens tapfer zu ertragen, weil es so Gottes Wille sei und uns zum Vorteil gereiche, und dem Ansturm der Versuchungen nicht nachzugeben. Nichts dergleichen bei Origenes! Dennoch, trotz aller Unterschiede zeigen sich andrerseits zahlreiche Übereinstimmungen zwischen dem großen Archegeten Origenes und dem Epigonen Chrysostomus; hier bloß ein wahllos herausgegriffenes Detail: zu Röm 4,16f sagt der Alexandriner in Buch 4,5 seines Kommentars (S. 211): „Alles, was durch das Gesetz kommt, ist außerhalb von uns; aber alles, was durch die Gnade kommt, tragen wir in uns" (vgl. Buch 3,2 zu Röm 3,9ff, S. 59). Nichts anderes stellt auch Chrysostomus, In ep. ad Rom.h. VI,2, PG 60,435 (Mitte) fest. Keine Bibelexegese, auch die eines Chrysostomus nicht, wäre ohne die bahnbrechende Leistung des Origenes denkbar!
Die Übersetzung ist im großen und ganzen flüssig und getreu; gut wiedergegeben ist z.B. der Abschnitt von Buch 3,1, S. 48,12ff. Der Hinweis auf 2 Kor 6,14f zu Buch 4,1 (S. 163 unten) und zu Buch 4,7 (S. 243 unten) hätte auch zu Buch 3,1, S. 38,18ff gegeben werden können.

Graz *Manfred Kertsch*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ WIEDENHOFER SIEGFRIED, *Das katholische Kirchenverständnis.* Ein Lehrbuch der Ekklesiologie. (381). Verlag Styria, Graz 1992. Geb. öS 380,–.
In den „Fundamentaltheologien" gerät der traditionell dritte Teil „Kirche" meist verhältnismäßig kurz. Dem helfen in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von gesonderten Ekklesiologien ab wie die von Semmelroth, Küng, Lubac, Döring, Garijo-Guembe, Ratzinger, insbesondere auch die oben angezeigte. Wiedenhofer verdankt seinem Lehrer Ratzinger die Grundinspiration, die Zusammengehörigkeit von Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungsbekenntnis in dem einen Gott (14).
Der Autor setzt bei „Fragen und Ausgangspunkten" an (Schwierigkeiten werden auch als Chancen gesehen), geht dann über zur Kirche in ihrem Ursprung und im Wandel der Geschichte. Im letzten Abschnitt behandelt er bei der Frage nach dem, was Kirche ist, ihre drei Grundvollzüge in der Vielzahl kirchlicher Handlungen (Martyria, Leiturgia, Diakonia), ihre vier Grundeigenschaften (Gabe Gottes und Aufgabe des Menschen) und ihre Grundgestalten, in denen die Gesamtkirche existiert (Ortskirchen, Pfarren, Familien, Personalgemeinden, beziehungsweise Basisgemeinden).
Die Ausführungen über diese Grundgestalten markieren m.E. einen ekklesiologischen Fortschritt. Die grundliegenden menschlichen Sozialformen (u.a. Familie, Gemeinde, Land, Staat, Staaten) sind nicht nur Ausdruck der Schöpfung Gottes im mitschöpferischen Handeln des Menschen, sondern auch Ausdruck von dessen krampfhaftem Bemühen. Sie bedürfen einer neuerlichen Befreiung durch Gott: durch „die Erfahrung der Gemeinschaft Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist, die immer wieder dazu geführt hat, die Grundformen menschlicher Sozialitätserfahrungen zu kritisieren, zu korrigieren, zu transformieren, zu heilen und zu vollenden". Umgekehrt können nun diese grundlegenden Sozialformen zur „zur Repräsentation und Vergegenwärtigung der Gemeinschaft mit Gott, d.h. zur Kirche werden", wie z.B. die Hauskirche als neugestiftete Gemeinschaft der Eltern, Kinder, Verwandten, Nachbarn und Freunde (Wiedenhofer widmet das Buch seinen Eltern, „von denen ich zuerst gelernt habe, was Kirche ist"). Analoges gilt von der Basisgemeinde, der Pfarrgemeinde, der Diözesankirche und der Gesamtkirche (185). Die Gemeinschaft des Glaubens schließt sich an konkrete Formen menschlicher Sozialität an und transformiert sie zugleich (297). Hier erweist sich Wiedenhofers Ekklesiologie als bedeutender Wurf, insofern er „inkarnatorisch" sowohl einen ekklesiologischen Nestorianismus als auch Monophysitismus überwindet. Sie ist aus der Mitte des katholischen Kirchenverständnisses heraus zukunftsträchtig.
Das Lehrbuch, ein „Grundriß", bietet die wesentlichen Informationen, weiterführende Hinweise oder illustrierende Texte, Merksätze und eine Auswahl an Literatur, die sich nicht nur auf die

deutschsprachige beschränkt (15f). Diese Ebenen, durch Druck unterschieden, sind benutzerfreundlich kurz und dicht gehalten.
Linz *Johannes Singer*

■ BEINERT WOLFGANG (Hg. Georg Kraus), *Vom Finden und Verkünden der Wahrheit in der Kirche.* Herder, Freiburg 1993. (369). Geb. DM 78,–.
Die im vorliegenden Band gesammelten Beiträge zur theologischen Erkenntnislehre sind aus Anlaß des 60. Geburtstags des Regensburger Dogmatikers Wolfgang Beinert zusammengestellt worden. Es handel sich dabei nicht um eine Festschrift im klassischen Sinn mit Beiträgen verschiedener Autoren, sondern um Aufsätze aus der Feder Beinerts selbst, die dieser seit den 60er Jahren zu Fragen der theologischen Wahrheitsgewinnung verfaßt hatte und die von seinem Bamberger Kollegen nunmehr in Buchform ediert wurden. „Sie spiegeln eindrucksvoll die Geschichte und den Fortschritt im theologischen Denken von Wolfgang Beinert." (H. Fries)
Man ist zunächst erstaunt und ebenso beeindruckt von Qualität und Ausmaß der Beschäftigung Beinerts mit einschlägigen Fragestellungen, die sich mühelos unter den Titel einer „theologischen Erkenntnislehre" (einer Disziplin, deren Behandlung auch ein hohes Maß an fundamentaltheologischer Reflexionsbemühung voraussetzt) subsumieren lassen und die heute für die Theologie Thema und Problemanzeige zugleich darstellen. Das theologische Engagement Beinerts im Zusammenhang mit der gegenwärtig aktuellen Fundamentalismusdebatte (er hat sich darin als ein qualifizierter Kritiker fundamentalistischer Positionen und als unermüdlicher Verfechter von Offenheit und Dialogbereitschaft erwiesen) erfährt gerade durch die vorliegende Aufsatzsammlung, die immerhin einen Zeitraum von mehr als 25 Jahren dokumentiert, eine breitgefächerte, solide und kompetente Fundierung. Dem Herausgeber ist deshalb für seine Initiative zu danken.
Ein erster Themenbereich (9–55) ist dem *Wahrheitsgeschehen in der Kirche* gewidmet und umfaßt Beiträge über den christlichen Wahrheitsanspruch im interkonfessionellen Dialog und die Kriterien kirchlicher Wahrheitsermittlung im Sinne der „loci theologici". Ein zweiter Komplex befaßt sich mit Aspekten der *Geschichtlichkeit der Wahrheit des Dogmas* (56–130), abgeschlossen durch eine originelle Erörterung der „schillernden Frage" (116), was die Kirche aus Jesus gemacht habe, in der auf die Provokation kritischer moderner Jesus-Bilder eingegangen wird. (Die abschließende Antwort „In ihrer Lehre hat die Kirche nichts aus Jesus gemacht, das etwas anderes wäre als er selbst" ist eines Dogmatikers würdig. Oder sollte sie in dieser kategorischen Diktion vielleicht doch auch ein wenig seine ureigenste Versuchung verraten?) Es folgen sodann noch die Abschnitte: *Das Suchen der Wahrheit in der Theologie* (131–210), wo sich profunde Überlegungen zur Problematik religiöser Rede und theologischen Sprechens finden; *Das Finden der Wahrheit in der Spannung zwischen Lehramt und Theologie* (211–246), eine eher knappe Problematisierung eines Themas, das freilich zur Zeit der Abfassung der beiden Beiträge noch jener praktischen Virulenz entbehrte, die es heute wieder besitzt; schließlich *Die Wahrheit in der Gemeinschaft des Glaubens* (247–350) mit essentiellen Beiträgen zur ekklesialen Dimension der Glaubenswahrheit.
Insgesamt liegt hier für den Leser eine fundierte Lektüre bereit, die ihn theologisch zweifellos beanspruchen wird, ihm aber auch eine Hilfe sein kann im eigenen Suchen nach der Wahrheit des Glaubens in seiner rationalen und institutionellen Vermitteltheit.
Linz *Alfred Habichler*

■ HAGEMANN LUDWIG, *Was glauben Christen?* Die Grundaussagen einer Weltreligion. Herder, Freiburg 1991. (191). Kart. DM 14,80.
Hagemann ist seit 1988 Professor für Missionswissenschaft in Würzburg. Er will mit dieser Veröffentlichung in der Vielfalt religiöser und pseudoreligiöser Angebote zu einem Verständnis des christlichen Glaubens, seiner Herkunft und seiner Geschichte führen. Er orientiert sich dabei an einem früheren Buch, das das Gespräch mit Muslimen zum Inhalt hat.
Im einzelnen geht es um das Christentum als Weltreligion, um die Bibel, um Jesus Christus, um den dreifaltigen Gott, um die Kirche, um die Geschichte der Kirche, um das Leben aus dem Glauben und um die bleibende Aufgabe der Evangelisierung. In einer verständlichen und flüssigen Sprache wird dargelegt, was christlicher Glaube meint und was es bedeutet, als Christ zu leben. Für den Christen kann dies eine Hilfe sein, den eigenen Glauben besser zu verstehen, für den Nichtchristen ist es eine Möglichkeit, sich über das Christentum authentisch zu informieren. So hat diese Veröffentlichung in der Reihe der Herderbändchen, die sich mit den großen Religionen beschäftigen, einen sinnvollen Platz.
Andererseits ist bei einer derartigen Veröffentlichung von vornherein damit zu rechnen, daß

sie nicht allen Erwartungen gerecht wird. So ‚muß man sich einmal damit zufrieden geben, daß es um die Glaubensinhalte geht, während die den westlichen Menschen oft bedrängende Frage, wie er glauben und wie er zum Glauben finden kann, ausgeklammert bleibt. Von der Kirche ist in der klassischen Weise die Rede, sie wird aber nicht in der Spannung zum Reich Gottes gesehen, von dem in einem früheren Kapitel die Rede ist. Auch vermißt man konkretere Aussagen darüber, was in einem christlichen Glauben Schuld bedeutet und wie Vergebung praktiziert wird. Recht gut gelungen ist der knappe kirchengeschichtliche Abriß.

Linz *Josef Janda*

■ SCHROETER HARALD, *Kirchentag als vorläufige 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.

Dieser Titel faszinierte mich in seiner interessanten und bildhaften Art, gehöre ich doch zu jener Generation, die seit den 70er Jahren so manchen (evangelischen) Kirchentag miterlebt hat. Ein prägendes, bleibendes Erlebnis sind die intensiven Erfahrungen mit Gemeinschaft und guter Atmosphäre, der Reichtum von Begegnungen und an Gottesdienstereignissen. All das könnte doch eine vor-laufende Kirche sein, die erprobt, an welchen Orten und wie Kirche in Zukunft lebendig sein kann.

Die 349 klein bedruckten Seiten der Bonner Dissertation von Harald Schroeter haben meine Begeisterung zunächst gedämpft. Im Vordergrund stehen nämlich die Jahre 1949 bis 1964 und der damals hauptamtliche Kirchentagspräsident Reinold von Thadden-Trieglaff. In diesen Gründungsjahren und Jahren der Identitätsfindung geht es im Grunde genommen um Geschichte, wenn auch um eine Geschichte, die bis heute weiterwirkt.

In seiner Anfangsphase ist der Kirchentag, als „eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt" (Untertitel), vor allem auf die soziale Frage bezogen. Von 1951 bis 1961 spielt seine gesamtdeutsche Klammerfunktion eine gewichtige Rolle, während er sich ab 1961 mit der Aufnahme neuer Themen (jüdisch-christlicher Dialog, Vergangenheitsbewältigung) neuen gesellschaftlich-politischen Fragen zuwendet (329f).

Die Arbeit ist eine Fleißarbeit, in der die ersten elf Kirchentage in ihrer zeitgeschichtlichen Situation, in ihrem Verlauf und mit ihren besonderen Dimensionen und Akzenten dargestellt werden. Zahlreiche Anmerkungen mit vielen Originalzitaten nehmen fast die Hälfte der Seiten ein. Eine gekürzte Fassung mit den wichtigsten Erkenntnissen in thematischer Ordnung wäre für ein breites Leserpublikum angemessener. Wen sich der Autor als Leser vorstellt, verschweigt er im Vorwort, es werden wohl Wissenschaftler sein.

Eine positive Lesefrucht ist für mich die Darstellung des Phänomens „Masse" im Zusammenhang der Kirchentage, die durchaus bejahend und chancenreich ausfällt.

Linz *Verena Mann*

KIRCHENGESCHICHTE

■ GATZ ERWIN, *Katholiken in der Minderheit.* Diaspora – Ökumenische Bewegung – Missionsgedanke (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Bd. 3). Herder, Freiburg 1994. Ln. DM 58,–.

Von den vielen von Professor Dr. Erwin Gatz, dem Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom und Geschäftsführenden Direktor des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft, geleiteten wissenschaftlichen Projekten hat bisher das Lexikon über die Bischöfe der deutschsprachigen Länder, das in vier Bänden die Zeit von 1198 bis 1945 erfassen soll (zwei Bände liegen bereits vor), die größte Resonanz gefunden. Ein echtes Standardwerk verspricht aber auch die auf etwa zehn Bände berechnete „Geschichte des kirchlichen Lebens" zu werden.

Der soeben erschienene Band 3 dieses Unternehmens behandelt die „Katholiken in der Minderheit". Es gereicht der Darstellung zum Vorteil, daß (von kleineren Abschnitten abgesehen) für jeden der drei Teile des Buches ein einziger Autor gewonnen werden konnte.

In der Einleitung skizzieren *E. Gatz* und *L. Ullrich* zunächst die Minderheitensituation von Christen und Katholiken von den Anfängen („Die christliche Gemeinde begann ihren Weg selbst als Minderheit") bis heute. Der Interpretation des Napoleonischen Konkordates als Liquidation des Gallikanismus (23) würde ich insofern nicht ganz zustimmen, als ja auch die dem Konkordat angefügten und wieder stark gallikanisch gefärbten „Organischen Artikel" zu berücksichtigen sind. Bei den theologischen Aspekten der Diaspora wird besonders darauf hingewiesen, daß „Sammlung" *und* „Sendung" zu

ihren Aufgaben gehören. Sie muß bewahren, ohne ins Ghetto zu gehen, sie muß aber auch hinausgehen und verkündigen (34f). Damit wird die Diaspora zu einem Abbild der Gesamtkirche.
Der 1. Abschnitt von *H.G. Aschoff* ist der Geschichte der katholischen Diaspora seit der Säkularisation sowie der Entstehung der Diaspora-Hilfswerke gewidmet. Nach der Skizzierung der Diasporasituation vor dem Hintergrund der Säkularisation wird auf die weitere Entwicklung eingegangen. Die konfessionelle Landkarte hatte sich seit 1648 verfestigt und neben den katholischen Ländern in Deutschland protestantische mit nur spärlichen Resten einer katholischen Bevölkerung ergeben. Im 19. Jahrhundert brachten dann der Wiener Kongreß und die Industrialisierung, im 20. die großen politischen Umbrüche durch die Kriege und nach den Kriegen tiefgreifende Veränderungen. Die aufgrund der Bundesakte von 1815 gewährte völlige bürgerliche und politische Gleichheit der Angehörigen der christlichen Konfessionen war in Wirklichkeit noch lange durchaus nicht überall gewährleistet. Der Verfasser versteht es vorzüglich, die gebietsweise recht unterschiedlich verlaufende Geschichte und die Situation der Katholiken (Gottesdienst, Mischehen, konfessionelle Kindererziehung etc.) darzustellen. Die Beigabe von Statistiken konkretisiert die Ausführungen. Von den Diaspora-Hilfswerken wird der Bonifatiusverein etwas ausführlicher vorgestellt, dessen Satzungen übrigens 1850 in Linz a.D. verabschiedet wurden. Das Ziel der Vereinigung war die Koordination der Diasporahilfe.
Die Auswirkungen der Diasporasituation auf die Ökumene werden im 2. Teil des Buches, der *H.-A. Raem* zum Autor hat, behandelt. Das Ökumene-Modell von der „Rückkehr der getrennten Brüder" (146) ist nicht zuletzt aufgrund der Erfahrungen von Kirche in der Diaspora in Frage gestellt worden. Der Kirchenkampf im Dritten Reich und die Not der Nachkriegszeit brachten die Konfessionen einander noch näher, auch wenn es in der Folge wieder Rückschläge gab. Einen echten Aufbruch erlebte die ökumenische Bewegung im 2. Vatikanum; vor allem die praktische Ökumene in den Gemeinden nahm einen Aufschwung, doch gab es gerade auf den höheren Ebenen auch immer wieder Spannungen. Nach einem Wort von Joseph Ratzinger kommt aber der Ökumene am Ort eine sehr hohe Bedeutung zu, weil „die ‚Obrigkeit' in der Kirche nichts schaffen kann, was nicht zuvor in ihrem Leben an Einsicht und Erfahrung aus Glauben gereift ist" (194f). Dem allgemeinen Überblick folgen kurze Kapitel über „Ökumene in der DDR", „Ökumene in Österreich" und „Ökumene in der Schweiz". Der Österreich-Artikel, der erst mit den sechziger Jahren einsetzt, ist etwas dürftig ausgefallen.
Im 3. Abschnitt des Buches handelt *K.J. Rivinius* über den Missionsgedanken und die Missionsträger in den deutschsprachigen Ländern, befinden sich doch die katholischen Christen der Missionsländer zumeist auch in einer Minderheitensituation. Von diesen Ländern gehen jedoch bedeutende Wirkungen auf die „altchristlichen Länder" aus (5). Der große Aufschwung der Missionen erfolgte im 19. Jahrhundert, als auch verschiedene Missionsvereine gegründet wurden und sich die Katholikentage des Missionsgedankens annahmen. Mit der Behandlung der „heutigen Missionshilfe" reicht der gediegene Überblick bis in die unmittelbare Gegenwart.
Wir wünschen dem Werk, dessen 4. Band dem Säkularklerus gewidmet sein wird, einen zügigen Fortschritt und eine gute Resonanz, die es wegen der Wichtigkeit der behandelten Materie verdient.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HOBERG HERMANN, *Inventario dell'Archivio della Sacra Romana Rota (sec. XIV-XIC) a cura di Josef Metzler* (Collectanea Archivi Vaticani 34). Città del Vaticano 1994. (212). Lit. 24.500,–.

Dieses Inventar der Sacra Romana Rota bildet den Abschluß einer jahrelangen Beschäftigung des Autors mit den Dokumenten des Archivs. Nach der Übergabe des druckfertigen Manuskripts verstarb der Autor. Die Drucklegung wurde deswegen von Josef Metzler, dem Präfekten des Vatikanischen Archivs, betreut, der in einleitenden Worten die Verdienste des Verstorbenen würdigt, indem er in erster Linie die zahlreichen von ihm erstellten Inventare anführt und seine ständige Bereitschaft, die Archivbenützer bei ihren Forschungen zu unterstützen, hervorhebt. Diesem Inventar sind zahlreiche wertvolle Einzelstudien des Verfassers vorausgegangen, die die Quellen teilweise erschließen, wie Diarien oder Antrittsdaten der Rotarichter und Informativprozesse einzelner Richter. Einleitend wird die historische Entwicklung dieses päpstlichen Gerichtes beschrieben, seit der Einrichtung des Amtes der Auditoren durch Innozenz IV. (die Ernennung erfolgte durch päpstliches Motu proprio). Ihre Zahl wurde durch Sixtus IV. 1472 auf zwölf festgelegt. Der Autor definiert genau die Funktion der Rota, die in erster Linie als päpstliches Gericht zu verstehen ist, an das Appelle vorwiegend in kirchlichen Zivilangelegenheiten gerichtet werden. Er weist auch auf die einzelnen Regelungen hin (wie diejenige durch Gregor XVI. 1834, nach der

die Rota als Gericht für alle kirchlichen und profanen Angelegenheiten im Kirchenstaat künftig zuständig sein sollte). In diesem geschichtlichen Überblick über die Rota ist eine Beschreibung des Archivbestandes eingearbeitet.

Die Dokumente des Archivs der Sacra Romana Rota, die im Vatikanischen Archiv verwahrt werden, setzen sich aus drei Archiveinheiten zusammen: dem Archiv des Kollegs der Auditoren (archivio segreto), dem Archiv der Notare (archivio notarile) und dem der datumsmäßig wechselnden Vorsitzenden (archivio decanale). Das älteste Inventar des Kollegs der Auditoren stammt aus 1443 und umfaßt – neben den Aufzeichnungen der „capella" – Register päpstlicher Privilegien und Konstitutionen der Rota. Aus dieser Voraussetzung ergibt sich in weiterer Folge, daß im 15. und 16. Jahrhundert im „archivio segreto" in erster Linie päpstliche Dokumente, Rechnungsbücher und Informativprozesse für die Aufnahme neuer Auditoren abgelegt wurden. Für die weitere Entwicklung dieses Archives ist auch der jeweilige Standort von Bedeutung: So wurden die Bestände von der Cancelleria in den Vatikan verlagert und im Jahre 1734 in den Quirinal überführt; nach der französischen Besetzung und dem Abtransport des Archivs nach Paris kehrte es nochmals in den Quirinal zurück und wurde erst unmittelbar vor der Besetzung Roms in den Vatikan gebracht. Das Notariatsarchiv wurde 1671 von Klemens X. eingerichtet, der die Zahl der Notare auf vier festgelegt und bestimmt hatte, daß ihre gesamten Schriften in einem Archiv gesammelt werden müssen. Ursprünglich war dieser Bestand in einem Dachgeschoß des Vatikanischen Museums untergebracht, wurde mehrmals umgelagert und schließlich 1858 von der Cancelleria in das Vatikanische Archiv gebracht. In dem 1867 erstellten Inventar wurde dieser Bestand aufgrund seiner Aufstellung in 12 Abteilungen („camere") unterteilt, die im Vatikanischen Archiv dann in einem einzigen Raum aufgestellt waren. Die ersten Aufzeichnungen über das „archivio decanale" stammen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Der Dekan Gianmaria Riminaldi begann Kopien von päpstlichen Briefen von Johannes XXII. bis Klemens XIV. in vier Bänden zu sammeln, die allerdings verlorengegangen sind. Dieser Bestand umfaßt in weiterer Folge in erster Linie Diarien der Dekane.

Im anschließenden Inventar, das sich aus neun Hauptsektionen zusammensetzt, wird der genauen Aufstellung eine detaillierte Beschreibung des Bestandes vorangestellt, wobei auf die Art der Registrierung (alphabetisch oder chronologisch), auf die der Ablage (Bände oder Mappen [buste]) und auf Besonderheiten (wie Teile von Beständen, die im Staatsarchiv verwahrt werden) eingegangen wird. In den einzelnen Abteilungen, wie Diarien, Eingaben an das Gericht, Protokolle und Prozeßentscheidungen, wird der Inhalt der einzelnen Faszikel entweder chronologisch oder alphabetisch nach der Diözese geordnet angeführt. Somit wird dem Benützer ein rasches Auffinden eines von der Rota abgehandelten Falls ermöglicht, denn die so geordneten Dokumente sind durch eine präzise Angabe charakterisiert. Dieses Inventar gibt nicht nur Aufschluß über die Fälle, die vor das päpstliche Gericht getragen wurden, sondern ermöglicht auch einen Einblick in den Ablauf des Prozesses selbst und die von den Richtern getroffenen Entscheidungen, da in den „Libri particulares" darüber hinaus Sammlungen von Notizen und persönlichen Reflexionen der Auditoren zu finden sind.

Dieses Inventar, das als Ergebnis einer lebenslangen Beschäftigung mit diesem Bestand nunmehr vorliegt, bietet eine detaillierte und klare Aufstellung der in diesem Archiv verwahrten Dokumente. Es ermöglicht den Forschern einen leichten Zugang und ein rasches Auffinden des Materials. Zu Beginn dieses Jahrhunderts war – wie der Autor selbst in der Einleitung betont – eine systematische Erforschung des Bestandes in Angriff genommen worden, welche allerdings bis heute nicht zu einem befriedigenden Ergebnis gelangt ist.

Rom *Christina Maria Grafinger*

■ BRAUN REINER, *Die bayerischen Teile des Erzbistums Salzburg und des Bistums Chiemsee in der Visitation des Jahres 1558* (Studien zur Geschichte der Theologie Bd. 6) Eos, St. Ottilien 1991. (463). Kart. DM 54,–.

Die Protokolle der 1558 in Bayern durchgeführten Kirchenvisitation gehören zu den interessantesten Geschichtsquellen. F. Berger wertete diese – wenn auch nicht ganz zufriedenstellend – 1905 für das ehemals bayerische Innviertel aus (Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 2, Linz 1905, 1–84).

A. Landersdorfer legte 1986 eine gründliche Studie über das Bistum Freising nach der bayerischen Visitation des Jahres 1560 vor. Jetzt hat nach dieser Quelle R. Braun die Bistümer Salzburg und Chiemsee mit ihren bayerischen Landesteilen bearbeitet. Im *1. Teil* wird zunächst das visitierte Gebiet vorgestellt, anschließend wird eine Priesterstatistik erstellt, die bereits die von der Reformation bedingten Einbrüche drastisch vor Augen führt; hierauf wird kurz auf die

Ergebnisse der Visitation hinsichtlich des Bauzustandes der Gotteshäuser, Pfarrhöfe und Klöster eingegangen. Es folgt eine detaillierte Beschreibung der Durchführung der Visitation einschließlich eines genauen Terminkalenders. Für die meisten Leser am interessantesten dürfte aber wohl die Darstellung über die Situation von Klerus und Volk sein. Nach einer Erörterung über den Quellenwert der benützten Protokolle (Mängelverzeichnisse, die den Normalzustand ausklammern) wird „vita und honestas" des Klerus näher untersucht. Bei den Bischöfen fehlte es damals an echten Führergestalten, der Welt- und Ordensklerus war stark von Luthers Lehre beeinflußt und hatte die katholischen Lebensformen weithin, aber keineswegs völlig, aufgegeben. Auch beim Kirchenvolk war die Katholizität bereits stark verdünnt, wie Bemerkungen der Visitatoren beziehungsweise der von ihnen Befragten über religiöses Brauchtum, Kirchenbesuch und Sakramente erkennen lassen. Näher eingegangen wird auf die pastoralen Problemfelder Sakramentenempfang und Katechese in Kirche und Schule, wo sich ebenfalls starke Mängel abzeichneten. Der Autor macht jedoch darauf aufmerksam, daß wir uns damals mitten in der Konfessionsbildung befinden, daß die Grenzen noch fließen und die Standorte unklar sind, weshalb man mit einem abschließenden Gesamturteil äußerst vorsichtig sein muß. Den 2. *Teil* des Werkes bildet der vollständige Abdruck der „Schlußrelation" (Protokoll) und des „Interregatoriums" sowie ein Orts- und Personenregister. Die wertvolle Dissertation wurde 1991 an der Kath.-Theol. Fakultät München von den Professoren G. Schwaiger und M. Weitlauff approbiert.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KREMER STEPHAN, *Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation.* Fürstbischöfe – Weihbischöfe – Generalvikare. (47. Supplementband zur Römischen Quartalschrift). Herder, Freiburg i.B. 1992. (496). Ln. DM 228,–.

E. Gatz gibt in seinem Geleitwort das Ziel dieser Dissertation mit der Erstellung „kollektiver Biographien" der drei behandelten Führungsgruppen an. Hierfür greift *St. Kremer* zunächst auf das von E. Gatz herausgegebene Lexikon „Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803" (Berlin 1990) zurück, ein Werk, das inzwischen schon hohe Anerkennung gefunden hat. Zusätzlich benützte der Autor vor allem das Vatikanische Archiv (Ernennungsbullen der Bischöfe, Akten der Informativprozesse) und das Archiv des Collegium Germanicum in Rom. Unter Anwendung der quantifizierenden Methode gelang es, bisherige Aussagen der Literatur entweder zu bestätigen oder zu korrigieren, aber auch viele neue Erkenntnisse zu gewinnen. Auch konnten immer wieder zahlreiche generalisierende Feststellungen in der Literatur modifiziert werden. Manche Ergebnisse machen auch deutlich, daß Zusammenhänge zwischen quantitativen und qualitativen Aussagen bestehen. So ist z.B. das Wissen darum, wie viele Bischöfe überhaupt Theologie studiert haben, relevant für ihre Kompetenz in der Glaubensverkündigung.

Untersucht wurden im einzelnen 618 Persönlichkeiten in 26 reichsständischen Bistümern. Im ersten Abschnitt dieser gediegenen Arbeit werden die behandelten Führungsgruppen von ihrer Funktion her gesehen. Daran fügt sich ein Kapitel über die Auswahlverfahren der Amtskandidaten. Der eigentliche Hauptteil untersucht auf etwa 300 Seiten die Sozialprofile und Karrierenverläufe der einzelnen Prälaten. Im letzten Teil der Arbeit wird auf die entscheidenden Faktoren für die Berufslaufbahn eingegangen (adelige Herkunft, verwandtschaftliche Beziehungen, Qualifikation etc.). Da den Werdegang der einzelnen Würdenträger meist mehrere Momente bestimmt haben, war in diesem Abschnitt eine Quantifizierung nicht durchführbar.

Es ist im Rahmen einer knappen Rezension nicht möglich, die erzielten Ergebnisse im einzelnen aufzulisten. Auf ein paar interessante Details sei dennoch verwiesen: Die Fürstbischöfe im behandelten Zeitraum waren, von drei Ausnahmen abgesehen, durchwegs Mitglieder des Adels. Dieser Umstand erklärt auch, warum so viele von ihnen das tridentinische Bischofsideal nicht zu verwirklichen vermochten, waren sie doch nach völlig anderen Gesichtspunkten erzogen worden; auch hatte nur ein Teil von ihnen Theologie studiert. Nur ein Siebtel der Fürstbischöfe hatte einen akademischen Grad aus Theologie oder Jurisprudenz erworben, während immerhin ein Viertel von ihnen eine (zeitweilige) Ausbildung am Collegium Germanicum in Rom erhalten hatte. Die höheren Weihen ließen sich im Anschluß an die Studien nur wenige der späteren Bischöfe erteilen. Umgekehrt ist die Zahl derer, die sich auch nach Übernahme des Amtes nicht weihen ließen, sehr niedrig; es handelt sich nur um acht Personen. Entsprechend gering war auch der Anteil derer, welche ihr Amt als reine Machtposition oder als bloßen Versorgungsposten ansahen.

Viel uneinheitlicher war das Sozialprofil der Weihbischöfe und Generalvikare. Grundsätzlich

muß man bei diesen Gruppen zwischen Bürgerlichen und Adeligen unterscheiden; während jene ihr Studium meist mit einem akademischen Grad abschlossen und sich mehrheitlich nach Beendigung der Ausbildung zu Priestern weihen ließen, glichen diese in ihrem Werdegang und in ihrer Ausrichtung sehr stark den adeligen Fürstbischöfen.
Schon diese wenigen Bemerkungen, mit denen wir uns hier begnügen müssen, lassen erkennen, wie wichtig biographische Arbeiten zur Erzielung allgemeiner Erkenntnisse sind. St. Kremer darf wohl damit rechnen, daß seine Ergebnisse in die Handbücher der Kirchengeschichte Eingang finden. Bedauerlich für die Benützung des Werkes ist es, daß sich nur ein Personenregister findet (– ein Ortsregister wäre ebenso wichtig gewesen –) und daß demjenigen, der rasche Information sucht, in der Zusammenfassung keine Zahlenangaben geboten werden, was gerade bei einer „quantifizierenden" Arbeit überrascht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BLASI PAOLO, *L'abate Schiavi tra lealismo e poesia.* (Capodistria 1873–1911). (Centro Studi Storico-Religiosi Friuli-Venezia Giulia, 25). Triest 1993. (263).
Dem Priester Lorenzo Schiavi, der aus Pordenone stammte, dann aber in die Diözese Triest und Capodistria hinüberwechselte, nachdem Venezien 1866 an Italien gekommen war, hat man bisher nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Nur P. Zovatto hat ihn in dem Buch „Cattolicesimo a Trieste" (1980) behandelt. Nun liegt erfreulicherweise eine Biographie mit einem Überblick über die kulturellen Leistungen dieses Schriftstellers, Komödienschreibers und neuscholastischen Philosophen vor, der es 1866 vorzog, unter Österreich zu bleiben, einem katholischen Österreich, das die katholische Religion schützte, statt in einem freimaurerischen und antiklerikalen Italien zu wirken.
In politischer Hinsicht war Schiavi unerschütterlich loyal gegen das Haus Habsburg, das ihm während seiner Dienstzeit als Kanonikus in Capodistria viele Auszeichnungen verlieh. Schiavis Schulbücher über italienische Literatur und über Religion waren in verschiedenen Gymnasien des österreichischen Küstenlandes, an denen er als angesehener Lehrer tätig war, in Verwendung. In einem Anhang des Buches werden mehrere Gedichte Schiavis geboten, wodurch ein Eindruck von seinem dichterischen Schaffen vermittelt wird.

Triest *Aldo Messina*

KUNST

■ BOUYER LOUIS, *Liturgie und Architektur.* Johannes Einsiedeln, Freiburg 1993. (117). Kart. DM 27,–.
Im Jahre 1967, vier Jahre nach Inkrafttreten der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, veröffentlichte der Oratorianer Louis Bouyer die Publikation „liturgy and architecture". Diese wichtige Publikation liegt hiermit nun auch erstmals in deutscher Übersetzung vor.
Liturgie und Architektur stehen im engen Zusammenhang. Der Kirchenbau, als die „vorzügliche Darstellung des kirchlichen Lebens, unseres Zusammenlebens im Leib Christi" (13), ist für die Gestaltung der liturgischen Feier von wesentlicher Bedeutung. Mit diesem Bewußtsein, im Bemühen um eine geistliche Erneuerung der Liturgie, ist es zentrales Anliegen des Autors, Sinn und Wirklichkeit der christlichen Tradition neu zu entdecken.
Es ist wichtig, nachzuvollziehen, wie die christliche Liturgie „auf dem schöpferischen Höhepunkt ihrer Existenz" (14) immer wieder bestehende Gebäude umgestaltet und daraus Neues entwickelt hat. Will man heute einen Ort finden, wo christlicher Gottesdienst zum Leben erwachen soll, ist es notwendig, sich der Tradition bewußt zu werden und sich davon inspirieren zu lassen.
In den ersten fünf Kapiteln wird ein historischer Überblick über die Entwicklung des Kirchenbaues gegeben. Ausgehend von den jüdischen Synagogen und den alten syrischen Kirchen, wird in anschaulicher Art und Weise die Entwicklung der römischen Basilika, der byzantinischen Kirchen und der westlichen Kirchen beschrieben.
Dem Autor geht es vor allem um die Wechselwirkung zwischen Liturgie und Architektur. Die einzelnen Modelle werden unter dem Gesichtspunkt der dynamischen Beziehung zwischen den verschiedenen Brennpunkten der Liturgie – dem Ort der Verkündigung, dem Ort des Altares und der eschatologischen Ausrichtung auf die Parusie – bearbeitet. Hauptanliegen dieses Überblicks ist nicht nur das Aufzeigen von bereits verwirklichten Formen, sondern vielmehr die Hervorhebung des Sinnes des gottesdienstlichen Handelns, der allen Bauten der Vergangenheit zugrundeliegt.
In Anbetracht des vielfältigen Erbes der Geschichte, das „eine große Freiheit und einen unerschöpflichen Reichtum an Inspiration" (83) in sich birgt, gibt der Autor im darauf folgenden

sechsten Kapitel mit dem Titel „Tradition und Erneuerung" wertvolle Anregungen für den modernen Kirchenbau. Die Grundstruktur des Gottesdienstes, die durch die sichtbare Gestaltung der eigentlichen Meßfeier zum Ausdruck kommt, muß lebendig bleiben. Die Aufgabe der Architekten sei es, Gotteshäuser zu schaffen, die mit diesem Grundmuster übereinstimmen und zu seiner Entfaltung beitragen können.
In diesem Abschnitt kommen auch wichtige Themen wie die Aufstellung und Gestaltung des Altares, die Ostung des Kirchenraumes, das Problem von Sitzgelegenheiten, die künstlerische Ausgestaltung, u.a.m. zur Sprache. (Anhang I und II behandeln die Konzelebration und die Taufkapelle.)
Die Stärke dieser Publikation liegt zweifelsohne in der Fähigkeit des Autors, den Blick auf das Wesentliche zu lenken. In klarer und verständlicher Sprache, unterstützt durch anschauliche Grundrißskizzen, wird der Reichtum und die Fülle der vorhandenen Tradition aufgezeigt, wobei es nie zu einer Fixierung auf Einzelheiten kommt, sondern vielmehr die dynamische Beziehung zwischen den Brennpunkten der Liturgiefeier immer wieder hervorgehoben wird. Die daraus abgeleiteten Anregungen für den zeitgenössischen Kirchenbau sind auch 27 Jahre nach dem Erscheinen dieses Buches noch von größter Aktualität.

Linz *Jutta Maria Pichler*

■ IRENE MITTERMEIER, *Archäologische Ausgrabungen im Domhof zu Passau.* (104, zahlreiche Farbbilder, 25 Bildtafeln, 2 Grabungspläne). Kunstverlag Peda, Passau 1993. Brosch.
Passau ist uralter Siedlungsboden. Aber so faktenreich uns durch schriftliche Quellen die „stadtpassauische Kirchengeschichte" des Mittelalters und der frühen Neuzeit überliefert ist, so wenig konkrete Nachweise boten sich bislang über die lokale Kontinuität von der Spätantike bis ins frühe Mittelalter an. Noch vor 15 Jahren äußerte sich R. Christlein dahingehend, daß Passau aufgrund der sehr dichten mittelalterlichen Bebauung in archäologischer Hinsicht eine terra incognita sei, aber im Bereich der bischöflichen Oberstadt *der* Hoffnungsbereich für Grabungen. Als sich 1986 die Chance eröffnete, dort den Spaten anzusetzen – der Dom blieb während der Gesamtrenovierung für die Archäologie ausgespart – wurde diese gründlich genützt. Aus der archäologischen Untersuchung im Passauer Domhof wurde eine „Großgrabung", deren substanzielle Ergebnisse in dieser gediegen gestalteten Broschüre vorgelegt werden. Überaus reiches Fundmaterial konnte zutage gefördert werden. Die technisch komplizierte Grabungskampagne (1987–1989) erbrachte Belege von der keltischen Besiedlung (Latènezeit) des Domberges, reiche Keramik aus der mittleren Kaiserzeit, Funde von der Bajuwarenzeit bis zum Barock (die insgesamt ca. 400 intakten Bestattungen wiesen häufig auch persönliche Glaubensrequisiten auf). Das erfreuliche Zusammenwirken von Diözese, Stadt und Forschung hat ein beeindruckendes Ergebnis erbracht. Diese Kooperation ist vorbildhaft.

Linz *Johannes Ebner*

LATEINAMERIKA

■ BOFF LEONARDO, *Christentum mit dunklem Antlitz.* Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas, Herder, Freiburg 1993 (157).
„Ich werde in aller Bescheidenheit und Geschwisterlichkeit gegenüber allen Menschen und gegenüber der gesamten Schöpfung versuchen, ein Leben voller franziskanischer Spiritualität zu leben … Den vielen Gefährten und Gefährtinnen des Glaubens … sage ich: Ich führe meine Arbeit fort wie zuvor, wenn nun auch stärker auf dem gemeinsamen Boden, auf dem all jene Getauften stehen, die mit den Armen arbeiten", schreibt Leonardo Boff im Vorwort dieses lesenswerten Buches, in dem der Befreiungstheologe dem deutschsprachigen Leser- und Freundeskreis nocheinmal einige Gründe für sein Ausscheiden aus dem Franziskanerorden darlegt. Man mag dieser seiner Entscheidung verständnisvoll oder verständnislos gegenüberstehen: Was hier gesagt ist, wird jedoch für jeden, der sich sein Urteil über diesen bahnbrechenden Theologen nicht aus den Schlagzeilen der Presse, sondern aus dessen Theologie und Spiritualität gebildet hat, durchaus glaubwürdig wirken.
Das eigentliche Anliegen des Buches ist allerdings keine Selbstverteidigung. Es wäre vollständig verfehlt, den Titel der deutschen Ausgabe mit negativen Gottes- und Kirchenerfahrungen in Verbindung zu bringen: Mit dem „dunklen Antlitz des Christentums" sind nämlich nicht „dunkle" Gottes- oder Kirchenbilder gemeint, sondern jenes faszinierend vielfarbige Antlitz des „indio-afroamerikanischen Christentums, das in den Körpern, in der Haut und in den Tänzen, in den Schmerzen, in der Freude, in den Sprachen unserer Völker inkulturiert ist als Antwort auf das Evangelium Gottes…" Zum Aufbau dieses Christentums als Theologe seinen



„Das umfassendste und zuverlässigste Nachschlagewerk zu den Fragen des katholischen Gottesdienstes“

(Verkündigung und Forschung)

GOTTESDIENST DER KIRCHE

Handbuch der Liturgiewissenschaft

Herausgegeben von Hans B. Meyer, Hansjörg Auf der Maur, Balthasar Fischer, Angelus A. Häußling, Bruno Kleinheyer

Neu ’94:

Teil 6,1: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1

Philipp Harnoncourt: Der Kalender
Hansjörg Auf der Maur: Die Feste und Gedenktage der Heiligen

401 Seiten, Pappband,
DM 58,– / öS 452,– / sFr 58.–
ISBN 3-7917-1403-1

***) Subskriptionspreis bei Abnahme des Gesamtwerks DM 52,– / öS 406,– / sFr 52.–**

Bisher sind erschienen:

Teil 3: Gestalt des Gottesdienstes

Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen

2. durchges. u. ergänzte Aufl. 1990.
458 Seiten, Pappbd.
DM 56,– / öS 437,– / sFr 57.60
***) DM 50,– / öS 390,– / sFr 51.50**
ISBN 3-7917-1045-1

Anhang zum Teil 3:

Berichtigungen und Ergänzungen. Register zur 1. Auflage 1987.
48 Seiten, geh.
DM 9,80 / öS 77,– / sFr 10.50
ISBN 3-7917-1285-3

Teil 4: Eucharistie

Geschichte, Theologie, Pastoral

602 Seiten, Pappbd.
DM 68,– / öS 531,– / sFr 69.80
***) DM 62,– / öS 484,– / sFr 63.70**
ISBN 3-7917-1200-4

Teil 5: Feiern im Rhythmus der Zeit I

Herrenfeste in Woche und Jahr

z. Zt. vergriffen
2. Aufl. in Vorbereitung

Teil 7,1: Sakramentliche Feiern I

Die Feiern der Eingliederung in die Kirche

266 Seiten, Pappbd.
DM 44,– / öS 343,– / sFr 45.30
***) DM 40,– / öS 312,– / sFr 41.20**
ISBN 3-7917-1196-2

Teil 7,2: Sakramentliche Feiern I/2

Feiern der Umkehr und Versöhnung / Feier der Krankensalbung

375 Seiten, Pappbd.
DM 58,– / öS 461,– / sFr 59.60
***) DM 52,– / öS 406,– / sFr 53.50**
ISBN 3-7917-1334-5

Teil 8: Sakramentliche Feiern II

291 Seiten, kart.
DM 36,– / öS 281,– / sFr 37.20
***) DM 32,– / öS 250,– / sFr 33.20**
ISBN 3-7917-0940-2

In Vorbereitung sind:

Teil 6,2: Die Feier des Stundengebetes

Teil 1: Die Einführung in die Liturgiewissenschaft

Teil 2: Die Theologie des Gottesdienstes

Mit diesen 3 Teilen ist dann das Gesamtwerk abgeschlossen.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Beitrag zu leisten, darin sieht Leonardo Boff einen seiner Forschungsschwerpunkte, wie er es selbst im Juni 1992 in seiner sehr persönlich gehaltenen Stellungnahme zum Ausdruck gebracht hatte.
Der brasilianische Originaltitel des vorliegenden Werkes (Lateinamerika: Von der Konquista zu einer Neuen Evangelisierung) wird seinem Inhalt eher gerecht. Denn in den einzelnen Beiträgen, die aus Vorträgen des Autors hervorgegangen, daher direkt und unmittelbar „ansprechen" und auch für den Nicht-Fachtheologen ohne Schwierigkeiten verständlich sind, geht es um die „Stimme der Opfer", um den „Konflikt der verschiedenen Evangelisierungsmodelle in Lateinamerika" und um die „Missionsutopie der Franziskaner als Impuls für eine neue Evangelisierung", und schließlich um jenes „Christentum mit dunkler Haut", in dem in den verschiedenen Formen einer lebendigen Volksfrömmigkeit die christliche Botschaft den Armen nicht nur „unter die Haut" gegangen ist, sondern die „Seele" der lateinamerikanischen Völker erreicht, sich also wirklich inkulturiert hat.
Dieses lateinamerikanische Christentum „mit seiner tiefen Mystik, seinem Gemeinschaftssinn, seiner Fähigkeit zum Synkretismus, seiner Befreiungsorientiertheit" hat „dem gesamten... Christentum einen originellen und fruchtbaren eigenen Beitrag anzubieten" (152). Wenn L. Boff seine WeggefährtInnen seinerzeit dazu aufgefordert hatte, sich durch seinen Schritt nicht in ihrem Einsatz an der Seite der Armen entmutigen zu lassen, so ist dieses Buch ein Zeugnis dafür, daß er auch selbst nicht aufgegeben hat. Denn aus ihm sprechen nicht „fluchtartige" Träume eines frustrierten Theologen, sondern hoffnungsvolle Reflexionen eines Christen, die durch das, was in vielen Gemeinden Lateinamerikas bereits tatsächlich verwirklicht wird, belegt werden. Es ist der Missionszentrale der Franziskaner in Bonn, der dieses Werk gewidmet ist, zu danken, daß es um Leonardo Boff, der uns in Europa nach wie vor einiges zu sagen hat, nicht still geworden ist (die deutsche Übersetzung eines weiteren Werkes ist inzwischen bereits erschienen) und auch nicht so schnell still werden wird.

Graz *Franz Weber*

■ GIMPL HERBERT, *Volksreligiösität und Pastoral im andinen Peru.* Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiösität. (Dissertationen. Theologische Reihe, Bd. 60). Eos, Erzabtei St. Ottilien 1993. (354).

Bereits in der Einleitung dieser noch von Prof. Hermann Stenger in Innsbruck begleiteten Dissertation wird richtig herausgestellt, daß die Wiederentdeckung und Neubewertung der Volksreligiösität auf dem Hintergrund des erwachenden lateinamerikanischen Selbstbewußtseins gesehen werden muß. Es wäre allerdings zu fragen, ob für die große Masse der Armen in Lateinamerika die Lebensbedingungen sich in den letzten Jahren nicht so verschlechtert haben, daß der Kampf um das physische Überleben für eine solche „Bewußtseinsbildung" an der Basis kaum mehr Zeit und Kraft übrigläßt.
Es ist wohltuend, wie klar der Verf. sein Anliegen gleich zu Beginn formuliert: Nicht um die Beschreibung religiöser Randerscheinungen geht es in der Frage der Volksreligiösität, sondern um „gelebte Religion" und um ein neues „pastorales Handeln" (8), durch das eine jahrhundertlange schroffe Ablehnung korrigiert werden soll. Aber auch und gerade „in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil war die lateinamerikanische Volksfrömmigkeit Gegenstand einer unerbittlichen Kritik und einer zerstörerischen Ironie von Seiten der Priester, Ordensleute und engagierten Laien", die ohne Zweifel eine Verletzung der religiösen Gefühle des Volkes bedeutete. Der Verf. weist mit Recht darauf hin, daß diese ablehnende Haltung nicht nur bei ausländischen Missionaren, sondern auch im peruanischen Klerus zu finden war, und daß politische Machthaber sich religiöser Erscheinungen bedienen, um die Armen von den realen Mißständen abzulenken (4–6).
Die flüssig geschriebene Arbeit untersucht zunächst die Impulse, die von den nationalen Bischofskonferenzen Lateinamerikas, besonders von der peruanischen, und von den Generalversammlungen des Episkopats in Medellin und Puebla, von der römischen Bischofssynode von 1974 und vom Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" von Paul VI. (13–55; 65–70) für eine neue Sicht der Volksreligiösität ausgingen, deckt aber auch deren entscheidende Schwachstelle auf: Das Volk wird immer als entwicklungsbedürftig betrachtet. Dem sensus fidelium und der „Kompetenz" der Armen als Träger der Evangelisierung wird wenig Gewicht beigemessen. Die Untersuchung wurde vor der Bischofsversammlung von Santo Domingo abgeschlossen, analysiert aber noch kritisch das Vorbereitungsdokument und würdigt die Perspektive des Beratungsdokumentes, in dem die Evangelisierung der Volksreligiösität als eine ganz konkrete Herausforderung an die Inkulturationsfähigkeit der Kirche gesehen wird (56–64).
In der übersichtlichen Darstellung der verschiedenen Ansätze in der Erforschung der Volks-

religiösität im andinen Peru gelangt der Verf. zu bedenkenswerten Schlußfolgerungen: Die ethnologisch-religionsgeschichtlichen Studien hätten deutlich gemacht, „daß es sich bei der lateinamerikanischen Volksreligiösität nicht um ein degeneriertes Christentum handelt", ...sondern um „das Ergebnis eines erzwungenen Akkulturationsprozesses, ...der unter den Bedingungen von Eroberung und Kolonialisierung stattfand" (135). So erscheint die Volksfrömmigkeit, ganz anders als in den Augen vieler Missionare, als „Ausdruck des Widerstandes der indianischen Kulturen" und als „Ergebnis eines noch andauernden Assimilationsprozesses der christlichen Botschaft durch die indianische Bevölkerung auf dem Hintergrund ihrer eigenen Weltsicht..." (136).

Mit Recht wird der Analyse des gesellschaftspolitisch-befreiungstheologischen Ansatzes, wie er vor allem bei G. Gutiérrez grundgelegt ist, besondere Bedeutung zugemessen (138–182). Hier wird deutlich, daß die Evangelisierung der Volksreligiösität und der Einsatz für gesellschaftliche Veränderung zusammengehören, daß Glaube und Politik nicht so, wie es besonders Gegner der Theologie der Befreiung aus Unkenntnis der lateinamerikanischen Wirklichkeit immer wieder versuchen, einfach theologisch „auseinanderdividiert" werden können, weil das Volk zugleich „gläubig und unterdrückt" ist (181). Dem Verfasser ist vollauf zuzustimmen, wenn er die verschiedenen Forschungsansätze nicht gegeneinander ausspielt, sondern ihre sich gegenseitig ergänzenden Ergebnisse seinen pastoraltheologischen Überlegungen zugrundelegt und zugleich auch die Grundmuster pastoralen (Fehl)verhaltens aufdeckt, die im Laufe der peruanischen Kirchengeschichte maßgebend waren (191–242), und die sowohl zu Widerstand und Rebellion, zu Fluchtbewegungen und Rückzug in die Klandestinität, aber auch zu einer Aneignung des christlichen Glaubens durch die indianische Bevölkerung führten (242–256). Von besonderer Bedeutung sind die im Schlußteil entfalteten „Perspektiven für eine Pastoral der Volksreligiösität", in denen eine Bekehrung zu klaren pastoralen Optionen gefordert wird (257–306).

Daß dieses Werk überzeugend wirkt, liegt wahrscheinlich nicht nur an der langjährigen pastoralen Erfahrung des Autors auf dem Hochland Perus, sondern auch daran, daß sich der Verf. nicht auf die Untersuchung regionaler Frömmigkeitsformen beschränkt. Vielmehr führt er die Auseinandersetzung mit dem Thema „auf der Höhe" der aktuellen gesamtlateinamerikanischen Diskussion über die Volksreligiösität, ohne jedoch zu theologischen „Höhenflügen" anzusetzen, die vom Boden der pastoralen Wirklichkeit abheben. In der deutschsprachigen Pastoraltheologie ist die Frage nach einem „erneuerten Miteinander von Theologie und Volksreligiösität" (E. Schulz) bisher in bescheidenen Anfängen steckengeblieben.

Graz *Franz Weber*

PASTORALTHEOLOGIE

■ ROGERS CARL R./SCHMID PETER F., *Person – zentriert.* Grundlagen von Theorie und Praxis. Mit einem kommentierten Beratungsgespräch von Carl R. Rogers. Grünewald, Mainz. (296). Brosch. DM 32,–.

P. Schmid will für den personzentrierten Ansatz von Rogers Verständnis wecken und das darin enthaltene Anliegen von einem oberflächlichen Verständnis oder von Mißverständnissen reinigen. Die humanistische Psychologie steht ja immer wieder in dem Verdacht, daß sie das Humane zu vordergründig und pragmatisch sieht.

Um verständlich zu machen, wie das Personale bei Rogers zu verstehen ist, geht Schmid auf die Bedeutung und die verschiedenen Akzentsetzungen (Individualität – Relationalität) des Personbegriffes ein, die in der Geschichte des abendländischen Denkens festzustellen sind. Wenn man auch im Anschluß an M. Buber den Namen von E. Lévinas vermißt, so bietet Schmid hier eine recht gute und übersichtliche Darlegung dieses Begriffes. Beachtenswert sind die immer wiederkehrenden Hinweise und Deutungen aus der Welt des Schauspieles und die sich dort findenden Begriffe von Persona, Maske und Rolle.

Im 2. Teil des Buches kommt C. Rogers (1902–1987) selbst zu Wort. Nach zwei Beiträgen, in denen R. die Grundlagen seines personzentrierten Ansatzes darlegt, und nach einem kommentierten Beratungsgespräch schließt dieser Teil mit dem öffentlichen Gespräch zwischen C. Rogers und P. Tillich aus dem Jahr 1965. Die genannten Beiträge erscheinen zum ersten Mal in deutscher Sprache.

Wie schon in seinem früheren Buch (Personale Begegnung; vgl. ThPQ 139 [1991] 88–90) macht Schmid in einer verständlichen und sympathischen Weise deutlich, daß der therapeutische Ansatz von Rogers nicht primär als eine bestimmte Methode zu verstehen ist, sondern daß er einer Glaubensüberzeugung an die heilende

Kraft der liebenden Zuwendung gleichkommt. Die wertschätzende Nähe schafft ein Klima, in dem sich der Mensch selber entdecken kann und die Voraussetzung dafür ist, daß die im Menschen schlummernden Kräfte ein Stück weiter zur Entfaltung kommen können. Aufmerksamkeit, Echtheit, Empathie und Zuwendung sind für Rogers die zentralen Eigenschaften eines Therapeuten, während die vielfach empfohlenen Techniken als überflüssig oder sogar als schädlich beiseite geschoben werden.

Trotz aller Sympathie, die man für einen derartigen Ansatz empfinden wird, bleiben doch auch Fragen offen. Zunächst bleibt der Eindruck bestehen, daß sich die Differenz zwischen dem aus der Praxis und aus der Empirie kommenden personzentrierten Ansatz und dem Personbegriff, wie er sich in der abendländischen Überlieferung herausgebildet hat, doch nicht ganz schließen läßt. Auch der Erfahrungsbegriff bleibt weitgehend unreflektiert. Schließlich dürfte sich das Gespräch zwischen christlichen Glaubensüberzeugung und humanistischer Psychologie stärker in der Frage nach dem Menschenbild zuspitzen. Während der christliche Glaube unter dem theologischen Begriff der Erbsünde von einer schwer faßbaren Unheilssituation des Menschen spricht, vertraut die humanistische Psychologie auf die im Menschen schlummernden guten Kräfte, die ein Recht auf Entfaltung haben, vor denen man Respekt haben muß und deren Reifen auf Zuwendung angewiesen ist. Das Gespräch mag belastet sein durch theologische Auffassungen, die nur das menschliche Unvermögen und die damit verbundene Erlösungsbedürftigkeit betonen und daher dem Menschen nur mit Mißtrauen begegnen. Das Vertrauen, das demgegenüber von Rogers dem Menschen entgegengebracht wird, ist gewiß auch zu verstehen als bewußte Abkehr von der beschriebenen Auffassung, die ihm durch seine protestantische Erziehung vermittelt wurde.

Trotz dieser Anfragen, die zu einem Weiterdenken anregen, hebt sich das Buch von Schmid wohltuend von vielen mittelmäßigen Veröffentlichungen auf diesem Gebiet ab.

Linz *Josef Janda*

■ KNOBLOCH STEFAN, *Wieviel ist ein Mensch wert?* Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen. Pustet, Regensburg 1993. (218). Kart. DM 34,–.

Im Gegensatz zu den Individualisierungstendenzen in der heutigen Gesellschaft sei in der gegenwärtigen Seelsorgepraxis eher eine ‚Subjektvergessenheit' zu beobachten, meint der Mainzer Pastoraltheologe *Stefan Knobloch:* es „sorgen sich Seelsorgerinnen und Seelsorger in der Regel um organisierbare Großereignisse wie Pfarrfeste, Einweihungen, Jubiläen und dgl. aber auch um die jahreszeitlichen Hauptfeste wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten mehr als um den einzelnen". (17) Er fordert eine mystagogische Seelsorge, die vor jeder Gemeindebindung den einzelnen, von Gott angerufenen Menschen sieht. Ihm gilt es sich zuzuwenden, ihm gilt es zu helfen, Gott in seinem Leben zu entdecken.

In der ersten Hälfte des Buches wird in enger Anlehnung an Karl Rahner eine theologische Anthropologie entwickelt. Auf dieser Basis wird dann versucht, anhand von Beispielen aus der Sakramentenpastoral (Ehe, Taufe, Firmung), der Seelsorge in Alter und Krankheit sowie der Sterbebegleitung mystagogische Einzelseelsorge näher zu skizzieren. Nicht um die Einmahnung zusätzlicher seelsorglicher Aufgaben geht es *Knobloch*, sondern darum, daß die Prioritäten in der Seelsorge neu gesetzt werden. Wenn dieser Appell Gehör findet, so hat dieses Buch schon Wesentliches geleistet.

Linz *Markus Lehner*

■ MORGENTHALER CHRISTOPH, *Der religiöse Traum.* Erfahrung und Deutung. Kohlhammer, Stuttgart 1992. (204). Kart. DM 34,80.

Der Verfasser ist Professor für Pastoral und Pastoralpsychologie in Bern; sein Anliegen ist es, die pastoraltheologischen Bemühungen mit der individuellen Entwicklung des Einzelnen in Einklang zu bringen; theologische Kenntnisse, religiöser Glaube und religiöse Praxis sollen in Verbindung stehen mit dem, was im Innersten eines Menschen lebt und nach Entfaltung verlangt. Die Entfaltung des Eigentlichen ist aber nie rein subjektiv und individuell, sondern sie ist angewiesen auf Interpretationsmöglichkeiten und Deutungsmuster, die im gesellschaftlichen Umfeld verankert sind und Geltung haben. So ist der Mensch bei der Suche nach seinem Weg angewiesen auf Kommunikation und Austausch, die vorgegeben sind und die schon bestanden haben, bevor er sich auf die Suche gemacht hat.

Träume verursachen einen Schwebezustand und sind zugleich Ausdruck von diesem; sie drücken Unruhe aus und bewirken sie; sie stellen bestehende Praktiken, vordergründige Lösungen und Anpassungen in Frage; sie geben einen Anstoß, nach Möglichkeiten zu suchen, die den eigenen ‚Träumen' besser entsprechen. Christlich gesprochen handelt es sich um Realisierungen, die dem

Neu

August Jilek

Das Brotbrechen

Eine Einführung in die Eucharistiefeier

Reihe: Kleine Liturgische Bibliothek

1994. XXVII, 247 Seiten, kart.
DM 36,– / öS 281,– / sFr 37.–
ISBN 3-7917-1437-6

»Der Autor versteht es, die Formen der Eucharistiefeier durchschaubar zu machen. Wer die vielen Handlungen verstehen, mitgestalten und feiern will, erhält hier eine didaktisch ansprechende und unkomplizierte Erklärung der liturgischen Vollzüge. Zugleich ergeben sich

- Einsichten zu alten und neuen Fragen eucharistischer Frömmigkeit,
- viele Anregungen und Vorschläge für die gottesdienstliche Ordnung.«

»Das Brotbrechen« ist der **Beginn der neuen Reihe: »Kleine Liturgische Bibliothek«:** Ihr Grundanliegen ist es, die unterschiedlichen liturgischen Formen für alle Beteiligten verständlich und nachvollziehbar darzustellen.



Neu

Herman A. J. Wegman

Liturgie in der Geschichte des Christentums

Aus dem Niederländischen übersetzt von Thaddäus A. Schnitker

1994. 402 Seiten, 16 s/w-Abb., fest geb.
DM 68,– / öS 531,– / sFr 68.–
ISBN 3-7917-1427-9

Das Buch ist eine Fortschreibung der »Geschichte der Liturgie im Westen und Osten« (1979). Hinzugekommen sind umfangreiches neues Material, neue Ideen und Gedanken. Beachtlich die beibehaltene ökumenische Ausrichtung, denn auch hier wird nicht nur die römische, sondern auch die byzantinische und reformatorische Tradition ausführlich dargestellt. Entstanden ist damit eine faszinierende Beschreibung der christlichen Liturgie durch 2000 Jahre. Wichtig für alle, die nach den Wurzeln und dem Wachstum des christlichen Gottesdienstes suchen.



VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Ideal des Reiches Gottes näher kommen. So werden Träume zu Wegbereitern für eine authentische Spiritualität.
Träume sind nicht nur dann als religiös zu verstehen, wenn sie Religiöses zum Inhalt haben; sie haben religiöse Bedeutung, da sie zum Eigentlichen rufen. Andererseits darf auch bei ausdrücklich religiösen Träumen nicht übersehen werden, daß diese nicht ohne weiteres als direktes Eingreifen Gottes anzusehen sind, sondern daß es sich dabei um ‚Brechungen' handelt und man von dem im Träumenden bereits vorhandenen Erfahrungshintergrund und der ihm verfügbaren Symbolsprache nicht absehen kann.
M. hat sich mit dem religiösen Traum über längere Zeit und intensiv beschäftigt. Er zeigt an den Modellen von S. Freud, C. G. Jung und M. Boss, wie verschieden Träume gedeutet werden können. Es ist sein Interesse, Träume auf ihre religiöse Botschaft hin verstehen zu lernen; dies kann aber durchaus bedeuten, daß vorhandene religiöse Denkmuster zugunsten eines Fortschritts im Glauben aufgegeben werden müssen. Vereinfachungen und Schematisierungen sind bei derartigen Darstellungen wohl unvermeidbar; M. weiß jedoch sehr wohl, daß das Verstehen von Träumen nie in ein Schema eingefangen oder abgeschlossen werden kann.
Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

■ GREEN JULIEN, *Bruder Franz.* Aus dem Französischen von Hanns Rücker. Herder/Spektrum 4248, Freiburg 1993. (416). DM 19,80.
Franz von Assisi war und ist eigentlich immer populär. Eine Renaissance des Heiligen gab es besonders in den 80er Jahren im Umfeld der spirituellen, sozialen und ökologischen Bewegungen. Damals erschienen teilweise ausgezeichnete Monographien (z.B. von Raoul Manselli, I. Frank). Auch das vorliegende Buch des weltbekannten französischen Schriftstellers stammt in der Originalfassung aus dem Jahr 1983. Franz von Assisi begleitete Julien Green ein Leben lang. Das Buch besticht durch die erzählerische Form, es fasziniert in der psychologischen Durchdringung und überrascht durch die Beherrschung des historischen Stoffes. J. Green läßt Gestalt, Zeit, Landschaft und Umwelt des „Narren Gottes" lebendig werden. „Er war und bleibt immer der Mensch, der unsere traurigen theologischen Barrieren überwindet; denn er gehört der ganzen Welt wie die Liebe, die uns immer neu geschenkt wird." (414)
Linz *Manfred Scheuer*

■ KAMPHAUS FRANZ, *Priester aus Passion.* Herder, Freiburg 1993. (302). DM 29,80/S 233,–/sFr 29,80.
Die Frage nach Theologie und Spiritualität des Amtes ist gegenwärtig keine bloß akademische. Nicht wenigen zerrinnt ihre Identität zwischen den Fingern. Im Zusammenhang mit pastoralen Planungen für die Zukunft ist Wachsamkeit gegenüber ekklesiologischen Implikationen von (scheinbar) pragmatischen Lösungen geboten. Die Begleitmusik bei der Suche nach einer Neuorientierung enthüllt teilweise Dissonanzen zwischen Priestern, hauptamtlichen und ehrenamtlichen Laien.
Franz Kamphaus, seit 1982 Bischof von Limburg, vorher Regens in Münster, ist aus der Leidenschaft für Gott (vgl. das gleichnamige Buch gemeinsam mit J. Bours) heraus Priester aus Passion. Er stellt sich in diesem Buch der keineswegs nur rosigen Situation. Freimütig und ohne Beschönigung nimmt er die Lebenswelt der Gemeinden und Priester wahr und verbindet diese mit dem Wort Gottes. Das erste Kapitel bringt erfahrungsbezogene Überlegungen zur Lebenssituation und Selbstvergewisserung des Priesters, zum Evangelisierungsauftrag und zur gemeinsamen Berufung aller Getauften in Kooperation mit den besonderen Diensten. Die evangelischen Räte deutet er als Signale der Freiheit. Die Motive der weiteren biblischen Meditationen (Predigten bei Weihegottesdiensten und Vorträge bei Priestertagungen): „Von Gott gerufen", „Eingeweiht in Jesus Christus", „Gesandt zu den Menschen". Die Schlußbetrachtung geht der Vision Ezechiels vom Totenfeld nach. In den Ausführungen wird die Kraft der Gottesliebe, das Feuer des Evangeliums und auch eine entschiedene Option für die Armen deutlich. Biblische und patristische Deutemuster für kirchliche Krisen eröffnen überraschende Perspektiven (Karsamstag, luneare Ekklesiologie, ars moriendi, der verwundete Arzt...). Sakrament heißt für K.: „Ich empfange, was ich mir selbst nicht besorgen kann; ich tue, was nicht aus mir kommt; ich bin Träger dessen, was Gott mir anvertraut." (55)
Das Buch ist allen Priestern als geistliche und theologische Lektüre zu empfehlen. Wichtig wäre aber auch, daß es viele andere zur Hand nehmen. Schließlich müssen sich die Gemeinden fragen (lassen), ob sie Priester brauchen und wollen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ JUNGCLAUSSEN EMMANUEL (Hg.), *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers.* Herder, Freiburg 1993. (236). Ppb.
Im Bemühen um die Einheit der christlichen Kirchen darf über den kontroverstheologischen Fragen nicht übersehen werden, was jede der christlichen Kirchen durch ihre typische Frömmigkeit einzubringen vermag. In besonderer Weise gilt dies für die Ostkirchen mit ihrem Reichtum in Liturgie, Gebet und Mystik. Ihre geistlichen Wurzeln reichen zurück bis in die Anfänge christlicher Mystik überhaupt.
Die Sammlung „Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers", der „Philokalie", umfaßt spirituelle Texte von mehr als dreißig geistlichen Schriftstellern aus dem dritten bis ins fünfzehnte Jahrhundert. Vor allem beziehen sich die Texte auf die Übung des „Herzensgebetes", welches in der Bewegung des sogenannten „Hesychasmus" ihre besondere Ausprägung gefunden hat.
Diese „Erzählungen" beschreiben das Bemühen eines Hesychasten, eines Pilgers, auf seinem dreifachen Weg zu wahrer Christusförmigkeit. Dieser Weg führt über die Verwirklichung der Weisungen Jesu, wie sie vor allem in der matthäischen Form der Bergpredigt uns überliefert sind. Im Streben nach persönlicher Sorglosigkeit um des Reiches Gottes willen soll wahre Gottinnigkeit erreicht werden. Anklänge an den von Dionysius Areopagita gewiesenen dreifachen Weg der „via purgativa", der „via illuminativa" und der „via unitiva", wie sie sich auch in der abendländisch-asketischen Tradition finden, sind deutlich spürbar. Nur liegen die Akzente des abendländisch-asketischen Strebens stärker auf der Bemühung um eine treue Erfüllung der Alltagspflichten und um gute Werke, während die ostkirchlich-asketische Überlieferung mehr zur kontemplativ-mystischen Ergebung hinstrebt.
Die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" umfassen zwei Teile: Der erste Teil wurde erstmals um 1870 in Kasan veröffentlicht und basiert auf einer Urschrift (oder Abschrift), die sich im russisch-orthodoxen Kloster St. Panteleimon befindet. Er bietet den Bericht über das geistliche Streben eines Laien, der sich einem Starez, einem geistlich erfahrenen Führer, anvertraut. Die Urschrift des zweiten Teiles wurde hingegen zum ersten Mal 1911 in Moskau ediert. Sie entstammte dem Nachlaß des berühmten Starez Amvrosij von Optina (1812–1891).
Der Text der vorliegenden Ausgabe beruht auf der Übersetzung von Reinhold von Walter und wurde ergänzt durch das Ökumenische Institut der Abtei Niederaltaich. In der Einführung berichtet E. Jungclaussen zunächst über die Entstehung dieser Schriften, dann über den großen Einfluß, welche sie vor allem auf bedeutende russische Schriftsteller wie F. Dostojewskij, L. Tolstoj, aber auch N. Lesskow, ja sogar auf russisch-muslimische Kreise des Sufismus ausgeübt haben. Nicht zuletzt hebt der Herausgeber die Bedeutung der Philokalie, des Hesychasmus und des russischen Starzentums für die orthodoxe Frömmigkeit hervor.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ GRANIN DANIIL, *Die verlorene Barmherzigkeit.* Eine russische Erfahrung. Herder, Freiburg 1993. (128). Ppb. DM 12,80.
Seit dem Zusammenbruch des Sowjetkommunismus befinden sich die Staaten der ehemaligen Sowjetunion in vielseitigen Schwierigkeiten, in großer wirtschaftlicher und sozialer Not, verstärkt durch nationalistische Strömungen, die bis zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen. Die Versorgung der Bevölkerung ist katastrophal, und ein Rückfall in diktatorische Systeme droht.
Mitten aus dieser Situation heraus schrieb der Mitbegründer des PEN-Zentrums in Rußland, Daniil Granin, einer der bedeutenden nonkonformistischen Schriftsteller Rußlands, dieses Buch über die „Miloserdie", die Barmherzigkeit. Auslösend hiefür war eine bittere persönliche Erfahrung. Er war gestürzt und hatte sich arg verletzt, aber er fand an den Vorbeigehenden keine Hilfe. Die „Miloserdie", die an den Russen einst so gerühmte Barmherzigkeit, schien durch die lange Zeit einer atheistischen Diktatur abhanden gekommen.
Im Krankenhaus erlebte Daniil eine Begegnung mit einer Sterbenden, und urplötzlich erwachte in ihm die „Miloserdie", die Barmherzigkeit, sie überwältigte ihn förmlich. In dieser Stimmung schrieb er einen Beitrag zur Tugend der „Miloserdie" für die „Literaturnaja Gaseta". Sein Essay löste ein tausendfaches Echo aus. Die „Miloserdie", diese für die russische Seele so typische Tugend, war also nur verschüttet gewesen und nun wieder erwacht. Daniil rief in Leningrad, dem heutigen St. Petersburg, eine Hilfsaktion ins Leben für die Ärmsten der Armen, und er fand bis in die höchsten Kreise der Regierung Anerkennung und tatkräftige Mitwirkung.
In diesem Band schildert er die Tätigkeit und deren Auswirkungen im gegenwärtigen Rußland. Trotz einer immer wieder auftretenden Gegnerschaft, welche die Aktivitäten der „Miloserdie" zunichte zu machen versuchte, lebt diese in der Gesellschaft „Angel" (= Engel) bis heute

weiter. Und das läßt hoffen für ein neues Rußland, ja für die heutige Menschheit überhaupt.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ MARTINI CARLO MARIA, *Damit ihr Frieden habt.* Leben und Glauben nach dem Johannesevangelium. (HTB 1766). Herder, Freiburg 1992. (238). Kart. DM 15,80.
Dieser Band des Erzbischofs von Mailand, eines profunden Kenners der Heiligen Schrift wie auch eines Meisters christlicher Spiritualität, entstand aus Exerzitienvorträgen für Ordensleute. In fünfzehn Meditationen, in Anlehnung an die „Exercitia spiritualia" des heiligen Ignatius von Loyola, erschließt der Autor das Johannesevangelium, wobei entscheidende Akzente zum Tragen kommen, wie Freundschaft mit Jesus, Widerspruch und Sünde, das Gottesgeheimnis unter uns, Suche und Glaube, die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn, Zeichen und ihre Tiefe, das Dürsten nach der Quelle, Jesu Demut u.a. Die sechs folgenden Ansprachen sind vor allem dem Beten, der Jüngerschaft, dem verborgenen Leben gewidmet.
Wenn Martini betont, daß „...die tiefste Bedeutung des Christentums nicht der Philosophie und Dogmatik anvertraut...ist, sondern...sie verbirgt sich vielmehr unter dem Schleier von Allegorien und Symbolen und enthüllt sich nur dem, der geistlichen Sinn besitzt" (S. 95), dann kann man aus diesem Band, aber auch aus den zahlreichen bisher erschienenen Büchern des Kardinals schließen, daß *ihm* dieser geistliche Sinn in besonderer Weise eigen ist. Man darf aber dieses Urteil auch als Antwort auf verschiedene Deutungsversuche der Heiligen Schrift sehen, welche im 2. Timotheusbrief abgelehnt werden. P. Radbert Kohlhaas OSB übertrug das italienische Original in vorzügliches Deutsch.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ MELLO ANTHONY DE, *Eine Minute Unsinn.* Herder, Freiburg 1993. (216). Geb. DM 28,–.
Der 1931 in Indien geborene und 1987 plötzlich verstorbene Jesuit de Mello hat sich durch seine Bücher einen guten Namen gemacht. Seine Fähigkeit, durch das Erzählen kurzer Geschichten Einsichten zu vermitteln und auf eine liebenswürdig humorvolle Art die Wahrheit aufzudecken, über die man sich gerne hinwegschwindelt, hat seinen Büchern auch in deutscher Sprache mehrere Auflagen beschert.
Das vorliegende Buch hat de Mello vor seinem Tod praktisch abgeschlossen. Unter dem Typus des Gespräches zwischen Meister und Schüler werden kurze Begebenheiten und Wechselreden erzählt. Hintergründiges und Unsagbares soll dabei sichtbar werden. Mit einer nicht verletzenden Bosheit und mit überraschenden Wendungen werden übliche Denkmuster und bestehende Erwartungshaltungen durchkreuzt. Was zunächst unsinnig erscheint, erweist sich als Weg für den, dem die geistliche Wahrheit ein Anliegen ist.
Es sind keine weltbewegenden Erkenntnisse, die de Mello zu vermiteln hat, und auch keine Antworten, die zu lernen wären; es sind Hinweise auf das Unsichtbare und Unbegreifliche. So ernst die Wahrheit ist, um die es geht, so sehr müssen die Hinweise den Charakter einer schwebenden Leichtigkeit bewahren, damit sie die Wahrheit nicht zudecken oder zu einem Gefängnis werden, in dem die Wahrheit nicht mehr zu finden ist. Weisheit und Einsicht wachsen wohl in dem Maß, in dem der Wunsch nach einem zupackenden und beherrschenden Verstehen abnimmt und in dem der Unterschied zwischen dem was sehr schwierig ist, und dem, was ganz einfach ist, schwindet.
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

■ HAAG ERNST, *Daniel.* Die Neue Echter Bibel. Echter, Würzburg 1993. (100). Kart. DM 28,–/ S 219,–/ sFr 29,30.

RICHTER SIEGFRIED, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches.* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, Bd. 5). Oros, Altenberge 1994. (XII+351). Brosch. DM 80,–.

DOGMATIK

■ NEUNER PETER (Bearb.), *Ekklesiologie I.* Von den Anfängen zum Mittelalter. (Texte zur Theologie, Dogmatik 5,1). Styria, Graz 1994. (150). Kart. S 298,–/ DM 39,80/ sFr 39,80.

PETERS/PRÖPPER/STEINKAMP (Hg.), *Erinnern und Erkennen.* Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz. Patmos, Düsseldorf 1994. (276). Brosch. DM 44,80/S 350,–/sFr 44,80.

SCHÜSSLER FIORENZA ELISABETH, *Das Buch der Offenbarung.* Vision einer gerechten Welt. Kohlhammer, Stuttgart 1994. (176). Kart. DM 36,–/S 281,–/sFr 37,20.

ETHIK

■ LOSINGER ANTON, *Gerechte Vermögensverteilung.* Das Modell Oswald von Nell-Breunings. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 34) Schöningh, Paderborn 1994. (335). Kart.

GIERS JOACHIM, *Soziale Verkündigung und soziales Ethos.* Hundert Jahre kirchliche Sozialverkündigung. (Benediktbeurer Hochschulschriften, Bd. 5). (62). Kart. DM 12,80.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ KOCH GÜNTER (Hg.), *Mitsprache im Glauben?* Vom Glaubenssinn der Gläubigen. Echter, Würzburg 1994. (120). Brosch. DM 24,80/S 194,–/sFr 26,10.

SCHILSON ARNO (Hg.), *Konservativ mit Blick nach vorn.* Versuche zu Romano Guardini. Echter, Würzburg 1994. (174). Brosch. DM 34,–/S 265,–/sFr 35,–.

VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Der Weltkatechismus – Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?* Patmos, Düsseldorf 1994. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

KIRCHENGESCHICHTE

■ GELMI JOSEF, *Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck.* Von den Anfängen bis zum Jahr 1000. Echo, Kehl 1994. (48, zahlr. Abb.). Kart.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Kirche in Oberösterreich (3). Von der Reformation bis zum Barock.* Editions du Signe, Strasbourg 1994. (50, zahlr. Abb.). Brosch. S 100,–.

KIRCHENRECHT

■ LEDERHILGER SEVERIN J., *Das „ius divinum" bei Hans Dombois.* (Kirche und Recht, Bd. 20). Plöchl, Wien 1994. (XXXVIII+210). Kart. S 410,–.

LITURGIE

■ RINGSEISEN PAUL, *Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde.* Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Herder, Freiburg 1994. (248). Kart. DM 24,80/S 194,–/sFr 25,80.

STUTZ PIERRE, *Taufgottesdienste.* Den Weg zur Quelle finden. Rex, Luzern 1994. (128). Brosch. sFr 27,80/DM 29,80/S 233,–.

MORALTHEOLOGIE

■ BOROK HELMUT, *„Sein und Leben für Gott in Christo".* Begründung, Verfaßtheit und Vollzug des christlichen Lebens. Das organische Moralprinzip des Magnus Joacham (1808–1893). (Moraltheologische Studien – Systematische Abteilung, Bd. 18). EOS, St. Ottilien 1994. (278). Geb. DM 58,–.

ÖKUMENE

■ BAUER J.B./LARENTZAKIS G. (Red.), *Ökumenisches Forum.* Bd. 16. Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, Graz 1994. (316). Kart. S 150,–.

DÖRING/JEPSEN/SCHEELE/WENZ/WILCKENS, *Ist die Ökumene am Ende?* Friedrich Pustet, Regensburg 1994. (130). Kart. DM 24,80/S 194,–/sFr 26,10.

PEMSEL-MAIER SABINE; *Rezeption – Schwierigkeiten und Chancen.* Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umsetzung ökumenischer Konsensdokumente in den Ortskirchen. Echter, Würzburg 1994. (184). S 262,50/sFr 35,–.

PESCE MAURO, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica.* Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano. EDB, Bologna 1994. (233). Kart. L 30.000,–.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BACHMANN CHRISTINA, *Religion und Sexualität.* Die Sehnsucht nach Transzendenz. Kohlhammer, Stuttgart 1994. (252). Kart. DM 39,80/S 311,–/sFr 41,–.

JACOBS CHRISTOPH, *Theologiestudenten im Priesterseminar: eine Längsschnittstudie.* Entwicklung sozialer Beziehungen, Umgang mit Belastung und seelische Gesundheit. (Freiburger Beiträge zur Psychologie, Bd. 12). (256). Kart. sFr 48,–.

KRIEGER WALTER/RAUTER HORST MICHAEL (Hg.), *Christliche Visionen für ein offenes Europa.* Österr. Pastoraltagung 1993. Herder, Freiburg 1994. (118). Kart. DM 22,80/S 168,–/sFr 23,80.

PANKOKE-SCHENK MONIKA/EVERS GEORG (Hg.), *Inkulturation und Kontrextualität.* Theologien im weltweiten Austausch. Festgabe für Ludwig Bertsch SJ zum 65. Geburtstag. Knecht, Frankfurt/M. 1994. (344). Ln. DM 68,–/S 531,–/sFr 68,–.

SCHEPENS JACQUES, *Die Pastoral in der Spannung zwischen der christlichen Botschaft und dem Menschen von heute.* (Benediktbeurer Hochschulschriften, Bd. 6). (39). Kart. DM 9,80.

WIEH HERMANN, *Identität und Spiritualität.* Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche. Echter, Würzburg 1994. (111). Kart. DM 22,80/S 178,–/sFr 23,80.

RELIGIONEN

■ MEDIENPROJEKT TÜBINGER RELIGIONSWISSENSCHAFT. *Der Islam in den Medien.* (Studien zum Verstehen fremder Religionen). Gütersloher/Kaiser, Gütersloh 1994. (256, zahlr. Abb.) Kart. DM 98,–.

VAN DER MINDE HANS-JÜRGEN, *Für ein offenes Christentum.* Kösel, München 1994. (176). Kart. S 233,–.

SPIRITUALITÄT

■ ARNOLD PATRICK M., *Männliche Spiritualität.* Der Weg zur Stärke. Kösel, München 1994. (302). Kart. S 311,–.

BUNGE GABRIEL, *Der andere Paraklet.* Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov. Der Christliche Osten, Würzburg 1994. (127, zahlr. Abb.) Geb. DM 45,80.

JALICS FRANZ, *Kontemplative Exerzitien.* Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet. Echter, Würzburg 1994. (400). Kart. DM 38,–/S 297,–/sFr 39,–.

LORENZ ERIKA, *Praxis der Kontemplation.* Die Weisung der klassischen Mystik. Kösel, München 1994. (118). Geb. S 233,–.

SCHEELE PAUL-WERNER, *Damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt.* Konzilsimpulse für heute. Echter, Würzburg 1994. (288). Brosch. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

SCHAUPP KLEMENS, *Gott im Leben entdecken.* Einführung in die geistliche Begleitung. Echter, Würzburg 1994. (155). Kart. DM 24,80/S 194,–/sFr 25,80.

SPIDLÍK TOMÁS, *Russische Spiritualität.* Pustet, Regensburg 1994. (124). Kart. DM 24,80/S 194,–/sFr 26,10.

STIER FRIDOLIN/BECK ELEONORE u. MILLER GABRIELE (Hg.), *Für helle und dunkle Tage.* Texte aus dem Alten Testament. Kösel, München 1994. (271). Geb. S 297,–.

SUDBRACK JOSEF, *Das Charisma der Nachfolge.* Um die zukünftige Gestaltung geistlicher Gemeinschaften. Echter, Würzburg 1994. (96). Kart. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

VARIA

■ DOORE GARY, *Gibt es ein Leben nach dem Tod?* Neue Antworten auf alte Fragen. Kösel, München 1994. (270). Kart. S 297,–.

GIANI LEO MARIA, *In heiliger Leidenschaft.* Mythen, Kulte und Mysterien. Kösel, München 1994. (264). Geb. S 311,–.

HARTMANN GERHARD, *Der CV in Österreich.* Seine Entstehung, seine Geschichte, seine Bedeutung. Styria, Graz 1994. (256). Geb. S 298,–/DM 39,80.

HUTTER GOTTFRIED, *Auferstehung vor dem Tod.* Therapeutisch arbeiten mit biblischen Texten. Kösel, München 1994. (216). Kart. S 233,–.

MARCKHGOTT GERHARD / SLAPNICKA HARRY (Red.), *Oberösterreicher.* Lebensbilder zur Geschichte Oberösterreichs, Bd. 8). OÖ. Landesarchiv, Linz 1994. (244). Geb. S 264,–.

WÖRTHER MATTHIAS, *Vom Reichtum der Medien.* Theologische Überlegungen, praktische Folgerungen. Echter, Würzburg 1994. (144). Brosch. DM 24,80/S 194,–/sFr 25,80.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 142. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Sind alle Religionen gleich?

Józef Niewiadomski: Einmaligkeit und Anspruch ..... 3 – 11
Franz Gruber: Wahrheit im Dialog ..... 12 – 22
Raymund Schwager: Kontraproduktive Folgen – Gefahren beim Streben nach einem schnellen Konsens ..... 23 – 31
Manfred Hutter: Vom Versuch einer Oberreligion ..... 32 – 39

Ehrenamtlich – hauptamtlich

Hermann-Josef Venetz: Amt und Besoldung ..... 113 – 122
Severin Lederhilger: Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt ..... 123 – 136
Markus Lehner: Zwischen den Stühlen. Laie im Hauptberuf ..... 137 – 144
Michael N. Ebertz: Mobilisierung ehrenamtlichen Engagements ..... 145 – 152
Alexander Dieter Myhsok: Leistungs- und Leitungsoptimierung ..... 153 – 160

Religion und Nation

Wolfgang Palaver: Die religiöse Dimension des Nationalismus ..... 225 – 233
Victor Conzemius: Nationalismus und Katholizismus ..... 234 – 241
Adam Michnik: Polen: Kirche – Auflärung – Nation – Demokratie ..... 243 – 252
Klaus Heidegger: Europäische Union und Nationalismus ..... 253 – 262
Christoph Niemand: Nationalismus in der Bibel ..... 263 – 275

Geschieden und wieder verheiratet

Wolfgang Beilner: Ehescheidung im Neuen Testament ..... 338 – 342
Bruno Primetshofer: Ehescheidung und Wiederverheiratung im Kirchenrecht ..... 343 – 350
Hans Rotter: Zur ethischen Bewertung einer Zweitehe ..... 351 – 352
Raphael Schulte: Wiederverheiratung aus dogmatischer Sicht ..... 353 – 359
Ernst Chr. Suttner: Zur Praxis der Kirchen des Osten ..... 360 – 367
Günter Virt: Epikie in der Geschiedenenpastoral ..... 368 – 371
Rudolf Weiler: Naturrechtliche Überlegungen 372
Entwurf eines Wortgottesdienstes für Paare, die keine kirchliche Ehe schließen können ..... 373 – 376

Erfahrungen:

Hanjo Sauer: Sind alle Religionen gleich? ..... 40 – 46
Herbert Spieler: Seelsorge in einer multireligiösen Pfarre ..... 47 – 49
Alois Krebs: Mulitireligiöse Schule ..... 50 – 51
Philipp Harnoncourt: Dialog und Ökumene der Kirchen ..... 52 – 56
Eva Petrik: Als ehrenamtliche Funktionärin in der Kirche ..... 161 – 167
László Vencser: Fremdsprachige Seelsorge am Beispiel der Diözese Linz ..... 277 – 284
Friedrich Lennkh/ Josef Marketz: Eine Diözese – zwei nationale Traditionen ..... 285 – 292

Abhandlungen:

Siegfried Wiedenhofer:	Kirche, Geld und Glaube	169 – 179
Rudolf Zinnhobler:	Zur Geschichte und Praxis von Kirchensteuer und Kirchenbeitrag	180 – 185
Wilhelm Zauner:	Kirchenbeitrag und Pastoral	293 – 300
Johannes Marböck:	Ermutigung aus Rom	378 – 382
Heinrich Schmidinger:	Von der Substanz zur Person	383 – 394

Spirituelle Beiträge:

Irmtraud Fischer:	Seligpreisungen im Alten Testament	57 – 62
	Selig, wer auf die Tora mit Lobliedern antwortet	192 – 196
Pallotti Findenig:	Fremde und Heimat - Heimat und Fremde	301 – 304
Markus Hofer:	Vom Streiten in der Ehe	395 – 398

Berichte:

Josef Gelmi:	Kirchliches Zeitgeschehen	186 – 191, 399 – 402
Severin Lederhilger / Herbert Kalb:	Römische Erlässe	63 – 70, 306 – 314

Autorenverzeichnis:

Alymov Viktor, Die Heimkehr der russischen Seele (P. Harnoncourt) 213
Aphrahat, Unterweisungen (M. Hutter) 418
Arens Edmund, Christopraxis (F. Gruber) 328

Balthasar Hans Urs von, Thessalonicher- und Pastoralbriefe des Heiligen Paulus (S. Stahr)..... 411
Bedford-Strohm Heinrich, Vorrang für die Armen (J. Schwabeneder) 403
Beinert Wolfgang, Vom Finden und Verkünden in der Kirche (A. Habichler) 422
Bejick Urte, Die Katharerinnen (M. Bayer) 332
Beller Steven, Wien und die Juden 1867–1938 (J. Lettl) 325
Bernhard v. Clairvaux / Winkler Gerhard B. (Hg.)
Sämtliche Werke Bd 2 (R. Zinnhobler) 197
Bieler Martin, Freiheit als Gabe (R. Schulte) 414
Blasi Paolo, L'abate Schiavi tra lealismo e poesia (A. Messina) 427
Boff Leonardo, Christentum mit dunklem Antlitz (F. Weber) 428
Boulad Henri, Gottessöhne, Gottestöchter (J. Hörmandinger) 108
Bours Johannes, Halt an, wo läufst du hin (J. Hörmandinger) 108
Bouyer Louis, Liturgie und Architektur (J.M. Pichler) 427
Braun Hans, Alter als gesellschaftliche Herausforderung (J. Hörmandinger) 105
Braun Reiner, Die bayerischen Teile des Erzbistums Salzburg und des
Bistums Chiemsee in der Visitation des Jahres 1558 (R. Zinnhobler) 425
Broer Ingo (Hg.), Jesus und das jüdische Gesetz (P. Fiedler) 89
Bucher Anton A., Bibel-Psychologie (J. Janda) 103
Buse Gunhild, Macht – Moral – Weiblichkeit (J. Schwabeneder) 417

Cyrill von Jerusalem, Mystagogicae catecheses (M. Kertsch) 419

Dalai Lama, Einführung in den Buddhismus (M. Hutter) 79
Dalferth Ingolf U., Kombinatorische Theologie (B. Körner) 413
Deselaers Paul, Und doch ist Hoffnung (J. Janda) 333
Drewermann Eugen, Worum es eigentlich geht (P. Trummer) 412
Dumoulin Heinrich, Begegnung mit dem Buddhismus (J. Janda) 73

Ebner Martin/Mai Stefan, Wenn aus Steinen Rosen wachsen (H. Stockhammer) 101
Egger Wilhelm (Hg.), Sonntagsbibel (F. Kogler) 90
Eliade Mircea, Geschichte der religiösen Ideen (J. Janda) 72
Enomiya-Lassalle Hugo Makibi, Erleuchtung
ist erst der Anfang (J. Hörmandinger) 106

Fischer Hermann, Systematische Theologie (W. Beinert) 412
Fitzmyer Joseph A., Qumran: Die Antwort (G. Bodendorfer-Langer) 408
Frielingsdorf Karl, Dämonische Gottesbilder (J. Janda) 102
Friemel Franz Georg (Hg.), Erste Auskunft
Religion in 1111 Stichworten (W. Zauner) 100
Funk Heide/Winter Reinhard, Das modernisierte Ehrenamt (H. Hobelsberger) 200

Gabriel Ingeborg (Hg.), Minderheiten und nationale Frage (W. Palaver) 322
Gabriel Karl, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (M. Lehner) 82
Gamma Productions, Universe for Windows (F. Böhmisch) 206
Gatz Erwin (Hg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen
Ländern seit dem Ende des 18. Jhs. (G. Winkler) 322
Katholiken in der Minderheit (R. Zinnhobler) 423
Gelmi Josef, Maria Hueber (R.Zinnhobler) 208
Gillessen Günther u.a., Europa fordert die Christen (W. Palaver) 319
Gimpl Herbert, Volksreligiösität und Pastoral im andinen Peru (F. Weber) 430
Gnilka Joachim, Jesus von Nazaret (F. Kogler) 411
Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon Bd 6 (R. Zinnhobler) 98
Gorzini M.J./Müller Heinz (Hg.), Handbuch zur
interkulturellen Arbeit (M. Hofer) 320
Granin Daniil, Die verlorene Barmherzigkeit (J. Hörmandinger) 435
Green Julien, Bruder Franz (M. Scheuer) 434

Haack Friedrich-Wilhelm, Europas neue Religion (E. Drechsler) 85
Habito Ruben, Barmherzigkeit aus der Stille (H. Jobst) 106
Hagemann Ludwig, Was glauben Christen? (J. Janda) 422
Hassan Steven, Ausbruch aus dem Bann der Sekten (E. Drechsler) 85
Heizer Martha/Anker Elisabeth, Funkenflug aus dem Elfenbeinturm 218
Hirnsperger Johann, Statuten der österreichischen Domkapitel (R. Zinnhobler) 93
Hoberg Hermann, Inventario dell' Archivio della Sacra Romana Rota
(sec. XIV-XIC) a cura di Josef Metzler (C.M. Grafinger) 424
Hofmann Karl, Eine katholische Generation zwischen
Kirche und Welt (J. Hörmandinger) 94
Huber Wolfgang, Die tägliche Gewalt (W. Palaver) 318
Hürten Heinz, Deutsche Katholiken 1918 bis 1945 (R. Zinnhobler) 331

Jacobelli Maria Caterina, Ostergelächter (B. Liss) 216
Jäger Alfred, Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft (M. Lehner) 201

Jakob Gisela, Zwischen Dienst und Selbstbezug (M. Lehner) 200
Jensen Anne, Gottes selbstbewußte Töchter (M. Leisch-Kiesl) 92
Jungclaussen Emmanuel, Aufrichtige Erzählungen eines
russischen Pilgers (J. Hörmandinger) 435

Kamphaus Franz, Priester aus Passion (M. Scheuer) 434
Kasper Walter u.a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche (J. Niewiadomski) 209
Kath. Bistümer des deutschen Sprachgebietes (Hg.),
Stundenbuch (J. Janda) 212
Khoury Adel Theodor, Der Islam (J. Janda) 78
Der Islam kommt uns näher (J. Janda) 78
Knecht Lothar/Knecht Martin, Lebendige Bibelarbeit (R. Unfried) 327
Knobloch Stefan, Wieviel ist ein Mensch wert? (M. Lehner) 432
Koenen Ludwig/Römer Cornelia, Mani (J. Janda) 79
Körner Reinhard, Johannes vom Kreuz (M. Scheuer) 332
Kohler-Spiegel Helga, Juden und Christen – Geschwister im Glauben (J. Lettl) 75
Kremer Stephan, Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten
in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden
und Säkularisation (R. Zinnhobler) 426
Krockauer Rainer, Kirche als Asylbewegung (M. Lehner) 320
Kunzler Michael, Gott, du bist gut (A. Scalet) 101

Lanczkowski Johanna, Kleines Lexikon des Mönchtums (R. Zinnhobler) 100
Lang Bernhard, Die Bibel (R. Unfried) 328
Langer Michael (Hg.), Wir alle sind Fremde (E. Drechsler) 315
Lehmann Karl/Schnackenburg Rudolf, Brauchen wir noch Zeugen? (S. Stahr) 89
Leidl August, Das Bistum Passau zwischen Wiener Konkordat (1448)
und Gegenwart (R. Zinnhobler) 91
Lenzenweger Josef (Hg.), Acta pataviensia Austriaca (R. Zinnhobler) 90
Löffelberger Michael, Marsilius von Padua (R. Zinnhobler) 93

Marcus Marcel/Stegemann Ekkehard/Zenger Erich (Hg.),
Israel und Kirche heute (J. Lettl) 74
Martini Carlo M., Woran sollen wir uns halten? (J. Hörmandinger) 217
Damit ihr Frieden habt (J. Hörmandinger) 436
Mayeur Jean-Marie/Meier Kurt (Hg.), Erster und Zweiter Weltkrieg –
Diktatur und totalitäre Systeme (R. Zinnhobler) 96
Mello Anthony de, Eine Minute Unsinn (J. Janda) 436
Mesa Jose M. de, Maginhawa – den Gott des Heils erfahren (J. Janda) 84
Mieth Dietmar Magino Paul (Hg.), Vision Gerechtigkeit? (M. Lehner) 417
Mittermeier Irene, Archäologische Ausgrabungen im Domhof zu Passau (J. Ebner) 428
Morgenthaler Christoph, Der religiöse Traum (J. Janda) 432
Moser Georg, Täglich Grund zur Hoffnung (J. Hörmandinger) 109
Müller Josef, Pastoraltheologie (M. Lehner) 212
Müller Theophil, Evangelischer Gottesdienst (V. Mann) 211
Myhsok Alexander Dieter, Gesprächsgruppen in Organisationen (M. Hofer) 202

Oesterreicher Johannes, Rassenhaß ist Christushaß (J. Niewiadomski) 317
Origenes, Commentarii in epistulam ad Romanos liber tertium,
liber quartum (M. Kertsch) 420

Panikkar Raimon, Gottes Schweigen (J. Janda) 71
Perry Christopher, Auf die innere Stimme hören (J. Janda) 216
Preuss Horst Dietrich, Theologie des Alten Testaments (J. Marböck) 86

Reichhold Anselm, Die deutsche katholische Kirche zur Zeit
des Nationalsozialismus (R. Zinnhobler) 324
Ritter Alexander (Hg.), Kolloquium über Kirchengeschichte und religiöses Leben
bei den deutschen Bevölkerungsgruppen im Ausland (E. Gatz) 323
Rogers Carl R./Schmid Peter F., Person – zentriert (J. Janda) 431

Schäffer Wilhelm, Christsein mit allen Sinnen (M. Scheuer) 219
Scheidgen Hermann Josef, Deutsche Bischöfe
im Ersten Weltkrieg (R. Zinnhobler) 326
Schmatz Franz, Lebensbegleitung aus dem Glauben (H. Krätzl) 103
Schneider Michael, Wege des neuen Lebens (M. Scheuer) 105
Scholtissek Klaus, Vollmacht im Alten und Neuen Testament (G. Stemberger) 327
Schöppner Lothar, Begegnungsmodell jüdisch-christlicher Dialog (S. Hagleitner) 77
Schroer Silvia, Die Samuelbücher (F. Hubmann) 409
Schroeter Harald, Kirchentag als vor-läufige Kirche (V. Mann) 423
Schulz Hans-Joachim, Die apostolische Herkunft der Evangelien (M. Stowasser) 202
Schwaiger Georg (Hg.), Mönchtum – Orden – Klöster (R. Zinnhobler) 97
Siemon-Netto Uwe, Luther als Wegbereiter Hitlers? (R. Zinnhobler) 323
Stangier Klaus-Werner, Schritte ins Freie (M. Scheuer) 219
Stecher Reinhold, Ein Singen geht über die Erde (E. Drechsler) 217
Kirche im Vierfarbendruck (E. Drechsler) 217
Stolz Fritz/Mertens Victor (Hg.), Zukunftsperspektiven
des Fundamentalismus (J. Singer) 84
Streminger Gerhard, Gottes Güte und die Übel dieser Welt (A. Grabner-Haider) 329
Sudbrack Josef, Was heißt christlich meditieren? (M. Scheuer) 218
Sundermeier Theo (Hg.), Die Begegnung mit dem Anderen (J. Janda) 82
Swidler Leonhard, Die Zukunft der Theologie (J. Janda) 83

Taube Roselies u.a. (Hg.), Frauen in Bibel und Kirche (C. Gleixner) 211
Trepp Leo, Die amerikanischen Juden (J. Lettl) 73
Tusch-Kleiner Luitgard, Kontemplation (J. Hörmandinger) 108

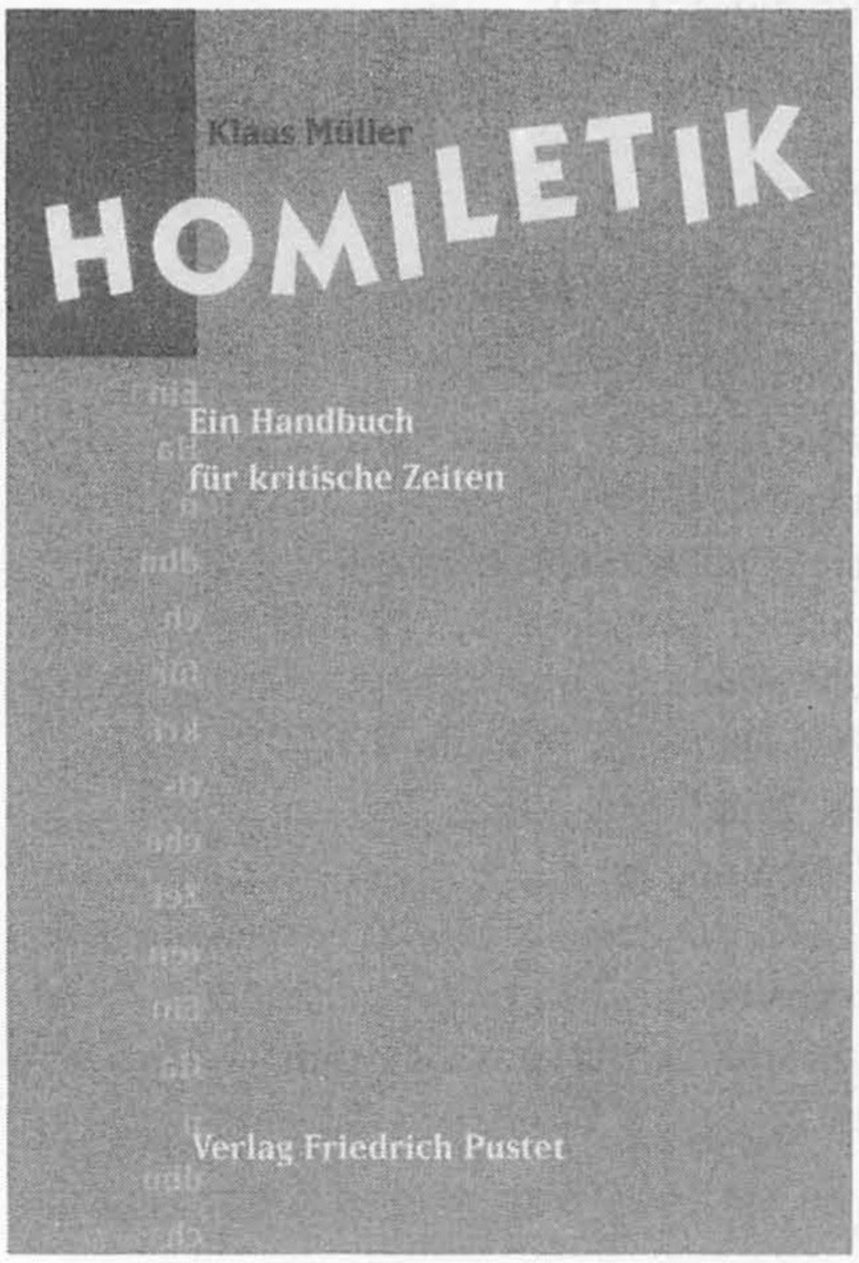
Wacker Marie-Theres/Zenger Erich (Hg.), Der eine Gott
und die Göttin (R. Frick-Pöder) 88
Wargny Christophe, Die Welt schreit auf, die Kirche flüstert (A. Habichler) 208
Weinzierl Erika/Kulka Otto Dov (Hg.), Vertreibung und Neubeginn (J. Lettl) 325
Werbick Jürgen/Brück Michael von (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? (J. Janda) 80
Wiedenhofer Siegfried, Das katholische Kirchenverständnis (J. Singer) 421

Zenger Erich (Hg.), Der Neue Bund im Alten (F. Böhmisch) 87
Am Fuß des Sinai (F. Böhmisch) 406
Zinnhobler Rudolf, Der heilige Wolfgang (J. Ebner) 330
Zsifkovits Valentin, Asylpolitik mit Herz und Vernunft (F. Reisinger) 416

Eingesandte Schriften 109, 220, 333, 436

Homiletik

Das eigentliche Problem der Kirche heute ist die Sprache. Nur haben das noch nicht alle gemerkt. Eugen Biser



Dieses Buch bietet eine systematische Auseinandersetzung mit allen Faktoren, die das Gelingen einer Predigt beeinflussen: von *gesellschaftlich-kulturellen* wie *kirchlich-theologischen* Hypotheken über *sprachphilosophische* und *hermeneutische* Einsichten bis zum *geistlichen* Wurzelboden der Predigt und zu den Predigenden selbst. Ein praxisbezogenes Hand- und Lehrbuch zur Predigtlehre, gleichermaßen wichtig für den langjährig tätigen Prediger, wie für den Studierenden.

Inhalt

(Hauptgliederungspunkte)

1. Worum es gehen soll
2. Unvermeidbare Hypotheken heutiger Verkündigung
3. »Wort des lebendigen Gottes«
4. Homiletisch Relevantes über Sprache
5. Von der Kunst des Verstehens: Hermeneutik
6. Der geistliche Wurzelboden der Predigt
7. Nicht »es« predigt, sondern »ich« predige – das Subjekt im Verkündigungsvorgang
8. Rhetorik im Dienst der Predigt
9. Zwischen black box und Paradigma: »Kommunikation«
10. Kerygma
11. Vom Hören
12. Anfang wie Ende: »Worte des lebendigen Gottes«

Neu

Klaus Müller

Homiletik

Ein Handbuch für kritische Zeiten

264 Seiten,
Pappband mit Fadenheftung,
DM 49,80 / öS 389,– / sFr 49.80
ISBN 3-7917-1438-4

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunkt 1/95: ..... „Sterben in Würde“

Alfons Riedl ..... Seinen Tod sterben dürfen
Norbert Mutz ..... Leben und Sterben in der Intensivstation
Josef Aichinger ..... Würde des Lebens – Würde des Sterbens
Hubert Windisch ..... Seelsorge im Krankenhaus
Bernhard Liss ..... Leben mit Sterbeprognose
Theodor Csoklich ..... Kirchliches Zeitgeschehen

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56 oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Die Erste Sparkasse Katsdorf BLZ 20323 Nr. 0600-001218
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1994	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	DM 58,–	DM 17,–
Österreich	öS 390,–	öS 105,–
Schweiz	sFr 57,30	sFr 17,40

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich.
Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Halbjahresende, jeweils zum 31. Mai bzw. 30. November vorgenommen werden.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56
Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Herstellung: Denkmayr Druck & Verlag, Reslweg 3, A-4020 Linz
Anzeigenverwaltung: Verlag Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg

HANDBUCH DER PASTORAL-PSYCHOLOGIE

Herausgegeben von Isidor Baumgartner

644 Seiten, mit zahlreichen Tabellen, Zeichnungen und ausführlichem Register, Leinen DM 78,–

„Fast alle, die in der deutschsprachigen Pastoralpsychologie Rang und Namen haben, finden sich in diesem umfangreichen Werk versammelt. Es dokumentiert nicht nur den Forschungsstand, sondern läßt übereinstimmende Linien erkennen, setzt Maßstäbe und gibt schöpferische Impulse in formaler und inhaltlicher Hinsicht ... Dem Buch kommt nicht nur ökumenisch, sondern auch intra- und interdisziplinär hohe Bedeutung zu, Pastoralpsychologie zeigt sich hier als ‚Kooperationswissenschaft' ...

Neben Theologie- und Psychologiestudierenden werden sich vor allem die in Theorie und Praxis der Pastoralpsychologie bereits Erfahrenen, namentlich auch die in den vielfältigen kirchlichen Beratungsstellen tätigen Frauen und Männer, ernst genommen fühlen und reichen Gewinn aus der Lektüre ziehen ..."

Walter Fürst in Bücher der Gegenwart, Freiburg

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Liebe Leserin, lieber Leser,

für Ihre Lesetreue im vergangenen Jahr bedanken wir uns sehr, wünschen Ihnen ein frohes, gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes, gesundes neues Jahr 1995.

Verlag und Redaktion

Übrigens: **Haben Sie schon einmal daran gedacht,**

die THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

zu verschenken? –

D. h. zugleich Wissen, Information, ständig neue Erkenntnisse – eigentlich gibt es kaum ein besseres Geschenk!

Sie brauchen nur den Geschenkcoupon auf der nächsten Seite ausfüllen und an den Verlag schicken. Alles andere erledigen wir für Sie. – Wichtig noch, daß der Abo-Preis 1994 auch 1995 beibehalten wird. Wir danken Ihnen schon jetzt für Ihr

Geschenkabonnement

wichtig! – Bitte wenden

Theologisch-praktische Quartalschrift

Geschenkabonnement

An den
Verlag Friedrich Pustet
– Zeitschriften –
Postfach 10 08 62
D-93008 Regensburg

Hiermit bestelle ich die „Theologisch-praktische Quartalschrift" im Jahresabonnement (für DM 58,– / öS 390,– / sFr 57.30 zzgl. Versandkosten). – Bitte schicken Sie die Zeitschrift in meinem Auftrag an:

_____
(Name/Vorname)

_____
(Straße)

_____
(Land/PLZ/Ort)

Die Rechnung bitte an meine Adresse:

_____
(Name/Vorname)

_____
(Straße)

_____
(Land/PLZ/Ort)

_____
(Datum/Unterschrift)

Betr. Abonnement. Zu meinem Schutz: *Mir ist bekannt, daß ich diese Bestellung innerhalb von 10 Tagen (Datum des Poststempels) schriftlich widerrufen kann.*

Argumentationshilfen zur Ehepastoral



In der Offenheit und Furchtlosigkeit des Glaubens werden hier für die Ehepastoral wichtige Themen diskutiert wie: *Freiheit und Sexualität / Nichteheliche Lebensgemeinschaften / Das Traugespräch / Probleme der Empfängnisverhütung / Wiederverheiratete Geschiedene / Aids / Umkehr zum Leben ...*
Der Autor hilft damit den vielen Beratenden, eigene Hilflosigkeit zu überwinden und für das gläubige Glücken menschlicher Sexualität zu wirken.

96 Seiten, kart.
DM 19,80
ISBN 3-7917-1260-5

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Die Situation der Ehe in der Gegenwart belastet viele Menschen, läßt junge Menschen vor einer festen Bindung zurückschrecken, macht den Verantwortlichen in Staat und Kirche Sorge. Warum gibt es die Ehe-Krise? Worin besteht sie? Wie kann man die Ehe-Not wenden? Fünf Theologen und ein Psychologe haben reiches Material erarbeitet, um hier diese und ähnliche Fragen zu beantworten:

Braucht Liebe (noch) die Ehe?

Hrsg. von Wolfgang Beinert

149 Seiten, kart. DM 24,80 / öS 194,– / sFr 26.10

ISBN 3-7917-1180-6

Die Autoren und ihre Beiträge:

Lothar Schneider:
Der Mensch als Wesen zur Gemeinschaft

Andreas Angerstorfer:
Eheliebe – Zeugnis für Gottesliebe bei Hosea

Matthäus Kaiser:
Die Grundlagen der Eheschließung im Wandel der Zeiten

Helmut Lukesch:
Ehe, nichteheliche Lebensgemeinschaft und Ehescheidnung.
Gesellschaftlicher Wandel und psycho-soziale Folgen

Wolfgang Nastainczyk:
Lernprozesse zwischen Ehe und (Pfarr-)Gemeinde

Wolfgang Beinert:
Braucht Liebe (noch) die Ehe?

Systematische Zusammenfassung

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG