R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

IN WÜRDE STERBEN

Liss · Leben – mit Sterbeprognose

Riedl · Seinen Tod sterben dürfen

Aichinger · Würde des Lebens und des Sterbens

Heller/Schwens · Hospizbewegung – wohin?

Leiter · Hiobsbotschaft oder Botschaft des Hiob

Windisch · Die Krankensalbung

Anzenbacher · Ethik und Politik

Drechsler · „Unsere Tage zu zählen lehre uns..."

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Csoklich · Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:

SehnSucht nach der Schönen neuen Welt (J. Niewiadomski), Schwerpunkt, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Kirchengeschichte, Software, Spiritualität

1 1995 143. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1995

Schwerpunktthema: In Würde sterben

Bernhard Liss: Leben – mit Sterbeprognose ... 5
Alfons Riedl: Seinen Tod sterben dürfen. Zur Diskussion um die Sterbehilfe ... 22
Josef Aichinger: Würde des Lebens – Würde des Sterbens ... 21
Andreas Heller/ Wolfgang Schwens: Hospizbewegung – wohin? ... 30
Karin Leiter: Hiobsbotschaft oder Botschaft des Hiob ... 41

Abhandlungen:

Hubert Windisch: Die Krankensalbung. Denkanstöße für die Pastoral ... 45
Arno Anzenbacher: Ethik und Politik ... 52

Spiritueller Beitrag:

Eva Drechsler: „Unsere Tage zu zählen lehre uns..." Vom Umgang mit der gestundeten Zeit ... 67

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe ... 72
Fritz Csoklich: Kirchliches Zeitgeschehen ... 78

Literatur:

Józef Niewiadomski: Das aktuelle theologische Buch: SehnSucht nach der Schönen neuen Welt (Herwig Büchele) ... 83
Besprechungen ... 85
Schwerpunkt (85), Bibelwissenschaft (91), Dogmatik (96), Kirchengeschichte (99), Software (105), Spiritualität (107)

Eingesandte Schriften ... 109

Impressum und Offenlegung nach § 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
(Redakteure)
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter: Mag. Dr. Josef Aichinger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Arno Anzenbacher, Universität Mainz, Saarstraße 21, D-55122 Mainz
Dr. Fritz Csoklich, Bischofplatz 4, A-8010 Graz
Mag. Dr. Eva Drechsler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Andreas Heller, Siebensterngasse 42/10, A-1070 Wien
Prof. DDr. Herbert Kalb, Universität Linz, Altenberger Straße, A-4040 Linz
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Karin Leiter, Lengenfeldgasse 68/18/8, A-1120 Wien
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Alfons Riedl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Wolfgang Schwens, Siebensterngasse 42/10, A-1070 Wien
Prof. Dr. Hubert Windisch, Universität Graz, Parkstraße 1, A-8010 Graz

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 ³1993. 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

143. Jahrgang 1995

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Sehr geehrte Leserinnen und Leser!

Die Neugründung unserer Zeitschrift, die im Jahre 1848 erfolgte, wurde folgendermaßen begründet: Sie „soll anregend fördern die theologische Wissenschaft, insofern diese dem priesterlichen Leben und Wirken zur notwendigen Grundlage und Richtschnur dient". Diesem Anliegen treu, versuchte die Zeitschrift, den traditionell-katholischen zeitkritischen Trend zu pflegen, um eine Hilfe zu leisten für die Bewältigung der kulturellen und gesellschaftlichen Krisen. Diese Hilfe sollte nicht in der Kultivierung eines programmatischen Antiintellektualismus bestehen, im Gegenteil: Die Betonung der Notwendigkeit des theologischen Denkens und ständiger Fortbildung stellten das erfolgreiche Rezept dar. So steht im ersten Heft des Jahrgangs 1848 eine programmatische Stellungnahme zum Gesetz über die Aufhebung der Zensur. Auf die Frage, ob die Zensur „ein Bollwerk gegen die Übel" der Zeit gewesen sei, wird ein klares „Nein" als Antwort gegeben. Deswegen sei die Aufhebung zu begrüßen. Sie stelle aber eine Herausforderung an Priester und Theologen dar: Diese hätten die Pflicht, die Gabe der Zeit mit Eifer zu benutzen. Sie müßten sich nun den Raum erkämpfen: Es fehle ihnen auch nicht an Kopf und nicht an Talent, noch an Gemüt oder an Herz, um Gutes und Schönes zu schaffen. Die Macht der Wahrheit müßte durch Argumente, durch Studium, durch Bildung und ähnliche Wege demonstriert werden. Nicht eine defensive Logik steht dieser Bemühung Pate, sondern eine offensive!

In Übereinstimmung mit dieser Devise überstand die Zeitschrift manche Krisen und kann nun im 143. Jahrgang erscheinen. Da unsere Quartalschrift eine der ältesten und traditionsreichsten Zeitschriften dieser Art ist, ist sie in fast allen fachtheologischen Bibliotheken der Welt zu finden. Sie wird sehr oft in der Fachliteratur zitiert, die Beiträge werden häufig abgedruckt oder übersetzt: Ein Stück Oberösterreich in der theologischen Weltkultur, dessen man sich nicht zu schämen braucht! Zudem ist die Linzer theologische Fakultät die einzige in Österreich, die eine wissenschaftlich-praktisch orientierte Zeitschrift herausgibt.

Die kulturpolitische Szene unserer Zeit unterscheidet sich radikal von jener der 80er Jahre. Durch den „Siegesmarsch" des Computers geraten die Printmedien in Zugzwang, die Fachzeitschriften bangen um ihre Existenz. Natürlich suchen sich heute die theologisch interessierten Leserinnen und Leser ihre Literatur zuerst selbst, und zwar in der Buchhandlung, oft gemäß einem Zufallsprinzip oder nach dem gegenwärtigen Interesse. Dadurch droht aber die Gefahr, daß die auf Kontinuität und ein Programm bedachten Publikationsorgane (und das sind nun einmal die Fachzeitschriften) unter den Tisch geraten. Dabei sind sie es, die zu einem wichtigen Teil die theologische Kultur prägen.

Zeitschriften leben zuerst von der Treue der Abonnenten, von ihrer Kritik und ihren Impulsen. Mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen abonnieren über Jahre hinweg mehr als tausend Leserinnen und Leser unsere Quartalschrift. Sie bezahlen auch hunderte Patenabonnements für den Osten oder aber für die „Dritte Welt". Waren es noch in den 70er Jahren hauptsächlich Priester, so kommen nun auch andere kirchliche Mitar-

beiterinnen und Mitarbeiter dazu. *Für Ihre Treue möchten wir Ihnen herzlichst danken.* Mit dem Dank ist immer eine Bitte verbunden: Bleiben Sie uns treu, machen Sie Werbung für uns: vor allem dann, wenn es um die Ermöglichung von Patenabonnements geht. Auf diese Weise gestalten Sie die theologische Kultur in unserer Kirche weltweit mit.

Zum Schluß noch eine Mitteilung zur Zusammensetzung der Redaktion. Seit 1982 prägte Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler das Gesicht unserer Zeitschrift als Redaktionsmitglied und als Chefredakteur (1983–1992). Er hat sich nun – wie schon länger angekündigt – aus der Redaktion zurückgezogen. Ein herzliches „Vergelt's Gott" für seine Arbeit!

Die Redaktion

BERNHARD LISS

Leben – mit Sterbeprognose

Das Thema „In Würde sterben" kann unmöglich nur abstrakt behandelt werden. Theoretische Abhandlungen müssen mit Erfahrungsberichten von Betroffenen kombiniert werden. Betroffen sind Ärzte und Pflegepersonal, Angehörige und Sterbende. Auf ausdrücklichen Wunsch der Redaktion schreiben zwei Menschen, die mit der ärztlichen Diagnose Krebs leben müssen; ihre Beiträge bilden den existentiellen Rahmen, in dem die anderen Artikel zu sehen sind.
Bernhard Liss, Priester der Diözese Linz, ist als Familienseelsorger durch sein intensives Engagement für eine neue Seelsorge an Geschiedenen und Wiederverheirateten weit über die Grenzen dieser Diözese hinaus bekannt geworden, auch als Autor zahlreicher Bücher und gefragter Referent.
Bernhard Liss ist am 11. November 1994 an seiner Krankheit gestorben. (Redaktion)

Als mich das Ersuchen der Redaktion, diesen Artikel zu schreiben, erreichte, hatte ich schon mehr als 1700 Tage seit der Diagnose hinter mir. Ich erinnere mich noch an die schockierenden Sekunden, als der Arzt stockte und ich fragte: „Oder?" Darauf nur ein vielsagender Blick und ich: „Etwas Bösartiges?" Die Antwort war klar. Etwas anderes hätte auch meiner Art, mit Problemen umzugehen, nicht entsprochen.

Für mich war dieser Dialog wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Alles hätte ich für möglich gehalten, nur das nicht. Warum? Ich weiß es nicht. Aber daß ich Krebs bekommen könnte, war mir einfach nie in den Sinn gekommen.

Die Diagnose wurde dann erweitert. Das Knochengerüst ist voll von Metastasen. Zugleich kam der Vorschlag für eine aggressive Therapie. Ich hatte Vertrauen und stimmte zu.

Meine eigentliche Reaktion aber war – ein Freund erinnerte mich neulich an meine Worte: „Ich nehme den Kampf gegen den Krebs auf". Dabei hatte ich keine Lust, mich mit den Details der Krankheit zu beschäftigen. Das sollten die Ärzte besorgen. Ich wollte leben, und damit war auch schon eine wichtige Entscheidung getroffen: Noch in der ersten Woche schrieb ich einige wichtige Briefe, in denen ich Funktionen, die über die Diözese hinausgingen, aufgab und jeweils für die Nachfolge sorgte. Mit dieser Reduzierung auf meinen eigentlichen Arbeitsbereich wollte ich Überforderungen, die ja Kräfte kosten, vermeiden.

Zugleich entschloß ich mich, mit meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern über meinen Zustand offen zu sprechen, und ich bin heute froh darüber. Ich konnte die sonst allzu leicht auftretende Unsicherheit vermeiden und vom Krankenbett aus die wichtigen und unaufschiebbaren Arbeiten leisten.

Vom Verstand her war also alles klar. Momente des Selbstmitleids waren durch Tränen gekennzeichnet, die ich mir aber gut zugestehen konnte. Trotzdem brauchte es viele Wochen, bis mein Gefühl die rationale Bewältigung des Krankseins einholte. Dazu war es gut, daß ich meinen geplanten Urlaub konsumierte und dabei die Tatsachen auf mich wirken ließ.

Interessant finde ich beim Rückblick meinen Entschluß, den ich am ersten Urlaubstag traf, ein Buch über die Geschiedenenpastoral zu schreiben: „Krise, Scheidung, Neubeginn". Dabei war mir vor allem der Untertitel wichtig: Pastorale Erfahrungen in einer menschenfreundlichen Kirche. Später wurde mir klar, was dahinterstand: Trotz des Entschlusses, um mein Leben zu kämpfen, war ich gar nicht sicher, wie alles ausgeht. Und in dieser Situation wollte ich das, was mir damals besonders am Herzen lag, festhalten, damit die hoffnungsvollen ersten Schritte zum Wohl jener Menschen, die durch die Enttäuschung einer Scheidung hindurch mußten, nicht verlorengehen. Wahrscheinlich eine Überschätzung, aber damals für mich eine drängende Realität. So drängend, daß ich das Buch in den drei Wochen fertigstellen konnte.

Bemerkenswert erscheint mir heute auch meine damalige Entscheidung – entsprechend Psalm 90 –, meine Tage zu zählen. Das bekam für mich eine besondere Bedeutung, wenn ich versuchte, meine Chancen zu entdecken; ich hatte ja von keinem Arzt ein „Todesurteil" gesagt bekommen oder eine konkrete Prognose über einen zu erwartenden Zeitraum. Meine neugierigen Fragen führten lediglich zur Information, daß bei einem Krankheitsbild wie meinem vier Jahre ab Diagnose das Maximum seien. Meine stereotype Reaktion lautete: „Ich bin bereit, jeden Rekord zu brechen." Das hatte ich auch im Kopf, als ich zu Beginn des fünften Jahres zufällig jenen Arzt traf, der einige wichtige Untersuchungen durchgeführt hatte, die dann zur Diagnose Krebs führten. Er sagte voll Freude: „Ich finde es immer großartig, wenn ich Sie predigen höre. Ehrlich gesagt, damals hätte ich nicht gedacht, daß Sie noch länger als ein Jahr leben können." Solche Erinnerungen sind mir deshalb wichtig, weil ich die Realität nicht verfälschen möchte. Im ersten halben Jahr, das von der scheußlichen Chemotherapie geprägt war, lag mein Seelenzustand jedenfalls zwischen Lebenskampf und Todeserwartung.

Diese Feststellung ist auch eine Grundlage für die weitere Entwicklung. Nachdem die Untersuchungen einen fulminanten Erfolg der Behandlung anzeigten, so daß ich über die Krankheit in der Vergangenheitsform sprach – eine Mitarbeiterin hat mich darauf aufmerksam gemacht –, überließ ich mich dem Gefühl des Sieges, und zwar durch fast zwei Jahre, allerdings vermischt mit dem Bewußtsein, daß die Krebszellen überall in den Knochen sitzen. Krebs zu haben, wurde für mich zu einer Art Wesensmerkmal, etwa wie Männlichkeit oder Priester sein.

In dieser Zeit habe ich meinen Zustand immer wieder reflektiert. Ich war zufrieden, daß ich arbeiten konnte, lebte nach Möglichkeit so wie vorher und nahm die unvermeidlichen Einschränkungen an. Daneben aber fragte ich mich, ob sich nun etwas verändert hätte. Zunächst wollte ich nein sagen, weil ich ja keine spektakulären Veränderungen vorweisen konnte. Dann aber mußte ich doch manches feststellen. Ich erinnere mich an das Glücksgefühl, das während einer Bahnfahrt der Blick auf Salzburg in mir auslöste; einfach aus dem Bewußtsein, daß es nicht selbstverständlich ist, etwas Schönes durch die Augen in sich hineintrinken zu können. Ähnliches gab es öfter. Ich lebte also intensiver und bewußter, in allem dankbar, leben zu dürfen.

Außerdem war mein Lebensgefühl eher ruhig, dabei aber auch gespannt; damit meine ich die Unsicherheit beim Blick in die Zukunft. Ich erlebte auch eine gewisse Distanz zu den Dingen, die mich einige Jahre vorher noch heftig erregt hätten. Das hieß aber nicht Interesselosigkeit. Eher mit unvollkommenen Details des Lebens versöhnt sein.

Ich erinnere mich daran, daß ich mehrmals eingeladen wurde, in Bildungsveranstaltungen über den Umgang mit Krebs zu sprechen. Ich lehnte immer ab, weil ich mir das nicht zutraute. Ich verstand einfach zu wenig davon; wenn ich nur an die Berge von Literatur denke, die man mir übermittelt hat. Und meine Art, mit der Krankheit umzugehen, war sicher nicht beispielgebend, weil zu primitiv: Ich lud die Krebszellen höflich ein, meinen Körper in Ruhe zu lassen und steckte meine Energie vorwiegend in die Arbeit, was soviel heißt wie in das Leben. Ergänzen muß ich dazu, daß ich allerdings Einladungen in Selbsthilfegruppen angenommen habe, wenn es um den Erfahrungsaustausch mit Betroffenen ging und meistens auch um einen Bereich, von dem ich fachlich etwas verstehe: die Familie und wie sich der Krebs eines Gliedes dieser Gemeinschaft auf alle auswirkt.

Zweieinhalb Jahre nach der Diagnose kam der – ich hatte es nicht so gesehen – unvermeidliche Rückfall. Jedenfalls hat man im Spital verständnisvoll genickt: Klar; es mußte ja so kommen; wir werden wieder alles tun. Da es in diesem Artikel nicht um den medizinischen Aspekt geht, nur kurz: Alle Therapien blieben wirkungslos, haben höchstens geschadet, deshalb Schluß mit allem. Nur das, was die Kraft des Organismus stärkt; dazu gehören auch sogenannte alternative Mittel.

Festhalten muß ich die Zeiten qualvoller Schmerzen. Ich wußte nie, wann sie auftreten würden. Dann aber jagten sie mich von einem Zimmer ins andere, liegen, sitzen, gehen, laut jammern, den Arzt mitten in der Nacht holen, damit eine helfende Injektion endlich dem Spuk ein Ende macht. Ich war mit allen Medikamenten eingedeckt. Die Erinnerung an die schlaflosen Nächte umfaßt auch die Zeit nach den Schmerzen; ich war erschöpft, konnte aber nicht schlafen. In diesen Stunde habe ich zum Wachsein bewußt ja gesagt und viel nachgedacht. Dabei spielte die Todesnähe eine große Rolle. Immer wieder kam ich in die Phantasie an den Punkt, der nicht zu überschreiten war. Dort würde Gott auf mich warten. Aber wie? Christus? Ich hätte gern dahintergeblickt, aber das war nicht möglich. Ich wollte wenigstens wissen, ob ich dann Angst haben würde, aber ich habe keine Antwort auf diese Frage bekommen.

Schließlich fiel die Entscheidung für eine konsequente Schmerztherapie. Das heißt, nicht erst dann Medikamente nehmen, wenn der Schmerz auftritt, sondern durch regelmäßige Gaben den kontinuierlichen Spiegel eines wirksamen Schmerzmittels zu erhalten, der das Durchbrechen der starken Schmerzen von vornherein verhindern soll. Unter Umständen braucht es dazu noch andere unterstützende Medikamente. Damit kann ich gut leben.

Die Schmerzen „in den Griff" zu bekommen, ist nach meiner Erfahrung eine wichtige Voraussetzung, um sinnvoll leben zu können. Ich bewundere

»Man bleibt nie ganz unbeteiligt...

Einübung ins Leben – der Tod

Herausgegeben von Wolfgang Beinert

Der Tod als Thema der Pastoral

Verlag Friedrich Pustet

237 Seiten,
kart. DM 32,–/öS 250,–/sFr 33.20
ISBN 3-7917-1009-5

Ein Arzt für Strahlentherapie und mehrere Theologieprofessoren legen hier ein wahrhaft anregendes Buch vor. Aus der Sicht *der Dogmatik, Kirchengeschichte, Religionspädagogik, Medizin, Moraltheologie und Exegese* enthalten diese Beiträge grundlegende Aussagen über Tod und Sterben... Ein umfangreiches Kapitel ist dem seelsorglichen Geleit für Sterbende und Hinterbliebene gewidmet. Ein insgesamt empfehlenswertes Buch zu diesem pastoral bedeutsamen Thema.«

(Katechetische Blätter, München)

Die Autoren und ihre Beiträge:

Wolfgang Beinert:
Wie redet man richtig über den Tod und das Leben danach?

Franz Schnider:
Tod und Auferstehung in der heiligen Schrift

Norbert Brox:
„Den Tod einüben". Gedanken der Kirchenväter über das Sterben

Adam Seigfried:
Der Tod in der christlichen Anthropologie / Ja zum „Ewigen Leben"

Wolfgang Nastainczyk:
Trauernde trösten. Seelsorgliches Geleit für Sterbende und Hinterbliebene

Gerhard Rey:
Sterben und Tod in der Sicht eines Arztes

Christian Schütz:
Die „letzten Dinge" in der Sicht der Benediktusregel

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Johannes XXIII., der – wie berichtet wird – schmerzstillende Medikamente zurückgewiesen hat. Ich kann aber in einem solchen Zustand das alles kaum tun, was im Rahmen meiner Arbeit Menschen hilft.

Im vergangenen Jahr hat der Krankheitsverlauf für mich noch manche Überraschung gebracht. Mit jeder neuen Situation war auch eine Herausforderung für meine Art zu leben verbunden. Zwei Stadien möchte ich herausgreifen.

Ein allgemeiner Rückgang meiner Kräfte führte mich zum Zweifel, ob ich das Jahr überhaupt noch beenden würde. Diese Einschätzung hatten auch andere. So eine Schwester im Krankenhaus. Als eine Besucherin erwähnte, wie sehr ich mich schon auf die Feier der Osterliturgie freue, meinte sie: „Ja, das ist ihm zu gönnen; er erlebt es heuer ohnehin zum letzten Mal." In dieser Lage spürte ich die Verpflichtung – soweit es an mir liegt –, eine friedliche Situation zu hinterlassen. Mein Testament lag seit Jahren bereit, aber es gab doch noch konkrete Details, die meine Entscheidungen forderten. Das alles konnte ich regeln, und ich machte dabei die Erfahrung, daß die eigene Klarheit und Festigkeit auch bei Gesprächspartnern eine akzeptierende Haltung bewirkt. Ich bin heute darüber froh, daß mich die Todesnähe zu notwendigen Regelungen geführt hat.

In dieser Phase habe ich noch ein grundsätzliches Buch über Beziehungskultur und Beziehungskrisen herausgebracht, und zwar ausdrücklich als mein letztes Buch; mit diesem Vermerk habe ich auch eine Reihe von Exemplaren verschenkt. Dies erwähne ich, weil auch danach ein Buch wieder eine Rolle gespielt hat. Ich lag im Krankenhaus und las einen amerikanischen Autor. Da entwickelte sich in mir im Laufe von zwei Minuten der Gedanke: Ich schreibe noch ein Buch; die Idee an eine Hilfe für ältere Ehepaare war mir schon seit längerer Zeit durch den Kopf gegangen. Später wurde mir bewußt, daß es nicht in erster Linie um das Buch ging, sondern um das Bewußtsein von Gesundheit – und das hat sich bewahrheitet: Es ging aufwärts und ein gutes Lebensgefühl dauert bis heute an. Das Buch ist auch da: „Die Früchte ernten. Wege der Ehe ins Alter." Es enthält viel von mir persönlich und liegt mir sehr am Herzen.

In dieser letzten – guten – Zeit habe ich es als Problem erlebt, zum Leben wirklich ja zu sagen. Ich hatte mich zwar zum Kampf gegen den Krebs entschieden, ich wollte weiter tätig sein – das alles war ehrlich –, trotzdem wurde mir jetzt bewußt, daß es auch schön sein kann, sich in Anstand aus dieser Welt zu verabschieden und allen Wirbel hinter sich zu lassen. Es war für mich nicht leicht, das volle Ja zum Leben zu sprechen. So kann der Wille Gottes kuriose Sprünge machen!

Als mein Ja feststand, kam es auch schon wieder ganz dick daher. Ein Bischof, mit dem ich fachlich zu tun habe, der aber andere Positionen vertritt als ich, drohte mir mit Maßnahmen, was immer das heißen soll. Er wies dabei darauf hin, daß er einige Zeit wegen meines Gesundheitszustandes zurückhaltend gewesen sei. Was sollte ich tun? Meine Krankheit als Schutzschild benützen, um seinen Sanktionen zu entgehen? Es ist ja nicht lustig, Zeit und Energie für innerkirchliche Auseinandersetzungen ver-

geuden zu müssen. Ich entschied mich für eine wahrhaftige Antwort: Ich habe zwar kein Interesse an Schwierigkeiten, um der Wahrheit willen muß ich ihm aber auch mitteilen, daß es mir gut geht.

So ist für mich klar, daß dieses Leben nicht dazu gegeben ist, um einfach die Freuden der Welt zu genießen, sondern den Willen Gottes zu tun, in Gesundheit oder Krankheit, in friedlichen Zeiten oder dann, wenn Kampf angesagt ist. Ich lebe nicht allein, sondern in der Gemeinschaft der Kirche. Und die Menschen um mich herum haben ein Recht darauf, in mir eine verläßliche Orientierung zu finden.

ALFONS RIEDL

Seinen Tod sterben dürfen. Zur Diskussion um die Sterbehilfe

Die Angst, durch die „apparative Medizin" einmal an seinem natürlichen Tod gehindert zu werden, ist heute offenbar groß und weit verbreitet. Alle geäußerte Befremdung gegenüber der niederländischen Gesetzesänderung zugunsten begrenzter Euthanasiehandlungen darf darüber nicht hinwegtäuschen. Wer deshalb – mit guten Gründen – in einer Tötung auf Verlangen oder aus Mitleid keine ethische und menschenwürdige Problemlösung zu sehen vermag, darf die Antwort auf diese Ängste nicht schuldig bleiben. Sie sind aufgehoben in jenem Umgang mit Sterbenden, der diesen den Tod, der zum Leben gehört, nicht mit allen Mitteln streitig macht, sie vielmehr auf ihrer letzten Wegstrecke Hilfe und Zuwendung erfahren läßt. Dies bedingt allerdings, den vielfach verdrängten Tod wieder ins Leben zurückzuholen. – Der dem nachstehenden Beitrag zugrundeliegende umgreifende Ansatz will unter Absehung von medizin-ethischen Detailfragen diese größeren Zusammenhänge bewußt machen. Der Autor ist Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät in Linz. (Redaktion)

1. Der „gute" Tod: Anspruch und Verpflichtung

Die Frage, wie man sterben möchte,[1] konfrontiert mit der sperrigen Wirklichkeit des Todes, die noch immer weithin aus dem individuellen und öffentlichen Bewußtsein verdrängt wird, obschon man inzwischen die Tabuisierung, Marginalisierung, Privatisierung, Professionalisierung und Hospitalisierung des Sterbens kritisch wahrnimmt und zunehmend thematisiert. Umgekehrt prägt die vielfältige Konfrontation mit dem Tod jene (eher unbewußte) Wunschvorstellung in bezug auf das Wie, das heißt das So und So-nicht des eigenen Sterbens.

Tatsächlich ereignet sich ja der allen Menschen auferlegte Tod sehr unterschiedlich: plötzlich und in einem Moment, ja sogar im Schlaf (und gerade dieser Wunsch nach einem Sterben ohne bewußte Erfahrung und Auseinandersetzung, ohne Schmerzen und ohne Angst wird immer wieder geäußert), oder aber auf dem Weg über eine längerdauernde quälende Krankheit, wiederholte Zusammenbrüche und einen schweren Todeskampf.

Wo eine wünschenswerte Besserung nicht mehr in Aussicht steht und der Tod unabwendbar ist, werden Ängste und Schmerzen, die ein Sterbender durchzumachen hat, als besonders bedrückend und widersprüchlich empfunden. Man wünscht ihm in dieser Endphase – unbeschadet aller Trauer über den bevorstehenden Abschied – einen möglichst kurzen, leidarmen und friedvollen Sterbeprozeß. Der unabwendbare Tod soll wenigstens ein soweit als möglich sanfter, „guter" Tod sein.

Dieser Wunsch der Sterblichen und Sterbenden, in dem sich ein Anspruch artikuliert, erscheint als Verpflichtung

[1] Der in der Magazin-Beilage der „Frankfurter Allgemeinen" an namhafte Persönlichkeiten gerichtete Fragebogen enthält auch die Frage: „Wie möchten Sie sterben?"

für jene, die auf dieses Sterben in irgendeiner Weise Einfluß zu nehmen vermögen. Demgemäß hat die „Sterbehilfe" als Sorge und Bemühung, diesen guten Tod zu ermöglichen, unstreitig als eine Grundforderung der Humanität und der Nächstenliebe zu gelten. Die mitmenschliche Zuwendung und Hilfe kann den Bereich des Sterbens und die Not der Sterbenden nicht nur nicht übergehen, sondern ist hier sogar in besonderer Weise gefordert.

2. *Das Sterbegeschehen als ethische Herausforderung*

Die Maßnahmen solcher Sterbe-hilfe unterscheiden sich allerdings grundsätzlich in Hilfen beim (oder im) Sterben und „Hilfen" zum Sterben. Die erstgenannte Kategorie, zu der die medizinische Versorgung, die Linderung der Schmerzen, die pflegerische Betreuung sowie die menschliche Nähe und Zuwendung gehören, steht, wenn man einmal von der speziellen Frage der medizinischen Interventionen absieht, generell außer Streit.
Die entscheidende Frage bezieht sich darauf, ob das Ethos der Sterbe-hilfe auch Maßnahmen gebietet oder doch rechtfertigt, die gezielt den Tod herbeiführen, um den unumkehrbaren und qualvollen Sterbensprozeß abzukürzen, anstatt ihn seinen trotz des Einsatzes der Medizintechnik schließlich nicht mehr aufzuhaltenden natürlich-biologischen Abläufen zu überlassen, wobei sich die Frage noch schärfer für jene Situation stellt, in welcher der Patient selber den Wunsch nach einer direkten Beendigung dieses seines Lebens äußert. Auch wer die Idee der Mitleidstötung (nicht-entscheidungsfähiger Personen) – insbesondere wegen der Dehnbarkeit der Grenzen und der Untergrabung des Vertrauens – zurückweist, kann sich gleichwohl auf die Überlegung einer ethisch verantwortbaren „Tötung auf Verlangen" oder „Beihilfe zur Selbsttötung" einlassen.
Diese Überlegungen und Positionen haben in jüngster Zeit auf breiter Ebene eine Aktualisierung erfahren. Der Grund dafür liegt auf den ersten Blick in der Ambivalenz des medizinischen Fortschritts, insofern es zumal durch den Einsatz der Technik mehr und mehr möglich ist, den Tod aufzuhalten, ohne dabei zugleich einen Gewinn an Leben zu erzielen. Dies erweckt offenbar in vielen Zeitgenossen die Angst, einmal den – wenn auch in bester Absicht eingesetzten – lebensrettenden und lebenserhaltenden Apparaturen ausgeliefert zu sein und so gegen ihre persönliche Option leidvoll und ohne erkennbaren Sinn an ihrem „natürlichen" Tod gehindert zu werden. Hinzu kommt beziehungsweise dahinter liegt die in der Grundhaltung des Haben-wollens wurzelnde Ungeduld oder Unfähigkeit, eine (zumutbare) pathische Situation auszuhalten, ohne sie sogleich durch einen Akt der Selbstverfügung „abzuschalten".[2]
So wird das „Recht auf einen natürlichen Tod" propagiert, wird „humanes Sterben" organisiert und wird die Aufhebung der Strafbarkeit der „Tötung auf Verlangen" (beziehungsweise auch der „Beihilfe zur Selbsttötung")

[2] Vgl. *J. Rief*, Lebensverlängerung und Sterbehilfe in moraltheologischer Perspektive, in: *W. Beinert* (Hg.), Einübung ins Leben – der Tod..., Regensburg 1986, 133–162, hier 135–141. Das Nicht-warten-können und Nicht-leiden-wollen zeigt sich u.a. in einer aggressiven Werbung („Hol dir – sofort!") und in einem übermäßigen Tablettenkonsum.

postuliert.[3] Wenige Jahrzehnte nach den erschreckenden Euthanasie-Programmen des Nationalsozialismus mit ihrer beleidigenden Rede von „lebensunwertem Leben" scheint der Bann gebrochen, den schwerbelasteten Terminus „Euthanasie" wieder – wiewohl mit entschiedener Abgrenzung gegenüber jenem Verständnis – zu verwenden, obschon viele den (allerdings ebenfalls erklärungsbedürftigen) Ausdruck „Sterbehilfe" bevorzugen.

Die in den 1970er Jahren offen aufgebrochene Diskussion hat sowohl die Ethik – und hier in hohem Maße die theologische Ethik – bis heute herausgefordert[4] als auch eine Reihe kirchenamtlicher Stellungsnahmen veranlaßt, darunter eine Erklärung der römischen Glaubenskongregation (5. Mai 1980).[5] Mit den bekanntgewordenen Thesen des australischen Philosophen Peter Singer[6] und mit der politischen Entscheidung in den Niederlanden (1993), eng definierte Maßnahmen einer Sterbehilfe durch den Arzt nicht mehr als Straftatbestand zu werten,[7] hat die Auseinandersetzung neuen Auftrieb bekommen.[8] Sie macht deutlich, daß begrenzte Maßnahmen der Sterbehilfe eine keineswegs zu vernachlässigende gesellschaftliche Akzeptanz finden, die ihre Kritiker nur allzu leicht ins Abseits der Humanität verweist.

Nun gibt es in der Tat zu einem humanen, das heißt des Menschen im allgemeinen und der konkreten Person im besonderen würdigen Sterben keine ethische Alternative. Die terminologischen und positionellen Divergenzen

[3] Bezeichnend dafür sind zahlreiche Veröffentlichungen, die sich zudem an einen breiten Leserkreis wenden: *M.D. Heifetz – Ch. Mangel,* Das Recht zu sterben, Frankfurt/M. 1976; *P. Krauss,* Der ersehnte Tod. Tötung auf Verlangen, Stuttgart 1976; *P. Moor,* Die Freiheit zum Tode..., Reinbek 1977; *B. Hedeby,* Ja zur Sterbehilfe, Zug 1978; *J. Hackethal,* Humanes Sterben. Mitleidstötung als Patientenrecht und Arztpflicht, München 1988; *D. Humphry,* In Würde sterben..., Hamburg 1992.

[4] Aus der umfangreichen Literatur vgl. bes. *A. Auer u.a.,* Zwischen Heilauftrag und Sterbehilfe..., Köln 1977; *F. Böckle,* Menschenwürdig sterben, Zürich 1979; *U. Eibach,* Sterbehilfe – Tötung auf Verlangen?..., Wuppertal 1988; *V. Eid,* Das Sterben bestehen. Konfliktsituationen am Lebensende, in: Leben in der Hand des Menschen (Theol. Ber. 20), Zürich 1991, 179–209; *Ders.* (Hg.), Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten?, Mainz ²1985; *Ders. – R. Frey* (Hg.), Sterbehilfe oder Wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht?, Mainz 1978; *A.W. v. Eiff* (Hg.), Verantwortung für das menschliche Leben..., Düsseldorf 1991, 76–102; *A. Eser u.a.* (Hg.), Lexikon Medizin, Ethik, Recht, Freiburg 1992, 321–330. 170–191. 552–560. 1086–1101; *R. Hegselmann – R. Merkel* (Hg.), Zur Debatte über Euthanasie, Frankfurt/M. 1991; *H. Hepp* (Hg.), Hilfe zum Sterben? Hilfe beim Sterben!, Düsseldorf 1992; *H.D. Hiersche* (Hg.), Euthanasie. Probleme der Sterbehilfe, München 1975; *W. Knevels u.a.,* Euthanasie. Hilfe beim Sterben – Hilfe zum Sterben, Hamburg 1975; *A. Leist* (Hg.), Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord, Frankfurt/M. 1990, 283–383; *Th. Lohmann,* Euthanasie in der Diskussion..., Düsseldorf 1975; *M. v. Lutterotti,* Menschenwürdiges Sterben. Kann sich die Gesellschaft auf das Gewissen des Arztes verlasen?, Freiburg 1985; *J. Rief* (s. Anm. 2); *H. Rotter – G. Virt* (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, 165–172. 774–777; *H. Schlögel,* Der erneute Streit um die Euthanasie, in: ZKTh 114 (1992) 425–439; *E. Schockenhoff,* Sterbehilfe und Menschenwürde. Begleitung zu einem „eigenen Tod", Regensburg 1991; *P. Sporken,* Menschlich sterben, Düsseldorf 1972; *G. Virt,* Sterben auf Verlangen?, in: ThPQ 125 (1977) 129–143; *J.-P. Wils – D. Mieth* (Hg.), Ethik ohne Chance? Erkundungen im technischen Zeitalter, Tübingen ²1991, 247–292.

[5] Verlautb. d. Apost. Stuhls, Nr. 20. Die deutschen Bischöfe haben zwei Schreiben „Das Lebensrecht des Menschen und die Euthanasie" (1.6.75) und „Menschenwürdig sterben und christlich sterben" (20.11.78) erlassen. Die österreichischen Bischöfe approbierten eine Stellungnahme der Pastoralkommission „Menschenwürdiges Sterben, Sterbebeistand und Euthanasie"; vgl. Herder-Korrespondenz 32 (1978) 182–186.

[6] Praktische Ethik, Stuttgart 1984, bes. 174–214. Kritisch dazu u.a. *T. Bastian* (Hg.), Denken – schreiben – töten. Zur neuen „Euthanasie"-Diskussion und zur Philosophie Peter Singers, Stuttgart 1990; *A. Leist* (Hg.), Um Leben und Tod (s. Anm. 4); *J.-P. Wils* (Hg.), Streitfall Euthanasie..., Tübingen 1991.

[7] Vgl. Herder-Korrespondenz 48 (1994) 125–129; s.a. 46 (1992) 39–43.

[8] Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. *E. Schockenhoff* (s. Anm. 4), 50–66.

in bezug auf die Sterbehilfe, die deshalb einen ungeschützten Sprachgebrauch verwehren,[9] bewegen sich durchweg auf dem Basis- und Zielkonsens eines „menschlichen Sterbens in Würde". Allderdings erspart ein solches (paränetisches) Postulat nicht die ethische Reflexion.[10] Insofern es moralische Sensibilität zu wecken vermag und die Richtung angibt, in der die Problemlösungen zu suchen sind, behält es seinen Wert, bedarf jedoch der Operationalisierung durch die konkrete sittliche Urteilsfindung und die Auslegung dessen, was das Kriterium der „Menschenwürde" beinhaltet. Wenn zu deren Grundkoordinaten die unveräußerliche verantwortliche Selbstentscheidung, die in der Personalität begründete Unverfügbarkeit und wiederum der Erweis befreiender Solidarität gehören,[11] dann muß sich zeigen lassen, daß die Ängste, Anliegen und Ansprüche, denen mit der Zulassung beziehungsweise Forderung direkter (lebensbeendender) Sterbehilfe begegnet werden soll, in einer Ethik des menschenwürdigen Sterbens sehr wohl aufgehoben sind. Somit ist die Alternative falsch gestellt, die Ablehnung beziehungsweise Verweigerung solcher Sterbehilfe ignoriere den Willen des Patienten und fordere – aus welchen Motiven auch immer – einen maximalen Einsatz medizinischer Technik bis hin zum unabwendbaren Exitus.

3. *Das Nein zur direkten Sterbehilfe*

Der Anspruch des Humanen, mit dem die Sterbehilfe als Hilfe zum beschleunigten Sterben vertreten und gefordert wird, und die ausgedehnte Plausibilität, die sich mit ihr verbindet, erlauben keine oberflächliche Kritik und eilfertige Zurückweisung. Dabei enthebt das strafrechtliche Verbot die ethische Frage durchaus nicht ihrer Bedeutung. Wenn etwa im deutschen wie im österreichischen Strafgesetz die „Tötung auf Verlangen" unter Strafe steht (§ 216 beziehungsweise § 77 StGB),[12] so bedeutet – ganz abgesehen von der Effektivität – diese Sanktion (wie sich hinsichtlich des Schwangerschaftsabbruchs gezeigt hat) keine unüberwindliche Hürde. Wenn somit das besondere Gewicht auf die ethische Argumentation zu legen ist, so entkräftet dies umgekehrt nicht die ethische Relevanz des Strafrechts. Dieses macht hier eine Grenze bewußt, die durch die Unantastbarkeit fremden Lebens bestimmt ist und auch durch den besonderen Umstand des „Verlangens" nicht verwischt oder verschoben werden darf.[13] Mit gutem Grund hat man daher die niederländische Euthanasiegesetzgebung als einen Schritt in die verkehrte Richtung kritisiert.

Die ethische Tradition zeigt eine zunehmende Sensibilität in bezug auf die direkte Tötung eines anderen Menschen (vom Verbot der Blutrache bis

[9] So kann etwa „passive" Euthanasie beziehungsweise Sterbehilfe eine lebensbeendende Unterlassung oder den Verzicht auf eine nur mehr sterbensverzögernde (und daher ethisch nicht mehr angezeigte) Maßnahme bedeuten.

[10] Zum Verhältnis Paränese – normative Ethik vgl. *B. Schüller*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf ³1987, 15–40.

[11] Zum ethischen Aspekt der Menschenwürde vgl. *W. Wolbert*, in: *H. Rotter – G. Virt* (Hg.) (s. Anm. 4), 488–493.

[12] Vgl. dazu: *R. Merkel*, Teilnahme am Suizid – Tötung auf Verlangen – Euthanasie. Fragen an die Strafrechtsdogmatik, in: *R. Hegselmann – R. Merkel* (Hg.) (s. Anm. 4), 71–127.

[13] Diese bewußtseinswirksame Funktion des Strafrechts wird in letzter Zeit verstärkt thematisiert (so in den Bemühungen um Sanktionierung der Vergewaltigung innerhalb der Ehe).

zur Kritik an der Todesstrafe); das jüdisch-christliche Tötungsverbot markiert deutlich die (wiewohl nicht absolute) Unverfügbarkeit fremden Lebens. Weniger eindeutig ist die Tradition hinsichtlich der Selbstverfügung des Menschen, auch wenn diese in der christlichen Ethik – mit Berufung auf das ausschließliche Herrschaftsrecht Gottes über Leben und Tod sowie auf das gebotene Vertrauen in den göttlichen Beistand – entschieden verneint wird. Auf diesem Hintergrund erscheint die Infragestellung der generellen Geltung des Tötungsverbots und die differenzierende Herausnahme der „Tötung auf Verlangen" als ein Regreß, der um so befremdlicher und gefährlicher ist, als gerade in der Gegenwart das Lebensrecht durch Gewaltakte egoistischer oder politischer Motivation in vielfältiger Weise und in erschütterndem Ausmaß mißachtet wird.

Abgesehen davon, daß eine (wie auch immer positiv motivierte) Tötungshandlung des Arztes ein qualitatives Novum innerhalb des ärztlichen Selbstverständnisses und der medizinischen Ethik darstellt,[14] dem Vertrauensverhältnis zwischen Patient und Arzt abträglich ist und (wie ein Schwangerschaftsabbruch) nicht jedem Arzt zumutbar erscheint, bringt die ethische Rechtfertigung auch nur der „Tötung auf Verlangen" nicht nur die Aufgabe mit sich, die Äußerung eines solchen Verlangens zutreffend zu deuten, und zwar darin vor allem den Ruf nach helfender Zuwendung zu vernehmen; sie könnte sich auch durchaus zu einem moralischen Anspruch entwickeln, unter bestimmten Umständen dieses Verlangen auch zu äußern, um auf diese Weise die Umgebung, die Angehörigen und die Gesellschaft nicht über ein gewisses Maß zu belasten. Dabei ist nicht nötig, daß ein derartiges Ansinnen mehr oder minder ausdrücklich an den Patienten herangetragen wird; es genügt, wenn er selbst aufgrund eigener Überlegungen oder sogar mißdeuteter Zeichen sich in diese Richtung gedrängt fühlt, und dies vielleicht nicht ohne die Befürchtung, im Weigerungsfall weniger sorgfältig und freundlich behandelt (wenn nicht gar auch ohne seinen Willen „euthanasiert") zu werden.

Überdies könnten die immer drängenderen ökonomischen und organisatorischen Rücksichten im modernen Gesundheitswesen, die grundsätzlich ihre Berechtigung haben und sogar unverzichtbar geworden sind, für sich genommen und damit aus dem Gesamtzusammenhang isoliert ein Gefälle auslösen, in dem die Menschlichkeit, die sich vor allem im uneigennützigen, spontanen, nicht-einklagbaren und unverrechenbaren Handeln erweist, buchstäblich „auf der Strecke" bleiben würde. Die Humanität, von der wir alle leben, hat sozusagen immer auch ihren Preis. Daran ist zu erinnern, wenn heute auf verschiedenen Gebieten (zum Beispiel auch in bezug auf den arbeitsfreien Sonntag) eindrucksvolle Rechnungen aufgemacht werden, wieviel unter welchen Bedingungen einzusparen beziehungsweise zu gewinnen wäre. Die Unannehmbarkeit solcher Bedingungen zu durchschauen und den verhängnisvollen Anfängen zu wehren beziehungsweise die Weichen richtig zu

[14] Neueste medizinische Standesdeklarationen verstehen „Hilfe" ausdrücklich nicht im Sinne gezielter Lebensverkürzung; vgl. *E. Schockenhoff* (s. Anm. 4), 71–74.

stellen, ist ein Gebot der Stunde. Das Argument von der Dammbruchgefahr, das gewiß niemandem verwerfliche Intentionen unterstellen will, behält gleichwohl auch gegen den Einwand, es orientiere sich mehr an den (im übrigen begrenzbaren) Möglichkeiten als an der realen Not des Sterbenden, sein Gewicht.[15] Die Sorge, die es leitet, gilt ja dem Lebensrecht jedes einzelnen.
So konvergieren diese Überlegungen darin, in der Sterbehilfe – auch in der Form der „Tötung auf Verlangen" – nicht eine ethische Konfliktlösung zu sehen und zu suchen. Daraus folgt, daß die durchaus ernsten Probleme, die keineswegs geleugnet oder verkannt werden sollen und von denen noch zu reden ist, auf anderen Wegen zu lösen oder wenigstens zu mildern sind.

4. *Was – nicht mehr – zu tun ist*

a) Optimale, nicht maximale Therapie

Alle ärztliche Kunst und Tätigkeit steht im Dienst des Patienten, dessen Heilung und Wohl ihre oberste Norm darstellt. Bei lebensbedrohlicher Krankheit wird man jene Mittel einsetzen, die, wenn schon nicht Heilung, so wenigstens eine Linderung der Beschwerden und in diesen Grenzen einen Gewinn an Leben (und dazu gehört ein Minimum an Erkenntnis- und Kommunikationsfähigkeit) erwarten lassen. Dies stellt immer wieder vor die Notwendigkeit der Wahl und die Schwierigkeit der Abwägung.
Wo nur mehr geringe Überlebenschancen bestehen, sind auch risikoreichere Maßnahmen gerechtfertigt. Wo Interventionen nur mehr einen geringen Erfolg versprechen und zugleich dem Patienten erhebliche Beschwerden auferlegen, wird man sie ihm nicht aufdrängen. Falls er selber nicht mehr Stellung nehmen kann, gilt es einfühlend in seinem Sinne zu handeln, wobei jene alte und wohlbekannte „Goldene Regel" hilfreich sein kann, nämlich den anderen so zu behandeln, wie man selber an seiner Stelle behandelt werden möchte.[16] Gerade die Situation, in der der Sterbenskranke kaum mehr ansprechbar und äußerungsfähig ist, verlangt eine besondere Sorgfalt, ihn entsprechend seinem wahren Wohl zu behandeln.
Dieses Wohl verlangt nicht einen maximalen, sondern einen optimalen Einsatz medizinischer Maßnahmen. Dies schließt ein, daß bestimmte Interventionen bewußt unterlassen werden, die lediglich den notvollen Sterbeprozeß verzögern. In sich widersprüchlich und „un-sinnig"[17] stellen sie darum kein Gebot ärztlicher Ethik dar, ja sind im Blick auf den vom Tod Gezeichneten als kontraindiziert zu betrachten.
Eine derartige Unterlassung – auch sie muß ethisch verantwortet werden – begründet keine Schuld. Eine solche ist ja nur dort anzunehmen, wo auch eine sittliche Verpflichtung besteht. Selbst die „Heiligkeit des Lebens" stellt keine exzessiven Forderungen an die Le-

[15] Vgl. ebd. 98f.
[16] Es ist bemerkenswert, daß im Neuen Testament diese Regel gleich dem Gebot der Liebe als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes und der Propheten gewertet wird (Mt 7,12).
[17] Dieses Kriterium hebt sich deutlich von einem ökonomisch-funktionalistischen Verständnis der Sinnhaftigkeit medizinischer Maßnahmen ab. Erst recht unterscheidet es sich von der Sicht- und Redeweise, ein Leben sei unter bestimmten Umständen nicht mehr „lebenswert".

benserhaltung. Zu diesem Leben gehört ja auch der Tod, den es darum anzunehmen gilt.[18]
Engagierter Einsatz der Medizin für das Leben, seine Heilung und Erhaltung, und Annahme des dem Menschen auferlegten Todes schließen einander nicht aus. Dieser ist nicht die Macht, vor der medizinische Kunst und ärztliches Bemühen kapitulieren müssen. Wenn der Tod zum menschlichen Leben gehört, dann bedeutet er als solcher kein Versagen der Medizin, sondern begrenzt ihren Aufgabenbereich und bestimmt ihr Vorgehen in der Terminalphase. Darum kann man den Grundprinzipien medizinischen Handelns, zu heilen und zu lindern, durchaus die Annahme des Todes hinzufügen. Der Dienst am Leben erfordert sogar, dem Menschen seinen Tod nicht mit allen Mitteln streitig zu machen. Religiös gesprochen heißt dies: Wo Gott einen Menschen offensichtlich heimholen will, muß und soll man ihm nicht sozusagen in den Arm fallen.[19]

b) Schmerzen lindern

Wo Heilung oder Besserung nicht mehr möglich sind, konzentriert sich die medizinische Betreuung auf die Linderung der Beschwerden und Schmerzen. Der Schmerz als hilfreiches Signal einer Störung kann aber, wo sich diese nicht mehr beheben läßt, zu einer schweren und anhaltenden Belastung werden und ein erträgliches Maß, das nicht die personalen und kommunikativen Vollzüge absorbiert, übersteigen.
Immer schon gehört die Schmerzlinderung zu den großen Aufgaben und Diensten der Medizin. Niemand braucht in größerem Maße unter Schmerzen zu leiden, als er will oder als man ihm als Begleiterscheinung einer therapeutisch indizierten Maßnahme zumuten muß. Insofern allerdings die Schmerzbekämpfung ihrerseits unerwünschte Nebenfolgen hat, verlangt sie eine Abwägung. Wo Schwer- und Todkranke vergleichsweise starke Mittel benötigen, bei denen mit gravierenden Nebenwirkungen zu rechnen ist, stellt sich das Abwägungsproblem mit besonderem Ernst. Auch wenn die angezeigten Mittel voraussichtlich bei ständig zu steigernden Dosen den Organismus so sehr belasten, daß dadurch das Lebensende beschleunigt wird, wird man diese Mittel nicht verweigern und verweigern dürfen. Sie bedeuten keine gezielte, direkte Beendigung des Lebens.

c) Grenzsituationen

Ein besonderes Problem bilden jene Fälle, in denen die verfügbaren Mittel versagen oder in denen das Leben nur mit schwer belastender technischer Unterstützung (zum Beispiel gegen Erstickung) zu erhalten möglich ist. Hier können sich Grenzsituationen ergeben, die auch die Ethik an ihre Grenze geraten lassen, weil sich, wie es scheint, die gängigen Unterscheidungen zwischen (direkter und aktiver) Hilfe zum Sterben und (bloßer, unter Umständen jedoch unzureichender) Linderung der Beschwerden schwerlich mehr durchhalten lassen.
Man mag wünschen, möglichst nicht mit solchen extremen Konstellationen konfrontiert zu werden; dennoch müs-

[18] Es ist wohl zu beachten, daß auch die Glaubenskongregation in dieser Frage keine maximalistische Position vertritt, sondern sich für verantwortliche Abwägungen ausspricht.
[19] Vgl. *H. Thielicke*, Wer darf sterben?, Freiburg 1979, 39f.

sen auch in solchen Situationen verantwortbare Entscheidungen, so schwierig sie sich auch darstellen mögen, getroffen werden und getroffen werden können. Sie orientieren sich am Wohl des Patienten, in diesem Fall an seinem menschlichen Anspruch, auf dieser letzten Lebensstrecke nicht übermäßigen Qualen ausgeliefert zu werden, sondern in Ruhe sterben zu dürfen.
Verständlicherweise wird die Frage aufgeworfen, ob sich gezieltes Beenden einer verzweifelten Lage in jedem Fall, und sei er noch so tragisch, aus ethischer und christlicher Sicht schlechthin verbiete.[20] Wo diese Frage offengelassen wird, geschieht dies doch in dem Bewußtsein unabweisbarer Verantwortung für den Sterbenden, dem man in dieser Notsituation „der Nächste ist".[21] Auch wenn sich ein letztgültiges Urteil möglicherweise nicht begründen läßt, bleibt grundsätzlich ein Unterschied zwischen einem (eigenmächtigen) Verfügen des Todes und einem (demütigen) Sich-fügen in das dem Menschen gesetzte Lebensende. Eine konkrete Entscheidung, die sich nach Intention und Gestalt als solches Sich-fügen versteht, wird man nicht außerhalb sittlicher Verantwortbarkeit stellen müssen.
Die (bereits in einer Reihe von Krankenanstalten eingerichtete, interdisziplinär besetzte) „Ethikkommission"[22] hat keine andere Möglichkeit, als unter Zugrundelegung der ethischen Kriterien der Nicht-Verfügbarkeit des Lebens sowie der Verpflichtung auf das Wohl des Patienten die konkreten Handlungsalternativen zu erörtern und eine Entscheidung zu treffen, die, weil sie die Problemsituation umfassend wahrzunehmen trachtet, nicht nur den handelnden Arzt (oder Mitarbeiter) unbeschadet aller persönlichen Betroffenheit guten Gewissens sein läßt. Es gibt keinen anderen Weg der Entscheidungsfindung; er begründet aber sehr wohl das Vertrauen, auch in der letzten Lebensphase (in dem vollen und guten Sinn des Wortes) „menschlich" behandelt zu werden.

5. Der „eigene Tod"

R.M. Rilke formuliert die tiefsinnige Gebetsbitte um eines jeden Menschen „eigenen Tod, das Sterben, das aus jenem Leben geht, darin er Liebe hatte, Sinn und Not... Denn dieses macht das Sterben fremd und schwer, daß es nicht unser Tod ist; einer der uns endlich nimmt, nur weil wir keinen reifen; drum geht ein Sturm, uns alle abzustreifen".[23]
Die naturwissenschaftliche Definition des Todes und die medizinischen Kriterien des individuellen Todes erfassen nicht das Ereignis des je einmaligen Sterbens eines individuellen Menschen. Wie das Leben so hat auch der Tod einen Geheimnischarakter; man kann ihn erst feststellen, nachdem er eingetreten ist. Und auch hier geschieht er, wiewohl irreversibel, in einem Prozeß, der erst schrittweise den

[20] Vgl. *V. Eid*, Das Sterben bestehen (s. Anm. 4), 191–200; *K.-H. Peschke*, in: *H. Rotter – G. Virt* (Hg.) (s. Anm. 4), 172.
[21] Lk 10,36.
[22] Vgl. *A. Eser u.a.* (Hg.) (s. Anm. 4), 314–321.
[23] *R.M. Rilke*, Das Stundenbuch: Sämtliche Werke I, Frankfurt/M. ²1982, 103f. Zu Quelle und Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. *A. Stahl*, Rilke-Kommentar zum lyrischen Werk, München 1978, 191. In diesem Zusammenhang spricht Rilke auch vom „große(n) Tod, den jeder in sich hat", als der „Frucht, um die sich alles dreht".

ganzen Menschen erfaßt und in den Verfall einbezieht.
Der „eigene Tod" ist das Ende und die Vollendung einer je einmaligen, individuellen irdischen Existenz. Dies ist nicht eine Sache des Alters und der biographischen Umstände, obschon wir heute an einem späten Tod Maß nehmen und betroffen sind, wenn jemand „mitten aus dem Leben gerissen" wird. Auch hierin kann eines Menschen „eigener Tod" sich ereignen, der durch unangepaßte und unverhältnismäßige, verdrängende Maßnahmen verzerrt würde.
Mehr noch aber ist der „eigene Tod" keine bloße Passivität, sondern ein positiver, subjektiver Akt, der letzte eines Lebens, in welchem ein Mensch sein Leben (in dem Doppelsinn des Wortes) „beschließt", das heißt es mit seinen personalen Belangen und mitmenschlichen Bezügen zu Ende führt und ihm Endgültigkeit gibt, religiös gesprochen: es mit einem umfassenden demütigen, dankbaren und zuversichtlichen „Amen" vor und zu Gott bringt.[24] Dies setzt allerdings voraus, den Tod im Grunde, wenn auch vielleicht erst in einem längeren Prozeß der Auseinandersetzung, zu bejahen und bejahen zu können.
Dazu ist wiederum notwendig, den Todkranken über den Ernst seines Zustandes nicht immerzu hinwegzutäuschen (was so weit gehen kann, daß der Sterbende, der um die Aussichtslosigkeit seines Zustandes weiß, seinerseits seine Angehörigen glaubt „beruhigen" zu sollen). Zugegebenermaßen ist ein vordergründiges „Hoffnung-machen" einfacher, als sich auf die Konfrontation mit dem bevorstehenden Sterben einzulassen. Wenn menschliches Reden nicht nur „wahr", sondern zugleich aufbauend sein soll, dann verlangt die „Wahrhaftigkeit am Krankenbett" eine besondere Sensibilität und Ausdrucksfähigkeit, um die Voraussicht des Todes mit der Hoffnung, die das Leben erhält und nährt, zu verbinden, anders gesagt: um den Patienten sowohl ernstzunehmen als auch ihm zu helfen, mit dieser Einschätzung seines Zustandes „leben" zu können.[25]
Dies wird umso schwieriger sein, je weniger sich der Patient selber mit dem eigenen Sterben auseinandergesetzt hat. Die weitreichende Todesverdrängung zeigt gerade hier ihre bitteren Folgen. Wer nicht mit dem Tod zu leben gelernt hat, tut sich schwer, aus dem Leben heraus zu sterben. Vor diese Schwierigkeit sehen sich nicht zuletzt die in der Kranken(haus)seelsorge und speziell in der Sterbebegleitung Tätigen gestellt.

6. Hilfe beim Sterben

Gerade dieser Umstand führt aber zugleich die Bedeutung einer mitmenschlichen Begleitung Sterbender noch deutlicher vor Augen. Wie Sterben wirklich ist, weiß allerdings nur der Sterbende, der es selber erst- und einmalig an sich erfährt. Auch wer dem Tod bereits sehr nahe war, ist ihn eben noch nicht wirklich gestorben. Außenstehende können immer nur die Äußerungen Sterbender wahrnehmen und deuten und sich so in den Sterbenden einfühlen, um ihm zu einem menschlichen Sterben zu helfen.

[24] Vgl. *W.M. Klein*, Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe. Ansätze zu einer Theologie des Sterbens, Frankfurt/M. 1983, 172–205. 228–233.
[25] Vgl. *M. v. Lutterotti* (s. Anm. 4), 40–47.

Diese Hilfe basiert auf der Nähe, Zuwendung und Solidarität, die der Begleiter den Sterbenden erfahren läßt, auch wenn er ihn in den Tod selbst nicht begleiten kann, sondern an dessen Schwelle zurückbleibt. Eine letzte Einsamkeit des Sterbens ist nicht aufhebbar. Was Sterbebegleitung jedoch kann und will, ist die Wegbereitung zu einem im letzten bejahten, versöhnten und friedvollen Tod als der Besiegelung eines konkreten Lebensweges mit seiner je eigenen Lebensgeschichte. Man weiß, daß diese Ablösung und Annahme immer wieder erst einen Prozeß der Verdrängung, Hoffnung, Auflehnung und Depression durchläuft,[26] worauf sich die Sterbebegleitung einzustellen hat. Daß diese auch von der Einstellung gegenüber dem eigenen Tod geprägt wird beziehungsweise zu einer Auseinandersetzung damit herausfordert, darf nicht übersehen werden. Die aus dem späten Mittelalter bekannte Vorbereitung auf das Sterben („ars moriendi") wird heute wiederentdeckt und als Grundeinstellung in das Leben selbst einbezogen, damit das Sterben am Ende des Lebens gelingen kann.[27]

Dabei erfaßt die in der Vergangenheit verbreitete Auslegung der Erinnerung an Tod („Memento mori") und Ewigkeit („sub specie aeternitatis"), nämlich so zu leben, daß man jederzeit sterben und vor Gottes Gericht treten könne, nicht das Ganze eines Lebens im Bewußtsein des Todes. Der Tod bedeutet keine Abwertung des Lebens, sondern vielmehr eine Aufwertung der verfügbaren Zeit und ihrer Möglichkeiten, und motiviert so dazu, allen Dingen den ihnen zukommenden Stellenwert zu geben, die rechten Prioritäten zu setzen und angemessenen Abstand zu halten. Die verschiedenen Verluste und Defizienzen, die im Laufe des Lebens immer wieder wie „kleine Tode" erfahren werden, lassen sich als Einübung in das große Loslassen und Abschiednehmen begreifen. Nicht zuletzt kann die Liturgie der Kirche mit ihrem unverstellten Blick auf den Tod helfen, mit dem Sterben leben zu lernen.

[26] Vgl. *E. Kübler-Ross*, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart [10]1977.
[27] Vgl. *H. Wagner* (Hg.), Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens, Freiburg 1989.

JOSEF AICHINGER

Würde des Lebens – Würde des Sterbens

Der Autor ist Arzt und Theologe. Als Leiter der Intensivstation der Allgemeinen Medizin im Krankenhaus der Elisabethinen und Lehrbeauftragter für Pastoralmedizin an der Theologischen Fakultät in Linz stellt er die Frage nach der Würde des Sterbens gerade im Kontext eines modernen Krankenhauses nicht losgelöst von seiner eigenen Person. Obwohl das Krankenhaus und die Schulmedizin strukturbedingt das Sterben an den Rand drängen muß, wird eine Vorstellung vom „würdigen Sterben", die menschliche und medizinische Aspekte gegeneinander ausspielt, der Situation nicht gerecht: weder der Situation des Sterbenden, noch jener der Begleitenden. (Redaktion)

„Ihr verbreitet Tod, ihr kauft und verkauft Tod, aber ihr verleugnet ihn; ihr wollt ihm nicht ins Gesicht sehen. Ihr habt den Tod steril gemacht, unter den Teppich gekehrt, ihn seiner Würde beraubt. Wir Indianer jedoch denken noch an den Tod, denken viel über ihn nach. Auch ich tue es. Heute wäre ein guter Tag zum Sterben, ein Tag, an dem etwas von mir zurückbleiben könnte, um noch ein wenig hier zu verweilen. Ein vollkommener Tag für einen Menschen, der an das Ende seines Weges kommt. Für einen Menschen, der glücklich ist und viele Freunde hat."

Lame Deer, Medizinmann der Sioux,
(Tahca Ushte, 1900–1974)[1]

In Achtung vor solchem bewußten Umgang mit Sterben und Tod, beeindruckt von der furchtlosen Entschlossenheit, ihm mit Würde entgegenzutreten, und andererseits meine vermeintliche ärztliche Verpflichtung vor Augen, menschliches Leben so lange erhalten zu sollen, als mir schulmedizinische Möglichkeiten an der Hand sind, versuche ich meinen medizinischen Alltag an einer internistischen Intensivstation zu bewältigen. Es berührt mich, wie in der indianischen Gedankenwelt, in der mittelalterlichen *„Ars Moriendi"* oder in den biblischen Berichten vom Tod der Patriarchen der Mensch als Subjekt Mitte des Sterbens bleibt und sich aus dieser Welt verabschiedet, eine Erfahrung, die in der Betriebsamkeit moderner Krankenhäuser unterzugehen droht. Darüberhinaus hat uns der verbrecherische Umgang mit menschlichem Leben in der Tötungsmaschinerie des NS-Regimes der Sprache über menschenwürdiges Sterben weitgehend beraubt und gerade in den Jahrzehnten des raschesten medizinischen Fortschritts die ethische und geisteswissenschaftliche Aufarbeitung des Umgangs mit unseren medizinischen Möglichkeiten behindert. Nach Jahrzehnten betretenen Schweigens beginnt nun wieder der Euthanasiegedanke Sprache zu gewinnen. Zuallererst nahm sich, veranlaßt durch konkrete Fälle aktiver Euthanasie, der Journalismus dieses Themas an (mittels Umfrage will man herausgefunden haben, daß mehr als achtzig Prozent unserer Mitbürger

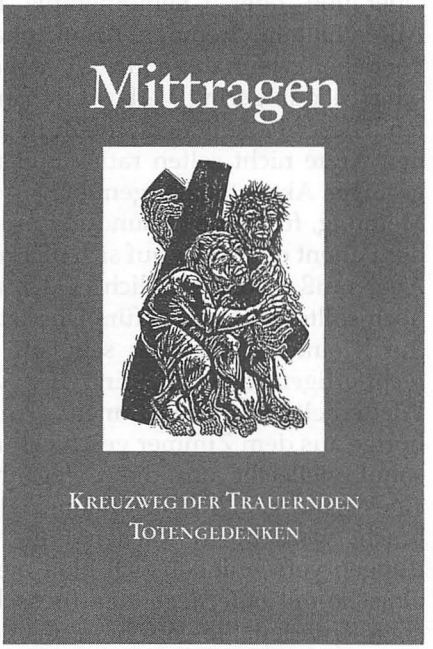
[1] *K. Recheis/G. Bydlinski*, Weißt du, daß die Bäume reden. Weisheit der Indianer, Wien – Freiburg – Basel 1985, 89.

dem Leben unheilbar Erkrankter aktiv ein Ende setzen würden).
Betroffen durch den Lauf der medialen Euthanasiediskussion und durch die gesetzliche Freigabe der aktiven Euthanasie in manchen Staaten (zum Beispiel Holland) unterzogen sich in der Folge auch Ärzte, Ethiker und Theologen der Mühe einer differenzierteren Aufarbeitung des Themas.
In meinem ärztlichen Beruf sehe ich mich in die Pflicht genommen, all meine Arbeit sowie meinen menschlichen Umgang mit dem unheilbar erkrankten Patienten so auszurichten, daß ihm ein Abschiednehmen in menschlich geborgener Atmosphäre weitgehend ermöglicht wird, andererseits aber nicht Wert und Würde des Lebens selber aufs Spiel zu setzen. Aus dem Wissen um den Betrieb in modernen westlichen Krankenhäusern wird vielerorts die Versöhnung beider Anliegen für undurchführbar erachtet. Daß dabei zweifelsfrei Defizite der Menschenwürde im modernen „High-Tech-Krankenhaus" zur Sprache gebracht werden, muß anerkannt und ärztlicherseits ernstgenommen werden.

Zur Würde des Sterbens

Unsere Vorstellung vom würdevollen Tod als Entschlafen im Kreise von Angehörigen und Freunden und als bewußtes Abschiednehmen wird von der Wirklichkeit nur selten eingeholt. Viel eher ist dem Sterben der Kampf gegen die Unannehmlichkeiten der Krankheit aufgezwungen, die den Leidenden auf sein Lager niederzwingt; ein Kampf mit dem Rücken an der Wand, behaftet mit Stigmata der Würdelosigkeit wie Erbrechen, Ringen nach Luft, schmerzverzerrtem Gesicht und vielem anderem mehr. Nur selten ist der Sterbende wirklich seiner Sinne und seines Geistes mächtig. Das ist zugleich der Punkt, an dem die Schulmedizin ihre Mittel als ausgeschöpft erlebt, der Kampf gegen den Tod ist verloren, merkwürdige Unbeholfenheit macht sich breit: „Hier ist medizinisch nichts mehr zu holen." Trotz unseres selbstverständlichen Wissens um die Unabwendbarkeit des Todes für alles Irdische wird im Konkreten doch jedes Sterben zu einem Fall des Scheiterns unseres medizinischen Bemühens. Wir haben jegliche Routine entwickelt für allerhand medizinische Behandlung, dafür, welches Symptom welche Untersuchungen fordert, welche Befunde zu welchen Diagnosen führen und welche Diagnose welche Therapie nach sich ziehen muß, aber wir handeln hilflos im Falle des Scheiterns unserer medizinischen Anstrengung.
Man schleicht betreten nach erfolgloser Reanimation aus dem Zimmer des Verstorbenen. Die Visitenzeiten bei unheilbar Kranken werden auffällig kürzer gehalten, trotz der Tatsache, daß gerade er, wenn wir ihm schon sonst nichts mehr geben können, unsere Zeit und Zuwendung am allernotwendigsten hätte. Selbst sein Zimmer überhaupt zu betreten, bedarf größerer Überwindung: So ließ Frau Kübler-Ross durch ihre Studenten messen, wie lange es vom Ruf der Patientenglocke bis zum Eintreffen der Schwester im Zimmer dauerte, und kam zum Ergebnis, daß man Unheilbar- und Sterbenskranke etwa doppelt solange warten ließ als Patienten mit Genesungsaussicht. Selbst die Zeit, die wir in unserer Betriebsamkeit innehalten und als Schwester oder Arzt den Ängsten und Sorgen eines Sterbenskranken widmen, wird, da sie im Sinne des Medizinbetriebs nicht „produktiv" ge-

Kreuzweg zum Totengedenken



Nikolaus Föhr / Josef Stiren

Mittragen

Kreuzweg der Trauernden Totengedenken

Mit Holzschnitten
von Walter Habdank

52 Seiten, gebunden,
SFr. 20,40 / ÖS 155,– / DM 19,80
ISBN 3-7902-0052-2

PAULINUS VERLAG

In der Trauer muß das Kreuz der Angst und der Verlassenheit, des Kummers und des Leids getragen werden.

„MITTRAGEN" ist eine neue Art des Totengedenkens neben dem herkömmlichen Rosenkranz. Es ist aufgebaut als Kreuzweg mit sieben Stationen, der ältesten Form dieses Gebetes.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß die Trauernden ein Stück ihres Weges gemeinsam mit Jesus gehen.

Bei den sieben Stationen des Kreuzwegs stehen die Beter mit Jesus in einer Schicksalsgemeinschaft. Die biblischen Texte haben in dieser Situation eine besondere Aussagekraft. Die eindrucksvollen Bilder von Walter Habdank führen den Betrachter in eine tiefe Beziehung zum leidenden und auferstandenen Christus.

Paulinus-Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier

nutzt wird, nicht als Arbeitszeit wahrgenommen.[2]
Wir wehren den Tod ab, wollen ihm nicht ins Gesicht schauen, wie der eingangs zitierte Medizinmann der Sioux nicht zu Unrecht diagnostizierte. Selbst der Umgang mit Ängsten der Patienten macht uns selber Angst; plötzlich einem Problem gegenüber zu stehen, dem kein chirurgischer Kunstgriff und keine Pille abhelfen kann. Buchstäblich nichts in der Hand zu haben, das verunsichert, läßt nach einer Ausflucht greifen, etwa einer Tablette zur Beruhigung, wenn auch fragwürdig indiziert, oder wir greifen zumindest nach dem Stethoskop, um es zwischen den Patienten und uns zu schieben und ihn auf Distanz zu halten.
Aber andererseits: Die bewußte und freiwillige Reduktion der Schulmedizin auf somatische Symptome und objektive Befunde sowie die Abstraktion vom je einzelnen Patienten, die Konzentration auf erkrankte Organsysteme und pathophysiologische Abläufe ist eben Grund ihrer Effektivität und ihres Erfolges. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse können nur auf diesem Weg gewonnen, statistisch aufgearbeitet und wieder zum Ziel effektiver Behandlung anderer angewandt werden. Dadurch hat die Schulmedizin manche Krankheit überhaupt zum Verschwinden gebracht (Pocken), für andere Heilung ermöglicht, wieder anderen die Prognose verbessert und insgesamt die Lebenserwartung des Menschen erhöht.
In dieser Weise geschult und naturwissenschaftlich-medizinischen Denkkategorien verpflichtet, begegnen wir nun Patienten, die noch andere Kriterien als die der Gesundheit für ihre Lebensqualität einbringen, die beispielsweise das Verbleiben im Kreise ihrer Familie einer ausgedehnten Operation oder Chemotherapie mit Aufenthalt im fremden Krankenhaus vorziehen, wenn diese ihre Überlebenschance nur gering verbessern könnten. Dieser Patientenentscheidung stehen Ärzte nicht selten ratlos und mit geringer Akzeptanz gegenüber in der Meinung, für seine Gesundung müsse der Patient doch alles auf sich nehmen. Aber muß er das wirklich? Oder wie hoch sollte die Chance fürs Überleben durch eine Reanimation sein, um zu rechtfertigen, daß zum Ergreifen von Wiederbelebungsmaßnahmen Angehörige aus dem Zimmer geschickt und somit vielleicht um die Gelegenheit eines würdigen Abschiednehmens gebracht werden? In solchen Entscheidungen verschränken sich bloß medizinische mit tieferliegenden menschlichen Kriterien. Sie entführen uns vom sicheren Boden naturwissenschaftlicher Logik auf unsicheres Terrain und konfrontieren uns dazu noch unausgesprochen mit Ängsten eigener Hinfälligkeit.
Der Wille des Pflegeteams und des Arztes zur Wahrhaftigkeit in diesen Entscheidungen und Sensibilität und Aufmerksamkeit seinen wahren Bedürfnissen gegenüber eröffnet doch die Chance, bei bestmöglicher Ausnützung der schulmedizinischen Errungenschaften dem Patienten auch ein Sterben in menschlich geborgener Atmosphäre zu ermöglichen. Aufmerksame ärztliche Betreuung kann Chancen der Genesung, soweit sie noch bestehen, wahrnehmen und

[2] Dies schlägt sich auch in den Honorierungen unserer Krankenkassen nieder, die erst in jüngster Zeit in niederer Dotierung beginnen, für ärztliche Gespräche Zahlung zu leisten. Dies sei nicht mit Blick aufs Geld erwähnt, sondern als Ausdruck mangelnder Wertschätzung dieser notwendigen Gespräche in unserem Gesundheitswesen.

durch Palliativmedizin dem unheilbar Erkrankten Schmerzen lindern, Luftnot erleichtern, Übelkeit unterdrücken und manche Ängste mildern. Kompetente Pflege bessert das Befinden des Leidenden und räumt den Angehörigen ungeteilt die Zeit zur Anwesenheit beim Schwerkranken ein, sofern das Krankenhaus in der Lage ist, Bedingungen zu schaffen, die zeitlich unbegrenzte Anwesenheit von Angehörigen bei Sterbenden ermöglichen.

Würde des Lebens

Nachdem der Münchner Strafsenat die Einleitung des Hauptverfahrens gegen Prof. Julius Hackethal, der seiner krebskranken Patientin Hermy Eckert Cyankali zur Selbsttötung zukommen ließ, ablehnte, zog dies eine Diskussion über die Euthanasie im Deutschen Ärzteblatt nach sich.

„Gibt es ein wachsendes Bedürfnis, das Leiden eines Menschen irgendwann für so groß zu halten, daß man nicht mehr von einem menschenwürdigen oder lebenswerten Leben sprechen kann?", bringt der Psychiater Klaus Dörner gleich zu Beginn seiner entsprechenden Ausführungen die Frage auf den Punkt.[3] Wie wir mit Blick auf das Humanum unsere Anstrengung darauf richten, dem Menschen einen Tod in Würde zu ermöglichen, so müssen wir im Interesse desselben Menschen gerade um seiner Würde willen unser Engagement für den Wert seines Lebens an sich wecken, losgelöst von jeglicher Verzweckung in sozialen oder gar wirtschaftlichen Bezügen.

Von Ärzten und Ethikern anderer Provenienz wurde jedoch geargwöhnt, daß auf dem Boden christlicher Moraltheologie eine inzwischen ins unmenschliche Maß gesteigerte Verabsolutierung des Lebensprinzips gewachsen sei. „Leiden" – so deren Kritik – gehöre als positive Kategorie in das christliche Weltbild, und man mute eher Schwerkranken zu, den Becher ihrer Schmerzen bis zur Neige zu trinken, als unter Risiko der Lebensverkürzung hochpotente Analgetika zum Einsatz zu bringen. Das Maß werde an Jesus genommen, dessen Vater auch nicht den Kelch des Leidens an ihm vorübergehen ließ. Daß solche Kritik nicht frei von Vorurteil und Polemik ist, vermag objektives Studium der Moraltheologie zum Thema der Euthanasie und die Realität pastoraler Betreuung Sterbenskranker aufzuzeigen, doch mochte der früher wenig reflektierte Umgang mit dem Leiden anderer solche Argumente nähren: So wurde beispielsweise bei Einführung der Anästhesie und Analgesie in der Geburtshilfe kirchlicherseits allen Ernstes die Erlaubtheit solcher Schmerzmittel in Frage gestellt mit Bezugnahme auf die Bibelstelle Gen 3,16, derzufolge die Frau „unter Schmerzen" gebären soll. In weiterer Folge gewann jedoch der moraltheologische Umgang mit Leid an Differenzierung und enthielt sich solcher Urteile, die als Zynismus interpretiert werden müssen.

Neue Fragen drängen nun herein: Wird eine „religiöse Absolutsetzung des Lebens an sich" der Wirklichkeit menschlichen Lebens, insbesondere im Angesicht unheilbaren Leidens, gerecht? Ist eine Unterscheidung von „lebenswertem" und „nicht mehr lebenswertem Leben" unter allen Umständen verwerflich oder muß nicht

[3] *K. Dörner*, Euthanasie gestern – Sterbehilfe heute?, in: Deutsches Ärzteblatt 84 (1987), B-2282.

vielmehr einem urteilsfähigen Menschen zugestanden werden, bei aussichtsloser Prognose seiner Erkrankung in unsäglichen Schmerzen doch ein Ende dieses für ihn nicht mehr lebenswerten Lebens zu wünschen? Wenn man aber in Achtung des Selbstbestimmungsrechtes des Menschen letzteres eingesteht, akzeptiert man damit nicht implizit doch die Unterscheidung „lebenswert-lebensunwert"? Oder ist gar eine konsistente Ablehnung aller Lebenswertkriterien nur verlogen, da in seinem praktischen Urteil schließlich doch der Arzt unausgesprochen solche Kriterien in seine Entscheidung einfließen läßt, wenn er beispielsweise ein schwerstbehindertes Neugeborenes nicht mehr mit allen erdenklichen Therapien behandelt, um dessen Leben unter allen Umständen zu retten? Und könnte nicht andersherum in der Absicht, jedes Leben – auch das ohne Aussicht auf Heilung schmerzvoll leidende – zu verlängern, der Arzt dem Patienten statt zum Helfer zum Folterknecht geraten, wie H. Kuhse befürchtet?[4] In der medialen Aufbereitung des Euthanasiethemas läßt sich dieser Zugang leicht transportieren: Das Szenarium einer seelenlosen „Apparate-Medizin" zum Zwecke der Lebensverlängerung auf den Intensivstationen unserer „High-Tech-Krankenhäuser" zu zeichnen, rührt allemal die Gemüter tiefer, als dahinter den Sinn plausibel zu machen, Chancen zum Überleben wahrzunehmen. Des Menschen begreifliche Angst, in eine sich verselbständigende Maschinerie zu geraten, in der ihm sein Selbstbestimmungsrecht entzogen würde, wird medial erfolgreich angesprochen.

Wohl nicht unwesentlich mitbestimmt durch solcherart geweckte Ängste geriet die Euthanasiediskussion aus einem vor der Aufklärung vorhandenen Gleichgewicht zwischen dem Grundwert der Selbstbestimmung des Menschen und dem Grundwert des Lebensschutzes, wie K. Dörner überzeugend darzulegen gelang.[5] Er drückt die Verschränkung beider Grundwerte mit einem Zitat des Frankfurter Sexualwissenschafters Sigusch so aus: „Zwar gehört das Leben mir, aber ich gehöre auch dem Leben". Mit der Aufklärung gewann der Grundwert der Selbstbestimmung des Menschen mehr und mehr an Bedeutung, und das Gegengewicht der im christlichen Abendland gewachsenen Idee, daß das Leben eine „Leihgabe Gottes" sei, der gegenüber man auch gewisse Verpflichtungen auf sich zu nehmen habe, geriet mehr und mehr in Vergessenheit. Dieses Gleichgewicht wieder stärker in die Balance zu rücken, und sei es zusammen mit der aufkeimenden Ökologie-Bewegung, die wieder mehr Sinn für den Lebensschutz erkennen läßt, ist uns zur Aufgabe gestellt. Dabei geht es nicht um eine neuerliche Abwertung des Grundwertes der Selbstbestimmung, sondern eben um ein Gleichgewicht, das dem Wert des menschlichen Lebens am ehesten gerecht wird.

Manche Argumente der Euthanasiediskussion heute weisen darüberhinaus bedenkenswerte Parallelen zu jenem Gedankengut auf, das ab Beginn unseres Jahrhunderts von langer Hand

[4] *H. Kuhse*, The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine, Oxford University Press, 1987; *H. Kuhse*, Warum Fragen der aktiven und passiven Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind, in: Deutsches Ärzteblatt 87 (1990), B-913-920.

[5] *K. Dörner*, Euthanasie gestern – Sterbehilfe heute?, in: Deutsches Ärzteblatt 84 (1987), B-2282-2287.

die Tötung „lebensunwerten Lebens" in den Vernichtungslagern des NS-Regimes ideologisch vorbereitet hatte. Zwei Beispiele mögen den Gleichklang der Argumentation von damals und heute verdeutlichen: Über die medizinische Versorgung behinderter Kinder schreibt A. Ploetz Ende des vergangenen Jahrhunderts in seiner rassenhygienischen Utopie: „Stellt es sich heraus, daß das Neugeborene ein schwächliches und mißratenes Kind ist, so wird ihm vom Ärztekollegium ein sanfter Tod bereitet, sagen wir durch eine kleine Dosis Morphium... Die Eltern überlassen sich nicht lange rebellischen Gefühlen, sondern versuchen es frisch und fröhlich ein zweites Mal, wenn ihnen das nach dem Zeugnis der Fortpflanzungsbefähigung erlaubt ist."[6] Im Sinne einer „effektiven Zuchtwahl" hat die Lebenserhaltung von Schwächlichem keinen Platz, genauso wie in jüngerer Vergangenheit Th. Dethlefsen, ein in hoher Auflage publizierender und vielgelesener Münchner Psychiater, kein Verständnis für Mitleid für fehlgebildete schwächliche oder eingeschränkt lebensfähige Neugeborene aufkommen lassen möchte. Diese seien vielmehr ohne ärztliche Hilfe ihrem eigenen Schicksal zu überlassen: „Woher holt sich ein Arzt die Berechtigung, zum Beispiel einen nicht lebenswilligen Säugling dazu zu zwingen, am Leben zu bleiben? Und sich nach dieser großartigen Tat nicht mehr um ihn zu kümmern? Die Eltern können dem Arzt diese Vollmacht wohl kaum erteilen, da sie selbst es waren, die die Geburt eines lebensunfähigen Kindes inhaltlich vorbereitet haben. Ein Kind aus einer harmonischen und glücklichen Ehe, das von beiden Elternteilen mit Freuden erwartet wird, ist nicht lebensunfähig! Entsteht aber ein Kind aus einer unechten Beziehung, das während der Schwangerschaft abgelehnt wird, so muß es zu einem Zeitpunkt auf die Welt kommen, der bereits formal die Lebensunfähigkeit des Kindes im Horoskop widerspiegelt. Es ist ein natürlicher und gesunder Vorgang, daß die Natur dieses Geschöpf vom Leben wieder zurückzieht."[7] Von der Verweigerung menschlicher Solidarität mit Schwachen und Behinderten, wie sie sich hier wieder auf erschreckende Weise Sprache verschafft, war vor mehr als fünfzig Jahren dann konsequent der Weg zur aktiven Vernichtung dieser Mitbürger beschritten worden. Die Euthanasie-Gesetzgebung des NS-Regimes wurde unter humanitärer Bemäntelung als Zusicherung des Selbstbestimmungsrechtes auf alle alternden und kranken Menschen ausgedehnt: Nach § 1 des entsprechenden Gesetzes „sollte jeder Bürger das Recht haben, im Falle einer unheilbaren Krankheit sich aktiv den Gnadentod durch einen Arzt geben zu lassen. Nach § 2 sollte für diejenigen, die aufgrund ihres Leidenszustandes nicht für sich sprechen können, der Staat garantieren, daß ihnen dasselbe Recht auf die Gnade der Sterbehilfe eingeräumt würde."[8] Auch hier macht der Gleichklang zur heutigen Selbstbestimmungslogik betroffen, der heute wie damals nicht mit demselben Gewicht der Lebensschutz gegenüber gestellt wird. Wenn der Staat jenen, die nicht mehr für sich sprechen können, das Recht auf die Gnade der Sterbe-

[6] *A. Ploetz*, Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen, Berlin 1895, 145.
[7] *Th. Dethlefsen*, Das Leben nach dem Leben. Gespräche mit Wiedergeborenen, München [5]1986, 155.
[8] Zitiert nach *K. Dörner*, Euthanasie gestern – Sterbehilfe heute?, in: Deutsches Ärzteblatt 84 (1987), B-2285.

hilfe garantiert, fällt es nicht schwer, zu erkennen, welchen Möglichkeiten hier Tür und Tor geöffnet werden, sich im Falle unheilbarer Krankheit oder Behinderung der menschlichen Solidarität zu entschlagen und durch den Zynismus des „Gnadentodes" Geld zu sparen.
Die Freigabe aktiver Euthanasie würde zudem unheilbar Kranken und pflegerisch aufwendigen alten Menschen die Bürde eines hohen sozialen Erwartungsdruckes auferlegen, demzufolge sie es als „anständig" empfinden müßten, ihrem Leben ein Ende bereiten zu lassen, sobald es eine Belastung für die Angehörigen oder für die Sozietät wird. Der echte Wunsch, dem Leben aktiv ein Ende zu bereiten, ist mir in meiner zwölfjährigen ärztlichen Tätigkeit trotz vorwiegender Arbeit bei Schwerkranken auf der Intensivstation von Patienten selber noch nie entgegengebracht worden, wohl aber von Angehörigen. Nicht so selten aber hört man von alten oder schwerkranken Menschen den Satz: „Man sollte eben nicht mehr sein!" Dieser Satz faßt die gesamte Tristesse dieser Menschen in sechs Worte die – richtig interpretiert – sagen wollen, daß man sehr wohl selber noch leben möchte, aber spürt, den anderen eine Last zu sein. Somit gewinnt dieser Ausspruch viel eher Apellativcharakter, dem alten Menschen auch noch positive Wertschätzung entgegenzubringen, denn eine versteckte Aufforderung, seinem Leiden und Leben ein Ende zubereiten.

Sterben in Würde als Vollendung eines wertvollen Lebens

Es läßt sich nach dem Gesagten nicht mehr ein konkurrierendes Verhältnis aufrecht erhalten zwischen dem Bestreben, dem Menschen ein Sterben in menschlicher Geborgenheit zu ermöglichen, und bei allem Respekt vor dem Wert seines Lebens die schulmedizinischen Möglichkeiten zur Bewahrung seines Lebens auszuschöpfen. Gerade die Achtung vor dem Leben an sich, losgelöst von sozialer und wirtschaftlicher Verzweckung, losgelöst von den Wertkategorien der Leistungsgesellschaft, befreit vom Zwang, jung und schön sein zu müssen, vor dem Leben mit allen Defekten, die Krankheit und Alter mit sich gebracht haben, bedingt den würdevollen Abschied des Menschen im Sterben.

Die Achtung vor dem Wert des Lebens stärkt unseren Willen zur Solidarität mit dem Mitmenschen in Krankheit und Leid. Sie verbietet den scheelen Blick auf die Kosten, die durch die Betreuung von Kranken verursacht werden, und rechnet sie vor allem nicht auf, weder ausgesprochen noch unausgesprochen, indem man sie merken läßt, wieviel Mühe ihre Betreuung verursacht.

Respekt vor der Würde des sterbenden Menschen sensibilisiert für dessen wahren Bedürfnisse. Er läßt den Aufforderungscharakter mancher seiner Äußerungen erkennen, die häufig in erster Linie ein Hilferuf nach Beistand durch die Angehörigen sind. Das Leid des Sterbenden hat viele Aspekte. Einer der wichtigsten davon ist, allein gelassen zu werden. So manche Signale, die ein Sterbender sendet und die als Todeswunsch mißinterpretiert werden, gelten einfach den Mitmenschen. Sie sind eine Bitte, beizustehen, nicht wegzulaufen, dabei zu bleiben. Dieser Wunsch trifft in erster Linie Angehörige und Freunde, erst in zweiter Linie die Krankenschwester und den Arzt.

So eröffnet auch die Achtung vor der Würde des leidenden Gegenübers die ehrliche Beurteilung des eigenen Mitleids, das oft nur eine versteckte Form der Selbstliebe ist, ein Ausdruck dessen, daß man den Anblick des Leidens als Erinnerung an die einmal anstehende eigene Hinfälligkeit nicht zu ertragen vermag.

Daß sich Sterben als würdevolle Szene abspielt, so wie Picasso den Tod seines Vaters malte oder wie Gen 49 den Abschied Jakobs von seinen Söhnen beschreibt, bleibt dennoch eher die Ausnahme. Vielmehr ist Sterben behaftet mit Stigmata der Würdelosigkeit: ein Kampf gegen Schmerz, das Gesicht davon gezeichnet, Erstickungsanfälle, Erbrechen, und sehr häufig auch Verlust des Bewußtseins oder zumindest der geordneten Denkfähigkeit schon Stunden oder Tage vor dem eigentlichen Tod. In dieser Situation sollten Pfleger und Mediziner nicht betreten das Sterbezimmer verlassen, sondern durch Palliativmaßnahmen Schmerzen lindern[9] und Ängste mildern, durch kompetente Pflege das Befinden des Leidenden bessern und den Angehörigen ungeteilt die Zeit zur Verabschiedung vom Sterbenden einräumen; durch all das schließlich eine gewisse Atmosphäre der Würde schaffen. Dies alles wird umso eher gelingen, wenn die Schulmedizin den Tod nicht als Ausdruck letztlichen Scheiterns ihrer Arbeit betrachtet, sondern auch als jenen Teil des Lebens, in dem der Mensch Abschied von der Welt nimmt, „ein vollkommener Tag für einen Menschen, der an das Ende seines Weges kommt."

[9] Nach WHO-Angaben verordnen Österreichs Ärzte zusammen mit ihren deutschen Kollegen morphinanaloge zentralwirksame Analgetika in der Betreuung terminaler Patienten am sparsamsten.

ANDREAS HELLER/WOLFGANG SCHWENS

Hospizbewegung – wohin?

Einschätzungen zur Situation und Entwicklung eines alternativen Umgangs mit Sterbenden

Gerade weil die Krankenhäuser strukturbedingt das menschliche Sterben vernachlässigen, wird die Hospizbewegung oft als der Inbegriff des gegenwärtigen Engagements für das „Sterben in Würde" präsentiert. Der Beitrag skizziert die Geschichte der Bewegung, nennt einige konfliktträchtige Probleme der Gegenwart und warnt vor der Idealisierung und Instrumentalisierung der Hospizidee. Dr. Andreas Heller ist Hochschullehrer am IFF (Institut für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung der Universitäten Innsbruck, Klagenfurt und Wien) und Gastprofessor an der Universität Wien; Dr. Wolfgang Schwens ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am IFF in Wien. (Redaktion)

Hospize erscheinen derzeit als der gesundheitspolitische Königsweg, um die gesellschaftlich bedrängender werdenden Herausforderungen der Versorgung Sterbender zu bewältigen.[1] In hospizähnliche Einrichtungen werden sowohl in Deutschland als auch in Österreich allmählich öffentliche Gelder investiert. Das fachliche und gesellschaftliche Image von Hospizen hat sich positiv gewandelt: von einer (diffamierend verwendeten Etikettierung) „Sterbeklinik"[2] in den 70er Jahren zu einer auf hohem Niveau stehenden, fachlich differenziert arbeitenden Spezialeinrichtung heute. Die Adressenflut der einzelnen Initiativen ist kaum noch überschaubar.[3] Zweifelsfrei sind das Sterben und ein adäquater Umgang mit Sterbenden zu öffentlichen Themen geworden. Nicht zuletzt auch die große Zahl von Veröffentlichungen gibt hiervon beredtes Zeugnis.

Erstaunlich ist allerdings die Tatsache, daß diese in den angelsächsischen und nordamerikanischen Ländern seit Jahrzehnten etablierten Einrichtungen erst Ende der 80er Jahre das europäische Festland erreichten und dort vor allem im deutschsprachigen Raum aufgegriffen wurden. Warum braucht eine Idee, die in England mit der Eröffnung des ersten modernen Hospizes St. Christopher's in London schon im Jahr 1967 verwirklicht wurde, so lange, bis sie sich auch hier durchsetzte, wo doch

---

1 Vgl. *A. Heller/W. Schwens*, Chancen und Grenzen der Hospizbewegung, unveröff. Manuskript 1993. Diese Arbeit hat den Paul-Nordhues-Caritaspreis Paderborn gewonnen. Im Frühjahr 1995 wird sie im Schwabenverlag in Ostfildern erscheinen. – *A. Heller* (Hg.), Kultur des Sterbens. Bedingungen für das Lebensende gestalten, Freiburg 1994.

2 Man wird die Reichweite des Films von *P. Reinhold Iblacker* nicht unterschätzen dürfen, der 1971 unter dem Titel *„noch 16 Tage"* erstmals im Fernsehen ausgestrahlt wurde. Mit dem Untertitel „Sterbeklinik" wurden starke Ressentiments geweckt, obwohl genau das Gegenteil beabsichtigt war. Vgl. hierzu auch: *P. Becker*, Ärztliche Erfahrungen mit Schwerkranken und Sterbenden. In: *P. Becker/V. Eid*, Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden – Praktische Erfahrungen und wissenschaftliche Reflexion. Mainz, 1984, 15–33.

3 Einen letzten Stand kann man entnehmen: Schmerzambulanz der Klinik und Poliklinik für Anaestesiologie und Operative Intensivmedizin der Universitätsklinik zu Köln (Hg.), Stationäre Hospize und Palliativeinrichtungen in Deutschland – Bestandsaufnahme und Übersicht, Köln 1994. Zudem gibt es eine große Zahl an ambulanten Hospizinitiativen, über welche die großen Wohlfahrtsverbände Auskunft geben.

der Weg von London[4] nach Köln in nicht einmal einer Flugstunde zurückzulegen ist!
Man wird sich diesem „kulturellen Verzögerungseffekt" nicht sorgfältig genug widmen können, um zu einer realitätsnahen Einschätzung von Chancen und Grenzen der Hospizbewegung in Mitteleuropa zu kommen. Natürlich gibt es traditionellerweise einen kulturellen und sprachlichen Graben zwischen Großbritannien und dem Kontinent.

Hospize – Kontrasteinrichtungen zur spezialisierten Medizin

Entscheidende Faktoren dürften in diesem Fall die politischen und die ökonomischen Unterschiede zwischen unserem und dem britischen Gesundheitssystem sein. Immer schon war die Interventionsmöglichkeit der Politik in das Gesundheitssystem in Deutschland oder auch in Österreich gering. Jahrzehntelang wurde beispielsweise in Deutschland an einer Gesundheitsreform gebastelt, die aber gegen die starken, standespolitisch gut organisierten Interessen der Ärzteschaft nie Gesetzesreife erlangen und sich so auch nie parlamentarisch durchsetzen konnte. In Österreich ist das Gesundheitsministerium ökonomisch und politisch schwach ausgestattet und von einem hohen Verschleiß an Amtsträgern gekennzeichnet. Eine kontinuierliche Gesundheitspolitik kann so weithin nicht realisiert werden. Die Disziplinierung und Kontrolle des Gesundheitssystems durch staatliche Organe scheint immer notwendiger.
Gekennzeichnet sei die Entwicklung durch einige Beobachtungen: Die Kosten der technikintensiven Medizin steigen explosionsartig; der demographische Aufbau der Bevölkerung verschiebt sich zugunsten der Gruppe der älteren Menschen; das Krankheitspanorama verändert sich entsprechend von akuten Krankheitsbildern hin zu chronischen Krankheiten; das „Kundenbewußtsein" der Patienten nimmt zu; die „Götter in Weiß" werden nicht zuletzt durch die Medien zunehmend kritisierbar, werden relativiert durch eine wachsende Zahl von alternativen Heilmethoden und verlieren langsam die Rolle der omnipotenten Heiler; ärztliches Personal wird zu einem Kostenfaktor im Gesundheitswesen; Umstrukturierungen in Krankenhäusern und Überlegungen zu dessen Systemgestaltung stehen ebenso an wie der Ausbau der ambulanten Versorgung.
Aufgrund dieser Entwicklung nehmen Gewicht und Selbstbewußtsein der nichtmedizinischen Gesundheitsberufe (vor allem der Pflegeberufe, aber auch anderer im Präventionsbereich tätiger Gruppen wie Physiotherapeuten, Heilmasseure, etc.) zu. Es wächst die Möglichkeit, Maßnahmen zu setzen, die sich nicht mehr der dominanten medizinischen Logik der maximalen Lebensverlängerung verpflichtet wissen.
Auch Hopize sind in dieser Optik Konstrastorganisationen zu einer zu beobachtenden Spezialisierung der Medizin. Wiewohl Ärzte auch hier eine Rolle haben, so sind es doch offenbar immer solche, die nicht in den medizinischen Kernfächern beheimatet sind und ohnedies für eine ganzheitliche Perspektivierung ihrer Arbeit (aus einem soziopsychosomatischen Verständnis) aufgeschlossen sind.

[4] Vgl. *S. Stoddard,* Die Hospiz-Bewegung – Ein anderer Umgang mit Sterbenden. Freiburg ²1988.

Bemerkenswert ist, daß sich an der stärksten Gruppe des Gesundheitssystems vorbei Initiativen bilden. Von den klinikexternen Gruppen und Berufen wird ein eher abwertender und moralisierender Umgang mit Medizin gepflegt.[5] Die gesundheitspolitische Erfolglosigkeit ist programmiert, wenn es nicht gelingt, sie einzubinden in das Netzwerk der Versorgungskontinuität, in die Finanzierung durch die Krankenkassen. Da sowohl in Deutschland als auch in Österreich eine andere Spendenmentalität als auf den britischen Inseln herrscht, werden Hospize auf Dauer nicht ohne solche öffentlichen Gelder finanzierbar sein.[6]

Hospize – Wir brauchen sie

Mittlerweile sind Hospizeinrichtungen dabei, ein fester Bestandteil des Versorgungssystems zu werden, das eine breite Kultur freier Initiativen, privaten Engagements und unterschiedlicher Formen der Finanzierung kennt und diese aus ökonomischen Gründen auch fördern muß.[7] Da dies eine inzwischen fast selbstverständliche Einschätzung ist, läßt sie sich zuspitzen: Wir brauchen Hospize.[8] Wenn dies tatsächlich der Tenor aus der oben gemachten Einschätzung sein sollte, dann wird damit eine konsensfähige Perspektive angedeutet, die ihrerseits Fragen aufwirft:

- Was ist ein Hospiz?
- Welche Voraussetzungen müssen gegeben sein, damit man wirklich von einem Hospiz sprechen kann? (Die Frage bezieht sich auf verschiedene Indikatioren: auf die Fachlichkeit, den Standard und die Qualität der interdisziplinären und interprofessionellen Arbeit, die Kultur des ehrenamtlichen Engagements, die Vernetzung in regionalen und lokalen Einrichtungen)
- Wie sieht die organisatorische Struktur solcher Einrichtungen aus? (Trägerschaft als Verein, eingegliedert in eine Klinik, als integriertes Versorgungsangebot von ambulanten Hospizteams, stationären Einrichtungen, Tageskliniken und Palliativstationen)
- Wie wird schmerztherapeutisches Wissen in den Behandlungsprozeß integriert?

---

[5] Es wäre eine eigene Untersuchung wert, Ressentiments nachzugehen, die etwa Theologen und Krankenhausseelsorger gegenüber Ärzteschaft und Medizin hegen und pflegen. Nahezu stereotyp werden seit Jahren Klischees tradiert, denen es an jeder Differenzierung mangelt. Die Ambivalenz medizinischer Arbeit liegt darin begründet, naturwissenschaftlich orientiert zu sein, erfolgreich deshalb zu sein, weil der Mensch in einer bestimmten Behandlungsphase zu einem Objekt wird, in das ingenieurhaft eingegriffen werden muß, weil Operationen anders nicht denkbar sind. Problematisch wird dies nur, wenn der Objektcharakter medizinischen Handelns zu einem durchgängigen Interaktionsmuster wird. Historisch gesehen, hat vor allem *J. Mayer-Scheu* (Krankenhausseelsorge im Wandel – Anfragen an Seelsorge und Medizin in kirchlichen Krankenhäusern. Kevelaer 1986) Anteil an dieser Klischeebildung, wiewohl er wie kein anderer Pionierarbeit für das Selbstverständnis der Krankenhausseelsorge geleistet hat, das ganz offensichtlich nur in Abgrenzung zur Medizin zu erreichen ist. Wie kann heute Seelsorge integrierend in einen therapeutischen Prozeß und sozial integriert in ein therapeutisches Team ihre „Leistungen" sichtbar machen? Sicher wird dies nicht nur in einem Gegenüber, einer negativen Abgrenzung zu anderen Berufen möglich sein.

[6] Auch in England sind sie es de facto nicht: Es werden etwa 70–80% der Kosten durch fund raising aufgebracht.

[7] Vgl. *A. Heller*, Gesundheit und Gerechtigkeit – Gesundheitsförderung als politisch-diakonisches Konzept. In: Lebendiges Zeugnis 48 (1993), 24–36.

[8] Vgl. den gleichlautenden Buchtitel: *K. Leiter*, Lebensbegleitung bis zum Tod – Wir brauchen Hospize. Wien 1994.

- Wie werden interprofessionelle Beziehungen effizient?

Eine Kurzformel soll Ausgangspunkt unserer Überlegungen sein: *Hospize sind Einrichtungen der eigenen Hoffnung, sich selbst und anderen in der letzten Lebensphase ein authentisches und würdiges Sterben zu ermöglichen.*

Hospize – Die geschichtliche Tradition der Gastfreundschaft

Hospize stehen in der historischen Tradition der christlich-diakonischen Barmherzigkeit und einer selbstverständlichen menschlichen Sorge für die Schwachen, die Kranken und die Sterbenden.[9]

Etymologisch leitet sich der Begriff Hospiz von „hospitium" ab, einem Wort, das die Bedeutung der Gastfreundschaft in sich trägt. Es scheint sowohl die gastliche Aufnahme als auch die Gastfreundschaft zu meinen. Damit ist ein Verstehenshorizont angedeutet, der bis heute das Selbstverständnis der Hospizbewegung ausdrückt: Orte zu schaffen, wo Menschen gastfreundschaftlich aufgenommen werden, wo sie Gäste sind.[10] Das Hospiz hilft als eine Art Herberge in einem als Pilgerreise verstandenen Leben. Hospize boten Waisen und Bedürftigen, Wanderern, Kranken und Sterbenden Unterstützung für Leib und Seele. Sie säumten auch die großen Pilgerwege, wie etwa den camino nach Santiago de Compostela oder auch den großen St.-Bernhard-Paß über die Alpen.

Diese historischen Vorläufer der modernen Hospize verdichten sich in verschiedenen Initiativen; in Hospitalorden des Mittelalters ebenso wie in der Gründung der Filles de Charité (Töchter der Barmherzigkeit) durch Vinzenz von Paul im 17. Jahrhundert.

Übersehen wird leicht, daß das lateinische Wort „hospes" sowohl Gastfreund als auch Fremder meint. In dieser doppelten Bedeutung klingt nicht nur die Kultur der Gastfreundschaft an, sondern auch das Wissen, daß der Gast der Fremde,[11] der ganz andere ist. Das Sterben und der Tod bleiben dem Lebenden in gewisser Weise immer fremd. Die immer wieder herzlich-einfühlsam, ja freundschaftlich geschilderte Atmosphäre in Hospizen stellt eine Seite dar, mit der grundsätzlichen Fremdheit des Sterbenden umzugehen, eben durch die Überwindung der Distanz. Doch diese „Amikalisierung des Todes" kann die Fremdheit, die Distanz und die Entfernung nicht immer überwinden, die der Schatten des Todes zwischen die Lebenden in der Blüte und Kraft des Lebens und die Lebenden als Sterbende legt.

Hospize – Die Wiege eines modernen Gedankens

Die moderne Hospizgeschichte beginnt mit der englischen Krankenschwester Florence Nightingale (1820–1910), die gemeinsam mit den Irish Sisters of Charity im Krimkrieg Verwundete und Sterbende pflegte und in Dublin später Our Lady's Hospital ins Leben rief. Fünf Schwestern dieser Irish Sisters eröffneten im Jahr 1900 den St. Joseph's Convent im Eastend von London und zwei Jahre später das

[9] *R. Lamerton*, Sterbenden Freund sein. Helfen in der letzten Lebensphase. Freiburg 1991.

[10] Vgl. *R. Zerfaß*, Menschliche Seelsorge – Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg [4]1988.

[11] Was Fremdsein praktisch-theologisch bedeutet erschließt: *O. Fuchs*, Die Fremden, Düsseldorf 1988.

St. Joseph's Hospice mit dreißig Betten für Kranke und Sterbende. Dieses Hospiz bildete dann für Cicely Saunders die Inspiration, selbst 1967 in London das legendäre St. Christopher's Hospice[12] zu gründen, das als Wiege für einen anderen Umgang mit dem Sterben, den Sterbenden und den Trauernden gilt. Und es hat auch Maßstäbe gesetzt für die psychosoziale Unterstützung und Qualifizierung der Helfenden.

Die Gründungsgeschichte selber ist schon zu einer Art Legende geworden: Der Patient David Tasma, dem Warschauer Getto entkommen, bekam im Alter von etwa vierzig Jahren Krebs. Cicely Saunders mußte ihm als Krankenschwester die Wahrheit über seine Krankheitssituation mitteilen. Was Tasma suchte, waren „Menschen, mit denen er weiter Mensch sein, mit denen er weiterhin lachen konnte und mit denen ihn eine Liebe zu Gott verband".[13] In zahlreichen Gesprächen gab Tasma den Impuls, ein Hospiz zu gründen. In ihm sollten sich Sterbende angenommen fühlen und die letzte Phase ihres Lebens würdig, sinnvoll und begleitet von Menschen, die einander achten, leben können.

Hospize – Die Situation heute

Hospize entstehen heute auch auf dem Hintergrund einer nahezu völligen Vernachlässigung des menschlichen Sterbens in den etablierten Einrichtungen unseres Gesundheitssystems. Gerade weil das Krankenhaus keinen Ort für menschliches Sterben zu bieten scheint und sicherlich in der gegenwärtigen Verfassung (etwa als Akutkrankenhaus mit den Aufgaben der Lehre und Forschung) auch nicht sein kann und darf, bilden sich gesellschaftlich neue Organisationsformen, die dieses Anliegen bearbeiten und ihm nachkommen. In dieser Optik stellen Hospize eine vorübergehende Lösung dar, die unzulängliche Betreuung Schwerkranker und Sterbender sowie ihrer Angehörigen in den etablierten Versorgungseinrichtungen zu kompensieren.

Das Krankenhaus ist als Einrichtung auf die Wiederherstellung von Gesundheit beziehungsweise Rehabilitationsfähigkeit ausgerichtet und orientiert sich in seinen dominierenden Handlungen am Prinzip der maximalen Lebensverlängerung. Sterben gilt als ein Tabu, weil es keine Krankheit ist. Die hervorragenden medizinischen Leistungen entstanden oft genug durch einen mit buchstäblicher Todesverachtung geführten Kampf für die Rettung von Leben. Das Sterben und der Tod mußten ausgeblendet werden. Weil man sich mit dem Tod infolge von bestimmten Erkrankungen (Typhus, Cholera oder auch Krebserkrankungen und Aids) nicht abfinden wollte und konnte, wurde die Grundlagenforschung, die Diagnostik und die Therapeutik auch zu einer wissenschaftlich organisierten Todesverdrängung, die nahtlos in die Berufssozialisation der dominierenden Gruppe des Gesundheitssystems (der Mediziner) Eingang fand. Man muß diese auf Todesverdrängung beruhenden Erfolge der Medizin, die viel menschliches Leiden gemildert haben und eine enorme menschliche Leistung darstellen, zu-

[12] Schon die Namensgebung deutet den christentümlichen Horizont an, in dem die moderne Hospizbewegung ihre Wurzel hat.

[13] Vgl. *H. R. Zielinski*, Sterbekliniken: Ja oder nein? In: *H. R. Zielinski* (Hg.), Prüfsteine medizinischer Ethik, Bd. 1 – Katholische Klinikseelsorge, Grevenbroich 1980, 52–86.

nächst einmal würdigen. Die Medizin hat sich dieses Niveau erarbeitet durch eine ständige Differenzierung und Spezialisierung. Es gibt wohl kaum eine Berufsgruppe, die dermaßen differenziert über einen universellen Code, über dermaßen systematisch aufbereitetes Wissen verfügt und Verständigung und Behandlung über alle kulturellen Differenzen hinweg praktizieren kann wie die Medizin.
Hospize stellen eine vorübergehende Lösung dar, die unzulängliche Betreuung Schwerkranker und Sterbender sowie ihrer Angehöriger in den etablierten Versorgungseinrichtungen des Gesundheitswesens auszugleichen.

Hospize – Ein Paradefall für Ehrenamtlichenarbeit

Die größte Stärke der Hospizbewegung, Initiative von unten, engagierte Laienbewegung von medizinischen Außenseitern zu sein, ist gleichzeitig auch ihre größte Schwäche.
Die Motivationen, sich ehrenamtlich, oft genug aus eigener tiefer Betroffenheit, für ein menschlicheres Sterben anderer einzusetzen, sind erstaunlich groß. Gerade der Umgang mit Menschen, die nur noch eine begrenzte Zeit zu leben haben, konfrontiert mit der eigenen Endlichkeit, mit der Begrenztheit und Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens. Es scheint so zu sein, daß das Sterben als „Feld ehrenamtlichen Engagements" eine besondere Attraktivität gewinnt. Jedenfalls sind die Kurse und Veranstaltungen voll, in denen Menschen sich auf sich selbst, ihre eigenen Ängste, Befürchtungen und Sehnsüchte einlassen wollen. Die theoriegeleiteten und psychotherapeutisch unterlegten Konzepte und Kursprogramme gehen von der Voraussetzung aus, daß die Konfrontation mit eigenen Ängsten und Abschiedserfahrungen Bedingung ist, um Raum zu geben für die Endlichkeit und die ambivalenten Gefühle der Sterbenden.
Gerade weil dieses Thema immer stärker auf ein gesellschaftliches Interesse in bestimmten Gruppen der Bevölkerung stößt, muß dafür Sorge getragen werden, daß Sterbende vor jeder Art der Instrumentalisierung geschützt werden. Die Hospizbewegung sollte in ihrer Funktion der Qualifizierung ihrer Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen für die Kompetenz zur Sterbebegleitung ihre Bildungsbemühungen letztlich von der Autonomie und menschlichen Würde der Sterbenden geleitet wissen.
Die Chance besteht zweifellos darin, Helfenden und Hilfsbereiten Hilfen anzubieten, sich selbst und ihre Lebensgeschichte reflexiv und emotional zu verstehen und anzunehmen.
Der Erfolg der Hospizarbeit wird sich nicht allein daran messen lassen müssen, daß engagierte Personen unterschiedlicher beruflicher und fachlicher Herkunft eine gute Idee verfolgen. Kriterium wird es ebenso sein, daß auch mit Ehrenamtlichen klare Kontrakte zustandekommen können und von der Organisation Qualifizierungsmöglichkeiten zur Umsetzung dieser guten Idee in die Praxis angeboten und gefördert werden.

Hospize – Widerstand gegen die Funktionalisierung eines Begriffes

Die christlich-abendländischen Wurzeln der Hospize stellen eine ständige Verführung dar, die Betreuung von Sterbenden zu funktionalisieren im Sinn einer demonstrativen Barmherzigkeit und einer missionarischen Konfessionalisierung. In einer Gesell-

schaft, in der die tradierten christlichen Lebensvorstellungen nur noch begrenzte Überzeugungs- und Bindungskraft haben, stehen die Kirchen insgesamt vor einer gewaltigen Reorganisationsaufgabe. Seit dreißig Jahren gehen die Prognosen der Sozialwissenschaftler in dieselbe Richtung. Die Teilnahmequoten an kirchlichen Ritualhandlungen sind seitdem rapide gesunken. Die Kirchenbindung wird als labil eingeschätzt, die latente Kirchenaustrittsbereitschaft ist relativ hoch. Prognostiziert wird eine Aktivierung dieser Austrittsbereitschaft in ökonomischen oder ideologischen Krisenzeiten. Die Kirchen haben bislang auf die vielfältigen Krisensymptome verlegen bis hilfos reagiert.[14]

Gerade weil aber Hospize in einer christentümlichen Tradition stehen und noch mehr gesellschaftliche Plausibilität gewinnen werden, ist kirchlicherseits die Versuchung naheliegend, sie zu nutzen, um den eigenen Plausibilitätsverlust zu kompensieren. Einige Indikatoren deuten in diese Richtung. Der Hospiz-Markt ist von konkurrierenden Anbietern besetzt, während es die beiden Großkirchen bislang noch nicht geschafft haben, ein gemeinsames, ökumenisch inspiriertes Hospiz zu bauen und damit eine Signalwirkung für einen Reorientierungsprozeß der Kirchen auszulösen.[15] Eine Monopolstellung der Kirche mit ihren Einrichtungen der Caritas oder der Diakonie ist beunruhigend, nicht nur aus gesellschaftlichen, sondern auch aus theologischen Gründen. Denn das Sterben scheint die letzte Möglichkeit zu sein, ein Stück konfessionsfreien Himmel auf Erden zu erleben. Um diese Erfahrung werden vor allem die Sterbenden, aber auch die Mitarbeitenden betrogen, wenn Konfessionalität das Organisations- und Differenzierungsprinzip wird.

Hospize – Widerstand gegen eine Konfessionalisierung

Auffällig ist, daß viele Hospize und Hospiz-Initiativen im Umkreis von Einrichtungen der beiden großen Kirchen entstanden oder erst später, mit der allgemeinen gesellschaftlichen Anerkennung, massiv von ihnen besetzt und so vereinnahmt worden sind. Auch Gründergestalten verbergen ihre konfessionelle und milieuspezifische Herkunft nicht. Dieses Faktum läßt zumindest zwei Deutungen zu:

- Einerseits kann man sich aus einer binnenkirchlichen Sichtweise froh und glücklich schätzen, daß die Kirchen dieses Mal zur gesellschaftlichen Avantgarde zählen, die ein Thema voranbringt.
- Andererseits tritt schon jetzt die katholische Bischofskonferenz in Deutschland auf den Plan und mahnt durch ihre Pastoralkommission das „katholische Verständnis" in der Hospizbewegung ein.[16] Diese konfessionelle Monopolisierung steht in einem diametralen Gegen-

[14] Vgl. *P.M. Zulehner/H. Denz*, Wie Europa lebt und glaubt – Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1993.

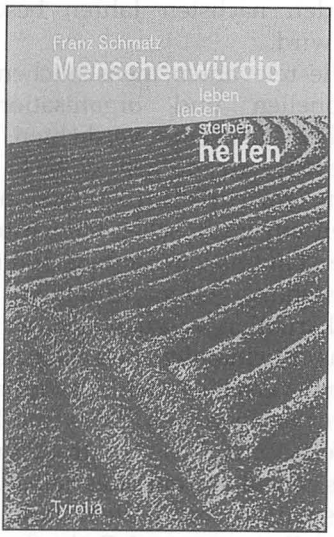
[15] Als einen ersten Schritt im Versuch, diese Selbst-Isolation zu durchbrechen, kann man den ersten ökumenischen Hospizkongreß Deutschlands werten. Er fand vom 1. bis 3. Oktober 1994 unter großer Beteiligung in Braunschweig statt. Das Vorbereitungskomitee war mit Vertretern des deutschen Caritasverbandes und des Diakonischen Werkes besetzt. Eine weitere, intensivere Zusammenarbeit wurde beschlossen.

[16] Die Deutschen Bischöfe – Pastoralkommission: Die Hospizbewegung – Profil eines hilfreichen Weges im katholischem Verständnis. Bonn, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1993.



LEBENS-BEGLEITUNG BIS ZUM TOD

Shirley du Boulay
Cicely Saunders
Ein Leben für Sterbende.
224 S., Broschur, öS 148,-; DM 22,-; SFr. 22,40
ISBN 3-7022-1619-7
Die Biographie der Begründerin der Hospiz-Bewegung in England zeigt sehr eindrucksvoll, wie der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer in tätiger, menschlicher Anteilnahme möglich ist.



Franz Schmatz
Menschenwürdig - leben, leiden, sterben - helfen
104 Seiten, Broschur, öS 128,-; DM 19,80;
SFr. 19,40; ISBN 3-7022-1723-1
Ein engagiertes und kritisches Buch, das Anstoß sein will für ein gemeinsames Bemühen um ein menschen-würdiges Helfen.



Karin E. Leiter
Lebensbegleitung bis zum Tod
Wir brauchen Hospize.
Vorwort von Kardinal Dr. König.
152 Seiten, Broschur, öS 168,-;
DM 24,-; SFr. 25,30; ISBN 3-7022-1877-7
Der Hospiz-Gedanke stellt den Sterbenden in den Mittelpunkt einer menschenwürdigen Lebensbegleitung bis zum Tod. Karin E. Leiter ist selbst Hospiz-Patientin. Ihre Forderung ist deutlich: Wir brauchen Hospize.

TYROLIA VERLAG INNSBRUCK WIEN

satz zu der angelsächsischen Art eines großen, weltökumenischen Umgangs mit religiösen und metaphysischen Bedürfnissen von Sterbenden. Ein Durchbruch wäre geschaffen, wenn in Hospizen in einem Abschiedsraum die Religionen und Konfessionen in ihren Symbolen nebeneinander koexistieren könnten, Kooperationen zwischen Rabbi und Priester, Pastor, Mullah und anderen selbstverständlich wären. Diese episkopale Intervention deutet nur ein Spannungsfeld an, das die Hospizbewegung voraussehbar in den nächsten Jahren beschäftigen wird.

Alle relevanten menschlichen, professionellen und organisationsspezifischen Probleme verdichten sich am Lebensende. So geht es nicht nur darum, ein christlich-konfessionelles gegen ein gnostisches oder esoterisches Verständnis von Sterben, Tod und Auferstehung oder Varianten der Reinkarnation auszuspielen, es geht um das Zueinander und Gegeneinander von verschiedenen Disziplinen und Professionen, von Status und Macht.

Weltanschauliche Neutralität und konfessionsübergreifendes Selbstverständnis wurden nicht allein darin deutlich, daß Patienten und Patientinnen jeder Konfession und auch Konfessionslose gepflegt werden, sondern auch darin, daß die Einstellungsgrundlage des Caritasverbandes oder des Diakonischen Werkes als Träger solcher Einrichtungen ein Beitrag zur Humanität des Sterbens ist, wie es sich in der englischen Hospizbewegung herausgestellt hat. Einstellungsgrundlage sollte nicht die sexuelle Lebensstilisierung (Schwule, Nichteheliche Lebensgemeinschaften) oder die Frage der Scheidung und Wiederverheiratung sein. Daß dies zumindest für die Anstellungsverhältnisse bei der Caritas oder dem Diakonischen Werk als sogenannten „Tendenzbetrieben" nicht realistisch ist beziehungsweise von individuellen Zufälligkeiten abhängt, zeigen die entsprechenden Prozesse vor den deutschen Arbeitsgerichten.

Hospize – Eine Organisation braucht Strukturen

Weltanschaulichkeit äußert sich nicht zuletzt in den Organisationsstrukturen einer Idee. Deshalb ist der Anfangsphase, der Gründungsphase von Hospizeinrichtungen allerhöchste Aufmerksamkeit zu widmen. In der Regel finden sich ein oder zwei Gründungsmütter oder -väter, die von der Idee inspiriert, begeistert und fasziniert sind und langsam durch Gespräche und gezielte Veranstaltungen für den Gedanken werben, der dann wie ein Laufeuer um sich greift. Entscheidend ist die Frage nach der Trägerschaft beziehungsweise der Organisationsform.[17] Verschiedene Wege werden gegangen, deren Implikationen oft nicht hinreichend bedacht werden.

In Österreich hat sich das Wiener ambulante Hospizteam von Beginn an in die Organisationsform der Caritas der Erzdiözese Wien eingefügt und wickelt über deren Administration auch die finanztechnischen Maßnahmen der Einstellung und der Besoldung ab. In der Steiermark beziehungsweise in Oberösterreich wurden andere Wege beschritten. Das erste Ziel bestand darin, eine politisch und reli-

[17] Vgl. *H. Teuschl*, Wie eine Hospiz-Gruppe aufgebaut werden kann. – Grundsätzliches und Beispiele aus Wien und Tirol. In: Menschenwürde bis zuletzt (Hg.), Zu guter Letzt. Wien 1994, o.S.

giös unabhängige Trägerstruktur aufzubauen, ein Verein wurde gegründet. Diese im Alltag mühsame und zunächst retardierend erscheinende Entscheidung hat für die konkrete Arbeit unmittelbare Konsequenzen. Es ist nicht gleichgültig, durch welche Organisationsform die Idee Hospiz auch tatsächlich realisiert wird. Schon jetzt läßt sich absehen, daß es eine Pluralisierung von Organisationsformen geben wird.

Gerade weil die Hospizidee sehr stark in einem konfessionellen Milieu entstand beziehungsweise von diesem besetzt wurde und bis heute getragen wird, sollten solche Einrichtungen theologisch genutzt werden, um das absichtslose Interesse Gottes am Menschen auch organisatorisch sichtbar zu machen. Hospize sind genau keine Einrichtung, um sterbenden Ordensgemeinschaften neuen Sinn zu geben, den wachsenden Plausibilitätsverlust für die Kirche abzufangen und der Caritas und Diakonie neue gesellschaftliche Reputation zu verleihen.

Das Engagement der Kirchen (zumal der katholischen in diesem Bereich) bleibt solange zwiespältig, wie der caritativen Zuwendung zu den beispielsweise schwulen Bewohnern von (Aids)-Hospizen[18] nicht eine Reformulierung der Sexuallehre und eine Entschuldigung bei den diskriminierten Homosexuellen folgt.

Hospize – Gegen eine Kommerzialisierung des Sterbens

Sterben und Hospize haben gesellschaftliche Konjunktur. Die Etablierung von Hospizen ist ein neuer ökonomischer Markt geworden, der nur eine Variante der Kommerzialisierung[19] der letzten Lebensphase, des Todes selbst und der Trauer ist. Um hier einen Unterschied zu setzen für einen qualitativ anderen, authentischen Umgang mit dem Sterben und Tod, sollten die Hospizinitiativen den Tod „kennen". Ein zentrales Thema dabei ist die Zeit und die Beschleunigung der Zeit. Der Eindruck drängt sich auf, daß das Tempo der Hospiz-

[18] Vgl. hierzu *W. Schwens*, „...wir Aidskranken sterben anders." – Hospizarbeit als ein sinnvoller Weg der Begleitung aidskranker Menschen, Wien: Diplomarbeit 1992.

[19] In diesem Zusammenhang seien verschiedene Indikatoren erwähnt, die eine ausführlichere Aufmerksamkeit verdienen: Etwa die Tatsache, daß die britische Firma „death" eine Zigarettenmarke desselben Namens herausgebracht hat, um gegen die Verlogenheit der Nikotinwerbung anzukämpfen und natürlich mit der Konfrontation geschäftlich zu reüssieren. Vgl. hierzu: *J Riedl*, Wer death raucht, geht auch mit Baudrillard ins Bett. In: Süddeutsche Zeitung – Magazin 32/12.8.1994, 20–21. In Deutschland wird seit einiger Zeit um das private Betreiben von Krematorien gestritten. In Franken etwa befürchtet die Stadt Nürnberg von etwa 9000 Verbrennungen jährlich etwa die Hälfte an private Betreiber zu verlieren. Vgl. hierzu: *D. Bruckner*, Pietät oder Profit? – Ein Unternehmer wittert das große Geschäft und will Leichen in Eigenregie verbrennen. In: Die Zeit, 33 (12.8.1994), 12. In den Vereinigten Staaten werden bereits mehr als 20% der Hospize von Bestattungsunternehmen betrieben. Man kauft also die Versorgung in einem integrierten Versorgungspaket. Auch die jüngst entflammte Diskussion um fehlende Organspenden stellt die Frage nach dem Verständnis des Leichnams nach dem Tod. „Mit dem Recht am eigenen Körper über den Tod hinaus mag ein Grundsatz der individualistischen Gesellschaft verteidigt werden. Gleichwohl ist die Frage erlaubt, ob Gesellschaft wie Individuen nicht jenseits der Todesschwelle enden, der Mensch dort zur bloßen Materie wird und Personalismus wie Besitzindividualismus erlöschen, besser: im Verzicht überschritten werden." Vgl. *J. Fritz-Vannahme*, Im Sterben den Lebenden helfen? – Streit um Organspenden: Kein Gesetz kann Menschen dazu zwingen, mit dem eigenen Tod rational umzugehen. In: Die Zeit 30 (22.7.1994), 1. Der „pornographische Umgang" mit Sterben und Tod wird in England durch einen neuen Horrortourismus genährt. Im Londoner Kerker ist ein Museum eingerichtet, das mit dem Slogan wirbt: „We scare you to death daily – Täglich erschrecken wir Sie zu Tode".

bewegung in den deutschsprachigen Ländern zu schnell ist. Die Beschleunigung des Lebens und Sterbens geht auf Kosten der Mitarbeitenden und der Sterbenden. Erst recht, wenn man berücksichtigt, daß die aktive Verkürzung der Lebens- und Sterbenszeit das Argument jener Gruppen ist, von denen sich die Hospizbewegung gerade absetzen und unterscheiden will. Wie diese Spannung zwischen Zeitbeschleunigung und gleichzeitigem Einstimmen und Einschwingen auf das Lebens- und Zeitgefühl von Sterbenden und erst recht der Trauernden ausgehalten und gestaltet werden soll, ist nicht nur eine Frage der Empathie von Einzelpersonen. Vielmehr müssen Zeit ,und Zeithaben im Aufbau der Organisation berücksichtigt werden: etwa in der Art und Weise, wie Tagesordnungen entstehen und erarbeitet werden, welcher Druck auf den Verantwortlichen lastet, wie sie Entlastungen finden usw. Es müssen jeweils Prioritäten gesetzt werden, es gilt, die Grundlagen eines Projektmanagements zu realisieren.

Die Hospizbewegung wird im deutschsprachigen Raum voraussehbar bedeutender werden. Die bisherige Geschichte macht deutlich, daß es gut gelingt, Menschen aus einer persönlichen Betroffenheit motivierend auf eine gemeinsame Herausforderung zu beziehen, nämlich die Humanisierung des Sterbens in der Gesellschaft.

Der Erfolg der Bewegung wird daran abzulesen sein, ob es gelingt, die Phase der Ideale, Idyllisierungen und des Enthusiasmus in die Entwicklung funktionaler und interprofessioneller Versorgungsstrukturen zu übersetzen, das persönliche Engagement einzubinden in den Aufbau und Ausbau neuer Organisationsformen (Palliativstationen in den etablierten Krankenhäusern, Hospizdienste, Hospize, eigene Vereine, etc.).

Aus einer Idee wird eine Organisation. Solche Übergänge sind vorhersehbar schmerzhaft, von Verletzungen und Abschieden begleitet und brauchen einen funktionalen und sachlichen Zugang zu den Problemen bei gleichbleibenden emotional-empathischen Zugang zu den betroffenen Personen.

Wie die Aufmerksamkeit für die Personen mit einer Entwicklung der Organisationen verbunden werden kann und nicht eines gegen das andere ausgespielt wird, ist die Zukunftsfrage der Hospizbewegung im deutschsprachigen Raum – die Zukunft hat bereits begonnen.

KARIN LEITER

Hiobsbotschaft oder Botschaft des Hiob

Karin Leiter ist Krankenschwester und Erwachsenenbildnerin; nach ihrer Erkrankung in der Sterbebegleitung von Krebs- und Aidskranken tätig, Engagement in der Gründung von Hospizen; intensive Vortragstätigkeit, mehrere Bücher im Tyrolia-Verlag. (Redaktion)

Plötzliches Erwachen aus dem Traum von scheinbar unbegrenzter Zukunft, von einem „in zehn Jahren hab ich dann, bin ich dann, möchte ich...". Plötzlich nur Laborwerte und keine Lebenswerte, nur Befunde und kein Befinden mehr. Die CT-Bilder zeigen den Krebs. Sie zeigen nicht, ob ich lache oder weine, was ich gerade tue oder wer ich eigentlich bin. Mein Denken reduziert sich auf medizinische Fragen, auf Temperatur, Puls und Stuhlgang. Angst und Hoffnung sind auf der Fieberkurve nicht verzeichnet. Plötzlich werde ich auch zum Objekt. Objekt der ärztlichen Kunst, der pflegerischen Maßnahmen, der gutgemeinten Rat-schläge. Ich muß meinen Kopf hinhalten für Untersuchungen, Behandlungen, mir wird schlecht, mir tut das weh, mir gehen die Haare aus... aber niemand sagt mir, wozu das gut sein soll, was mich erwartet, wofür oder wogegen gekämpft wird. Daß es *mein* Kampf ist, will mir niemand zugestehen. Die Sprachlosigkeit wird mit leeren Phrasen und Wetterberichten niedergeredet, die Trostlosigkeit zwingt förmlich hundert unsinnige Formeln von Tröstungen herbei. Tapfer sein, Geduld haben, Gott wird schon wissen, es wird alles wieder gut, du schaffst das schon, wir sind ja alle da, die heutige Medizin kann doch so viel. Rund um mein Bett sind alle so verdächtig aktiv. Die ganze Ohnmacht wird mir ins Bett geworfen. Sie wollen einen Helden oder einen Märtyrer für den üblichen Nachruf: „Nach langem, mit großer Geduld ertragenem Leiden...", und niemand will den *Menschen* sehen, der da stirbt!

Die Hiobsbotschaft heißt: „Ich *habe* Krebs!" Aber Hiobs Botschaft sagt mir „Du *bist nicht* der Krebs!" Ich brauche Hilfe, aber ich bin nicht hilflos. Die Medizin kämpft gegen die Krankheit. Ich kämpfe für mich, für mein Leben. Solange ich sterbe, *lebe* ich, bin ich nicht scheintot, nicht schon halb am Friedhof, bin ich mehr als Labortabellen, CT-Bilder... *Ich bin mehr als dieser Krebs!*

Die Welt, meine Welt stellt sich mit einem Mal auf den Kopf. Nicht die Zukunft ist wichtig, sondern der Augenblick. Jetzt einen Augen-Blick mit dem Leben. Heute lebe ich, jetzt, nicht irgendwann einmal. Die Zeit wird unsagbar kostbar. Ich koste sie aus, schamlos und unverschämt. Ich schäme mich nicht für meinen Lebenshunger, lasse nicht mehr zu, daß mein Leben von anderen gestaltet wird. Alle meinen es so gut, wollen nur mein Bestes. Niemand fragt, was *ich* gerne möchte, was *ich* brauche... „Ich will ja nur dein Bestes!" funktioniert als Pubertätstrauma: „Widersprich nicht! Sei dankbar!" Freunde kommen mit Großmutters Hausmittel: Kalbskno-

chensuppe. Wenn du blaß bist, schwach, schwer krank – dann ist Kalbsknochensuppe *das* Kraftmittel. Ich mag sie aber nicht, diese Suppe, konnte sie nie riechen! Aber sie ist gesund und tut dir so gut! Das Kalbssuppen-Syndrom der Umgebung ist Erpressung. Darf ich denn *nein* sagen, wenn es alle so gut meinen? Darf ich denn *nein* sagen, wenn sie alle „nur" mein Bestes wollen? Brauche ich mein Bestes, mein Leben nicht selbst, um noch leben zu können? Weiß ich denn wirklich, was *ich* will?

Die Ent-mündigung braucht zwei Seiten: jene, die mein Leben gestalten wollen und mich selbst, die sich darein ergibt. Morbus Gloriae – wenn du brav bist, kommt das Christkind (Gloria in excelsis Deo). Wenn du brav bist, wirst du wieder gesund. Also tu, was man dir sagt. Die Ärzte wissen, die Schwestern und Pfleger wissen, alle rund um mein Bett wissen... Freilich ist es auch bequemer so. Ich bin nicht verantwortlich, ich bin nur Opfer, das tapfer sein, aushalten und die Zähne zusammenbeißen muß.

Warum? Warum ich? Warum sterben?... Die Frage nach dem Warum ist eine Frage nach Schuld. Sie verstärkt das Leid ins Maßlose. Das ist auch mindestens seit Hiob bekannt. Irgendwer oder irgendwas muß schuld sein. Da kommen dann die Keulenhiebe der Drohbotschaft mit Strafe, Sühne, Opferbereitschaft. Mit einem Gott, der nichts anderes zu tun haben soll, als sich immer neue Quälereien auszudenken. Dieses Gottesbild habe ich verloren – Gott sei Dank! – und einen *lebendigen* Gott entdeckt. Die Frage nach dem Warum hat Hiob mit *Leiden*schaft gegen Gott *an* Gott geschrien. Die einzige Antwort, die er fand, ist *die* Antwort auf das Warum: *„Ich begreife es nicht!"* Es geht nicht um ein Warum, denn selbst wenn ich ganz genau wüßte, warum ich Krebs habe, hätte ich ihn trotzdem. Es geht um die Frage: *Was mache ich jetzt? Wie kann es weitergehen?* In diesen Fragen steckt Leben, Herausforderung und Zu*mut*ung – ich brauche meinen ganzen Mut und meine ganze De*mut*, mein Ja zu Gott. Einem Gott, der sich anschreien läßt, der meine Not nicht nur theoretisch kennt, der weiß, was Angst – Sterbensangst – ist, und der Heilung mit der Frage beginnt: „Was willst du?" Ich spürte deutlich, daß nicht der Tod die große Angst war, sondern das Sterben, dieses Ausgeliefertsein, die Ohnmacht, die Schmerzen, die Einsamkeit mitten unter Menschen (wer konnte mich denn wirklich noch verstehen?) ...das „Siechtum", dieses lange Sterben mit einem „positiven Befund" (welche Ironie!). Diese Angst wird genährt, weil lange Zeit mein Blick das Sterben zum Tod hin sah und nicht zum Leben hin. Ich lebe aber im Sterben. Erst *nach* dem letzten Atemzug bin ich tot – nicht vorher, keinen Augenblick *vorher!* Die Zeit ist kostbar geworden, viel zu kostbar, um sie mit Verstellung und Lügen zu verschwenden. Diese Ausflüchte und leeren Floskeln, die wir alle so fleißig einstudiert haben. Man nennt das dann „Höflichkeit..." Tausend Masken, die wir ungefragt und selbst(un)verständlich aufsetzen. An kaum einem Krankenbett wird soviel gelogen wie am Bett eines Krebspatienten! Immer noch werden hundert Argumente erfunden, ihm die Diagnose vorzuenthalten, ihn zu „verschonen". Damit wird ihm die Möglichkeit genommen, selbst aktiv mitzuarbeiten, eigenen Lebens*willen* zu entwickeln, Lebensfreude neu – vielleicht das erste Mal wirklich – zu entdecken. Es wird ihm die Möglichkeit genommen, seine Dinge zu ordnen, Abschied

zu nehmen und sein Leben zu beschließen. „Er hat bis zum Schluß nicht gewußt, was er hat!" Wie oft habe ich diesen Satz gehört?! Nein, er ist nur daran gestorben! Freilich mußte sich niemand an diesem Sterbebett Fragen ohne Antwort und der tatsächlichen Ohnmacht aussetzen. Zugleich aber bleibt so vieles unausgesprochen, unverarbeitet, eigentlich trostlos. Ist deshalb diese Pseudotröstung nötig? Denn not-wendig ist sie nicht!

Die Krankheit ist nicht gut, sie kann aber zum Guten verwendet werden. Ich bin mit einem „positiven" Befund nicht „plötzlich und unerwartet" aus dem Leben gerissen. Ich habe Zeit. Zeit zum Abschied*nehmen!* Wir sehen so oft nur den Verlust von „Eigentum" (*mein* Mann, *meine* Frau...) und nicht das, was wir als Chance geschenkt bekommen, wenn wir einen Menschen in seiner letzten Lebenszeit begleiten dürfen, können, sollen. Ich habe Zeit, Spuren zu hinterlassen. Wie oft wird heute das Vermächtnis eines Menschen reduziert auf seine Erbschaft?

Die Geschichtenerzähler sterben aus, so scheint es zumindest oft. Mein Großvater hat mir viele Geschichten erzählt, deren Spuren mich heute – ganz besonders heute – begleiten. Zuhören gehört auch zum Geschichtenerzählen. Unsere Welt ist in vielen Bereichen eine Welt ohne Mystik, ohne Märchen, ohne Träume geworden. Wer sollte aber noch neugierig sein, wenn es kein Geheimnis zu erforschen gibt, wer sollte noch Märchen erzählen, wenn dazu keine Zeit mehr ist, wer sollte Träume verwirklichen, wenn nicht die Träumer....? Schließlich bleibt die Frage: Wer sollte noch Ehrfurcht vor dem Leben haben, wenn die Einmaligkeit und Kostbarkeit eines Augenblickes nicht mehr wahrgenommen wird?

Wir brauchen eine „Befreiungstheologie" aus der – vorrangig katholischen – Opferlamm-Mentalität. Nicht das Leiden verherrlichen! Wir sind nicht Christen, weil Jesus am Kreuz gestorben ist. Einer von unzähligen. Wir sind Christen, weil *Er* auch auferstanden ist! In *dieser* Welt und nicht irgendwie, irgendwo! Diese Schöpfung ist nur möglich, weil es den Tod gibt. Ohne ihn kein Wachsen, Reifen, kein Beginnen und Beenden. Diese wirklich und wahrhaftig wunderbare Schöpfung wäre nicht ohne den Tod. Und mit dem Tod stehen zwangsläufig auch Schmerz und Leid im Leben. Das Leid ist *kein* Programm eines sadistischen Gottes, der sich so seine Befriedigung holt! Dieser Gott hat das Leid selbst erlebt, um es wirklich zu kennen und uns beizustehen. Das ist die Liebe. Und *Er* hat uns bewiesen, daß der Tod eine Geburtsstunde ist.

Wir brauchen dringend wieder eine Sterbekultur und weniger Begräbniskult. Mich erschreckt, welcher Riesenaufwand für die „schöne Leich'" betrieben wird und wie zugleich am Sterbebett kaum jemand aushält. Es ist keine Kunst, dreihundert Leute mit Blasmusik, Schützen, Vereinsmeierei hinter einen Sarg zu bekommen. Es ist aber fast unmöglich, drei Menschen zu finden, die sich am Sterbebett eines Todkranken ablösen! Krankheit und Sterben sind Tabuthemen, die eine absolut leistungsorientierte Gesellschaft aufgestellt hat. Damit das *scheinbar* Machbare wirklich erscheine.

Ich habe Sprache gefunden inmitten meiner eigenen Sprachlosigkeit. In den nun fast sieben Jahren meiner eigenen Krebskrankheit habe ich mehr gelernt und vor allem mehr erlebt als die einunddreißig Jahre davor. Vor allem habe ich erlebt, wie groß die Sehnsucht

ist, miteinander zu reden in der Lebensnot-wendigkeit, sich mit-teilen zu können. Ich möchte den Schmerz teilen, weil er dann erträglicher wird. Eine Be-lastung wird leichtere Last, wenn sie jemand mitträgt. Ich brauche keine Pseudotröstungen. Ich brauche jemanden, der aushält, was ich erleben muß. Ich *darf* etwas er*leben!* Lebst du es mit mir? Aus dieser ungeahnten Fülle des Lebens mitten in meinem Sterben habe ich Geschichten erlebt, die ich erzähle, weil sie Spuren sind, die ich zurücklassen möchte. Als ein *Trotzdem:* Ich sterbe – trotzdem lebe ich. Ich war körperlich noch nie so krank und trotzdem seelisch noch nie so gesund. Ich bin noch jung und trotzdem weise geworden. Ich kenne die Trauer in ihrer ganzen Wucht, und trotzdem ist mein Leben heute geprägt von den Lachfalten Gottes...[1]

[1] Vgl. auch: *K. Leiter,* Die Lachfalten Gottes, Innsbruck 1994.

HUBERT WINDISCH

Die Krankensalbung. Denkanstöße für die Pastoral

Der Beitrag bringt keine pastoral-theologischen Rezepte; der Autor, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Graz, stellt einige grundsätzliche Überlegungen über Krankheit an, um aus diesem Horizont heraus Konturen für einen fruchtbaren Weg bezüglich kirchlicher Krankenpastoral und damit auch bezüglich des Umgangs mit dem Sakrament der Krankensalbung sichtbar werden zu lassen. (Redaktion)

„Bei der Krankensalbung handelt es sich um die Liturgiefeier, die sich hinsichtlich des Verständnisses und ihrer Ausprägung durch die nachkonziliare Reform am einschneidendsten verändert hat."[1] Die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils (vgl. SC Nr. 73–75) aufgreifend, hatte Papst Paul VI. mit der Apostolischen Konstitution vom 30. November 1972 den Ritus der Krankensalbung für den Bereich der lateinischen Kirche neu geordnet. Künftig sollten darin die sakramentalen Wirkungen deutlicher zum Ausdruck kommen. Deshalb schließt sich auch die Spendeformel eng an die Worte des Jakobusbriefes an. Die neuen Begleitworte zur Salbung lauten: „Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen, er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes: Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich, in seiner Gnade richte er dich auf."

„Von allen Gläubigen wird nun ein Umdenken zum ursprünglichen und umfassenderen Sinn dieses Sakraments erwartet und gefordert. Alle in der Gemeinde, Gesunde und Kranke, Junge und Alte, Priester ebenso wie Seelsorgehelfer, sind aufgerufen zur Rückbesinnung auf die Weisung der Schrift und die apostolische Praxis dieses Sakraments der Kranken. Das geht in besonderer Weise alle jene an, die am eigentlichen ‚Dienst der Wiederaufrichtung, der Christus eigen ist', teilhaben, nicht zuletzt die Pflegepersonen und die Ärzte."[2]

Die Euphorie während der nachkonziliaren Erneuerung des Sakraments der Krankensalbung war groß. Inzwischen ist allerdings Ernüchterung eingekehrt. Es stimmt nachdenklich, wenn einerseits der Weltkatechismus in Nr. 1504 davon spricht, daß Christus in den Sakramenten fortfährt, uns zu „berühren", um uns zu heilen, andererseits aber die Erfahrung lehrt, daß das Sakrament der Krankensalbung, das wie das Sakrament der Buße in besonderer Weise zu den Heilungssakramenten zählt, ebenso wie dieses darniederzuliegen scheint.

Was ist schuld an dieser Entwicklung? Etwa der Tatbestand, daß man über Nacht (das heißt in 30 Jahren) nicht ändern kann, was man 1000 Jahre lang als „Letzte Ölung" verstand und prak-

[1] *R. Kaczynski*, Feier der Krankensalbung, in: H.B. Meyer u.a. (Hg.), Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 7,2. Sakramentliche Feiern I/2, Regensburg 1992, 241–343, hier 307.

[2] Die Feier der Krankensakramente, Einführungswort, 20–21.

tizierte?[3] Oder daß man zwar nominell die sogenannte „Letzte Ölung" abgeschafft hat, aber das Sakrament der Krankensalbung nach wie vor nur jenen gespendet werden soll, deren Gesundheitszustand *bedrohlich* angegriffen ist, also nur dann, wenn ein Todesschatten in eine Krankheit fällt? Oder daß die Priester als eigentliche Spender dieses Sakraments immer weniger werden? Oder ist bei der nachkonziliaren Reform und Neuordnung des Sakraments der Krankensalbung zuwenig beachtet worden, daß Krankheit, Tod und Gott in der Erfahrung heutiger Menschen kaum mehr miteinander in Beziehung gebracht werden? Ein Bündel von Fragen ist um die Praxis der Krankensalbung geschnürt.

1. Wenn ich krank werde...

Die meisten Krankheiten sind keine Reparaturfälle, die uns nicht weiter berühren, sondern Krisen, unter denen wir in leib-seelischer Ganzheit leiden. Meistens wird der Eintritt einer Krankheit als aggressiv und bedrohend erfahren. Wenn jemand krank wird, verändert sich sein Leben. Er wird daran gehindert, in seiner gewohnten Art und in seiner vertrauten Umgebung weiterzuleben. Plötzlich ist die Umwelt vielleicht sogar auf ein einziges Zimmer im Krankenhaus beschränkt. Wer krank wird, ist auf die Hilfe anderer angewiesen, sein Lebensrhythmus nimmt neue Formen an, ganz von den Bedürfnissen des Körpers bestimmt. Wenn ich krank werde, verliere ich die Möglichkeit, aktiv auf die Geschicke einzuwirken. Ich werde abhängig, meine Rolle lautet jetzt: Patient sein, geduldig, leidend sein. Krank zu werden ist also für den Menschen ein einschneidendes Erlebnis. Denn eine Krankheit bedeutet Schwäche und Not, in welchen Schattierungen und Stufungen auch immer. Ich bin plötzlich nicht mehr Herr meiner selbst. Man bestimmt über mich. Eine eigenartige Ohnmacht bemächtigt sich meiner.

So ist mit jeder Krankheit eine gewisse Beeinträchtigung des bisherigen Selbstbildes, ein gewisser Verlust des bisherigen tragenden Grundes und das Erlebnis einer persönlichen Wertminderung verbunden.[4]

Jede Krankheit hat dabei eine individuelle und eine soziale Seite. Jeder kranke Mensch ist ganz er selbst, und gleichzeitig begegnet mir in ihm die Gesellschaft. Die Krankheit ist immer auch ein zeitlicher Vorgang. In ihr verdichtet sich die bisherige Geschichte ebenso wie sie die zukünftige mitbestimmt. Dabei wird die Krankheit in verschiedenen Dimensionen erfahren: Jede Krankheit weist eine physische, psychische, intellektuelle und spirituelle Dimension auf. Die Dimensionen sind wohl unterscheidbar, aber nicht zu trennen und können mehr oder weniger im Vordergrund einer Behandlung stehen.

Auch die Grade einer Erkrankung sind verschieden. Sie reichen von einer Erkältung über eine Amputation bis zum irreversiblen Sterbevorgang. Ich kann ferner aufgrund endogener Faktoren (zum Beispiel genetischer Defekte) oder aufgrund exogener Ursachen (zum Beispiel eines Unfalls) erkranken. Ursache-Faktoren können in der Natur der Sache (Geschöpflichkeit) liegen oder im Umgang damit (Freiheit) begründet sein.

[3] Vgl. *K. Richter.* Die Krankensalbung in der frühen Kirche und die gegenwärtige Praxis, in: Lebendige Seelsorge 44 (1993) 92–95, hier 95.

[4] Vgl. *R. Gestrich,* Das seelsorgerliche Gespräch in der Krankenpflege, Stuttgart 1991, 37–41.

Der erkrankte Mensch wird sich oftmals fragen: Warum ich? Diese Frage nach dem Warum schlüsselt sich auf in die Frage nach dem Woher und dem Wozu einer Krankheit. Das Woher zielt in die Richtung der Ursachen, das Wozu zielt auf den Sinn. Sicher ist es leichter, Ursachen (zum Beispiel das Rauchen, den Alkohol, einen unverantwortlichen Geschlechtsverkehr usw.) zu benennen, als eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Krankheit und Leid zu finden. Soll ich sagen, die Krankheit sei die Strafe beziehungsweise die Konsequenz für ein bestimmtes Verhalten? Soll ich sagen, sie sei selbst schon Arznei, eine bittere zwar, aber doch eine Medizin zum Besseren? Soll ich von einem Dämpfer oder von einer Bewährungsprobe sprechen, von einer biologischen Notwendigkeit oder von einem Schicksal? Eine Diagnose zu erstellen, ist oftmals gar nicht schwer; sie so weiter zu geben, daß der Kranke sie tragen und ertragen kann, braucht den Mut ehrlicher Zuwendung, das Gefühl für Wahrheit und Liebe zugleich in der jeweiligen Situation.

Eine Besinnung auf das deutsche Wort „krank" kann auf einen Zusammenhang aufmerksam machen, der allerdings kaum noch gesellschaftsfähig ist.[5] „Krank" kommt von „kringel" und „cringan" und bedeutet „sich winden wie ein tödlich Verwundeter". Der in sich selbst verkrümmte, der verkampfte Mensch ist in der Sprache des christlichen Glaubens und seiner Theologie immer auch die Beschreibung des Sünders gewesen (homo incurvatus in seipsum). Hier wie dort geht es um eine existenzbedrohende Schädigung. Der kranke und der schuldige Mensch sind einander ähnlich. Beide sind gebrochene, eng gewordene, im Menschsein geminderte, nur noch fragmentarische Existenzen. Beide müssen wieder ganze Menschen werden. Das alte deutsche Wort für „ganz" lautet „heil". Der Kranke kommt zum ganzen Menschsein nur durch Heilung, der Sünder nur durch das Heil. Krankheit und Sünde, Heilung und Heil sind aber nicht nur ähnliche Erscheinungen, sie sind auch einander zugeordnet, ohne daß deswegen ein kausales Abhängigkeitsverhältnis von Sünde und Krankheit behauptet werden dürfte (vgl. Joh 9). Ein Erdbeben zum Beispiel und das daraus folgende Leid vieler Menschen haben nichts mit Sünde zu tun. Aber sicher wird die Krankheit von uns Menschen in jenem Schatten erfahren, den die Sünde in unser Leben wirft: die Angst vor dem Untergang im Tod. Die Sünde ist der Stachel des Todes, sagt der Apostel Paulus (vgl. 1 Kor 15,56). Kann es also sein, daß wir deshalb so krank sind, weil wir so wenig heil sind? Kann es sein, daß das Heil auch Heilung bringt? Warum waren früher Arzt und Priester eins?[6]

Mit Sorge darf heutzutage danach gefragt werden, wieweit die Menschen ihre ganz persönlichen Leidensgeschichten noch in den Horizont der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung stellen. Wenn nämlich die Schöpfung den Bezug zwischen Gott als Schöpfer und allem Geschaffenen meint, dann dürfte doch auch die Geschichte Gottes mit dem Menschen in

[5] Vgl. zum Folgenden *W. Beinert*, Gottes Gegenwart. Eine Einführung in die Welt der Sakramente, Nettetal 1991, 57–65, hier 59–60.

[6] Vgl. *G. Fuchs*, „Krank vor Liebe". Zum Verhältnis von Gesundheit und Heiligkeit, in: Lebendige Seelsorge 44 (1993) 71–77.

seiner Schöpfung in einen Zusammenhang mit der menschlichen Leidensgeschichte gebracht werden.[7] Man dürfte also in das Schöpfungshandeln Gottes durchaus Leid, Elend und Tod integrieren, so daß auch darin Gottes Bild begegnet. Wäre es abwegig zu behaupten, daß Gott in den Kreaturen und mit den Kreaturen mit-leidet, oder darf man sich der Ansicht von Fridolin Stier anschließen: „*Von allem Anfang an gehört die Leidens- und Elendsgeschichte des Lebens* in das Tun Gottes – die *Geschichte Gottes* mit den Menschen hinein"?[8]

Vor diesem Hintergrund ist die Gottverlassenheit eines Ijob gerade nicht das Zerbrechen an Gott, sondern die Erfahrung eines in der Abwesenheit Anwesenden, demgegenüber das Klagen zum Hören wird. Was er in seinem Leid von Gott her empfängt, „beantwortet die Klage gar nicht, es berührt sie gar nicht; die wahre Antwort, die Hiob empfängt, ist die Erscheinung Gottes allein, dies allein, daß die Ferne zur Nähe sich wandelt, daß ‚sein Auge ihn sieht', daß er ihn wiedererkennt. Nichts ist geklärt, nichts ausgeglichen, das Unrecht ist nicht Recht geworden und die Grausamkeit nicht milde. Nichts ist geschehen, als daß der Mensch wieder Gottes Anrede vernimmt."[9]

Auch Jesus ist mit seinem Schrei am Kreuz (vgl. Mk 15,34) einer, der in größter Verlassenheit, in einer Summe von äußerem und innerem Schmerz, die innigste Gegenwart des angeschrieenen Abwesenden erfährt: Es geschieht Identifikation, im sterbenden Jesus lebt Gott. Eine solche theologische Sicht könnte einen vertieften Zugang zu Krankheit, Leid und Tod für den heutigen Menschen eröffnen, könnte eine größere Ehrfurcht vor allem Leiden der Kreatur provozieren und die Kirche erneut für die Wahrheit des Evangeliums sensibilisieren: Im Geringen leuchtet Gottes Antlitz auf (vgl. Mt 25).

2. *...leidet ein Glied der Kirche*

In das oftmals schreiende Fragen des kranken Menschen hinein müssen von der Kirche nicht große Erklärungen abgegeben, sondern es darf ein Zeichen gesetzt werden: das Sakrament der Krankensalbung. Von diesem Zeichen erhofften die Bischöfe,[10] „daß... aus der bisherigen – oft gefürchteten – ‚Letzten Ölung' künftig die oft tröstende ‚Feier der Krankensalbung' wird und den Kranken als ihr eigentliches Sakrament willkommen sein wird, das zum normalen Alltag einer christlichen Gemeinde, eines Krankenhauses, eines Altenheimes gehört, so wie die Kranken selbst zum menschlichen Alltagsleben gehören". Wenn man diesen Wunsch der Bischöfe mit der pastoralen Wirklichkeit vergleicht, dann wird man nicht umhin können zu sagen, daß die Misere bezüglich des Sakraments der Krankensalbung vor allem daher kommt, daß dieses Zeichen nach wie vor häufig isoliert und punktualistisch gesetzt wird. Es wäre wichtig, das Sakrament der Krankensalbung in Vorbereitung und Feier in den Vollzug der Kirche als Grundsakrament Jesu Christi einzubetten.

---

[7] Vgl. *J. Gründel*, Der Umgang des Christen mit Krankheit und Leid, in: *H. Windisch* (Hg.), Ich war krank. Beiträge zur Krankenpastoral und Krankenpflege, München² 1986, 37–46, hier 37–39.

[8] *F. Stier*, An der Wurzel der Berge. Aufzeichnungen II, Freiburg 1984, 16.

[9] *M. Buber*, An der Wende. Reden über das Judentum, Köln und Olten 1953, 106.

[10] Die Feier der Krankensakramente, Einführungswort, 24.

Was heißt das? Die Redeweise vom Grundsakrament „Kirche" weist darauf hin, daß das gesamte Leben der Kirche in all ihren Dimensionen, Diensten und Funktionen eine sakramentale Struktur aufweist, die sich in den einzelnen Sakramenten zu besonderen lebensgeschichtlichen Situationen des Menschen geltend macht. Das gilt nun auch in bezug auf das Sakrament der Krankensalbung. Wenn also das Sakrament der Krankensalbung in den Vollzug der Kirche als Grundsakrament Jesu Christi eingebettet ist, dann wird damit angedeutet, daß sich die Kirche insgesamt in den Kranken, Leidenden und Sterbenden *als Kirche* zu entdecken hat. Kranke, Leidende und Sterbende einer Gemeinde sind in gewisser Weise eine kranke, leidende und sterbende Kirche. Es darf also Krankheit in der Kirche sein, ja Kirche selbst darf als *kranke Kirche* existieren. Damit setzt sich die Kirche ab von den Ausgrenzungstendenzen und -praktiken der Gesellschaft und wird im Sinne von Mt 11,28–30 zum einladend-prophetischen Zeichen in den Nöten der Welt. Das Defekte und Unfertige, das Dunkle und Schmerzvolle, das Kranke und die Schuld und die Zusammenhänge zwischen Schuld und Leid, die gesamte Not des Menschen und der Schöpfung dürfen in die Kirche als einen grundsakramentalen Christus-Raum eintreten und sein.

In dieser Haltung versteht sich die Kirche dem Herrn gegenüber verpflichtet: Mit dem Auftrag „Heilt die Kranken" (Mt 10,8) hat Jesus ja seine Sorge für die Kranken seiner Kirche übertragen. Die Kirche bemüht sich, diesen Auftrag zu erfüllen „durch Krankenhäuser, durch Frauen- und Männerorden zur Pflege der Kranken, durch karitative Vereinigungen, durch ihren beständigen Aufruf zum persönlichen Dienst an den Kranken. Ihre tiefste Sorge ist es, kranke Menschen nicht allein zu lassen, sondern sie zu begleiten in ihren schweren Stunden und Tagen, ihnen beizustehen, daß sie wieder gesund werden können und ihre Krankheit christlich tragen lernen"[11].

Dieser Auftrag Jesu kann durch eine grundsakramentale Verwirklichung der zwei Zeichen der Krankensalbung erfüllt werden: a) durch die Handauflegung und b) durch die Salbung mit Öl. Eine grundsakramentale Verwirklichung des Zeichens der Handauflegung bedeutet dabei, daß die Kirche sich in der christlichen Annahme des Leides, der Krankheiten und des Sterbens ohne Wenn und Aber der Menschen annimmt. So kommt durch die Pastoral der Kirche zur Geltung, daß Gott die Schöpfung und die Menschen in seine Hand geschrieben hat (vgl. Jes 49,16).

Durch die grundsakramentale Verwirklichung des Zeichens der Salbung mit Öl kann zum Ausdruck kommen: Wie das Öl (insbesondere Olivenöl) seit jeher als Symbol für Geisteskraft gedeutet und erfahren wurde, so könnte die Kirche in der Welt und in den Fragen der Menschen noch vor jeder sakramentalen Zeichenhandlung als ein grundsakramentales Symbol für das Wirken des Heiligen Geistes erfahren und gedeutet werden. Es besteht ein Zusammenhang zwischen der Wahrheit, daß der Hl. Geist die Kirche erschafft, und der ersten sakramentalen Gabe der Krankensalbung: dem Hl. Geist.

[11] Ebd 19.

3. *Was können wir tun?*

Aus dem bisherigen Gedankengang ergibt sich, daß die Kirche in dem Maße „Christus-Raum" für die Welt und die Menschen mit ihren Nöten wird, als sie bereit ist, kranken Menschen zu begegnen und sie an- und aufzunehmen. Daher lautet ein erster pastoraltheologischer Impuls: In den Gemeinden sind die kranken Menschen immer wieder zu besuchen. Der Pfarrer einer Gemeinde sollte nach Möglichkeit einen Krankenbesuchsdienst aufbauen.[12] Es könnte durch die Mithilfe fähiger Laienkräfte in der Pfarrgemeinde ein Netz geknüpft werden, in dem vor allem schwerer Erkrankte aufgefangen werden. Die Kranken einer Pfarrei sollen spüren, daß sie zur Pfarrgemeinde gehören. Das kann durch Briefe (Pfarrbriefe) oder Tonkassetten, durch den sonntäglichen Kommuniondienst, durch Fürbitten bei der Sonntagsgemeindemesse usw. erfolgen. Der Kreativität einer Pfarrgemeinde sind diesbezüglich keine Grenzen gesetzt. Allerdings muß dabei die Phantasie von Planungsgeschick durchgeformt werden, muß eine realistische Zielformulierung die Prioritätensetzung bestimmen und ist in der Mitarbeiterführung immer wieder die Kunst der Delegation zu üben. Der Priester und alle in der Pfarrseelsorge Tätigen müssen immer wieder gerne selbst zu den kranken Menschen in der Pfarrei oder im Krankenhaus gehen (zum Beispiel in der Advents- oder Fastenzeit, an Herz-Jesu-Freitagen usw.). Ferner sollten immer wieder thematische Predigten und Fortbildungen (in Zusammenarbeit mit Ärzten) angeboten werden. Auch die Feier von eigenen Krankengottesdiensten ist eine Möglichkeit (Krankensonntage). Vor allem Jugendliche aus der Pfarrjugend lassen sich zu solchen Anlässen gerne für Fahr- und Betreuungsdienste gewinnen.

Wünschenswert ist eine enge Zusammenarbeit der Seelsorgsdienste in den Pfarreien mit den Seelsorgern im Krankenhaus wie auch der Krankenhausseelsorger und Krankenhausseelsorgerinnen mit den übrigen Diensten im Krankenhaus selbst. Dazu braucht es besondere Kontakte untereinander, organisatorische Absprachen und die Bereitschaft zum (auch ökumenischen) gemeinsamen Handeln.

Zum Schluß bleibt noch die Frage des Spenders der Krankensalbung zu klären. Im Rituale heißt es (Nr. 16 der Pastoralen Einführung): „Der eigentliche Spender der Krankensalbung ist allein der Priester, und zwar üben diesen Dienst als ordentliche Träger der Vollmacht die Bischöfe, die Pfarrer mit ihren Kooperatoren, die Seelsorger der Krankenhäuser und Altenheime und die Oberen der Klerikergemeinschaften aus." Im CIC can. 1003 § 1 heißt es: „Die Krankensalbung spendet gültig jeder Priester und nur er." Im neuen Weltkatechismus (Nr. 1516) ist zu lesen: „Nur Priester (Bischöfe und Presbyter) sind die Spender der Krankensalbung." Und der Katholische Erwachsenenkatechismus hält fest (Seite 379): „Der eigentliche Spender der Krankensalbung ist nach dem Trienter Konzil allein der Priester..." Trotz dieser klaren Aussagen wird aus der Praxis heraus immer häufiger die Frage gestellt, ob nicht auch Diakone und in der Krankenseelsorge hauptamtlich tätige Laien mit der Spendung

[12] Vgl. den Materialdienst „Besuchsdienst bei Kranken I/II", hg. vom Erzbischöflichen Seelsorgeamt Freiburg im Breisgau.

der Krankensalbung beauftragt werden können. Wie das Öl für die Krankensalbung im Normalfall durch den Bischof geweiht wird und nur im Ausnahmefall vom Priester selbst geweiht werden darf, so könnte doch auch in Ausnahmefällen ein fest eingegrenzter Kreis im seelsorgerlichen Sonderdienst an kranken Menschen in Rückbindung an den Priester die Sondererlaubnis zur Spendung der Krankensalbung erhalten. Zumindest für Diakone dürfte eine solche Ausnahmeregelung kaum theologische Probleme bereiten. Wenn heute in vielen Gegenden der Kirche nicht nur die Krankenpflege, sondern auch die Krankenseelsorge in Händen von qualifizierten Laien liegt, wäre es aber darüber hinaus auch folgerichtig, den mit der Seelsorge an kranken Menschen beauftragten Laien den Auftrag zu geben, die ihnen anvertrauten Kranken mit dem vom Bischof geweihten Öl zu salben.

Vielleicht könnte im Sinne eines vermittelnden Übergangs folgender Zwischenschritt hilfreich sein: Zumal in einem Krankenhaus sollte dann, wenn ein Priester von auswärts zur Krankensalbung geholt werden muß, die Krankensalbung mit dem beziehungsweise der verantwortlichen Seelsorger/in im Krankenhaus gemeinsam gefeiert werden. Die Vorbereitung und Gestaltung läge ganz in den Händen des für die Seelsorge verantwortlichen Laien oder Diakons. Während der Feier sollte er/sie die Lesung und die Fürbitten übernehmen, und es könnte vom Priester und vom Diakon beziehungsweise Laien gemeinsam das Zeichen der Handauflegung vollzogen werden. So käme eine Gemeinsamkeit zum Ausdruck, die sowohl das Miteinander der Dienste als auch das Zueinander von Krankenhaus und Pfarrgemeinde aufzeigt. Es wäre damit ein erster Schritt getan, der nichtpriesterliche Hauptverantwortliche in der Krankenseelsorge bei der Spendung des Sakraments der Krankensalbung nicht aus-, sondern miteinschließt. Und dieser Schritt könnte eine tragfähige Basis für ein weiteres notwendiges Nachdenken in bezug auf die Möglichkeiten zur Spendung der Krankensalbung sein.

ARNO ANZENBACHER

Ethik und Politik

In seinem Beitrag (ursprünglich ein Vortrag an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz) skizziert unser Autor, Professor für Sozialethik an der Universität Mainz, grundlegende Fragestellungen der Thematik „Ethik und Politik", um einige Orientierungspunkte im Kontext der Diskussion über die Moderne zu markieren. Die Globalisierungstendenzen in der Welt von heute stellen die Konzeption des liberalen und sozialen Staates vor eine gewaltige Herausforderung moralischer Art. Da der liberale Staat letztlich von den Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, ist die Frage, wie wir mündige und vernünftige Bürger „erziehen" können, alles andere als zweitrangig. (Redaktion)

1. *Begriffliche Klärungen*

Offenbar befaßt sich die Ethik primär mit der menschlichen *Praxis* und zwar insofern, als wir unsere Praxis *moralisch qualifizieren.* In unserer alltäglichen Kommunikation verstehen wir uns wechselseitig immer schon als verantwortlich handelnde Personen, also als selbstbewußte Wesen, die vernünftig überlegen und sich frei zu ihrem Handeln entscheiden können. Wir setzen auch wechselseitig voraus, daß wir zumindest gewisse allgemeine Werte und Normen gemeinsam anerkennen, und auf Grund dieser akzeptierten Standards qualifizieren wir Handlungen als gut oder böse, billigen oder mißbilligen sie. Wir sind empört, wenn andere diese Standards verletzen, und schämen uns, wenn bekannt wird, daß wir selbst sie verletzen.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem eher schmalen Komplex moralischer Standards, Werte und Normen, die sozial akzeptiert sind und unserer Kommunikation mehr oder weniger fraglos zugrundeliegen, und jenem oft weit größeren Komplex moralischer Grundsätze und Regeln, durch die wir uns in unseren konkreteren lebensweltlichen Kontexten und letztlich in unserem persönlichen Gewissen verpflichtet wissen. Oft unterscheidet man in diesem Sinne zwischen einer allgemein akzeptierten *Minimalmoral* und einer lebensweltlich-partikulären *Maximalmoral.*[1] Dabei kann die gemeinsame Minimalmoral in sehr heterogenen Maximalmoralen enthalten sein.

Fragen wir nach dem *allgemeinsten Grundsatz,* dessen Anerkennung die notwendige Bedingung der Moral ist, so bietet sich jene unüberbietbar einfache und prägnante Devise an, die wir als die *Goldene Regel* bezeichnen und die interkulturell plausibel zu sein scheint. Im Neuen Testament lautet sie: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso." (Mt 7,12; Lk 6,31) Der Grundsatz fordert interpersonale Reziprozität, also Wechselseitigkeit, beziehungsweise die Universalisierbarkeit der Maximen unseres Verhaltens zueinander. Anders gewendet: Der Grundsatz fordert universell *Achtung und Wohlwollen* gegenüber unseren Mitmenschen.

Ethik als Wissenschaft von der moralisch relevanten Praxis beschäftigt sich auf diesem Hintergrund hauptsächlich mit folgenden *drei Fragestellungen:*[2] Erstens ist sie bestrebt, moralische Grundsätze und Regeln vernünftig aufzuweisen und zu begründen. Sie sucht also Praxis verbindlich zu normieren und plausibel zu zeigen, was

[1] Vgl. dazu: *M. Walzer,* Moralischer Minimalismus, in: Dtsch. Z. Philos. (Berlin) 42 (1994), 3–13.

[2] Dazu: *F.D.E. Schleiermacher,* Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes, in: Sämmtliche Werke Abt. III, Bd. 2, 350–359.

Pflicht ist. Zweitens beschäftigt sich die Ethik mit jenen moralischen Haltungen und Einstellungen, die man in der Tradition *Tugenden (virtutes)* nannte, und auf Grund derer wir nicht nur gut handeln, sondern auch *gut sind*, in dem Sinne, in dem man zu sagen pflegt, jemand sei ein guter Mensch. Drittens geht es in der Ethik auch um das, was Zweck und Ziel der moralischen Praxis ist, also um das Worumwillen aller Pflichten und Tugenden, das heißt um die *Güter*, die verwirklicht werden sollen. Damit stellt sich zugleich die Frage nach dem *höchsten Gut* der moralisch relevanten Praxis.

Im Blick auf unser Thema können wir zunächst zwei Aspekte der Frage nach dem höchsten Gut ausklammern: Erstens den theologischen Aspekt, in welchem sich das höchste Gut letztlich als das eschatologische *Heil* des Menschen darstellt; und zweitens jene persönliche *Vollkommenheit*, auf welche die Pflichten verweisen, die wir uns selbst gegenüber haben. Nach diesen beiden Einschränkungen können wir das verbleibende Worumwillen unserer moralisch relevanten Praxis folgendermaßen bestimmen: Es geht um einen *gesellschaftlichen Zustand*, der dem allgemeinsten Grundsatz der Moral entspricht, den wir vorhin skizzierten, also um einen Zustand, der bestimmt ist von universell-wechselseitiger Achtung und Wohlwollen.

Damit kommt jene Fragestellung der Ethik in Sicht, mit der es die sogenannte *Sozialethik*[3] zu tun hat. Es ist die Frage nach der *Gerechtigkeit* beziehungsweise nach der vernünftigen *Legitimierbarkeit* von sozialen Institutionen, Verhältnissen, Strukturen, Gesetzen etc. Es geht in dieser Fragestellung nicht primär um die Moralitätsbewandtnis von Handlungen und Haltungen individueller Personen, sondern um die *moralische Qualität des Institutionellen*. Wieweit lassen sich die Institutionen unseres Zusammenlebens im Rekurs auf den allgemeinsten Grundsatz rechtfertigen? Wieweit gewährleisten sie das, was wir einander als Menschen wechselseitig schulden? Inwiefern ist in ihnen Menschenwürde anerkannt und institutionell verankert? Auch hier ist der Praxisbezug gegeben: Unsere sozialen Institutionen sind Resultate menschlicher Praxis und können durch Praxis gestaltet und verändert werden. Die sozialethische Perspektive, die sich hier zeigt, zielt ab auf das, was wir das *allgemeine Wohl* nennen können, die gerecht verfaßte, wohlgeordnete Gesellschaft oder die menschenwürdige Friedensordnung. Sie betrifft grundsätzlich alle Bereiche des Sozialen, die Familie ebenso wie die Wirtschaft, die Kultur ebenso wie den Staat.

Wenden wir uns nun dem zweiten Begriff unseres Themas zu, der *Politik*.

Hier ist zunächst eine doppelte Zweideutigkeit zu klären. Die erste besteht darin, daß wir traditionellerweise unter „Politik" sowohl eine *Wissenschaft* als auch einen bestimmten Typus menschlichen *Handelns* meinen. Diese Zweideutigkeit braucht uns nicht weiter zu stören, da im jeweiligen Kontext klar wird, was gemeint ist. Bedeutsamer ist die zweite.[4] „Politik" wird oft in einem sehr *weiten Sinn* gebraucht; man spricht dann etwa von der Investitionspolitik eines Unternehmens oder von der Spielplanpolitik eines Theaterdirektors und meint mit „Politik" so gut wie jedes berechnend-planende Handeln. Wir wollen hier „Politik" im engeren Sinne verstehen. Ohne uns in die Wirrnisse der Politikdefinitionen zu begeben, können wir deskriptiv sagen: Politik ist ein *gesamtgesellschaftlich verbindliches Handeln*. Es bezieht sich auf die *rechtliche Ordnung* der sozialen Lebensgestaltung einer *Bevölkerung* in einem *Territorium*. Politik ist insofern „Handeln am Staat und durch den Staat"[5], wobei der *Staat* als *Herrschaftssystem* bestimmt ist, als „eine soziale *Institution zweiter Ordnung*,

[3] Vgl.: *A. Anzenbacher*, Christliche Sozialethik als Wissenschaft. Zum methodischen Selbstverständnis einer Disziplin, in: *W. Seidel* und *P. Reifenberg* (Hg.), Moral konkret, Würzburg 1993, 40–57.

[4] Vgl.: *A. Schwan*, Die philosophische Begründbarkeit freiheitlicher Politik, in: *V. Gerhardt* (Hg.), Der Begriff der Politik, Stuttgart 1990, 22f.

[5] *A. Schäffle*, Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik, in: Z. ges. Staatswiss. 53 (1897), 580.

Diskussionswürdige Antwort aus der Sicht einer humanen und christlichen Ethik



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

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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

eine Dachinstitution, die die anderen Institutionen überragt und umgreift"[6], was in der modernen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft besonders akzentuiert wird. Dieser Staatsbezug umfaßt einerseits die anderen *Gebietskörperschaften* und andererseits auch die *Staatengemeinschaft*.

Wie verhält sich nun das politische Handeln zu dem, was wir als Thema der Ethik charakterisierten? Hier bieten sich im Raum der politischen Philosophie zwei Antworten an. Die eine, die auf *Platon* und *Aristoteles* zurückgeht, faßt Politik grundsätzlich als *moralisch relevante Praxis*. Die andere, die seit *Machiavelli* im Spiel ist, unterscheidet Politik und Moral und faßt Politik als eine bestimmte Form der *Technik*, also als eine *Kunst*, als *ars politica* in moralisch neutraler Bedeutung.

Wenden wir uns zunächst der zweiten Antwort zu! Im Zuge der modernen Ausdifferenzierung der Wissenschaften und Handlungsfelder wurde versucht, Politik thematisch so zu bestimmen, daß sie – etwa analog der Ökonomie – als eigengesetzlicher Bereich, als autonomes Subsystem begriffen werden kann. Darum definierte man sie als jene Technik, deren Objekt der Erwerb und der Erhalt der Macht im staatlichen Herrschaftsverband ist. Wie die Ökonomie als Technik der Gewinnmaximierung begriffen wurde, so die Politik als *Technik der Macht*. Berühmt wurde *Max Webers* Politikdefinition: „‚Politik' würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt." Es geht also um „Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen". „Wer Politik treibt, erstrebt Macht."[7] In diesem Sinne war schon der Fürst bei *Machiavelli* motiviert; es ging ihm nicht um Gerechtigkeit oder allgemeines Wohl im Rekurs auf moralische Grundsätze, sondern um den Erwerb und die Sicherung von Macht, und dieser Zweck heiligte dann die erforderlichen Mittel. Bei *Thomas Hobbes* erhielt dieses Motiv die besondere anthropologische Pointe, daß der Mensch von Natur aus erfüllt sei von einem ständigen und ruhelosen Streben nach immer mehr Macht, das erst im Tod endet.[8] Besonders im Blick auf die Politik des Staates in der Staatengemeinschaft wurde in dieser Tradition der Begriff der *Staatsraison* entwickelt, einer politischen Vernunft, die nicht den moralischen Standards unterliegt, die für die Einzelpersonen gelten.[9] In der hausverständig-verbreiteten Meinung, Politik sei grundsätzlich eine schmutzige Angelegenheit, schwingt zweifellos die Kritik an dieser Tradition der zweiten Antwort irgendwie mit.

Nun wußte freilich bereits *Aristoteles*, daß Macht vernünftigerweise gar nicht als vollkommenes, sich selbst genügendes Gut und damit als Endziel eines Handels gedacht werden kann.[10] Alle Macht hat ihr Wozu, ihr Worumwillen. Sie weist über sich hinaus auf das, was durch sie geschehen und verwirklicht werden kann. Die an der Technik der Macht orientierte politische Vernunft ist insofern notwendig *instrumentell* und involviert insofern die Frage nach dem Gut, in dessen Dienst sich die Macht gestellt weiß. Und hier wird die Konsequenz unausweichlich, die *Thomas von Aquin* in dieser Fragestellung bezieht: das Worumwillen der Macht kann etwas Gutes und etwas Schlechtes sein.[11] Damit aber ist die Macht *moralisch ambivalent*, und die Politik, die wesentlich mit Macht zu tun hat, kann nicht in der Unschuld einer moralisch neutralen Technik belassen werden. Sie ist notwendigerweise *moralisch relevante Praxis*, Praxis also, in der es im Sinne des allgemeinsten moralischen Grundsatzes um Pflichten, Tugenden und Güter geht. Damit scheint die erste

6 *O. Höffe*, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosphie von Recht und Staat, Frankfurt 1987, 65.
7 *M. Weber*, Politik als Beruf, in: Gesammelte politische Schriften, Tübingen ³1971, 506f.
8 *Th. Hobbes*, Works (ND 1966), Bd. I, 131: „a perpetual and restless desire of Power after Power".
9 Vgl. dazu: *P.-L. Weinacht*, Politik, in: Hist. Wb. Philos. Bd. 7, 1053f.
10 *Aristoteles*, Nik. Eth. I., 1097b 20; – Metaph. V 1019a 15–30.
11 *Thomas von Aquin*, STh. I.II. 2,4: „Potestas se habet ad bonum et ad malum".

Antwort unabweisbar zu sein: Politik läßt sich nicht auf die Bestimmung einer moralisch neutralen Technik der Macht reduzieren, sondern Politik ist wesentlich moralisch relevante Praxis. Gute Politik ist mehr als „technische Perfektion bei vollständigem Ausfall moralischer Reflexion."[12]

Worin besteht dieses „mehr"? Wir können es im Rückgriff auf dasjenige andeuten, was wir vorhin die sozialethische Fragestellung nannten. Es geht darum, daß Politik die Macht im staatlichen Herrschaftsverband und in der Staatengemeinschaft mit dem Ziel anstrebt und ausübt, einen gesamtgesellschaftlichen Zustand zu bewirken, der im Sinne des allgemeinsten moralischen Grundsatzes optimal gerecht ist. Eine solche Orientierung am allgemeinen Wohl beziehungsweise an der Humanität einer gerechten Friedensordnung einschließlich der vielfältigen Institutionen, Gesetze, Verfahren, Vorschriften, Vereinbarungen etc., die erforderlich sind, ist prinzipiell eine moralische Orientierung, die letztlich motiviert ist von der Universalität der Achtung und des Wohlwollens gegenüber den Menschen überhaupt. Eine solche Orientierung ist die *notwendige* Bedingung guter Politik.

Allerdings: Sie ist zwar die notwendige, aber doch nicht die *hinreichende* Bedingung guter Politik. Wir sollten die zweite Antwort, die uns *Machiavelli* und *Max Weber* gaben, nicht einfach wie eine heiße Kartoffel fallen lassen, sondern das legitime Anliegen sehen, das sich in ihr äußert, wenn sie auch als solche unzureichend ist. Natürlich reicht der gute Wille der moralischen Motivation nicht aus, damit gute Politik getrieben wird. Gefragt ist außerdem Wissen, Erfahrung und Können im Sinne dessen, was wir „technische Perfektion" nannten. Dabei kommt eine Fragestellung ins Spiel, die *Max Weber* in dem zitierten Text „Politik als Beruf" – philosophisch eher undifferenziert, in der Sache aber mit Recht – auf den Nenner der Unterscheidung von *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* brachte. Die zentrale Stelle lautet:

> „Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann ‚gesinnungsethisch' oder ‚verantwortungsethisch' orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet: ‚Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim' –, *oder* unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) *Folgen* seines Handelns aufzukommen hat. [...] Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, daß die Erreichung ‚guter' Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, daß man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch Wahrscheinlichkeit übler Nebenfolgen mit in den Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben: wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge ‚heiligt'."[13]

Was Weber meint, wenn er die Ethik des Politikers als Verantwortungsethik bestimmt, ist irgendwie plausibel, wenn auch mißverständlich. Ich möchte es etwas präzisieren, indem ich im Anschluß an die zwei vorhin diskutierten Antworten auf eine Zweideutigkeit eingehe, welche die Rede von der *politischen Klugheit* betrifft. Fassen wir „Klugheit" im Sinne der zweiten, in der Tradition *Machiavellis* stehenden Antwort, so ist Klugheit zunächst ein-

[12] *H. Lübbe*, Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, Berlin 1987, 9.
[13] *M. Weber* (Anm. 7), 551f.

fach „Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel"[14] zu beliebigen Zwecken. Wir können dann auch vom Bankräuber und vom Erbschleicher sagen, er gehe klug vor. In der Politik ginge es dann um jene Staatsraison beziehungsweise Staatsklugheit, die sich jenseits moralischer Erwägungen der Mittel bedient, die sich für den Erwerb oder für die Sicherung der Macht eignen oder die dem nationalstaatlichen Egoismus dienen, letzteres etwa im Sinne der Devise „Right or wrong, my country". Zweifellos meint *Weber* nicht diese Klugheit, wenn er von Verantwortungsethik spricht.

Eher läßt sich das, was er intendiert, im Rekurs auf den Klugheitsbegriff des *Aristoteles* klären, den auch *Thomas von Aquin* rezipierte. Klugheit, *phronesis, prudentia* in dieser Bedeutungsvariante ist die *Tugend der praktischen,* also der auf das Handeln bezogenen *Vernunft* und damit wesentlich eine moralische, am Guten orientierte Haltung. Das heißt hier: Als politische Klugheit steht sie immer schon in der sozialethischen Fragestellung und damit in der Hinordnung auf das, was wir das allgemeine Wohl im Sinne einer gerechten Friedensordnung nannten. Aber damit ist sie noch nicht hinreichend bestimmt. Die besondere Pointe des aristotelischen Klugheitsbegriffs[15] liegt darin, daß es in dieser Tugend darum geht, mit der unvermeidlichen *Komplexität* fertig zu werden, in der sich unser Handeln überhaupt und das politische Handeln im besonderen vollzieht. *Thomas von Aquin* spricht von den Kontingenzen der Handlungssituation, mit denen unsere praktische Vernunft nicht unfehlbar übereinstimmen kann.[16] Die Klugheit ist insofern jene Tugend, die befähigt, unter diesen Komplexitätsbedingungen und angesichts vielfältiger Kontingenzen, Unabwägbarkeiten, Pflichtenkollisionen und Risiken der Situation jene Mittel zu wählen, die zur Verwirklichung des moralisch intendierten Gutes, in der Politik: des allgemeinen Wohls, am ehesten tauglich sind.

Dabei gehört es zur *conditio humana,* daß wir oft in komplexe, kontingenzträchtige Situationen geraten, in welchen unsere Entscheidung so oder so, als Handeln wie als Unterlassen, Folgen nach sich zieht, die den Charakter von Übeln haben, oder in solche, in welchen wir ein Gut nur erreichen können, wenn wir ein Übel in Kauf nehmen, oder in welchen wir etwas Gutes unterlassen müssen, um ein Übel als Nebenfolge zu vermeiden. Situationen dieser Art treten um so häufiger auf, je komplexer und vernetzter das fragliche Handlungsfeld ist, und zweifellos gehört das Handlungsfeld der Politik zum Komplexesten, was der menschlichen Praxis überhaupt zugemutet ist. Auch hier gilt, daß *Klugheit* nach *Aristoteles* die Fähigkeit ist, „richtig zu überlegen"[17], beziehungsweise „ein mit richtiger Vernunft verbundenes praktisches Verhalten in bezug auf die menschlichen Güter"[18]. Die politische Klugheit gerät in Situationen dieser Art in die unausweichliche Notwendigkeit, Güter und Übel abzuwägen und in der *Wahl des geringsten Übels* dasjenige so optimal

[14] *I. Kant,* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 43.
[15] *Aristoteles,* Nik. Eth. VI, vor allem die Kapitel 5, 8, 10 und 11.
[16] *Thomas von Aquin,* STh I.II. 57,5 ad 3: „Intellectus non potest infallibiter conformari in rebus contingentibus".
[17] Nik. Eth. VI, 1141b 10.
[18] 1140b 20.

wie möglich zu gewährleisten, woran sie als Tugend orientiert ist, das allgemeine Wohl. Hier wäre auch vom *Kompromiß* zu reden.

Damit ließe sich von *Aristoteles* her präzisieren, was *Weber* meint, wenn er von Verantwortungsethik spricht. Es wird dann aber auch klar, daß eine Gesinnungsethik, die im Sinne der Charakterisierung *Webers* abstrakt und ohne die Anstrengung der Klugheit bloß Fälle unter Normen subsumiert, im Grunde keine vernünftige Ethikposition darstellt, da sie der *conditio humana* nicht gerecht wird; und das nicht nur im Raum der Politik![19]

Ich möchte noch bemerken, daß nach *Aristoteles* Wissen und technisches Können für die Klugheit zwar bedeutsam sind, sie aber letztlich nicht ausmachen. Abgesehen von der moralischen Grundorientierung, die sie beseelt, geht es in der Klugheit vor allem um *Erfahrung*, also gewissermaßen um das Gespür für die konkrete Situation. Nach *Thomas von Aquin* ist die Politik geradezu *pars prudentiae*, Teil der Klugheit.[20]

Werfen wir noch einen Blick auf den *unmoralischen Politiker*, der seine Macht mißbraucht beziehungsweise sie zu seinem Vorteil nutzt. Da Menschen überhaupt moralisch oder unmoralisch handeln und sein können, ist es nicht weiter verwunderlich, daß das auch für Politiker zutrifft. Allerdings kommt hier auch eine sozialethische Frage ins Spiel, die oft gar nicht beachtet wird. Politische Skandale zeigen nicht bloß, daß es vereinzelt auch unmoralische Politiker gibt, sondern auch, daß die politischen Institutionen nicht optimal verfaßt sind, das heißt daß es beispielsweise an Kontrolle und Transparenz fehlt. Der politische Staat, aber auch andere soziale Bereiche sollten so verfaßt sein, daß ihr Funktionieren möglichst wenig von der persönlichen Moralität einzelner Personen abhängt. Soziale Gebilde, die so verfaßt sind, daß sie sich allzusehr auf die Moralität der Menschen verlassen müssen, funktionieren meist schlecht.

2. *Ethik und Politik im Konzept der Moderne*

Wie ist nun das Feld, in dem sich Politik und Ethik heute verschränken, zu differenzieren? Ich beziehe mich hier auf die innere Logik des sogenannten Konzepts der Moderne in seiner heutigen Ausprägung, also auf jene Gestalt, in der sich das Politische in den entwickelten Industriestaaten darstellt. Dabei stimme ich *Francis Fukuyamas* These vom „Ende der Geschichte"[21] insofern zu, als sich zu diesem Konzept der Moderne schlechthin keine Alternative abzeichnet. Ich möchte diese Differenzierung in drei Schritten vollziehen, die sich sowohl historisch als auch systematisch fassen lassen.

2.1 *Der liberale Staat*

Die erste und grundlegende Schicht des politischen Konzepts der Moderne besteht in der Konstruktion des liberalen Staates als eines *demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates*. Als moralisch-naturrechtlicher Leitfaden dieser Konstruktion fungierte die Idee der *Menschenrechte als Freiheits- und Bürgerrechte*. Die Klassiker der liberalen Theorie, *Hobbes, Locke, Rousseau, Kant*, vollzogen diese Konstruktion in der Form der *Vertragstheorie*, die auch heute in der politischen Philosophie dominant ist, man denke etwa an *John Rawls*[22], *Robert Nozick*[23] oder *James Buchanan*[24]. Die Personen, die von Natur aus frei und gleich und insofern Träger unveräußerlicher Rechte sind, schließen, geleitet vom wohlverstandenen Eigeninteresse, einen Vertrag, in welchem sie sich auf die Gründung einer *politischen Ordnung* einigen. Die Vertragsfiktion stellt klar: Die Per-

[19] *H. Lübbe* (Anm. 12). Hinsichtlich der Politik verweise ich hier etwa auf Hermann Lübbes berechtigte Kritik am sogenannten *politischen Moralismus*.
[20] *Thomas von Aquin*, Sent. III 33,3.
[21] *F. Fukuyama*, Das Ende der Geschichte, München 1992.
[22] *J. Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975.
[23] *R. Nozick*, Anarchie, Staat, Utopia, München o.J.
[24] *J. Buchanan*, Die Grenzen der Freiheit, Tübingen 1984.

sonen verdanken ihre Freiheitsrechte nicht dem Staat, sondern sie gründen und legitimieren den Staat zur Gewährleistung ihrer Freiheit. Insofern kann es im staatlichen *Recht* nach einem berühmten Wort *Kants* nur um jene Bedingungen gehen, „unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetzt der Freiheit zusammen vereinigt werden kann."[25] Die Legitimation des Staates besteht in seiner prinzipiellen *Konsensfähigkeit,* die sich darauf bezieht, daß er das – primär als die Freiheit aller gefaßte – allgemeine Wohl rechtlich und politisch garantiert. Als *Bürger* partizipieren die Personen aktiv am gewaltenteiligen Verfassungsstaat, vor allem durch die Wahl der Legislative, so daß die Bürgerrechte die demokratische Identität von Regierenden und Regierten gewährleisten. In diesem Sinne ist der Staat konstruiert als das *rechtliche Koordinatensystem koexistierender Freiheiten.*

Auf dieser ersten Stufe der modernen Staatskonzeption ist der Verantwortungsbereich der Politik zumindest im Prinzip relativ eng begrenzt, einerseits gegenüber der *Gesellschaft* und andererseits gegenüber den *anderen Staaten.* Die *Gesellschaft* ist vom Staat getrennt. Sie organisiert sich in den rechtlich garantierten Spielräumen der ökonomischen und kulturellen Freiheitsrechte eigenverantwortlich und eigengesetzlich, wobei die Marktwirtschaft als das typische Paradigma der Selbstorganisation der sogenannten bürgerlichen Gesellschaft gelten kann. Gegenüber den *anderen Staaten* befindet sich der liberale Nationalstaat zunächst im vorvertraglichen Naturzustand und strebt danach, souverän seine Interessen durchzusetzen, sei es durch Außenpolitik, sei es durch Krieg. Für den *Politiker* beziehungsweise für den politischen Staat ist damit der Rahmen abgesteckt, in dem er moralisch Verantwortung trägt im vorhin präzisierten Sinne. Hier wäre zu handeln über die Ethik der einschlägigen Institutionen, der Verfahren und Prozeduren im Raum der Gewaltenteilung, aber auch über Friedensethik und gerechtfertigten militärischen Einsatz.

Angesichts der *demokratischen* Partizipation der Bürger ist Politik jedoch nicht nur Sache des professionellen Politikers, sondern auch Sache der Bürger. Das aber führt zu folgendem Problem: Die liberale Vertragsfiktion ging aus guten Gründen aus vom *wohlverstandenen Eigeninteresse* der Personen und zielte auf eine politische Ordnung ab, deren Konsensfähigkeit nicht die Moralität oder Tugend der Bürger voraussetzt, sondern eben nur deren vormoralisch-egoistisches Eigeninteresse. In diesem Sinne ist nach *Kant* das Problem der Staatserrichtung „selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar"[26], denn es liegt in jedermanns Interesse, sich wechselseitig die relevanten Rechte einzuräumen, die der politische Kontrakt garantiert. Es fragt sich aber, ob dieses *egoistisch-kontraktualistische* Modell für die dauerhafte Sicherung einer menschenwürdigen, funktionsfähigen politischen Ordnung zureicht. Wären wir bloß kontraktualistisch motiviert, wäre zwar jeder daran interessiert, daß alle anderen die rechtlichen Vertragsbedingungen genau einhalten. Zugleich aber wäre jeder bereit, diese Bedingungen dann zu verletzen, wenn es für ihn vorteilhaft und die

[25] *I. Kant,* Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, B 33.
[26] Zum ewigen Frieden, B 61.

Gelegenheit günstig ist. Das Volk von Teufeln erwiese sich vermutlich bald als Volk von Trittbrettfahrern. Dieser Aporie entgehen wir nur, wenn wir nicht bloß kontraktualistisch, sondern *moralisch* motiviert sind; das heißt in diesem Kontext: wenn wir uns wechselseitig als Personen, als selbstzweckhafte Wesen respektieren, die nicht instrumentalisiert werden dürfen, und deren menschenrechtlichen Status wir als Gegenstand unserer moralischen *Rechtspflichten* anerkennen, die das politische System im erforderlichen Ausmaß gesetzlich positiviert. Insofern wird man sagen müssen: Die politische Gemeinschaft kann nur dann menschenwürdig bestehen, wenn sie auch *moralische Gemeinschaft* ist, zumindest im Sinne einer Minimalmoral.

Damit kommt ein weiterer Gesichtspunkt ins Spiel: Das liberale Konzept des politischen Systems als eines Koordinatensystems koexistierender Freiheiten rückt eine alte, bereits in der Antike bekannte ethische Unterscheidung in den Vordergrund, nämlich die Unterscheidung zwischen moralischen *Rechtspflichten* und sogenannten *Tugendpflichten*. *Rechtspflichten* ergeben sich, wie wir eben andeuteten, aus dem Rechtsstatus, den wir einander wechselseitig einräumen, und betreffen insofern das, was wir einander *schulden* beziehungsweise was wir gerechterweise voneinander fordern können, wenn wir uns moralisch als Personen anerkennen. Sie verpflichten uns, die Freiheitsspielräume unserer Mitmenschen zu respektieren, ihnen nicht zu schaden, ihre Rechte nicht zu verletzen, sie nicht zu belügen, nicht zu übervorteilen etc. Demgegenüber geht es bei den *Tugendpflichten* um das, was wir in unseren Freiheitsspielräumen machen, also, wie man heute zu sagen pflegt, um die *Fragen des guten Lebens*, etwa um die Frage, wie wir unser Leben planen und wie wir über die Rechtspflichten hinaus mit unseren Mitmenschen umgehen, ihnen helfen und sie fördern. Die Ethik des liberalen Konzepts tendiert im Hinblick auf diese Unterscheidung zu einer signifikanten *Trennung:* Rechtspflichten sind strikte und vollkommene Pflichten; sie sind von öffentlichem Interesse, und ihre Verbindlichkeit läßt sich rational begründen. Demgegenüber sind die Tugendpflichten beziehungsweise Fragen des guten Lebens nicht verbindlich rationalisierbar; sie sind Privatsache eines jeden und hängen von seinen subjektiven Wertoptionen ab. Die Trennschärfe der beiden Pflichttypen war immer wieder Thema der diversen *Liberalismusdiskussionen*, so etwa heute in den USA zwischen *Liberalen* und *Kommunitaristen*.[27]

Eine klassisch gewordene kritische Zuspitzung des Problems dieser Trennschärfe ist die Unterscheidung, die *Karl Marx* zwischen dem Bürger als *citoyen* und dem Bürger als *bourgeois*, zwischen „dem politischen Leben" und „dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft" vornimmt.[28] Während der *citoyen*, der Staatsbürger, „nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person", ist der *bourgeois* der Privatmann „in der Gestalt des *egoistischen* Individuums"[29], der in den Spielräumen seiner Freiheit legal als Egoist

[27] Vgl. dazu: *A. Honneth* (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1993.
[28] *K. Marx*, Zur Judenfrage, in: MEW Bd. I, 360–370, zitiert 360.
[29] 370.

agiert und seine Mitmenschen ausbeutet. Dabei liegt nach *Marx* die Pointe des liberalen politischen Systems gerade darin, daß es mit dem Anschein des allgemeinen Wohls und menschenrechtlicher Humanität den privaten Egoismen Freiheitsspielräume eröffnet, in denen die Humanität zwangsläufig auf der Strecke bleibt.

2.2 *Der Sozialstaat*

Die Kritik, die *Marx* am liberalen politischen System vortrug, leitet über zur zweiten Stufe der modernen Staatskonzeption. Die Idee der Menschenrechte, die auf der ersten Stufe lediglich durch die Freiheits- und Bürgerrechte bestimmt war, erfährt jetzt eine entscheidende *Erweiterung*. Worum es geht, erkannte schon vor *Marx* als einer der ersten *Hegel*. Für *Hegel* war es klar, daß die wechselseitige Anerkennung der formal-abstrakten Freiheit und deren Gewährleistung im abstrakten Recht des politischen Systems zwar notwendig, jedoch nicht hinreichend sind, wenn es darum gehen soll, das *allgemeine Wohl* beziehungsweise die *konkrete Freiheit* in Gesellschaft und Staat zu erreichen. Er sah, daß das liberale Konzept der ersten Stufe die bürgerliche Gesellschaft zu einem „Kampfplatz der individuellen Privatinteressen aller gegen alle"[30] und zu einem „System allseitiger Abhängigkeit"[31] macht, was auf der einen Seite eine sich ständig vermehrende „Anhäufung der Reichtümer"[32] und auf der anderen Seite Abhängigkeit, Armut und Arbeitslosigkeit erzeugt. Soll die Aporie der Klassengesellschaft überwunden und konkrete Freiheit möglich werden, dann muß die bürgerliche Gesellschaft eine neue *sittliche Qualität* erhalten.

Der springende Punkt dieser Versittlichung der Gesellschaft liegt nach *Hegel* darin, daß das Recht auf „Sicherung der Subsistenz und des Wohls des Einzelnen" an die Seite des liberalen Menschenrechts auf „ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums" tritt, daß also „das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sei"[33]. Menschenrechtstheoretisch heißt das, daß an die Seite der liberalen Freiheits- und Bürgerrechte *soziale Rechte* als Anspruchsrechte menschenrechtlicher Qualität treten müssen, welche die ersteren begrenzen und mit ihnen eine systematische Verbindung eingehen. Nicht nur die *formale Freiheit* als unbehinderter „privater" Handlungsspielraum ist Thema der Menschenrechte, sondern auch die unverzichtbaren *Mittel und Chancen sind es*, ohne welche Freiheit nicht konkret realisierbar ist; man denke an das Recht auf Befriedigung der elementaren materiellen und kulturellen Grundbedürfnisse, das in den neueren Menschenrechtskatalogen ausdifferenziert wird. In unseren Breiten nennt man ein politisch-ökonomisches System, das diesem Anspruch genügt, ein System der *Sozialen Marktwirtschaft*.

Die Weiterentwicklung des liberalen Staates zum Sozialstaat bedeutet eine enorme *Erweiterung* des Verantwortungsbereichs von Politik. Der politische Staat ist nicht mehr bloß zustän-

[30] *G.W.F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Sämtliche Werke (Glockner) Bd. 7, § 289 Anm.
[31] § 183.
[32] § 243.
[33] § 230.

dig für die Sicherung des Koordinatensystems der formalen Freiheitsspielräume als Rechts- und Friedensordnung, sondern er trägt jetzt auch die letzte Verantwortung für das allgemeine Wohl im Sinne der konkreten Freiheit aller beziehungsweise für das, was wir heute *soziale Gerechtigkeit* nennen. Im Sinne der sozialen Grundrechte hat er einen ordnungspolitischen Gestaltungsauftrag im Hinblick auf *Wirtschaft* und *Kultur*, die der klassische liberale Staat als eigengesetzliche Subsysteme betrachten konnte. Er hat außerdem die Aufgabe, in einem umfassenden Sinn *Sozialpolitik* zu betreiben. Auch wenn er diese Aufgabenfülle *subsidiär* wahrnimmt, bedeutet dieser Kompetenzzuwachs eine beträchtliche Steigerung der *Komplexität* der Entscheidungslagen, man denke nur an das ebenso drängende wie vielschichtig-komplexe Problem der Arbeitslosigkeit.

Aber diese Komplexität steigert sich noch erheblich, wenn wir bedenken, daß die soziale Dimension in unabweisbarer menschenrechtstheoretischer Konsequenz auch die *ökologische* Fragestellung involviert. Auch wenn wir von der Frage absehen, inwiefern der Natur um ihrer selbst willen ein rechtsanaloger Status einzuräumen ist, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß es sich beim Recht auf *gesunde Umwelt* und beim Recht auf eine menschenwürdige Natur auch für die unabsehbare Reihe *künftiger Generationen* um Rechtspflichten im strikten Sinne handelt. Auch hier liegt die Zuständigkeit primär beim Staat als Sozialstaat im umfassenden Sinne.

Im Hinblick auf diese Komplexität spricht der evangelische Sozialethiker *Arthur Rich* von einer „Relationalität der Zwecke"[34]. Die Politik steht vor der Aufgabe, ihre Entscheidungen so zu treffen, daß sie die relevanten Zweckorientierungen soweit wie möglich berücksichtigt und harmonisiert, etwa die ökonomische, die kulturelle, die sozial-partizipative und die ökologische. Die politische Klugheit muß sich an dieser Relationalität bewähren. Sie darf sich nicht in gesinnungsethischer Engführung nur einer Zweckorientierung verschreiben. Dabei wird sie sich dessen bewußt sein, daß die Möglichkeit einer „vollkommenen Harmonisierung" beziehungsweise einer „die Gegensätze schlechthin aussöhnenden Synthese nicht in der Reichweite dessen liegt, was Menschen ‚machen' können"[35]. Eine zentrale Aufgabe der politischen *Parteien* besteht zweifellos darin, alternative Konzepte dafür zu entwickeln, wie mit dieser Relationalität politisch umzugehen ist, um mit diesen Konzepten um das Vertrauen der Bürger zu werben.

Natürlich verschärft der Kompetenzzuwachs der Politik auf der Seite des Bürgers das Problem des *Trittbrettfahrers*. Der Kontraktualist wird dazu tendieren, Sozialstaat und Umwelt auf Kosten anderer parasitär auszunützen. Fassen wir aber die politische Gemeinschaft als moralische Gemeinschaft, so geht es um folgendes: Auf der zweiten Stufe des Konzepts der Moderne sollte der Bürger begreifen, daß die einschlägigen Fragen der sozialen Wohlfahrt und der Ökologie, die auf der ersten Stufe noch

[34] *A. Rich*, Wirtschaftsethik Bd. II. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht, Gütersloh 1990, 40.

[35] ibid.

als privatisierte Fragen des guten Lebens galten, jetzt als Gerechtigkeitsfragen zu gelten haben, die *Rechtspflichten* involvieren. Darum ist die Haltung der *Solidarität* nicht nur subjektiv verdienstlich, sondern als moralische Basis des Sozialstaats gefordert. Analoges gilt von der *ökologischen Sensibilität.*

2.3 *Integration und Globalisierung*

Wir können die dritte Stufe des politischen Konzepts der Moderne darin sehen, daß der Nationalstaat immer mehr sein Politikmonopol verliert und im Zuge von Integrations- und Globalisierungsprozessen die *internationale Politik* an Bedeutung gewinnt und Kompetenzen an sich zieht. Wir denken einerseits in unserem Raum an die Europäische Union und andererseits weltweit an die Vereinten Nationen und ihre Organisationen, wobei letztere seit dem Zusammenbruch der sogenannten Zweiten Welt zweifellos beträchtlich an Bedeutung gewonnen haben.

Der Trend zu Integration und Globalisierung ergibt sich aus der Logik der Entwicklung jener Elemente, die für die beiden skizzierten Stufen des politischen Konzepts der Moderne bestimmend waren. Insofern ist es kein Zufall, daß bereits *Kant* aus der Perspektive der ersten Stufe in der Schrift „Zum ewigen Frieden" für eine globale Konföderation republikanischer, das heißt rechtsstaatlich verfaßter Staaten eintrat. Es ist die *Menschenrechtsidee* als solche, die diese menschheitliche Tragweite involviert und sie zunächst im Blick auf die Freiheits- und Bürgerrechte, dann aber auch – man denke an die Dritte Welt – hinsichtlich der sozialen Menschenrechte ins Bewußtsein rückte. Als moralische Idee postuliert sie – wenn auch oft genug kontrafaktisch – eine *globale Rechts- und Friedensordnung.* Dazu kommt, daß sowohl die freie, marktwirtschaftlich organisierte *Ökonomie* als auch der ebenfalls freigesetzte *Kultur- und Informationsprozeß* aus sich heraus zur hemisphärischen Integration und schließlich zur Globalisierung tendieren. Darüber hinaus wurde es immer mehr klar, daß die *ökologische* Frage als solche die nationalstaatlichen Grenzen übersteigt und nur global bewältigt werden kann. In diesem Sinne sprach bereits *Johannes XXIII.* in *Mater et magistra* (1961) sozialethisch von einem *gesamtmenschheitlichen Gemeinwohl* (80 und 81).

Einerseits ist, wie ich meine, die Perspektive *moralisch* unabweisbar. Andererseits steigert sie die *Komplexität* der politischen Entscheidungsprozesse enorm. Ich verweise hier nur auf einigen wenige anstehende Fragen: Wie verhält es sich mit der *Legitimation* internationaler Politik, sei es in den hemisphärischen Integrationsbereichen wie zum Beispiel in der Europäischen Union, sei es auf globaler Ebene? Weder in Brüssel noch in der UNO sind die praktizierten Legitimationsmechanismen für ein modern-demokratisches Bewußtsein befriedigend. Wie soll die in den diversen Integrationsräumen sowie die im Sinne des GATT global internationalisierte *Wirtschaft* in Analogie zur sozialen Marktwirtschaft des Nationalstaats *sozial geordnet* und gestaltet werden, damit sie nicht zum sozial ungerechten Kampfplatz der freigesetzten Sonderinteressen der Nationen und Konzerne wird? Die Nationalstaaten selbst sind nicht mehr stark genug, diese Aufgabe wahrzunehmen, und Sozialpartnerschaft funktioniert überhaupt nur in einigen wenigen Staaten der Ersten Welt. Wie läßt sich das Wirtschaftsniveau der Ersten Welt und der enorme Wachstumsbedarf der übrigen Welthemisphären vereinbaren mit der Dringlichkeit *global-ökologischer* Fragen, aber auch mit der Verantwortung gegenüber *künftigen Generationen,* denen wir eine Erde hinterlassen sollten, die ihnen die gleichen Chancen bietet, die wir selbst hatten? Wie kann die internationale und die nationale Politik das immer drängender werdende Problem des *Bevölkerungswachstums* in den Griff bekommen, ohne die Menschenrechtsidee zu verletzen? Wieweit soll die internationale Politik in die *nationale Souveränität* von Staaten eingreifen können, deren politische

Systeme despotisch oder korrupt sind und jede Entwicklung blockieren? Wieweit soll die internationale Gemeinschaft über eine globale einsatzfähige Streitmacht, gewissermaßen über eine Weltpolizei zur Kriegsverhütung und Befriedung, verfügen können? Fragen über Fragen!

Eine Politik, die im Sinne politischer Klugheit unter diesen Komplexitätsbedingungen vernünftig agieren soll, setzt unter anderem folgendes voraus:

1. Wie das Gedeihen einer staatlichen Geimenschaft davon abhängt, daß die Bürger die bloß egoistisch-kontraktualistische Einstellung überwinden und sich als *moralische Gemeinschaft* begreifen, so hängt auch das Gedeihen der Zusammenschlüsse von Nationen und schließlich der Weltgemeinschaft davon ab, ob die politischen Staaten in der Lage sind, eine am internationalen Gemeinwohl orientierte moralische Gemeinschaft zu bilden. Geschieht das nicht, so drohen die nationalen Interessen, permanent als Trittbrettfahrer die internationale Gemeinschaft zu schädigen.
2. Diese moralische Einstellung der nationalen politischen Staaten setzt die entsprechende *Einstellung der Bürger* dieser Staaten voraus. Das heißt: *Solidarität* und *ökologische Sensibilität* sind in der internationalen Politik nur dann zu erwarten, wenn sie im öffentlichen Bewußtsein der Nationen verankert sind. Zweifellos kommt hier den *Medien* eine enorme Bedeutung zu.
3. Angesichts der genannten Komplexitätsbedingungen ist die Politik mehr denn je zuvor darauf angewiesen, daß ihr die Wissenschaften *transdisziplinär* zuarbeiten. Politische Klugheit ist zwar, wie wir bei *Aristoteles* sahen, mehr als Wissen, aber sie setzt Wissen voraus; und dieses Wissen muß die Wissenschaft liefern, aber eben nicht in disziplinärer Abstraktheit und Spezialisierung, sondern in transdisziplinärer Konkretheit, in welcher die *Relationalität* der Perspektiven, von denen wir sprachen, bereits berücksichtigt ist.
4. Ich halte es für erfreulich, daß das alte *Subsidiaritätsprinzip* der Katholischen Soziallehre heute international Hochkonjunktur erlebt. In unserer Fragestellung spielt es in der Tat eine Schlüsselrolle. Zwar muß Politik Komplexität reduzieren. Aber dieses Reduzieren darf nicht so erfolgen, daß in der genannten Relationalität notwendige Perspektiven vernachlässigt werden, etwa die ökologische zugunsten der ökonomischen oder umgekehrt. Reduktion von Komplexität kann und soll vielmehr so erfolgen, daß im vielschichtigen Gefüge der Politik von der Gemeinde bis zur UNO Kompetenzen so *denzentral alloziert* werden, wie das unter der Bedingung der Funktionsfähigkeit des Ganzen möglich ist. Das Prinzip reduziert also Komplexität dadurch, daß es möglichst überschaubare Bereiche schafft. Das meint Subsidiarität.

3. Schluß

Wir sahen, daß das politische Konzept der Moderne von der ersten Stufe her dazu tendiert, durch Politik maximale *Freiheitsspielräume* zu schaffen, in welchen dann jeder nach seinem subjektiven Ermessen die Fragen des guten Lebens so beantwortet, wie er will. Dabei ging das Konzept von Anfang an aus von dem Paradigma des *mündigen, vernünftigen und moralischen Bürgers.* Nun wird man folgendes sagen müssen: Die Gangbarkeit des politischen Konzepts der Moderne

hängt in gewisser Hinsicht unvermeidlich davon ab, wie mündig, vernünftig und moralisch sich der Bürger in diesen quasiprivaten Freiheitsspielräumen gebärdet. Mit dem politikverdrossenen Bürger, der in diesen Spielräumen seine Rechts- und Tugendpflichten vernachlässigt und damit Familie und Gesellschaft schädigt, ist letztlich kein Staat zu machen, zumindest kein Staat im Sinne des politischen Konzepts der Moderne.

Ernst-Wolfgang Böckenförde meinte: *„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz der einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben [...]."[36] An diesem letztlich moralischen Problem entscheidet sich die Zukunft des politischen Konzepts der Moderne.

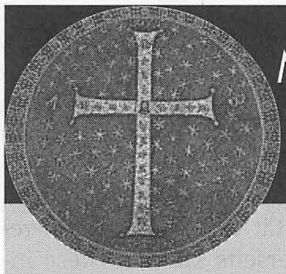
[36] *E.-W. Böckenförde*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, 60.

Lina Börsig-Hover

Zeit der Entscheidung

Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart

Börsig-Verlag · Fridingen a. D.
186 S., kart., DM 89,– / öS 690,– / sFr 90,– · ISBN 3-9802256-1-5



MENSCHLICH – CHRISTLICH – LEBENSNAH
GLAUBENSBÜCHER BEI KÖSEL



Dieses einzigartige Hausbuch begleitet und tröstet einfühlsam in schwierigen Zeiten. Es wendet sich mit vielen konkreten Anregungen und Vorschlägen an alle, die sich wach mit dem eigenen Tod auseinandersetzen, und ganz besonders auch an Menschen, die Sterbenskranken, Sterbenden und Hinterbliebenen beistehen.

Peter Neysters/ Karl Heinz Schmitt
DENN SIE WERDEN GETRÖSTET WERDEN
Das Hausbuch zu Leid und Trauer, Sterben und Tod
2. Aufl. 375 S. Zahlr. z. T. farb. Abb. Geb. 44,–/343,–/42,80
ISBN 3-466-36395-0

KÖSEL

EVA DRECHSLER

„Unsere Tage zu zählen lehre uns..."

Gedanken zum Umgang mit der gestundeten Zeit

„Auf den Feldern eines reichen Mannes stand eine gute Ernte. Da überlegte er hin und her: Was soll ich tun? Ich weiß nicht, wo ich meine Ernte unterbringen soll. Schließlich sagte er: So will ich es machen: Ich werde meine Scheunen abreißen und größere bauen; dort werde ich mein Getreide und meine Vorräte unterbringen. Dann kann ich zu mir selber sagen: Nun hast du einen Vorrat, der für viele Jahre reicht. Ruh dich aus, iß und trink, und freu dich deines Lebens!
Da sprach Gott zu ihm: Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast?" (Lk 12,16b–20)

Das Gleichnis vom reichen Mann ist die Geschichte eines Menschen, der sich nach allen Seiten hin absichert: Er plant und arbeitet, häuft Vorräte an, um endlich sorgenfrei seine Jahre genießen zu können – und übersieht dabei das Entscheidende: Die verplante Zeit ist nur gestundet und seiner Verfügung entzogen. Auch das Land, auf dem er sät und erntet, ist nicht sein Eigentum, denn es gehört nach biblischer Auffassung Gott selbst (Lev 25,23); aber er hat es doch immerhin in seinem Besitz. Seine Zeit jedoch besitzt er nicht. Sie ist nur Precarium, „Bittleihe"; deren markantes Kennzeichen stellt die jederzeitige Widerrufbarkeit dar.
Nicht nur der reiche Mann hat das übersehen. Wir dürfen mit ihm fühlen; denn unsere Gesellschaft entwickelt meisterliche Strategien, um für alle Wechselfälle des Lebens vorzusorgen, sein unvermeidliches Ende jedoch weitgehend auszublenden und zu verdrängen. Sie zeichnet das Bild des Menschen, der das Maß aller Dinge sein soll – jung, gesund, dynamisch, wohlhabend, geimpft, vorsorgeuntersucht sowie *versichert* für und gegen alles Mögliche. Es entsteht das Gefühl, der Ablauf der Zeit könnte dadurch zum Stillstand gebracht oder wenigstens entscheidend verlangsamt werden. Dies beruhigt vorläufig und läßt die eigene Vergänglichkeit vergessen, auch wenn es sich dabei um trügerische Sicherheit und um künstliche Sorglosigkeit handelt. Im Evangelium wird Sorglosigkeit unter einem anderen Gesichtspunkt gesehen: *„Wer von euch kann mit all seiner Sorge sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern? Wenn ihr nicht einmal etwas so Geringes könnt, warum macht ihr euch dann Sorgen um all das übrige?"* (Lk 12,25f)

Das Verhältnis des Menschen zur Zeit ist vielschichtig und schwierig: Er kann zwar über die Dauer seines Lebens nicht verfügen, muß diese Zeit aber *gestalten* – indem er sie ausfüllt, nützt, abwartet, vergeudet. Der richtige Zeitpunkt, erfaßt und gestaltet, die erfüllte Zeit, der καιρός bleiben Ausnahmen. Dann aber scheint die Zeit wenigstens für einen Augenblick stillzustehen. Das spezifische Gewicht eines solchen Augenblicks ist so hoch, daß wir es noch lange in unseren Händen spüren; gerade deshalb jedoch entgleitet er uns wieder, und nur an

den vielleicht hinterlassenen Spuren können wir unsere Erinnerung festmachen. Wir gehen verändert aus diesem Augenblick hervor, aber ist diese Veränderung irreversibel? *„Die berühmte Fülle ist in Wahrheit ein Ende...Daher der überraschende Umstand, daß die Zeiten sogenannter Erfüllung auf ihrem Grund immer einen Bodensatz wunderlicher Traurigkeit bergen"*, schreibt J. Ortega y Gasset.

„Life's but a walking shadow", – dieses Zitat aus dem Psalm 144 steht auf einer berühmten Sonnenuhr in der englischen Kathedralstadt Salisbury. Das *Entgleiten* der Zeit ist eine sehr beunruhigende Wahrnehmung. Je ausgefüllter der Terminkalender, je gedrängter das Programm, desto mehr verdichtet sich das bedrückende Gefühl: *„Ich habe keine Zeit"*. Und diese Parole wird von Mund zu Mund weitergegeben, bis keiner mehr Zeit hat. Wer kennt nicht die quälende Unruhe Ijobs: *„Lege ich mich nieder, sage ich: Wann darf ich aufstehen? Wird es Abend, bin ich gesättigt mit Unrast, bis es dämmert... schneller als das Weberschiffchen eilen meine Tage, der Faden geht aus, sie schwinden dahin"*. (Ijob 7,4.6) Auf der Strecke bleiben das ruhige Nachdenken, das teilnehmende Zuhören, das Gespräch ohne den Blick auf die Uhr, der Sonntag (in deprimierender Weise führt dies der früher nicht selten vernommene, gutgemeinte Zuspruch von Religionslehrern vor Augen, die Sonntagsmesse nehme von den 168 Wochenstunden ohnehin nur eine halbe in Anspruch), die Zuwendung zum Partner, zu den Kindern. Diese sind besonders arm dran: Sie werden vom Zeitdruck der Erwachsenen erfaßt, ohne ihn zu begreifen. Was bedeuten schon ein paar verträumte oder verspielte Viertelstunden, wenn man nicht einmal weiß, was eine Viertelstunde ist?

Die Gegenwart wird geradezu vernichtet, wenn sie nur mit dem Blick in den Terminkalender, auf den Minutenzeiger gelebt wird – zugunsten einer Zukunft, die um nichts anders oder besser aussieht, weil auch sie unter den unruhigen Händen in zahllose kleine, kurze, leichtgewichtige Stücke zerbricht, zu Lasten einer Vergangenheit, die nicht nur nicht bewältigt, sondern nicht einmal begriffen wird. Die Hypothek dieser Vergangenheit ist der Gedanke an die bereits verbrauchte Lebenszeit, vor allem aber ihre weitgehende Belanglosigkeit – an die Stelle der aus ihr zu gewinnenden Lebenserfahrung tritt dann die sentimentale *Erinnerung* an die angeblich *„gute, alte Zeit"*. *„Das Volk lag dem Herrn mit schweren Vorwürfen in den Ohren...die Israeliten begannen wieder zu weinen und sagten: Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe! Wir denken an die Fische, die wir in Ägypten umsonst zu essen bekamen, an die Gurken und Melonen, an den Lauch, an die Zwiebeln und an den Knoblauch. Doch jetzt vertrocknet uns die Kehle, nichts bekommen wir zu sehen als immer nur* ***Manna.***" (Num 11,1a.4b–6).

Die Unsicherheit im Hinblick auf die gestundete Zeit resultiert – auch in der Bibel – nicht zuletzt aus zwei sehr unterschiedlichen Weisen, in der man sie wahrnehmen kann. Die Geschichten der Patriarchen spiegeln nomadische Lebenswelten wider: Immer wieder ist der Aufbruch ins Ungewisse lebensnotwendig und von Hoffnung begleitet; auch das Leben und damit die Zeit wird als Wegstrecke verstanden, mit einem Beginn, einem Ziel und vielen Möglichkeiten und Gefahren unterwegs. Es ist selbstverständliche Erfahrung, daß man sich auf diesen Wegen verirren, in den vielfältigen Gefahren alles verlieren und auch selbst untergehen, vor allem aber, daß eine versäum-

te Möglichkeit unter Umständen nicht mehr nachgeholt werden kann. Auf ihrem Weg wissen sich die biblischen israelitischen Nomaden jedoch von Gott geleitet, er ist mit ihnen. Die seßhaften Völker erleben Zeit hingegen nicht als unumkehrbaren Ablauf, sondern wesentlich als kreisförmige Bewegung, als ewige Wiederkehr des Gleichen. Als Israel seßhaft wird, übernimmt es von seiner Umgebung auch die Vorstellung, daß sein Gott wie ein König im Himmel *thront* beziehungsweise in unmittelbarer Nähe des Königspalastes auf dem Zion wohnt. Diese beiden gegensätzlichen Vorstellungen sind beispielsweise im Psalm 23 zu spüren.

Die biblischen Propheten gehörten dem nomadischen Frömmigkeitstypus an. Sie sahen den Weg, der in den Abgrund führt, die Zeit, die unwiederholbar verrinnt, ohne daß sich in ihr Umkehr ereignet. Sie mahnten und warnten ihre Zeitgenossen, die auf die Wiederkehr der versäumten Möglichkeiten im vermeintlichen Kreislauf warteten, wie sie ihn in der Bewegung der Sterne, in der gleichmäßigen Abfolge der Tages- und Jahreszeiten, in Aussaat und Ernte erlebten. Da kam es eben darauf an, *größere Scheunen* für seine Vorräte zu bauen und sich dann sicher zu fühlen. Aber in diese Behaglichkeit des Alltäglichen hinein zielten die Mahnungen, daß auch Jerusalem, mit Tempel und Königspalast der sichere Mittelpunkt der eigenen Welt, zerstört werden könnte (Jer 7,1–15), daß die Zeit erfüllt und das Reich Gottes nahe sei (Mk 1,15 parr.).

Und unsere eigene Position? In unserer sehr seßhaften Gesellschaft – die sich Stammhalter, feste Plätze am Stammtisch und sogar noch im Familiengrab zu sichern sucht – ist es üblich, unverhältnismäßig oft unterwegs zu sein, unverhältnismäßig weite Strecken zurückzulegen; Mobilität ist ein wichtiger Faktor. Wir nehmen viel in Kauf, um sie zu garantieren, die Zerstörung ganzer Landschaftsabschnitte ebenso wie die Verschmutzung von Luft und Wasser. Aber stehen die Ziele noch in irgendeiner nachvollziehbaren Relation zu den Wegen? Steht die Zeit, die auf Autobahnen oder in Flughafenhallen vergeudet wird, in vernünftigem Verhältnis zur Erholung, zum Gewinn an Erfahrung, zur Zeit, die wir endlich für uns zu haben glauben? Und was fangen wir mit dieser an?

Die Gestaltung der Freizeit wird vermarktet. Wir bezahlen dafür, daß uns Animateure erzählen, wie wir unsere Zeit verbrauchen sollen. Das ganze Jahr über haben wir keine; wenn uns aber einmal ein paar Tage oder Wochen geschenkt werden, so wissen wir wenig damit anzufangen. Der freie Abend gähnt uns in voller Länge an; er läßt sich jedoch bewältigen (oder auch überwältigen), indem man beispielsweise per Fernbedienung durch sämtliche Kanäle des Fernsehprogramms „surft". Die damit verbundene Reizüberflutung beschert zwar bisweilen innere Unzufriedenheit und Schlaflosigkeit (womit sich nun die Nacht anstatt des Abends als sehr ausgedehnte Zeitspanne erweist, die nicht zu füllen ist), aber der Abend konnte wenigstens in kleine Einheiten aufgesplittert werden, die für sich genommen völlig bedeutungslos waren, gerade deshalb aber Kurzweil vortäuschten. Auch bei anderen Gelegenheiten zieht die Mediengesellschaft es vor, ihre Erfahrungen aus dritter und vierter Hand zu beziehen; es ist zu mühsam, vor die Tür zu gehen und diese Erfahrungen selbst zu machen. Und kann man seinen Augen, seinen Emp-

findungen überhaupt trauen? Weiß die unbekannte Autorität, die hinter Fernsehprogrammen steckt, nicht besser, was uns bekommt? Muß man nicht pflichtgemäß an einem strahlenden Sonntagnachmittag ein Autorennen im abgedunkelten Zimmer verfolgen, den Leseabend der angeblich so wichtigen Fernsehdiskussion opfern, sich die Landschaft, in der man lebt, fachmännisch gefilmt zeigen lassen?

„Die Zeit vergeht. Sie weiß es nicht besser", schreibt Erich Kästner. Und wir vertreiben sie und wissen es offensichtlich auch nicht besser! Dem Schreckgespenst der Langeweile wird mit dem furchterregenden Begriff *Zeitvertreib* zu begegnen versucht. Die beanspruchte Freiheit, wenigstens seine Freizeit selbst zu gestalten, wird von der Umgebung fast als Anarchie betrachtet. Freiberufliche Arbeit weiß der Staat durch eine Unzahl bürokratischer Hürden, gesetzlicher Einschränkungen und Benachteiligungen in Zaum zu halten. Schon Teilzeitarbeit ist verdächtig. Die Muße, das Spiel, der Traum, der absichtslos und zweckfrei verbrachte Tag sind es erst recht. Die Römer definierten Arbeit als negotium, als Nicht-Muße; wir sehen Freizeit als Nicht-Arbeit an, den bei weitem unwichtigeren Teil der Lebenszeit, der eben übrigbleibt, wenn die Arbeit getan ist. Die Zwiespältigkeit unserer Auffassung macht vor dem religiösen Bereich durchaus nicht halt. Die *Sabbatfreude* wird durch die *Sonntagspflicht* ersetzt. Sie ist, wie so manche andere religiöse Verpflichtung, eine zeitlich fixierte und regelmäßig wiederkehrende. Die Kirche konzentriert sich sehr stark auf rhythmische Abläufe, gleichförmige Bewegungen; die stürmische Dynamik der Gleichnisse im Evangelium, in denen so oft vom Wachsen und Reifen die Rede ist, liegt ihr fern. Sie setzt viel mehr auf Statik, auf die ewige Wahrheit, das Haus voll Glorie.

Deshalb konnte sie auch die Entdeckung beängstigen, daß die Erde nicht der felsenfest ruhende Mittelpunkt des Universums ist. Nach vielen von vornherein aussichtslosen Rückzugsgefechten gegen moderne wissenschaftliche Erkenntnisse hat sie zumindest zeitweise zu etwas mehr Beweglichkeit gefunden; seit dem Zweiten Vatikanum wird mit dem Blick auf die Bibel vom *„wandernden Volk Gottes"* gesprochen. Dieses wird jedoch, sehr typisch für Seßhafte, ständig mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen im Ablauf des Kirchenjahres konfrontiert; und so wandert das Volk Gottes vorwiegend im Kreis und freut sich auf das nächste Fest, das mit beruhigender Sicherheit zur rechten Zeit nach festen Bräuchen gefeiert wird. Sobald man sich an ihre Entstehung nicht mehr ohne weiteres erinnern kann – und das dauert nicht lang –, wird diesen, ebenso wie Gesetzen oder Lehrmeinungen, allzuleicht das Attribut *„ewig"* zugesprochen. Dies hält das außen lauernde Chaos in Schach. *Regelmäßigkeit* ist ein erprobtes Wundermittel gegen chaotische Zustände aller Art; deswegen wird sie in klugen Büchern jedem, auch Säuglingen und Haustieren, verordnet. So wird Stabilität garantiert und der Strom der Zeit in ein künstlich begradigtes Flußbett gezwungen. In Tirol wurden früher bestimmte Verträge auf *„weltewig"* geschlossen. Eindrucksvoller kann man sich gegen Zeit und Vergänglichkeit kaum noch absichern.

Prophetische Wege durchschneiden diese Zeitkreise in einer Weise, die für die Zeitgenossen äußerst beunruhigend und schmerzhaft ist. Haben Propheten überhaupt *Zeitgenossen?* Ist es

nicht vielmehr charakteristisch, daß die Zeit der Propheten eine ganz andere ist, fremd und unheimlich, weil sie die Abgründe der ungenützten oder verspielten Vergangenheit während einer unaufhaltsam verströmenden Gegenwart in Beziehung setzt zu einer drohenden oder auch verheißungsvollen Zukunft, in der nichts mehr ist, wie es war, und nichts mehr wiederkehrt, wie und wann man es erwarten können will? *„Ewigkeitssuppe und plötzliche Klarheit"* überschreibt Thomas Mann im „Zauberberg" ein Kapitel; mitten in der gleichförmigen Wiederkehr festgefügter Abläufe überfällt jähe Erkenntnis den, der am Althergebrachten, am Behaglich-Alltäglichen hängt. Die Seßhaften wehren sich auf ihre Weise gegen diese prophetische Bedrohung; sie mißachten die Botschaft, mißhandeln und töten die Überbringer oder schließen sie wenigstens aus der Gemeinschaft aus, versuchen, sie auf viele Weisen zum Schweigen zu bringen oder ihre Absichten zu durchkreuzen. Indem sie die Lebenszeit der Propheten zerstören (diese kann man beispielsweise *mundtot* machen), versuchen sie ihre eigene vor Unruhe und Unbehagen zu retten.

Nicht selten ernten sie unser Verständnis. Nach der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil erblickte der Prophet Sacharja in einer Vision Jerusalem als offene Stadt, für die der Herr selbst eine Mauer aus Feuer sein würde. Sein Zeitgenosse Nehemia hingegen ruhte als Realpolitiker nicht, bis er eine feste Stadtmauer gebaut und regelmäßige, sehr beschränkte Öffnungszeiten für die Stadttore eingeführt hatte; darin sah *er* den Willen Gottes erfüllt. (Sach 2,5–9; Neh 1–7)

Sind nur Propheten Störenfriede? Nicht auch andere unliebsame Kritiker, Seher, die zu viel sehen, zu weit schauen, über die Mauer hinaus, mit der man sich gegen unruhige Zeiten absichern will? Stören nur sie die *ewige Ordnung* und die *heilige Ruhe* (beide sehr anfällig gegen den erbarmungslosen Zubiß des Zeit-Zahns und deshalb mit so starken Beiwörtern bewehrt)? Auch Künstler können so beunruhigend wirken.

„Es kommen härtere Tage.
Die auf Widerruf gestundete Zeit
wird sichtbar am Horizont..."

schreibt Ingeborg Bachmann. Wer will sich das schon so genau vorstellen? Darf man nicht wenigstens fallweise vergessen, daß Lebenszeit begrenzt ist? Zwar wird im Evangelium immer wieder das Wahrnehmen der Zeit, die Wachsamkeit eingemahnt; aber sind wir nicht ohnehin wachsam genug, wenn wir unsere Zeit einteilen und planen, wie der reiche Mann *verplanen*, bis wir wieder einmal keine mehr haben? Keine freie Stunde, keine ruhige Minute? Die Zeit strömt darüber hinweg, still und beharrlich, über unsere vollgekritzelten Terminkalender und über unsere Uhren, und wir werden mitgerissen und wissen bald nicht mehr, wie lange wir schon unterwegs sind und wohin, ob wir auf eine gefährliche Stromschnelle zutreiben oder zu einem weiten See getragen werden, in dem sich der Himmel spiegelt.

„Unsere Tage zu zählen lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz", bittet der Psalmist. (Ps 90,12) *„Herr, tu mir mein Ende kund und die Zahl meiner Tage! Laß mich erkennen, wie sehr ich vergänglich bin! Du machtest meine Tage nur eine Spanne lang, meine Lebenszeit ist vor dir wie ein Nichts..."* (Ps 39,5f) Er bittet nicht um *mehr* Zeit. In der erkannten und bejahten Begrenztheit liegt ihre Kostbarkeit.

SEVERIN LEDERHILGER – HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen[1]

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis*

Offensichtlich durch die Praxis der anglikanischen Kirche sowie die kontroverse theologische Diskussion veranlaßt, veröffentlichte Papst Johannes Paul II. am Pfingstsonntag, dem 22. Mai 1994, das apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe. Dieses sehr kurz gehaltene Schreiben – der lateinische Text umfaßt nur knapp vier Seiten – baut auf dem von Papst Paul VI. am 15. Oktober 1976 veröffentlichten Dokument *Inter insignores* der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt auf – dieses Dokument wird inhaltlich vorausgesetzt – und stellt sich ausdrücklich in den Zusammenhang mit anderen einschlägigen lehramtlichen Texten, insbesondere dem Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem* von Papst Johannes Paul II.

Diesen lehramtlichen Aussagen verpflichtet will Papst Johannes Paul II. keine neue Lehre verkünden, sondern die Grenzen kirchlicher Vollmacht in der Frage der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe festlegen. Danach „(hat) die Kirche keinerlei Vollmacht, ... Frauen die Priesterweihe zu spenden". In gedrängter Kürze werden die traditionellen lehramtlichen Begründungen in Erinnerung gerufen: das Verhalten Christi, die Handlungsweise der Apostel und die Tradition. Unter Berufung auf die Evangelien und die Apostelgeschichte wird ausgeführt, daß Christus zwölf Männer als Apostel ausgewählt hat, „die Apostel taten das gleiche, als sie Mitarbeiter wählten, die ihnen in ihrer Aufgabe nachfolgen sollten". Weiters wird auf die normative Bedeutung der Einsetzung der Zwölf, mit denen der priesterliche Dienst in der Kirche beginnt, verwiesen, ein Vorgang, der von der Tradition als verbindlicher Auftrag Christi bei der Zulassung zum Amtspriestertum anerkannt wurde. Ergänzend wird auch auf das Beispiel der Gottesmutter Maria verwiesen, die „nicht den eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat", was „keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihr gegenüber bedeuten kann, sondern die treue Beachtung eines Ratschlusses, der der Weisheit des Herrn des Universums zuzuschreiben ist".

Bemerkenswert an diesem Dokument ist der darin geäußerte Verbindlichkeitsanspruch. Auffassungen, welche die Lehre über die nur dem Manne vorbehaltene Priesterweihe trotz der eindeutigen Tradition und Stellungnahmen des Lehramtes für „diskutierbar" halten oder dieser Lehre nur dis-

[1] Aus Platzgründen konnten nicht alle relevanten Dokumente besprochen werden, was aber in den nächsten Heften nachgeholt wird. Überdies werden im Hinblick auf eine Verbesserung der Aktualität die „Römischen Erlässe und Mitteilungen" in jedem Heft Berücksichtigung finden.

ziplinären Charakter zubilligen, werden zurückgewiesen und angeordnet, „daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben". Ausdrücklich wird die Beschränkung der Priesterweihe auf Männer in Beziehung zur „göttlichen Verfassung der Kirche" gesetzt, damit also auf das *ius divinum* hingeordnet.

Zum Verständnis dieser Aussage ist bezüglich der Autorität des Textes anzuführen, daß es sich nicht um eine feierliche Definition *ex cathedra*, sondern um einen Akt des ordentlichen Lehramts des Papstes handelt, der nicht Glaubenszustimmung (*assensus fidei*), wohl aber religiösen Verstandes- und Willensgehorsam (*religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium*) verlangt (c. 752). Kritische Reflexion und Analyse – zum Beispiel im vorliegenden Fall das Spannungsverhältnis von historisch kritischer Exegese und Lehramt etc. – sind damit nicht untersagt, sondern sind eine Notwendigkeit und Voraussetzung des Glaubensgehorsams. Dieser Gehorsam „schaltet nicht den Verstand und Willen aus, verbietet nicht, sondern erwartet das eigene Nachdenken und Forschen über die vorgelegten Lehren" (H. Mussinghoff). Auch die Ausrichtung auf das *ius divinum* enthebt nicht einer reflexiven Auseinandersetzung, da auch das göttliche Recht eine Fixierung in der jeweiligen zeitlichen Dimension verlangt. Daher kann es immer wieder „tiefer erkannt oder in neuer Perspektive konkretisiert und so neu formuliert werden" (W. Aymans).

(AAS 86 [1994], 54–548; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 117; Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 12/1994, Nr. IV/2).

Die Legitimität von Ministrantinnen – eine Klarstellung durch den Päpstlichen Rat für die Interpretation gesetzlicher Texte und die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung

C. 230 § 1 CIC reserviert die in einem liturgischen Akt auf Dauer übertragenen Dienste des Lektors und Akolythen männlichen Laien. Gemäß c 230 § 2 CIC können Laien – Männer und Frauen – „aufgrund einer zeitlich begrenzten Beauftragung bei liturgischen Handlungen die Aufgabe des Lektors erfüllen; ebenso können alle Laien die Aufgabe des Kommentators, des Kantors oder anderer Aufgaben nach Maßgabe des Rechts übernehmen". § 3 can. cit. sieht vor, daß bei Fehlen von geweihten Amtsträgern oder liturgisch beauftragten Lektoren beziehungsweise Akolythen Laien nach Maßgabe des Rechts bestimmte Aufgaben übernehmen können, nämlich den Dienst des Wortes, die Leitung liturgischer Gebete, Tauf- und Kommunionspendung. In der kanonistischen Auslegung war unter anderem umstritten, ob durch c. 230 § 2 CIC der Ministrantendienst von Mädchen rechtlich zulässig erklärt worden ist und unterschiedslos unter den dort erwähnten „anderen Aufgaben" mitgemeint war. Wie verhält sich dann aber c. 230 § 2 CIC zum Verbot des Altardienstes der Frauen im liturgischen Recht (Nr. 70 der Allgemeinen Einführung in das Meßbuch aus 1970; Nr. 7 der Dritten Liturgie-Instruktion vom 5. September 1970; Nr. 18 der Instruktion *Inaestimabile donum* vom 3. April 1980)?
Auf diesem Hintergrund ist die dem Päpstlichen Rat für die Interpretation gesetzlicher Texte – ihm kommt unter

anderem die authentische Interpretation universalkirchlicher Gesetze zu – vorgelegte folgende Frage zu sehen: Ist den liturgischen Diensten, welche Laien, seien es Männer oder Frauen, gemäß c. 230 § 2 verrichten können, auch der Altardienst zuzurechnen? Am 30. Juni 1992 erteilte der Rat eine bejahende Antwort und verwies zugleich auf eine zu erlassende Instruktionen des Apostolischen Stuhls. Papst Johannes Paul II. hat diese Entscheidung bereits am 17. Juli 1992 bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet. Am 15. März 1994 wurde die Instruktion der Sakramentenkongregation, die der Legitimität von Ministrantinnen Rechnung trägt, an die Bischofskonferenzen versandt, im Juli 1994 erfolgte die Kundmachung der authentischen Interpretation wie der Instruktion in den AAS.

Die Vollzugsanweisungen der Sakramentenkongregation halten erläuternd fest, daß es in die Kompetenz eines jeden Diözesanbischofs fällt, den Altardienst in seinem Bereich, den universalrechtlichen Vorgaben entsprechend, zu regeln. Ausdrücklich wird die von einigen Bischöfen aufgrund ortsgebundener Erwägungen getroffene Entscheidung, Frauen zum Altardienst zuzulassen, anerkannt, gleichzeitig aber auch auf die Wertigkeit des Altardienstes durch Meßdiener im Hinblick auf die Bewahrung einer klaren Überlieferung in Erinnerung gerufen. Jedenfalls ist bei Zulassung von Frauen zum Dienst am Altar eine Unterrichtung der Gläubigen erforderlich, wobei besonders darauf hinzuweisen ist, daß Frauen vielfach den liturgischen Dienst des Lektors versehen, als außerordentliche Spender der Eucharistie die heilige Kommunion austeilen und gemäß c. 230 § 3 auch andere Aufgaben wahrnehmen können. Abschließend wird noch in Erinnerung gerufen, daß kein Rechtsanspruch auf Beauftragung mit diesen liturgischen Diensten besteht. (AAS 86 [1994], 540 f)

Kongregation für die Glaubenslehre, Antworten auf Zweifel hinsichtlich der moralischen Bewertung von Hysterektomie und Tubenligation

Die Glaubenskongregation antwortet mit einer ausführlichen Erklärung am 31. Juli 1994 auf drei Fallkonstellationen, in denen es um die moralische Bewertung von präventiven Maßnahmen bei einer Gefährdung der Frau durch eine weitere Schwangerschaft geht.

Wird die Gebärmutter (etwa bei der Geburt oder bei einem Kaiserschnitt) verletzt und ist es medizinisch angezeigt, zur Abwendung aktueller Gesundheitsgefährdung diese bei der Frau zu entfernen (Hysterektomie), so ist dies aufgrund des „direkt therapeutischen Charakters" trotz der Folge einer bleibenden Unfruchtbarkeit erlaubt. Das eigentliche Ziel ist hier die Abwehr einer ernsten Gefahr für die Mutter, „unabhängig" von einer eventuellen zukünftigen Schwangerschaft (im dt. L'Osservatore Romano falsch übersetzt!).

Anders lauten hingegen die Urteile über eine Hysterektomie oder eine ersatzweise durchgeführte Tubenligation (Gebärmutterisolierung) im Falle, daß die Gebärmutter durch frühere Eingriffe sich in einem derartigen Zustand befindet, daß bei einer neuerlichen Schwangerschaft eine gravierende Gesundheitsgefährdung der Frau voraussehbar ist. Da hierbei die Gebärmutter „in sich und für sich keine aktuelle Gefahr" oder ein „pathologisches Pro-

blem" darstelle, handelt es sich dabei um eine „direkte Sterilisation", die als unmittelbare Wirkung die generative Fähigkeit zur Zeugung zu unterbinden anstrebt. Da dies jedoch „in sich selbst immer moralisch unerlaubt ist", wohingegen „andere moralisch erlaubte Wege zur freien Wahl offen bleiben", gibt die Kongregation für die genannten Präventivmaßnahmen eine negative Antwort. Eine dem entgegenstehende Praxis in katholischen Krankenhäusern wird daher als unerlaubt betrachtet. (L'Osservatore Romano, dt. Ausgabe, vom 12. August 1994, 24. Jg., Nr. 32/33, S. 2).

Kongregation für die Institute gottgeweihten Lebens und für die Gemeinschaften apostolischen Lebens, Das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft

Am 2. Februar 1994 legte die Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens ein wertvolles Dokument vor über „das brüderliche und schwesterliche Leben in Gemeinschaft" unter dem Motto *Congregavit nos in unum Christi amor*, das am 15. Jänner 1994 vom Papst gutgeheißen wurde. Es wird darin der Tatsache Rechnung getragen, daß sich das Erscheinungsbild der Ordensgemeinschaften in den Jahren seit dem II. Vatikanischen Konzil durch theologische, kirchenrechtliche und soziale Entwicklungen (Nr. 1–7) in vielfacher Weise verändert hat. Das Schreiben der Kongregation will durch klare Analysen und mannigfache praktische Empfehlungen „die Anstrengungen unterstützen, die von vielen männlichen und weiblichen Ordensgemeinschaften zur Verbesserung ihres brüderlichen und schwesterlichen Lebens gemacht werden", indem es „Unterscheidungs-Kriterien" anbietet, „die für eine authentische Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums hilfreich sein können" (Nr. 6). Dieser Bericht kann hier nur einen bewußt allgemein gehaltenen Überblick geben, um zur Lektüre und Diskussion in den Gemeinschaften zu ermuntern.

Die Gemeinschaft als Geschenk und Aufgabe

Im kurzen ersten Kapitel (Nr. 8–10) werden die Ordensgemeinschaften als eine vorrangige Gabe des Heiligen Geistes und Ausdruck der kirchlichen *Communio* aufgezeigt, die sich in einer Vielfalt von Diensten und Kommunitäten verwirklicht. Aus diesem Geschenk der Gemeinschaft entspringt aber auch die Aufgabe ihrer Verwirklichung. Deshalb schildert das zweite Kapitel „die Ordensgemeinschaft als Ort, wo man Bruder und Schwester wird" (Nr. 11–57).
Dazu wird zunächst auf die notwendige Zeit für persönliches und gemeinschaftliches Gebet hingewiesen sowie zum Schriftgespräch ermutigt, ohne dies „unterschiedslos von der ganzen Gemeinschaft" zu erwarten. Gerade die Gebetstradition von Ordensleuten gehört mit zu jener Antwort, die den suchenden Menschen heute beispielhaft gegeben werden kann. In deutlicher Weise wird dann die Entfaltung persönlicher Freiheit in Beziehung zur Verwirklichung brüderlicher/schwesterlicher Gemeinschaft gesetzt. „Es ist gut, die einzelnen von Anfang an darauf vorzubereiten, daß sie Miterbauer und nicht nur Konsumenten der Gemeinschaft sind, mitverantwortlich für das gegenseitige Wachstum, sowie daß

sie lernen, in offener Bereitschaft den anderen und das Geschenk seiner Person anzunehmen und fähig werden, zu helfen und sich helfen zu lassen, zu stützen und gestützt zu werden" (Nr. 24). Dabei ist mit Konflikten realistischerweise zu rechnen, doch sollte bei allem die „Lebensfreude" in der Gemeinschaft ein beredtes Zeugnis der großen Hoffnung sein (Nr. 28).

Um miteinander menschlich und spirituell wachsen zu können, ist ein umfassender und intensiver Austausch in der Gemeinschaft unerläßlich. Gerade auch größere Kommunitäten brauchen Zeiten regelmäßigen Treffens, „die von allen anderen Verpflichtungen freigehalten werden müssen" (Nr. 31). Nimmt die Oberflächlichkeit in den Gesprächen zu, macht man nicht selten die schmerzliche Erfahrung, daß die Spiritualität sich verselbständigt und individualistische Züge annimmt, wobei die Beziehungen nach und nach außerhalb der Gemeinschaft gesucht werden. „Wo Austausch und Zuhören vernachlässigt werden, dort besteht die Gefahr, aneinander vorbei zu leben, was wirklich weit entfernt wäre vom Ideal echter Brüderlichkeit" (Nr. 32).

Die Ordensgemeinschaft ist der Ort und der Weg zur menschlichen Reife der Person. Dabei ist besonderes Augenmerk auf eine gesunde Identifikation mit der eigenen Berufung zu legen, da eine unsichere Identität „besonders in schwierigen Situationen zu einer falsch verstandenen Selbstverwirklichung führen (kann), verbunden mit einem extremen Bedürfnis nach Erfolg und nach Anerkennung und mit einer übertriebenen Angst vor dem Scheitern, sowie mit Depressionen im Gefolge von Mißerfolgen" (Nr. 36). Gleiches gilt für die Formung eines stabilen affektiven Gleichgewichts und die Bewältigung von Unstimmigkeiten innerhalb des Konventes. Es geht dabei stets um den Weg „vom Ich zum Wir" (Nr. 39–42), der sich sowohl „von jedem zerstörenden Individualismus sowie von jedem nivellierenden Kommunitarismus" fernhält.

Für die beständige Weiterbildung (Nr. 43–46) werden im Dokument einerseits die gemeinschaftsbezogene Dimension der evangelischen Räte sowie das Ursprungs-Charisma der Ordensgemeinschaft empfohlen. Es sollte jedem in der Gemeinschaft die Bedeutung der Brüderlichkeit sowohl als apostolisches Zeichen wie auch als Hilfe für die Beharrlichkeit des einzelnen klar sein (Nr. 54–57). Im Dienste der Brüderlichkeit steht dabei auch die einheitsstiftende, geistliche Autorität, die nach gemeinsamer Entscheidungsfindung die letzte Entscheidung trifft und deren Ausführung sichert (Nr. 47–53).

Die Sendung der Ordensgemeinschaft

Im dritten Kapitel wird „die Ordensgemeinschaft als Ort und Trägerin der Sendung" erläutert und auf einige besondere Fragestellungen eingegangen (Nr. 58–70). Jede Ordensgemeinschaft hat ihr mehr monastisch-kontemplatives oder eher apostolisch-missionarisches Charisma innerhalb der Ortskirche zu verwirklichen. Gerade durch manche seelsorgerliche Notstände herausgefordert, erscheint es heute unumgänglich, „die komplexen Beziehungen zwischen den pastoralen Erfordernissen der Ortskirche und den charismatischen Besonderheiten der Ordensgemeinschaft" aufzugreifen und im Lichte der schon 1978 publizierten „Leitlinien für die gegenseitigen Beziehungen zwischen

Bischöfen und Ordensleuten in der Kirche (*Mutuae Relationes)*" zu diskutieren. Eine zu geringe Berücksichtigung des spezifischen Ordenscharismas und des Gemeinschaftslebens kann weder für die Ortskirche noch für die Gemeinschaft von Vorteil sein. Mag sein, daß hier auch noch mehr Information für gegenseitiges Verständnis zwischen Welt- und Ordensklerus nötig ist. Die Kongregation empfiehlt deshalb wohl auch, „in den Seminaren der Diözesen einen speziellen Kurs über die Theologie des geweihten Lebens vorzusehen, wo diese besonders in ihren dogmatischen, juridischen und pastoralen Aspekten vertieft werde" (Nr. 60). An die Mitglieder der Ordensgemeinschaften richtet sich hingegen die Frage nach der Bedeutung und dem Grad der Einbeziehung in andere kirchliche Bewegungen, die zwar eine fruchtbare geistliche Herausforderung darstellen, aber auch zu einem inneren Zwiespalt bei einzelnen führen können (Nr. 62).

Abschließend wird einerseits auf jene „inserierten Ordensgemeinschaften" eingegangen, die sich als „Ausdrucksform der evangeliumsgemäßen vorrangigen und solidarischen Option für die Armen" verstehen, „mit dem Ziel, diese in ihrem ganzheitlichen Befreiungsprozeß zu begleiten" (Nr. 63). Zum anderen wird die Tendenz zur Bildung von kleineren Gemeinschaften wahrgenommen und auf das Phänomen von Ordensleuten auf Einzelposten eingegangen. Dies steht wohl auch in Zusammenhang mit einer vielfachen Neuorganisierung der Werke und der Präsenz innerhalb der sich verändernden Kulturen. Schließlich sollte auch das Faktum des steigenden Alters der Mitglieder von Ordensgemeinschaften auf Konsequenzen hin überdacht werden (Nr. 68). Zuletzt ruft das Dokument zu einem angemessenen Verhältnis zu den Laien auf. (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apost. Stuhls, Nr. 116).

FRITZ CSOKLICH

Kirchliches Zeitgeschehen

Johannes Paul II. und das ehemalige Jugoslawien

Der Krieg in Bosnien hat nicht nur außergewöhnlich tragische menschliche Konsequenzen und schwerwiegende politische Auswirkungen für ganz Europa, sondern auch fatale Folgen für die langfristigen strategischen Zielsetzungen von Papst Johannes Paul II., der alles daran setzt, um zu einer engeren Kooperation zwischen den Religionen zu gelangen. Der blutige Konflikt in Bosnien hat jedoch zu einer tiefgreifenden Klimaverschlechterung zwischen katholischen und serbisch-orthodoxen Christen im ehemaligen Jugoslawien geführt und überdies die Beziehungen zwischen Christen und Moslems in Bosnien härtesten Belastungsproben ausgesetzt. Damit wird, weit über den Balkan hinaus, das Konzept von Johannes Paul II., das er mit den interreligiösen Friedensgebeten in Assisi deutlich zu machen versucht, in bedenklicher Weise gefährdet.

Vor diesem Hintergrund wird der Ernst der Lage deutlich, in der der Papst in den letzten Monaten alles daran setzte, um zu einer friedlichen Lösung im ehemaligen Jugoslawien beizutragen. Dabei war das Bemühen des Papstes erkennbar, die religiösen Ursachen des Krieges nach Möglichkeit zu beseitigen, und zu einer neuen Übereinkunft zwischen den Religionen und Konfessionen in dieser Region zu gelangen. Besonders ergreifend äußerte sich dieses Unterfangen in der Botschaft, die Johannes Paul II. nach dem Scheitern seines Versuches, nach Sarajewo zu reisen, dem serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle und allen Bischöfen dieser Kirche als Geste des Friedens und der geistigen Verbundenheit sandte.

In dieser Botschaft heißt es wörtlich: „Ich möchte das gesamte serbische Volk geistig umarmen." Der Papst verwies dann auf die tiefe Prägung Europas durch das lateinische und byzantinische Christentum. Zugleich forderte der Papst die Angehörigen beider Kirchen auf, einander besser kennenzulernen und gegenseitig zu bereichern. An die Adresse der Moslems wandte sich der Heilige Vater mit dem Appell, Christen und Moslems müßten aus dem Geist der Solidarität und der Brüderlichkeit heraus gemeinsam zur Wiederherstellung des Friedens beitragen, insbesondere in diesem gemarterten Land des Balkans.

Bei seinem Besuch in der kroatischen Hauptstadt Agram, der eine Million Menschen mobilisierte, unternahm es der Papst abermals, zum Frieden im ehemaligen Jugoslawien zu mahnen. Mit Nachdruck beschwor Johannes Paul II. seine Zuhörer, ausschließlich friedliche Mittel zur Durchsetzung von politischen Forderungen anzuwenden. Damit bezog sich der Heilige Vater offensichtlich auf die Pläne der kroatischen Regierung, die noch immer serbisch besetzten Gebiete Kroatiens mit Waffengewalt zurückzuerobern. Auf diese Weise gelang es dem Papst, der in Agram einen äußerst gebrechlichen Eindruck machte, trotz seiner körperlichen Hinfälligkeit einen Anstoß zum Umdenken zu geben, der viele Menschen berührte, von dem aber niemand sagen kann, was er in der praktischen Politik der Zukunft bewirken wird.

Eines allerdings ist auch im Rückblick sicher: Befürchtungen vor allem in der westlichen Presse, der Papst könnte sich vom Tudjman-Regime für dessen Ziele einspannen lassen, haben sich in keiner Weise bestätigt. Im Gegenteil: Mehr denn je erwies sich Johannes Paul II. als grundsatztreuer Mahner zum Frieden, der politischen Opportunitäten des Tages nicht einmal im Ansatz nachgab. Damit erinnerte der Papst an sein Auftreten in Polen unmittelbar nach seiner Wahl im Jahr 1979, als er Millionen von Menschen in ganz Osteuropa neue Hoffnung gab und auf diese Weise den dramatischen Veränderungsprozeß im Osten Europas wesentlich beschleunigte. Diese historische Rolle von Johannes Paul II. wird in der Gegenwart, in der kirchenpolitsche Auseinandersetzungen eine große Rolle spielen, bedauerlicherweise oft unterschätzt oder überhaupt vergessen.

UN-Bevölkerungskonferenz

In das Kreuzfeuer gegensätzlichster Meinungen geriet der Vatikan während der Bevölkerungskonferenz der Vereinten Nationen in Kairo. Bei dieser Konferenz trugen die Initiativen der Delegation des Vatikans wesentlich dazu bei, daß das Thema Abtreibung die Debatten der Konferenz auf weiten Strecken beherrschte. Die römische Kirchenleitung wird sich jetzt, im Rückblick auf die Konferenz von Kairo, selbstkritisch fragen müssen, ob sie mit der Fixierung auf die Stichworte Abtreibung und künstliche Empfängnisverhütung nicht ihre viel weiter gespannten und im Grunde durchaus modernen Vorstellungen von „Entwicklung" konterkarierte.
Denn der Vatikan hat wie kaum ein anderer Teilnehmer an der Konferenz mit Recht immer wieder auf den Zusammenhang zwischen dem aufreizenden konsumistischen Lebensstil in den Industrienationen des Westens und der chronischen Unterentwicklung in den Ländern der sogenannten Dritten Welt hingewiesen. Damit stellte sich der Vatikan in dieser Frage voll auf die Seite der Entwicklungsländer, was bei diesen Beachtung und Respekt fand. In den reichen Industrienationen hingegen reduzierten viele Medien dieser Regionen die ganze Problematik der Konferenz von Kairo auf den Widerstand der vatikanischen Delegation gegen die Abtreibung.
Schon lange vor Beginn der Konferenz von Kairo wies man im Vatikan mit Recht darauf hin, daß man sich bei dieser UNO-Konferenz nicht auf technische Mittel der Geburtenregelung beschränken dürfe, sondern daß man den armutsbedingten Ursachen des Bevölkerungswachstums in der Dritten Welt nachgehen müsse. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, gab mit Recht zu bedenken, daß nur durch konsequente Bekämpfung der Armut, durch mehr Bildung, durch bessere Gesundheitsdienste, durch eine zielbewußte Förderung der Frauen und durch einen Aufbau von Systemen der Altersversorgung die „schon heute fast überall in der Welt fallende Geburtenrate" weiter gesenkt werden könne.
Im Verlauf der Konferenz von Kairo gerieten alle diese Aspekte in den Hintergrund. Zu dieser falschen medialen Optik haben die westlichen Medien durch ihre Fixierung auf den Themenkreis Vatikan – Abtreibung – Suxualmoral gewiß mit beigetragen. Die Sprecher der vatikanischen Delegation haben aber ohne Zweifel den Medien viele der Stichworte für diese

Art der Darstellung geliefert, so daß der Eindruck blieb: Die katholische Kirche kämpft gegen Abtreibung und Verhütungsmittel, ja, sie ist überhaupt gegen jede Geburtenregelung.
Dabei hätte es vielmehr Verständnis und sogar zahlreiche Bundesgenossen für den Vatikan gegeben, wenn von katholischer Seite eine viel grundsätzlichere und breitere Argumentation über die Rampe gebracht worden wäre. Denn auch in den Industrienationen wächst allmählich die Erkenntnis, daß es eine völlig verfehlte Schlußfolgerung der westlichen Industriegesellschaft ist, wenn sie meint, ihren Konsum und ihren Lebensstandard überhaupt nicht einschränken zu müssen, während sie gleichzeitig den Völkern der Dritten Welt mit allen Mitteln einreden möchte, die Einschränkung des Geburtenwachstums in den Entwicklungsländern sei der einzig mögliche Ausweg aus einer drohenden Katastrophe.
Tatsächlich betrifft die vielzitierte Bevölkerungsexplosion eine ganze Reihe ohnehin schon übervölkerter Regionen wie zum Beispiel Indien oder Bangladesch. Andererseits gibt es weite Gebiete in Westeuropa und Nordamerika, die ausgesprochen unterbesiedelt sind. Zu befürchten ist allerdings, daß der Appell zur Beschränkung des Bevölkerungswachstums in erster Linie in den westlichen Industrienationen gehört und auch befolgt wird, obwohl diese ohnehin schon zu wenig Kinder haben, während in zahlreichen Regionen der Dritten Welt viele Kinder nach wie vor als einziger Reichtum geschätzt werden, weil sie de facto so etwas wie eine Sozialversicherung der Ärmsten der Armen darstellen.
Mit anderen Worten: Eine bloße Verteilung von Verhütungsmitteln allein wird das viel komplexere Problem nicht lösen können, wenn man nicht endlich alle Aspekte dieses Themas in Angriff nimmt: Eine gerechtere Verteilung der Nahrungsmittel auf der Welt; eine entschlossene Einschränkung des maßlosen Verbrauchs von Ressourcen in den Industrienationen; die soziale Sicherung der Menschen in den Ländern der Dritten Welt; die Begrenzung des Konsums in den Industrienationen; ökologische Konsequenzen aufgrund der Ausbeutung der Natur im reichen Norden, während vor allem die Armen im Süden der Erdkugel für das Bevölkerungsproblem verantwortlich gemacht werden.
Der brasilianische Alterzbischof Helder Camara belegte diese Widersprüchlichkeit erst kürzlich mit plastischen Beispielen aus seiner Heimat: „Was uns heute bedroht, ist keine Bevölkerungsexplosion, sondern eine Explosion des Egoismus: Das eine Drittel der Reichen in der Welt stiehlt den zwei Dritteln von Habenichtsen der Welt nicht nur die Rohstoffe und Wirtschaftsgüter, sondern beraubt sie auch noch ihrer Liebesfähigkeit, in dem sie ihnen vorschreiben, möglichst wenig Kinder zu zeugen. Aber wir gestatten nicht, daß unser Volk das Opfer einer ferngesteuerten Pillen- und Sterilisierungskampagne wird. Nahrungsmittel und andere Wirtschaftsgüter sind in unseren Ländern im ausreichenden Maße vorhanden, werden den Armen jedoch von den Multis geraubt. Selbst eine Rekordernte hier in Brasilien stillt nicht den Hunger unserer Landsleute, sondern landet in den Supermärkten der reichen Länder und vermehrt nur noch die Geldgier der Konzerne. Ländereien, auf denen bisher schwarze Bohnen als Grundnahrungsmittel für Brasilianer angebaut wurden, bearbei-

tet jetzt die Agro-Industrie mit modernsten Maschinen zum Anbau von Soja-Bohnen als Viehfutter für europäische Schweine. Auf Gebieten, auf denen bis heute besitzlose Kleinbauern ein karges Leben führten, grasen inzwischen zigtausend Köpfe zählende Rinderherden, deren Fleisch in den Sonderangeboten europäischer Ladenketten billig vermarktet wird."

Die Statistik ergänzt dieses Bild: Bereits im Jahr 1980 verbrauchte ein amerikanischer Bürger im Durchschnitt ebenso viel Energie wie 169 Bewohner von Tansania oder 900 Nepalesen. Diese Zahlen lassen erkennen, daß die Praxis des westlichen Lebensstils in keiner Weise so beispielhaft ist, wie uns das in Westeuropa oder Nordamerika vorkommt. Ein Ökologe fand dafür ein handfestes Beispiel: Wenn in China eines Tages die Motorisierung westeuropäische oder nordamerikanische Ausmaße annehmen sollte, dann würden dort mehr als 600 Millionen Autos verkehren, was zwangsläufig zur Katastrophe führen würde.

Der österreichische Caritas-Präsident Helmut Schüller sagte in diesem Zusammenhang, der Norden müsse seine Lebensweise überdenken. Es sei leicht, alles weit weg zu lösen und nur anderen etwas zu verordnen. Aber der Norden müsse sich auch selbst in seiner Arroganz und seiner Gefühllosigkeit eingrenzen, bevor er anderen eine Änderung ihres Verhaltens verordnet. Faktum sei, daß man ebenso, wie man heute von einer „Bevölkerungsexplosion im Süden" spricht, auch von einer „Energieexplosion im Norden" sprechen könnte: „Hätte nicht auch der Süden ein Recht, uns zu sagen: ‚Ihr dürft nicht mehr so viel autofahren?'"

Hätte es die vatikanische Delegation in Kairo verstanden, diese Mißverhältnisse einer breiten Öffentlichkeit deutlich zu machen, hätte sie gewiß mehr Gehör gefunden. Die vatikanischen Sprecher hätten auch klar machen müssen, daß die Kirche selbstverständlich eine Geburtenregelung befürwortet, nach ihrem Sprachgebrauch eine „verantwortete Elternschaft". Erst kürzlich wies ja der Papst den Vorwurf zurück, die katholsiche Kirche propagiere eine „Ideologie der Fruchtbarkeit": „Wenn es Motive dafür gibt, kein Kind zu zeugen, ist diese Entscheidung erlaubt und kann sogar geboten sein."

Darüber hinaus wird in der katholischen Kirche eine Korrektur der These von den „guten" Methoden der natürlichen Empfängnisverhütung und den „bösen" Methoden der künstlichen Empfängnisverhütung unumgänglich sein. Diese strikte Unterscheidung wird im zunehmenden Maß auch von überzeugten Katholiken nicht mehr verstanden, und selbst die Praxis des Kirchenvolkes entfernt sich immer mehr von dieser Theorie, die breiteste Schichten gerade junger Menschen der Kirche entfremdet. Überdies aber schwächt diese Unterscheidung nur die Glaubwürdigkeit der Kirche, die auf diese Weise in ihrem legitimen Kampf gegen die Abtreibung und gegen das zweifelhafte Tun und Treiben der technokratischen Bevölkerungsingenieure immer stärker an Kredit verliert.

Die UNO-Konferenz in Kairo, an der Repräsentanten von mehr als 170 Ländern teilnahmen, verabschiedete nach heftigen Auseinandersetzungen einen Weltbevölkerungs-Aktionsplan. Kein einziges Land hat dieses Dokument als Ganzes zurückgewiesen. Selbst der Vatikan, dessen Stellungnahme mit großer Spannung erwartet wurde, beschloß dieses Mal, im Gegensatz zu den zwei früheren Bevölkerungskon-

ferenzen in Bukarest und Mexiko, der allgemeinen Zustimmung zum Schlußdokument nicht fernzubleiben. Allerdings erklärte der Sprecher der vatikanischen Delegation, neben anderen Kapiteln vor allem dem Kapitel 7, das den Zugang zu sicheren und wirksamen Methoden der Geburtenregelung sichern will, nicht zustimmen zu können. Auch das Kapitel 8, in dem sich ein besonders umstrittener „Abtreibungsparagraph" befindet, wurde vom Vatikan abgelehnt.
Ähnliche, wenn auch vielfach anders akzentuierte Bedenken führten zu partiellen Ablehnungen einer ganzen Reihe weiterer Staaten. So kamen Vorbehalte gegen das Abschlußdokument auch von katholischen Ländern wie Peru, Ecuador, Argentinien, Guatemala, Honduras, der Dominikanischen Republik, Nicaragua und Malta. Auch islamische Staaten wie Iran, Libyen, Jemen, Algerien, Afghanistan, Kuwait, die Vereinigten Arabischen Emirate, Malaysia, Dschibuti und die Malediven äußerten aus ihrer Sicht Einwände und Ablehnung. Der Vatikan stand somit nicht, wie dies medial bisweilen erschien, gegen „den Rest der Welt".
Heftigste Auseinandersetzungen gab es in der Endrunde der Konferenz noch über die Forderung von Ländern der Dritten Welt, ein Recht auf Familienzusammenführung von Gastarbeitern und Einwanderern festzulegen. Ein solches Recht wurde von den Sprechern der Industrienationen kompromißlos abgelehnt, während sich die vatikanische Delegation in dieser Frage auf Seiten der Entwicklungsländer befand.

Dieses Beispiel läßt erkennen, daß der lange Widerstand des Vatikans gegen gewisse Passagen eine ganze Reihe wichtiger Vorstellungen in den Verlauf der Konferenz von Kairo eingebracht hat, die sonst kaum so deutlich geworden wären. Andererseits hat der katholische Publizist Hubert Feichtlbauer in der Wiener „Presse" von einem „mehrdeutigen Nachgeschmack" geschrieben und zu überlegen gegeben, wie lange es noch möglich sein wird, daß der Vatikanstaat als Mitglied der Vereinten Nationen mit nicht mehr als 1000 Einwohnern eine so dominierende Rolle in der Weltgemeinschaft spielen kann: „Der römisch-katholischen Kirche wird eine öffentliche Debatte über die Frage, ob die Trennung von Kirche und Staat nicht auch auf globaler Ebene noch vollzogen werden muß, nicht erspart werden."

Das aktuelle theologische Buch

BÜCHELE HERWIG, *SehnSucht nach der Schönen neuen Welt.* Kulturverlag, Thaur 1993 (2. Aufl. 1994). (436). Ln. S 208,–.

Ist „Gott" mit „Maschinen" vereinbar? Verurteilt die moderne Zivilisation Religion zum Aussterben? Kann sich die Menschheit das Heil und das „ewige Leben" selber garantieren? Mit diesen und ähnlichen Fragen beschäftigte sich Aldous Huxley in seinem berühmten, 1932 erschienenen Roman „Schöne neue Welt". Visionär beschrieb er die Zivilisation des Weltstaates im Jahre 632 A.F. (Anno Ford). Weder Kriege, noch Hunger, geschweige denn Krankheiten plagen den Alltag der Menschen. Sieht man von einigen mißlungenen Außenseitern ab, so wird man versucht sein zu sagen, dieser Staat spiegelt die von Menschen immer neu ersehnte widerspruchsfreie Wirklichkeit. Sie ist zwar nicht das Produkt der ethischen Anstrengung, sondern das Ergebnis des technischen Fortschritts (inkl. der Produktion und des Lustgewinns von Menschen). Die Ausschaltung des freien Willens ist aber diesen Menschen der problemloseste Preis für das gemachte Glück.

Bereits seit Jahren fasziniert das Buch den Innsbrucker Sozialethiker Herwig Büchele. Und es ist eine fast religiöse Faszination: Die Vision Huxleys ist dem Jesuitenpater ein mysterium tremendum et fascinosum, sie ist ihm – wie vermutlich den meisten Menschen der Gegenwart – ein Warn- und Wunschbild zugleich. Das Ergebnis seiner jahrelangen Meditationen und Forschungen liegt nun bereits in zweiter Auflage vor; es trägt den bezeichnenden Titel: „SehnSucht nach der Schönen neuen Welt". In einem den Leser verführenden Verfahren läßt er sich von dem Wunschbild leiten, zeichnet die ersehnten Strukturen, Bilder und Lebensvorgänge nach, setzt sie in Verbindung zu den technologischen und kulturpolitischen Trends der Gegenwart, um dann dieses ersehnte Bild des so geglückten Lebens als trügerisches, ja für den Menschen zerstörendes Wunschbild zu outen. Über Seiten hinweg hat man sogar den Eindruck, der Autor selber schlägt die Vision der neuen Welt als den Ausweg aus den Teufelskreisen der Gegenwart vor, doch dann läßt er den Leser vor den immanenten Konsequenzen erschrecken. Die Lektüre wird damit zu einem kathartischen Prozeß, sie soll zum wiederholten Mal mit dem Vorurteil aufräumen, daß es „wertneutrale" (rein technische, ökonomische oder mediale) Orte des Lebens gebe.

Deswegen ist die – mittels vieler Metaphern, aber auch Begriffe aus den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften vorgenommene – Situierung der kulturpolitisch relevanten Auseinandersetzung in der Gegenwart durch Büchele eines der wichtigsten Ergebnisse dieses Buches. Die Systeme: „Wissenschaft – Technik – Ökonomie" strukturieren die Gegenwart, die „lebensrelevanten Fragen" werden nur noch in diesem Koordinatensystem formuliert und beantwortet. Die „nicht-technizistischen Welterklärungen und Lebensdeutungen" werden immer mehr in einen „luftleeren Raum" verdrängt, sie verlieren an Boden. Notgedrungen bewegen sich also unsere weltanschaulichen Auseinandersetzungen an der Oberfläche, sie haben nicht „die Kraft, die Grundmechanik des Systems anzutasten" (278) und verkommen zu „Privatideologien". Der „Rückzug auf das Lustprinzip" (285) als letztgültiges Kriterium für das gelungene Leben scheint die einzige Verbindungslinie zwischen den weltanschaulichen und den technizistischen Systemen zu sein.

Nun bekommt die kritische Beschreibung der menschlichen Sucht nach Lustgewinnung bei Büchele eine große Rolle zugeschrieben. Fixiert sich der Leser auf diese Passagen, so kann er allzuleicht den Eindruck gewinnen, Büchele sei bloß ein Moralist, der sich besonders kräftig mit der „Lust am Leben" angelegt hat. Eine solche Lektüre des Büches wird schnell ermüden, man wird es nach einigen Seiten beiseite legen und es der Kategorie der moralisierenden, letztlich sterilen Predigt einordnen. Mit einer solchen Lesebrille verfehlt man allerdings die Grundlogik des Buches, schon vor allem deswegen, weil man sich

damit der Verführungsstrategie des Autors entzieht. Büchele meditiert seitenweise über den Fortschritts*glauben* der Neuzeit nicht aus der Position eines „Unberührten". Die Überzeugung, *sämtliche* Probleme der Menschheit können mit rein naturwissenschaftlich-technisch-ökonomischen Mitteln gelöst werden, der Glaube an eine Welt, in der der Mensch alles im Griff hat, ist die Triebkraft der wissenschaftlichen und kulturellen Entwicklung, an der wir alle Anteil haben und die wir unmöglich moralisierend depotenzieren können. Vielmehr müssen wir suchen, diese Kraft zuerst zu beschreiben. Büchele tut dies, indem er die „Systemnotwendigkeiten" auf den „Todesdrang" (325) des Menschen zurückführt, die biblisch-prophetische Logik der Polarisierung vom „Leben und Tod" in Erinnerung ruft und die Grundentscheidung zwischen dem Weg des Lebens und dem Weg des Todes als die Glaubensfrage zur Diskussion stellt. Daß diese Grundentscheidung nicht bloß im ethischen Kontext gesehen werden kann, das bezeugt er mit seiner – den Rezensenten am meisten beeindruckenden – Enttrivialisierung des traditionellen Gnadenbegriffs: Die Huxley-Gesellschaft muß die Vorstellung der Wirklichkeit als Gabe ausmerzen (63); nichts fürchtet die „schöne neue Welt" so sehr wie „das Gratis" und das Leben um seiner selbst willen. „Die Schöne neue Welt bietet alles – nur eines nicht: die Liebe umsonst." (376) Mit diesen Impulsen verlagert Büchele die Auseinandersetzung um die uns faszinierende neue Welt auf die gnadentheologische Ebene; er warnt sogar vor allzuschnell gezimmerten politischen Strategien. Das Buch mündet nicht in ein Programm, das zu bewerkstelligen wäre. Die Tendenzen zur Schönen neuen Welt müssen innerlich überwunden werden. Damit ist aber keineswegs eine unverbindliche Flucht in die Innerlichkeit gemeint. Büchele will auch auf der Ebene der „Systemnotwendigkeiten" eine Antwort geben. Deswegen stellt er dem „Todesdrang" die bewußte Annahme des Todes gegenüber; mehr noch: Er erblickt darin geradezu den Schlüssel für eine bewußte Auseinandersetzung mit dem „Warn- und Wunschbild der neuen Welt". „Der Tod konfrontiert mich mit der Wirklichkeit als Gabe" (373); bringt die Verdrängung des Todes die aggressive Verwandlung des eigenen Lebens „zum Kapital des eigenen Ich" mit sich, so stellt die Grundannahme des Todes die Vorbedingung der Verwandlung des Todes in Leben dar. Leider reflektiert der Autor nicht mehr darüber, welche strukturellen Vorbedingungen erfüllt sein müssen, damit eine solche Grundannahme des Todes möglich sei. Erst aber auf diesem Hintergrund würde die Antwort auf die Frage, ob die moderne Zivilisation Religion zum Aussterben verurteilt, die Grundmechanik des Systems antasten. In diesem Zusammenhang könnten dem Autor jene Theorien eine große Hilfe leisten, welche die „die Grundmechanik des Systems: Wissenschaft – Technik – Ökonomie" jenseits des willentlichen Aspektes zu beschreiben suchen (die mimetische Theorie von René Girard beispielsweise würde das dazu notwendige begriffliche Instrumentarium liefern).

Trotz dieser kritischen Anmerkung gilt es festzuhalten: Büchele hat ein „Meditationsbuch" im besten Sinne des Wortes geschrieben, ein Buch, das man unmöglich schnell lesen und ad acta legen kann. Liest man es schnell, so wird man zum Urteil verführt, es handle sich dabei um eine oberflächliche apokalyptisch gefärbte, jenseits des ethisch-politisch Machbaren angesiedelte globale Kulturkritik. Man muß das Buch immer wieder neu anfangen und darin schmökern, sich immer wieder durch die „zwingende Logik" verführen lassen und immer wieder neu „bös" erwachen. Erst dann geschieht eine Reinigung wie in einem Exerzitienprozeß!

Linz *Józef Niewiadomski*

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

■ GÄRTNER HERIBERT W., *Zwischen Management und Nächstenliebe.* Zur Identität des kirchlichen Krankenhauses. Grünewald, Mainz 1994. (250). Kart. DM 38,–.

Heribert W. Gärtner widmet sich mit seiner Arbeit einem immer brisanter werdenden gesellschaftlichen und vor allem auch kirchlichen Thema. Nicht zuletzt durch neue Gesetzesvorgabe stehen die konfessionellen Krankenhäuser in Deutschland vor völlig neuen Herausforderungen. Erstmals ist es denkbar und realistisch geworden, daß Krankenhäuser „pleite gehen können". Um Kontinuität der Arbeit und Entwicklung der Identität des kirchlichen Krankenhauses zu sichern, werden gewaltige Reorganisationsleistungen notwendig sein. Auf diesem nur grob skizzierten Hintergrund siedelt Gärtner sein verdienstvolles Bemühen an, einen Beitrag zur Identitätsentwicklung des kirchlichen Krankenhauses zu leisten. Mit diesem Buch liegt erstmals von theologischer Seite ein Versuch vor, wichtige betriebswirtschaftliche Elemente, in diesem Fall das Konzept der Corporate Identity, produktiv auf theologische Konzepte zu beziehen, um einen Beitrag zum Spannungsfeld Management und Nächstenliebe zu leisten.

Gärtner beschreibt zunächst das Krankenhaus als ein komplexes soziales System, in dem die gegenwärtige Krankenhauslandschaft, die Erfahrungen des Krankseins aus der Sicht der Patienten und das Krankenhaus als Organisation charakterisiert werden. Probleme des kirchlichen Krankenhauses werden kurz charakterisiert. In einem dritten Schritt wird das Handlungsmodell der Corporate Identity vorgestellt und an zwei Beispielen die Entwicklung von Unternehmensphilosophie in katholischen Krankenhäusern identifiziert. In einem abschließenden Kapitel werden „Verträglichkeiten" zwischen einem betriebswirtschaftlich orientierten Denken und ihrer praktisch theologischen Realisierbarkeit erörtert. Zweifelsfrei bildet es ein großes Verdienst von Gärtner, ein nichttheologisches Denkkonzept für das Selbstverständnis von kirchlichen Organisationen fruchtbar machen zu wollen. Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß es in diesem Bereich so gut wie keine systematische theologische Theoriebildung gibt, die Literatur entsprechend kärglich ist, kann dieses Bemühen um eine Integration verschiedener Sichtweisen nur gelobt werden.

Die Schwierigkeiten eines solchen Arbeitens liegen auf der Hand. Das Krankenhaus als komplexe Organisation kann faktisch nur in einer interdisziplinären Anstrengung angemessen beschrieben werden. Die Arbeit partizipiert an diesem Theoriedefizit etwa in den Gesundheitswissenschaften und der Medizinsoziologie, wiewohl neuere Arbeiten nicht rezipiert werden (B. Badura, J.M. Pelikan, und andere) konnten. Gärtner macht überzeugend deutlich, daß kirchliche Krankenhäuser heute gezwungen werden, sich an Management und Organisationsentwicklungstheorien zu orientieren, um ihre Identitätsfrage zu bearbeiten. Natürlich kann die Identität des kirchlichen Krankenhauses nicht am sittlichen und moralischen Leben der einzelnen Mitarbeiter festgemacht werden. Gärtner weiß das und plädiert nachhaltig dafür, die strukturellen Seiten der Organisation zu entwickeln. Wie dies praktisch realisiert werden kann, bleibt eine offene Frage. Das Konzept der Corporate Identity leistet einen Bezugsrahmen, der als Zielperspektive in einem sehr aufwendigen und komplexen Organisationsentwicklungsprozeß realisiert werden kann. Die Kurzbeschreibung der Leitbildentwicklung, etwa in Waldbreitenbach aus dünnem publizistischen Material destilliert, kann keinen befriedigenden Einblick in diese Problematik vermitteln (153). Das Problem der Realisierung (150) ist in der Tat auch von theologisch hochrelevanter Bedeutung, weil nämlich die Art der Inszenierung von Entwicklungsprozessen im Krankenhaus selbst hochgradig diakonisch-theologische Qualität hat.

Die Frage des Leitbilds eines kirchlichen Krankenhauses beziehungsweise die Qualität ethischen Handelns in konfessionellen Häusern entscheidet sich eben nicht allein am ethischen Bewußtsein von Einzelpersonen, sondern daran, wie ethische Standards, Kriterien, Zielperspektiven tatsächlich Chancen haben, im Alltag eines hochdifferenzierten arbeitsteiligen Arbeitsprozesses realisiert werden zu können. Sehr richtig verweist Gärnter exemplarisch auf die Organisation des Sterbens (214) im Krankenhaus, denn der traditionelle Umgang mit einer Kultur des Sterbens delegiert die Qualität der Sterbebegleitung traditioneller Weise an die fachliche und emotionale Zuständigkeit von Einzelpersonen. Die neuere Forschung hat jedoch deutlich

gemacht, daß Rahmenbedingungen entwickelt, Räume und Zeiten interprofessioneller Kooperationsmöglichkeiten eröffnet und Bedingungen des Sterbens gestaltet werden müssen, damit Sterbende überhaupt menschlich und christlich begleitet werden können. Humanes Sterben im Krankenhaus hat dann vor allem etwas damit zu tun, Verfahren, Regeln, Gesprächs- und Kommunikationskulturen zu etablieren, über die eine Verständigung der verschiedenen beteiligten Berufe und der Angehörigen beziehungsweise der Betroffenen erreicht werden kann. Humanes christliches Sterben ist eine organisatorisch hochrelevante Frage geworden.

Das Buch ist insgesamt sehr anregend, wenn auch etliche Punkte zum Widerspruch herausfordern, etwa die Einschätzung der zentralen Rolle der Krankenhausseelsorge (107) bei der Entscheidungsentwicklung im Krankenhaus. Hier ist zu fragen, welche organisatorische Kompetenz Krankenhausseelsorger haben müßten, warum es bis heute nicht gelungen ist, Krankenhausseelsorge sinnvoll auf die Alltagshandlungen des Krankenhauses zu beziehen.

Die Arbeit krankt insgesamt daran, zu wenig Aufmerksamkeit auf ein Verständnis der Funktionslogik von komplexen Organisationen zu verwenden (H. Wilke, N. Luhmann, R. Wimmer, und andere), so daß es immer wieder zum Aneinanderreihen von sehr heterogenen Theoriekonzepten kommt. Auch auf theologischer Seite werden bestimmte Inkonsistenzen, etwa zwischen katholischer Soziallehre mit praktischer Theologie als Sozialwissenschaft (168) nicht wirklich ausgetragen. Ebenso wird die zentrale Frage, wie Kirchlichkeit im Krankenhaus gesichert werden kann (200ff), offengelassen. Nicht einmal eine Option wird – in Verneigung vor den beiden Gutachtern der Dissertation – erörtert. Die Arbeit betritt in vielerlei Hinsicht unbearbeitete Felder und regt zur Vertiefung und Auseinandersetzung an. Heribert Gärtner ist für die sorgfältige Erarbeitung, den Mut, ein interdisziplinäres Thema anzugehen, und den anregenden Diskussionsimpuls zu danken.

Wien *Andreas Heller*

■ FUCHS GOTTHARD/WERBICK JÜRGEN, *Scheitern und glauben.* Vom christlichen Umgang mit Niederlagen. Herder, Freiburg 1991. (141). Kart. DM 19,80.

In Gesprächen mit Theologiestudierenden, aber auch mit langgedienten Seelsorgern kommen mit einiger Regelmäßigkeit zwei ausgesprochene Schwachstellen des universitären Theologiestudiums zu Wort: einmal daß die theologischen Disziplinen so wenig den fachübergreifenden Disput führen und zum anderen – dieser Vorwurf wiegt noch schlimmer – daß die Theologie an spiritueller Auszehrung krankt. Die Regentes der Priesterseminare als Kenner der Szene bezeichnen die genannten Klagen nicht nur als zutreffend, sondern sie charakterisieren auch insgesamt die Trennung von theologischer Wissenschaft und Frömmigkeit, von Theologie und Glauben, nicht unzutreffend als „spirituelles Schisma" beziehungsweise als „theologischen Ehebruch". Es mag viele Gründe geben, warum die „Weitergabe des Glaubens" heute so schwer gelingt. Ein gewichtiger Grund dürfte durchaus in der mangelhaften Transparenz liegen, was Theologie gemeinhin umtreibt und wie wenig ihre Anliegen mit den Problemen der Menschen zu tun haben.

Gleichwohl gibt es Ausnahmen wie das vorliegende Buch. Nachdrücklich betonen die beiden Autoren: „Die vielfach empfundene Trennung zwischen (kritischer) Theologie einerseits und (frommer) Spiritualität andererseits halten wir für grundfalsch und sehr gefährlich, weil sie etwas auseinanderreißt, was innerlich zusammengehört: Jede Theologie, die wirklich bei ihrer Sache ist, ist auch spirituell und erbaulich, weil bezogen auf die Auferbauung der Gemeinde und der einzelnen in ihr; jede Spiritualität, die sich Rechenschaft gibt über ihre Option (und wann ginge es anders?), ist wesentlich auch theologisch, verpflichtet also auf die nachdenkende Verantwortung ihrer Inhalte" (10).

Die Thematik „Brucherfahrungen" ist gewissermaßen allgegenwärtig und von durchgängiger Erdung. Brucherfahrungen gehören sowohl zu den (leidvollen) Alltagswirklichkeiten des Lebens als auch zu den Grundüberzeugungen des christlichen Glaubens. Fuchs und Werbick können demnach aus beiden Quellen reichlich schöpfen. In vier Kapiteln strukturieren sie didaktisch das umfängliche Forschungsfeld von Scheitern und Niederlagen. Kapitel I spricht „Vom Umgang mit Niederlagen" (13–41). Obwohl es in der Bibel und in der Psychoanalyse durchaus Beispiele für kreative Weisen gibt, auf Niederlagen zu reagieren, taucht in der Bestandsaufnahme durchgängig, wenn auch variationenreich, eine die Reifung blockierende Abwehr- und Verdrängungshaltung auf. Kapitel II reflektiert den theologisch befremdlichen Gedanken: „Gott und das Scheitern". Kann Gott überhaupt scheitern? „Ja", antworten die Autoren mit dem Verweis auf die Bibel: „In ihr sind...unzählige Geschichten der Not und des Scheiterns Gottes und der Menschen aufbewahrt" (43). „Mit Jesus tritt Gott selbst...ganz

auf die Seite der Gescheiterten" (44). Wenn Gott in seiner unermeßlichen Liebe eine „Schwäche für den Menschen" (56–59) hat, dann setzt das seine Macht nicht außer Kraft. Gleiches besagt „Das Seufzen des Geistes" (59–62). Der ausströmende pfingstliche Gottesgeist will die Menschen ergreifen und sie auf den Weg in die Fußspuren Jesu Christi locken. Da aber dieser „Gottes Geist ein gewinnender Geist ist – und nicht etwa eine mythische Wunderenergie –, deshalb ist er unvermeidlich verlierender, scheiternder Geist. Er läßt es darauf ankommen, daß sich die Menschen öffnen – oder verweigern" (60).

Im Kapitel III fragen die Autoren konsequent weiter: „Scheitert (dann auch) die Kirche?" Wenn der Auferstandene als Gekreuzigter des Karfreitags die Wundmale bleibend an sich trägt, dann trägt die Kirche als die Ikone seines mystischen Leibes – das ist bereits die Überzeugung der frühen Kirchenväter – ebenfalls die Wundmale an sich. Kirche kann überhaupt nur in dem Maße glaubhaft die Kirche Jesu Christi sein, als sie nicht nur ein Ort und Hort der Leidenden und Scheiternden ist, sondern an ihrem Leib, in ihrer eigenen Geschichte, das Scheitern zeigt. „Es geht nicht darum", betonen die Autoren, „das Scheitern von der ‚höheren Warte' des Glaubens aus in einem umfassenden Sinnzusammenhang hinein ‚aufzuheben' oder ‚religiös' zu verklären, es geht vielmehr um die Frage, ob Glaubende auch ihr Scheitern als Gnade erfahren können: als Gnade des Nullpunkts" (98).

Das Kapitel IV trägt unter der symbolhaften Überschrift „Der verwundete Arzt. Für eine parakletische Praxis der Kirche" problemlösende Überlegungen vor, wie „Menschen in der Nachfolge Jesu...einander in Liebe beistehen und in dem Glauben stärken (können), daß das Scheitern nicht heillos ist, weil Gott in ihm sich selbst – den verheißungsvollen Anfang – greifbar macht" (107f). Die „Hilfen zum Heilwerden" artikulieren beste spirituelle Theologie: „Den Scheiternden Mitsprache geben!" (122–124), „Fürsprecher nicht Vormund sein" (124–128), „Für eine parakletische Pastoral" (128–133), „Das Zeugnis der offenen Tür" (133–136).

Wenn Scheitern und Niederlagen derart im Mittelpunkt der Reflexion stehen, dann kann durchaus der Hang zur Fixierung auftreten. Die Autoren wissen um solche Versuchung. Darum greifen sie bewußt diese Fragestellung auf mit epiloghaften Überlegungen zu: „Österlich glauben. Ein nachdenkliches Schlußwort". Darin geben sie noch einmal Rechenschaft von ihrer erkenntnisleitenden Intention. Das umfassende Sprechen vom Scheitern geschah aus keinerlei Leidverliebtheit. Es war ihnen vielmehr wichtig aufzuzeigen, daß zum Osterglauben die schöpferische Trauer über Niederlagen gehört, so wie der Karfreitag zum Ostersonntag. Oder mit den Worten der Autoren: „Die Kraft der Auferstehung (vgl. Phil 3,10) zeigt sich nicht zuletzt in der Freiheit, das Ausmaß der Kreuzeserfahrungen, die abgründige Tiefe und Breite der Scheiternssituationen allererst anzuschauen, auszusprechen, schließlich anzunehmen und verwandeln zu lassen" (137). G. Fuchs und J. Werbick ist in diesem Buch ein gleichermaßen theologisch-fundamentaler wie existentiell-spiritueller Wurf gelungen.

München *Ehrenfried Schulz*

■ PFAMMATTER JOSEF / CHRISTEN EDUARD (Hg.), *Hoffnung über den Tod hinaus.* Antworten auf Fragen der Eschatologie. (Theologische Berichte Bd. XIX). Benziger, Zürich 1990, (225).

Nach wie vor stehen Veröffentlichungen zur Eschatologie und deren Bedeutung für das alltägliche Leben des Christen hoch in Kurs. Da ist dieser Band der „Theologischen Berichte" sehr zu begrüßen. Er zeichnet, „der Zielsetzung der ‚Theologischen Berichte' entsprechend, die Ergebnisse der Forschung auf Schwerpunktgebieten der Eschatologie nach" (11). Tatsächlich wird uns mit diesem Buch ein gediegener Ein- und Überblick über die Fragestellungen und Antwortversuche geschenkt, die in heutiger Zeit sowohl theologisch wie auch spirituell das Klima prägen. Im ersten Beitrag stellt H. Vorgrimler den „Tod als Thema der neueren Theologie" dar (13–64). Er greift dabei weit aus, indem nicht nur eng auf Theologisches geschaut wird, vielmehr auch Literatur, Naturwissenschaften usw. in ihren je unterschiedlichen Sichten berücksichtigt werden; insgesamt eine dankenswerte einführende und orientierende Darstellung der bewegenden Momente heutigen eschatologischen Fragens, Denkens und Verkündigens. – Über „die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung" handelt H. Kessler (65–94) und orientiert über die verschiedenen, heute vertretenen (beziehungsweise auch in Frage gestellten) Auffassungen zu dieser grundlegenden Frage nach dem, was denn im Tod, „unmittelbar" auf ihn folgend oder auch für die Zukunft (was immer darunter zu verstehen sein wird) geschieht und geschehen wird; eine Frage, die heute im Alltag gern überspielt oder vordergründig beantwortet wird. – Dem schließt sich folgerichtig der Beitrag M. Kehls an:„‚Bis du kommst in Herrlichkeit...'. Neuere theologische Deutungen der ‚Parusie' Christi" (95–137). Schon die Formulierung dieses Beitrags mit

seinen Ausdrücken in Anführungszeichen weist auf das Problematische hin, das sich einerseits in unserem Credo beziehungsweise im Hochgebetsruf wie selbstverständlich ausspricht, andererseits aber vor nicht geringzuschätzende theologische Fragen stellt. Es werden die ungemein mannigfaltigen Vorstellungen oder Lösungsversuche für eine gültige und lebensrelevante Antwort besprochen und gewertet, wobei besonders auch der Bezug zum (sogenannten diesseitigen) Leben, individuell wie sozial, human wie christlich gesehen, herausgestellt wird, der ja tiefgreifender ist, als vielleicht allgemein angenommen wird. – „Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung" lautet der Artikel, den K. Koch beisteuert (139–179). Darin wird ausführlich Bezug genommen auf die Verbindungslinien heutiger Eschatologie zur heute wieder ganz neu ausgebildeten Theologie der Schöpfung beziehungsweise der Welt als Schöpfungswirklichkeit. Was die heutigen naturwissenschaftlichen Hypothesen und, vor allem, deren denkerische Weiterungen zum Verständnis des Universalgeschehens der Welt sagen, läßt ja die Fragen nach Anfang und – möglichem oder nicht anzunehmendem – Ende der Welt in einem ganz neuen Licht erscheinen. Daher greift Koch die Problematik in einem weiten Sinn auf, um auch schon die Richtung einer sinnvollen Fragestellung kritisch zu beleuchten. Die jeweiligen Stärken und Schwächen einzelner heutiger Positionen werden hervorgekehrt. – Den Abschluß bildet die ethische Besinnung von H. Halter: „Gericht und ethisches Handeln. Zur Rede vom göttlichen Gericht in der modernen Dogmatik und zur Bedeutung dieser Rede für die Ehtik" (181–224). Näherhin bringt er einen gediegenen Überblick über „die Gerichtsthematik in der systematischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg", wodurch die Vielfalt der Positionen und deren Ausgangspunkte und Begründungen erkennbar wird. Sodann versucht er eine ethische Vergewisserung: „Endgericht und theologische Ethik: Aspekte ihrer Zuordnung in Stichworten", worin ausdrücklich von entsprechender Handlungsmotivation wie Handlungswirklichkeit gesprochen wird. Er schließt mit „Optionen", das heißt mit der Angabe, „was von der Dogmatik zu wünschen wäre" beziehungsweise was sich „für die theologische Ethik empfiehlt".

Es bleibt anzumerken, daß alle Beiträge durch reiche Anmerkungen ausgezeichnet sind, wie sie auch je eine einschlägige Bibliographie zu ihrem besonderen Thema bieten. Den Herausgebern wie Autoren ist für diese wertvolle Handreichung zu danken.

Wien *Raphael Schulte*

■ FRIELINGSDORF KARL, *Mein Leben annehmen.* Der pastoraltherapeutische Impuls der Schlüsselmethode. Grünewald, Mainz 1993. (241). Brosch. DM 36,–.

Im ersten Teil des Buches (13–126) stellt F. die Schlüsselmethode dar, die er in seiner umfangreichen pastoraltherapeutischen Arbeit entwikkelt hat. Die Methode geht davon aus, daß sich sehr frühe und teilweise pränatale Erlebnisse in das Leben eines Menschen eingeschrieben haben und zu einer Grundprägung geworden sind. Diese ungewußte oder auch unbewußte Einfärbung des ganzen Lebens soll bewußt werden und durch ein Schlüsselwort auf den Punkt gebracht werden. Im Laufe eines therapeutischen Prozesses soll der Mensch dann fähig werden, seine Geschichte anzunehmen, und – mit ihr ausgesöhnt – neue Lebenskraft gewinnen.

Im zweiten Teil geht es um Anwendungsmöglichkeiten der Schlüsselmethode in Persönlichkeitsarbeitsgruppen (H. Kügler), in der Krankenhausseelsorge (S. Esch), in der Gruppenarbeit mit Erwachsenen (M. v. Bonn), in der psychiatrischen Praxis (N. Rutschmann), in der geistlichen Begleitung (C. Kerntrup) und in Exerzitien (A. Lafermann). Die Schlüsselmethode will ganzheitlich sein und die Auswirkungen einer negativen Prägung in den verschiedenen Lebensbereichen sichtbar machen. Dabei spielen auch das Körpergefühl und der leibliche Ausdruck eine wichtige Rolle. Daß der Bereich des Glaubens eine zentrale Bedeutung hat, hängt sicher auch damit zusammen, daß F. vor allem mit Menschen zu tun hat, die religiös und kirchlich sozialisiert sind.

F. legt sein Anliegen in einer verständlichen und sympathischen Weise dar. Er will Menschen helfen, daß sie nicht Gefangene ihrer frühkindlichen Prägungen bleiben; im Religiösen können auf diese Weise negative Gottesbilder aufgelöst und in die Erfahrung eines Gottes, der das Leben will und der lebendig macht, verändert werden. Die Fragen, die bleiben, gelten in ähnlicher Weise auch für andere Therapieansätze, die sich vornehmlich um ein Aufarbeiten der Vergangenheit bemühen. Wie groß ist bei einem Bewußtmachen negativer Grundprägungen die Gefahr einer Übersensibilisierung, durch die das Negative noch mehr Macht bekommt, da der Blick auf positive Erfahrungen verlorengeht, oder weil eingeübte und notdürftig stützende Verhaltensmuster ihre Kraft verlieren? Es hängt dann alles davon ab, ob die angewendete Therapie eine grundlegende Lösung zu bringen vermag. Dies aber kann nur dann geschehen, wenn sie tiefer greift als eine vorhandene negative Prägung. Eine weitere Frage ist dann noch die nach den anzuwendenden Methoden. Je mehr es darum

geht, daß Menschen zu sich selber und zum Eigentlichen finden, umso weniger kann man sich auf Methoden verlassen.
Die doppelgeschlechtliche Schreibweise (zum Beispiel KlientInnen) ist zwar angebracht und auch immer mehr üblich, sie wirkt aber dennoch – besonders bei Häufung – irritierend und hindert den Lesefluß.
Linz *Josef Janda*

■ SAUER RALPH, *Gott – lieb und gerecht?* Junge Menschen fragen nach dem Leid. Herder, Freiburg 1991. (298).
Für diese Publikation bezeichnend ist das vorangestellte Motto: If God is God. He is not good. If God is good. He is not God!
Es ist das engagierte Anliegen des Vf., den Religionslehrern der Sekundarstufe I und II Wege zu markieren, die in die grundlegende Frage nach dem Verhältnis „liebend-mächtiger Gott – Leid in unserer Welt" hinein- und auch darüber hinausführen können. Ausgehend von der Tatsache, daß im Jugendalter eine intensive Auseinandersetzung mit dem Leidensproblem und mit dem damit verbundenen Gottesbild stattfindet, erweist es sich als unabdingbar, in diesen Altersstufen in Form von spezifischen Unterrichtsreihen auf diese Thematik einzugehen. In einer Art Vorspann wird zunächst die vielfache und zum Teil auch exitentielle Verflochtenheit des Leidens mit dem Leben heutiger Jugendlicher aufgezeigt und aus deren Blickwinkel das spannungsgeladene Verhältnis von Gott und Leid skizziert. Übersichtlich und inhaltlich zutreffend geht der Vf., sodann den einzelnen Interpretationsversuchen bezüglich der Leidensproblematik nach und behandelt in geraffter Form die traditionellen Antworten: Leid als Zulassung Gottes, Leid als Prüfung und Chance der Bewährung, Leid als Strafe, Leid als Preis der Freiheit, Leid als Nebenprodukt der Evolution. Für jeden der genannten Lösungsversuche werden anerkannte Autoritäten herangezogen, aber auch das Ungenügen dieser Denkmodelle deutlich aufgezeigt. Im weiteren Verlauf wird behutsam auch die Vorstellung eines ohnmächtig-mitleidenden Gottes entwickelt, der Ausblick auf die zugesagte Vollendung ins Spiel gebracht, die Bedeutung der Begegnung mit exemplarischen und leidgeprüften Christen unterstrichen sowie die Unverzichtbarkeit der Anteilnahme und Solidarität mit leidenden Menschen betont.
Im nachfolgenden schulpraktischen Teil werden sowohl für die 9./10. Schulstufe wie auch für die Abschlußklassen des Gymnasiums Unterrichtsreihen angeboten, die vorwiegend einschlägige Texte beinhalten, aber auch den Einsatz optischer und akustischer Medien, sowie Begegnungen mit leidgeprüften Menschen vorsehen. Bei der vorgeschlagenen Wahl der Texte hat man den Eindruck, daß keineswegs einer Kaschierung der Leidensproblematik Vorschub geleistet wird, sondern eher die kritischen Elemente überwiegen. Hier wären m.E. ergänzende positive Texte und Beispiele denkbar und wünschenswert.
Wenn auch die einzelnen Unterrichtsentwürfe nicht das Ziel haben können, zu glatten Lösungen hinzuführen, so erweisen sie sich dennoch in mehrfacher Hinsicht als nützlich und wertvoll und werden zumindest in der Sekundarstufe II die Ansätze für ein paradoxal-verbindendes Denken entwickeln helfen.
Linz *Franz Huemer*

■ RICHTER KLEMENS (Hg.), *Der Umgang mit den Toten.* Was sagt die Theologie zur Pastoral zwischen Tod und Bestattung. (Quae. disp. 123). Herder, Freiburg 1990. (200). Ppb. DM 42,–.
Das Buch enthält 13 Artikel verschiedener Autoren. Sie geben gute Anregungen aus Theologie und Praxis, um dem allgemeinen Trend entgegenzuwirken, den Tod aus dem Leben zu verbannen. Liturgie und Diakonie im Umgang mit den Toten dürfen nicht auseinanderfallen. Nicht nur die Liturgie, sondern auch Anteilnahme des Priesters, der Nachbarn, der Gemeinde sollen die Trauer ermöglichen und die Hoffnung über den Tod hinaus bestärken. Es darf nicht der Eindruck entstehen, daß ein gläubiger Mensch nicht trauern dürfe (Klemens Richter).
Gut und einleuchtend ist, was etwa theologisch zum Umgang mit den Verstorbenen gesagt wird, das heißt über die Verbindung zwischen (hier) Lebenden und den (lebenden) Toten (Herbert Vorgrimler). Friedman Merkel informiert gut über die evangelische Theologie und Praxis, beziehungsweise über die Sorge, ein Gebet für die Verstorbenen rechtfertigen zu können, ohne gegen das Prinzip der Rechtfertigung aus reiner Gnade zu verstoßen. Auch die orthodoxe Theologie und Liturgie, die so sehr geprägt ist vom Mysterium der Auferstehung des Herrn, kennt die Trauerarbeit in ihren Hymnen und Liedern (Anastasios Kallis).
Schließlich sei noch auf die beiden guten biblischen Artikel hingewiesen: „Das alttestamentliche Israel und seine Toten" (Erich Zenger) und: „Zum Verständnis von Tod und Trauer in den Evangelien" (Karl Löning).
Wels *Eduard Röthlin*

■ GRESHAKE GISBERT, *Wenn Leiden mein Leben lähmt.* Leiden – Preis der Liebe. (HTB 1755). Herder, Freiburg. 1992. (128). DM 10,80.
BRANTSCHEN JOHANNES B., *Warum läßt der gute Gott uns leiden?* (HTB 1762). Herder, Freiburg. 1992. (128). DM 10,80.
Die Frage nach der Ursache des Übels in der Welt und nach dem Leid wird seit Menschengedenken ebenso drängend gestellt wie jene nach dem tieferen Sinn von Übel und Leid. Mit den Antworten aus reiner Theorie wollen sich die Menschen umso weniger zufrieden geben, je mehr sie selber davon – womöglich unschuldig – betroffen sind. Liegt die Ursache in der Mangelhaftigkeit der Schöpfung, in deren bedingter Endlichkeit oder in der Schuld, welche Menschen im Mißbrauch an ihr sich aufladen?
Zwei Lehrer katholischer Dogmatik versuchen eine Antwort darauf zu geben. Greshake stellt sich der Frage: „Warum leiden?", wie er selber gesteht, aus persönlicher Betroffenheit (vgl. S. 89). Aus dieser existentiellen Notlage heraus versucht er in seinen Darlegungen eine Antwort auf die Ursachen und den Sinn des Leids, aber auch Hilfen für die Leidenden zu geben. Über so manche aus der Theodizee bisher gegebenen Lösungsvorschläge hinaus sieht er das Leiden auch in der Liebe Gottes mitbegründet. Aussagen des Alten Testaments, zum Beispiel Jer 63,9 oder Ps 91,15, entfalten bereits eine Theologie des „Mitleidens Gottes", denn wo Israel leidet, leidet Gott persönlich mit (S. 50). In Jesus hat „die befreiende Gnade Gottes...selbst Leidensgestalt" angenommen (S. 52). Dazu muß man aber auch sagen: „Gott läßt das Übel und die Leiden zu, weil die Möglichkeit dafür die notwendige Kehrseite geschöpflicher Freiheit und personaler Liebe ist" (S. 63). Daher vermag nur derjenige, der liebt, „Leiden zu tragen, zu integrieren, zu überwinden" (S. 63). Aus diesem tiefen Ansatz heraus, der letztlich doch wieder nur ein bedachtsames Herantasten an das Mysterium bleibt, bemüht sich der Autor weithin, Dimensionen der Bewältigung des Leids aufzuzeigen im Anerkennen und Annehmen der Wahrheit, auch über die betreffende Krankheit, und in der Bereitschaft, sich zu fügen in das auch aus Gottes Liebe zugedachte Leid. Im Leiden vermag der Mensch, wenn er dieses im Glauben und Vertrauen annimmt, mitzuwirken an der Erlösung und zugleich zu reifen in der Liebe.
In diesen Darlegungen dringt der Autor zu einer wesentlichen Tiefe in der Beantwortung der Frage nach Ursache und Sinn von Übel und Leid vor und gibt zugleich trostvolle und hilfreiche Ansätze zur Bewältigung des Leids. Die Ausführungen von Brantschen kreisen um dieselbe Frage. Sie sind aber stilistisch und auch inhaltlich recht verschieden von Greshake. Brantschens Versuch zu einer Antwort auf diese Menschheitsfragen geschieht in einer weithin aktualisierenden und nicht selten provozierenden Weise, in welcher er bisherige Lösungsversuche als unzureichend hinstellt, sich aber auch gegen eine verengte Leidensmystik wendet. In rhetorisch geschickter Weise werden zwar die Probleme und auch die Versuche einer Antwort angerissen, aber die gebotene Lösung erreicht nicht die Tiefe Greshakes. Hervorzuheben ist allerdings sein Appell zum Mittragen des Leidens wie zur Bereitschaft zum Verzeihen im Nachvollzug des Beispiels, das uns Jesus gegeben hat.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ CHAMPDOR ALBERT, *Das Ägyptische Totenbuch.* Vom Geheimnis des Jenseits im Reich der Pharaonen. (Herder Spektrum 4183). Herder, Freiburg 1993. (208). Brosch. DM 16,80.
Champdor (geb. 1904) ist in der wissenschaftlichen Welt durch seine Veröffentlichungen über die Kunst und die Kultur des Alten Orient bekannt. Seine Ausführungen über das Ägyptische Totenbuch sind ursprünglich in französischer Sprache geschrieben; sie bieten keine Übersetzung des Totenbuches, und sie wollen auch keine wissenschaftliche Einführung im strengen Sinn des Wortes sein. Sie vermitteln dem interessierten Leser jedoch etwas von der Fülle und der schöpferischen Kraft des Jenseitsglaubens des Alten Ägypten und von der Art und Weise, wie er das gesamte Leben der Menschen zugleich erfüllte und beherrschte. Die Informationen werden ergänzt durch zahlreiche und zum Teil auch farbige Abbildungen. Ch. will aber nicht nur informieren; er versucht auch immer wieder meditierend in die Vergangenheit zurückzuschauen und sie auf diese Weise vor seinem geistigen Auge neu zum Leben zu erwecken.
Daß dem Außenstehenden manches kompliziert erscheint und undurchschaubar bleibt, liegt nicht nur an der Komplexität der Vorgänge, sondern auch daran, daß uns der Schlüssel zu den Mysterien fehlt, da die Eingeweihten darüber ein streng gebotenes Schweigen zu bewahren hatten.
Dankbar ist man für den kurzen Überblick über die ägyptische Geschichte, die in der Einleitung geboten wird, und über das Verzeichnis der Götter und der wichtigen religionswissenschaftlichen Begriffe. Von M. Lurker stammt ein kurzes Vorwort.
Linz *Josef Janda*

BIBELWISSENSCHAFT

■ BAUER JOHANNES B./MARBÖCK JOHANNES/WOSCHITZ KARL M. (Hg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch.* Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Styria, Graz 1994. (621). Ln. S 1.225,–/DM 175,–/sFr 175,–.

Hilfen zum umfassenden Verstehen der Biblischen Botschaft in ihren vielfältigen Themen sind immer willkommen. Der „Bauer" bot vielen seit gut 30 Jahren Information, Anregung und Überblick sowohl in ihrer Vorbereitung für Predigt, Unterricht und Gemeindearbeit als auch beim eigenen Bibellesen. Nun ist eine tiefgreifend überarbeitete Neuauflage erschienen: Einbändig und merklich kürzer als die zweibändige dritte Auflage von 1967 (nicht wenige Stichworte wurden ausgeschieden, zum Beispiel Abraham, Entmythologisierung, Lohn; einige kamen neu hinzu, zum Beispiel Apokalyptik, Essen und Trinken, Fremde/r). Viele Artikel wurden völlig neu geschrieben, die übrigen je nach Notwendigkeit überarbeitet. Die Mitarbeiterliste zeigt neben den „großen Alten" jetzt auch viele Bibliker der mittleren und jüngeren Generation aus dem gesamten deutschen Sprachraum. (Das generische Maskulin meint nur zwei Autor*innen* „mit", ist also angesichts von 57 männlichen Autoren hier legitim.) Auf überkonfessionelle Perspektive wurde Wert gelegt.

Weil hier nicht einzelne Artikel vorgestellt und bewertet werden können, sei nur gesagt: Soweit Rez. mit dem „neuen Bauer" bereits konkret arbeitete, hat er durchwegs gute Erfahrungen gemacht: Die Artikel erwiesen sich als überschaubar, faktisch informativ, aber vor allem geeignet, bibeltheologische Gesamthorizonte zu erschließen. Eher willkürlich gewählte Beispiele seien genannt: Auferstehung/Auferweckung (I. Broer); Jungfrauengeburt (R. Kühschelm); Satan (M. Hutter). – Was insgesamt als anzeigenswert auffällt, ist die bibeltheologische Perspektive, die bewußt die *beiden Testamente aufeinander* bezieht, und bei allen Themen soweit als möglich ein Kontinuum biblischer Botschaft aufzeigt, das sich je gültig in der Glaubensgeschichte Israels und im Glauben Jesu und der ntl. Kirche ausdrückt. Daß diese Grundhaltung noch immer nicht selbstverständlich ist, sieht man an der wechselweisen Isolierung, in der Alt- und Neutestamentler immer noch und wieder arbeiten: Die einen haben Angst vor Vereinnahmung, die anderen sind in der latenten Gefahr, das „Alte" Testament als bloße Hintergrundfolie (womöglich als dunkle!) zu sehen, vor der dann die „eigene" ntl. Offenbarung umso heller strahle. Gerade diese Haltungen sind in diesem Bibeltheologischen Wörterbuch beider Testamente weitgehend vermieden. Das hilft christlichen BenützerInnen nicht nur dazu, ihre eigene Tradition von der Wurzel her zu verstehen; es hilft zweifellos auch zu Respekt und Liebe zum Judentum. Insofern kann eine solche Bibeltheologie auch ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog sein. Das kurze Vorwort zeigt aus christlicher Perspektive angenehm unspektakulär dieses Anliegen auf.

Linz *Christoph Niemand*

■ WESTERMANN CLAUS, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments.* Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk? (Theologische Bücherei 87). Güterloher/Kaiser, Gütersloh 1994. (150). Kart. DM 38,–.

Westermann setzt bei den Aporien im Anschluß an die Hypothese eines „deuteronomistischen Geschichtswerks" durch M. Noth an (Zur neueren Forschungsgeschichte, 13–30). Er zeichnet in der Durchsicht von vier Forschungsberichten (Jenni 1961, Radjawane 1973, Weippert 1985, O'Brien 1989) das Bild einer schrittweisen Destruktion: Nicht die Geschichtsbücher als Gesamtkonzept wurden nach Noth untersucht, sondern die einzelnen Bücher, ohne sie als Kapitel eines einheitlichen Geschichtswerks ernsthaft anzufragen. „Von Rad sieht die Unterschiede zwischen der dtr. Arbeitsweise im Richterbuch und in den Königsbüchern.... Er sieht auch, daß die dtr. Kommentierung nicht gleichmäßig ist" (13). Eissfeldt bestritt die Möglichkeit der Entstehung des DtrG um 550: „Eine originale Geschichte Israels konnte nur in einer kreativen Periode entstehen, in der goldenen Zeit der israelitischen Literatur", was jedoch das Ende des DtrG bei 1 Kön 11 erfordern würde, weshalb dieser Einspruch allgemein abgelehnt wurde. Richtig daran sei jedoch der Gegensatz der beiden Perioden, die mit 1/2 Sam, Davids Aufstieg und Thronnachfolge aus der klassischen Zeit einerseits und der späteren dtr. Deuteschicht um 550 andererseits gegeben sind. (19) Mit Fohrer als bekanntestem Gegner der Hypothese einer einheitlichen literarischen Größe DtrG schließt sein Rückblick: Die Bücher Ri und Kön lassen sich nicht als Teile eines von einem dtr. Verfasser zusammengefügten Werkes verstehen. In 1/2 Sam ist der dtr. Einfluß zu gering. Arbeits- und Betrachtungsweise in den einzelnen Büchern sind zu verschieden. Westermann sieht sich durch Fohrers Einspruch von 1979 („als meine Untersuchung im wesentlichen abgeschlossen war") in seiner Ablehnung bestätigt.

Eingestreut in diesen forschungsgeschichtlichen Überblick finden sich kriteriologische Folgerungen des Verfassers:

- Die Arbeitsweise muß gattungs-/formgeschichtlich sein, um dem Phänomen der Verknüpfung mündlich und schriftlich entstandener Texte gerecht zu werden. (14. 31).
- „Man kann die Texte der Geschichtsbücher nur erklären, wenn man von vornherein die einfache [historische] Darstellung von Geschehendem von der [theologischen] Deutung unterscheidet". (17) Nur letzteren Bestandteilen komme „der zusammenbindende Faktor, die deuteronomistische Sprache" zu. (25) Diese Unterscheidung „ist notwendige Voraussetzung des Verstehens". (72) Mit diesem Kriterium handelt sich W. jedoch das Grundproblem der Geschichtswissenschaft bezüglich „ungedeuteter" Geschichte ein (vgl. 28–29).
- Es dürfen nach W. nicht Gebotsparänese und Gesetzesparänese unzutreffend gleichgesetzt werden. (23, 26, 145)

Unter diesen Prämissen ergibt sich für W. folgendes Bild: „Die Kontroverse Hexa-, Penta-, Tetrateuch, die bisher nicht zum Abschluß gebracht wurde, erübrigt sich damit, daß die Geschichtsbücher des Alten Testaments ohne die Gesetzbücher, die ein anderes Genus sind, eine feste und geschlossene Reihe bilden von Exodus bis 2 Könige" (18), „also Exodus, Numeri und Josua und die folgen [sic!] Bücher bis 2 Könige. Leviticus aber (mit Ex 21ff und Num 1–10) und Dtn 12–28 (mit der Rahmung in Dtn 1–11 und 29–30) sind keine Geschichtsbücher, sie gehören einem anderen Genus, dem juristischen Genus der Gesetzsammlungen, an. Sie sind spätere Nachträge, an ihre Stelle gesetzt, um sie durch Mose zu autorisieren. ... Hat sich ein kontinuierlicher und geschlossener Zusammenhang aller geschichtlichen Bücher ergeben und damit der ganzen Geschichte Israels, bedarf man weder eines Pentateuch noch eines DtrG." (37–38) Damit kann W. ein Hauptproblem der Hypothese des DtrG anpacken: „Ist im Alten Testament ein Geschichtswerk möglich, in dem die Gründungsgeschichte fehlt?" Das häufige Vorkommen des Exodusmotivs, [dessen strukturell bedeutsame Funktion in den Geschichtsbüchern der Verf. nachweist (39–40), besonders in den Reden, im Mund von Nichtisraeliten, zur Datierung von Ereignissen, als geprägte Wendung für die Gründungstat Jahwes)] „das der Dtr gekannt haben muß, macht es äußerst unwahrscheinlich, daß es ein die Geschichte Israels umfassendes Geschichtswerk gab, das nicht mit der Herausführung aus Ägypten begann." (40)

Anhand einer Liste verschiedener Formen und Gattungen werden die Texte der Geschichtsbücher in Tabellen aufgeschlüsselt. Als Ergebnisse (78) kann W. präsentieren: Kein einziges der Geschichtsbücher ist ganz ohne Zusammenhang mit der mündlichen Phase der Tradition. Nur 1/2 Kg ließen sich mit Recht als ein Geschichtswerk bezeichnen, „weil hier die diesem gemäße Form des Geschichtsberichtes beherrschend ist." „Die Widersprüche zwischen dem Geschichtsverständnis im Richterbuch und den Königsbüchern (so auch Fohrer), zwischen der Auffassung des Königtums 1 Sam und den Königsbüchern (so auch Weippert) und weitere lassen die Hypothese eines Geschichtswerkes nicht zu. Auf der anderen Seite lassen sich aus den geschichtlichen Texten Argumente für das Konzept eines Geschichtswerkes nicht finden, auch nicht Spuren einer Anpassung oder Koordinierung der einzelnen Bücher zu einem Ganzen." (78)

Die bereits tabellarisch vorgestellten Formen in den Geschichtsbüchern werden im Folgenden nachträglich im Überblick bestimmt (79–96). Ein eigenes Kapitel wird der später hinzugekommenen theologischen Deutungsschicht gewidmet (97–124). Bei deren Entstehung sind zwei Phasen zu unterscheiden: „Der erste Impuls war die Erkenntnis, daß der Zusammenbruch vom Volk Israel selber verschuldet war. Diese Erkenntnis zieht sich durch die Sammlung der Threni [Klagelieder] hindurch." (123) In einer zweiten Phase stellte sich der Drang ein, die zurückliegende Geschichte zu erklären, zu deuten, was zu einem intensiven und breit gefächerten Rückfragen nach der eigenen Vergangenheit führte. „Ein Übergang war der Rückblick auf die Geschichte in der Paränese wie in Dtn 1–11. Ein Kreis, der sich besonders um die deutende Bearbeitung der überkommenen Traditionen bemühte, war der, den wir die deuteronomistische Schule nennen, ein schriftgelehrter Kreis, der in der Sprache der Paränese, besonders Dtn 1–11 und 29–30, lebte. Er hat es sich zur Aufgabe gemacht, in dieser Sprache die überkommenen Traditionen auszulegen. Es war nicht ein Verfasser oder ein Redaktor, der das getan hatte, weil diese deuteronomistische Prägung vielerlei Gestalt annehmen konnte, also viele daran mitgearbeitet haben müssen." (123–124)

Im abschließenden Kapitel (125–146) muß W. nun das ausgeblendete Dtn und die Rahmung durch paränetische Reden (Dtn 1–11 und 29–30) untersuchen. Die Mahnreden (als Paränesen von einzelnen Mahnworten zu unterscheiden) hätten sich als Bestandteil der Wortgottesdienste nach der Zerstörung des Tempels zusammen mit der charakteristischen deuteronomistischen Sprache nach einer festen Struktur herausgebildet; „sie sind gegliedert in die Einleitung: »Höre Israel!«,

Als neueste Kommentare liegen vor:

Regensburger Neues Testament

Herausgegeben von
Jost Eckert und Otto Knoch
Begründet von Alfred
Wikenhauser und Otto Kuss

Das RNT ist die Kommentarreihe, die besonders für die Praktiker und die Studierenden entwickelt wurde. Die spezifischen Interessen aller in Seelsorge, Verkündigung und Religionsunterricht Tätigen werden dabei ebenso sorgfältig berücksichtigt, wie auf ein wissenschaftlich fundiertes Textverständnis Wert gelegt wird. Der bewährte, **für das RNT charakteristische Dreischritt** ermöglicht die Verbindung dieser beiden Schwerpunkte:

1. Analyse: literarische, traditions- und redaktionsgeschichtliche, sowie historische Aspekte;

2. Exegese: Vers-für-Vers-Auslegung;

3. Hervorhebung des theologisch und paränetisch Bedeutsamen, wobei die Botschaft des Textes vor allem im Blick auf die aktuelle Verkündigung erschlossen wird.

Wichtige theologische und historische Fragen werden zusammenhängend in **Exkursen** dargestellt. Ausgerichtet auf die Verkündigungssituation enthält jeder Kommentar also auch alle für das exegetische Studium nötigen Informationen.



Das Evangelium nach Lukas
Übersetzt und erklärt von Josef Ernst

6. Aufl. 1993. 558 Seiten, Leinen
DM 98,– / öS 765,– / sFr 100.10
ISBN 3-7917-1393-0

»... Es gelingt dem Verfasser, ohne gewollte Aktualisierungen, die Botschaft des Lukas an eine (heidenchristliche) Gemeinde des ausgehenden ersten Jahrhunderts auf die Probleme der Kirche unserer Zeit hin transparent zu machen. Der Praktiker, der auf einem guten exegetischen Fundament stehen und zugleich der Gemeinde die Botschaft des Textes vermitteln will, hat mit diesem Buch ein gutes Instrument in der Hand.«
Theologische Rundschau, Stuttgart

Eine Übersicht über alle bisher erschienenen Kommentare sind im RNT-Prospekt enthalten. Bitte fordern Sie ihn ggf. an.

Die Apostelgeschichte
Übersetzt und erklärt von Josef Zmijewski

1994. 971 Seiten, Leinen
DM 98,– / öS 765,– / sFr 100.10
ISBN 3-7917-1421-X

Ein Kommentar zur Apostelgeschichte, der die besonderen Bedürfnisse aller in der Verkündigung tätigen »Arbeiter vor Ort« im Blick hat. Solide theologische und exegetische Informationen; zu jeder Perikope Impulse für eine sachgerechte und aktuelle Verkündigung. Gerade dem theologischen und spirituellen Gehalt wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet, denn für Josef Zmijewski ist die Apostelgeschichte »ein ungeheuer modernes Buch, das Christen von heute sehr viel zu sagen hat«.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG
Postfach 10 08 62 · 93008 Regensburg

den Rückblick auf die Geschichte, Mahnung und Warnung." (126) Dtn 1–3 ist nicht Einleitung des deuteronomistischen Geschichtswerkes, sondern notwendiger Teil der Paränese Dtn 1–11. „Die Paränese Teil 4–11 ist aus zwei Schichten zusammengesetzt, einer Gebots- und einer Gesetzesparänese. Der wichtigste Unterschied zwischen beiden ist, daß in der Gebotsparänese zum Festhalten an Jahwe, also zum Gehorsam gegen das erste (und zweite) Gebot, in der Gesetzparänese zum Halten des Gesetzes, das heißt des ganzen Gesetzes, meist »Satzungen und Rechte genannt«, gemahnt wird. Es läßt sich eindeutig erkennen, daß die Gebotsparänese die ältere, die Gesetzesparänese die jüngere Schicht ist." (126) Die Gesetzesparänese („die nomistische Schicht bei Smend") (131) ist von vornherein schriftlich: „Hierin liegt ein entscheidender Unterschied zur Gebotsparänese. Beim ersten Gebot ist mündliche Überlieferung vorausgesetzt, jeder kennt es. Die »Satzungen und Rechte« aber bedürfen des Gesetzeslehrers, der von Jahwe dazu autorisiert wurde". (133) Das Neue am deuteronomischen Gesetz...war die Paränese als Stütze der Gesetze, insbesondere des Zentralisationsgesetzes." (141) Paränese in Prophetenbüchern und Pss kommen abschließend in den Blick: „Durch das Vorkommen von paränetischen Motiven in den Psalmen wird bestätigt, daß die paränetischen Worte gottesdienstliche Worte sind." (144)
Die Rede von einem DtrG hat durch die Smend-Schule (DtrH = historiographisch, DtrP = prophetisch, DtrN = nomistisch) beziehungsweise die Cross-Schule (Dtr I = vorexilisch, Dtr II = nachexilisch) und vermittelnde Modelle (zum Beispiel Lohfink) den Nothschen Ansatz bei dem einen Verfasser verloren. Die Kategorie „deuteronomistisch" hilft weiterhin zur Erklärung ähnlicher Sprachgestalt in Geschichts- und Prophetenbüchern. Die Annahme einer „deuteronomistischen Schule", die sich in Wortgottesdiensten herausbildet und darin Paränese ausbildet, ist ihrerseits auch eine Hypothese. Westermann ordnet sich selbst so ein: „Das Aufgeben der Geschichtswerk-Hypothese bedeutet eine Rücc-kehr [sic!] zur Tradition." (122). Abschließend bleibt zu sagen: Die vielen Tabellen machen das Buch anschaulich, viele Tippfehler aber stören das Bild.

Passau/Linz *Franz Böhmisch*

■ DOHMEN CHRISTOPH/MUSSNER FRANZ, *Nur die halbe Wahrheit?* Für die Einheit der ganzen Bibel, Herder, Freiburg 1993, (143).
Mehr und mehr rückt ins Bewußtsein der bibeltheologischen Entwürfe und Darstellungen, daß zu einer Theologie des NT auch der Erweis ihres Verhältnisses zur Theologie des AT und der sachlichen Einheit mit ihr gehört, wie letztere im einzelnen und im ganzen die neutestamentliche von innen her bestimmt und erhellt und umgekehrt. Erst in einer solchen Konvergenz der biblischen Theologie kommt die Fülle der neutestamentlichen Theologie zur Darstellung. Die neutestamentlichen Schriften sind mit den alttestamentlichen zusammen erst Heilige Schrift und Kanon. Für die Entwicklung des Christentums gewinnt das AT von Anfang an eine konstitutive Bedeutung, zum Beispiel in der Zuordnung von Verheißung und Erfüllung. In der Form des Schriftbeweises und allegorischer Auslegung sowie rabbinischer Interpretationsmethode werden alttestamentliche Gedanken für die Darstellung fruchtbar gemacht (Mt; Pl). Das aus zwei Referaten hervorgegangene Buch ist ein Plädoyer für den verborgenen Reichtum der einen Schrift in zwei Teilen, „um die ganze Schrift als Ur-Kunde und Fundament unseres Glaubens wieder kennenzulernen" (S. 15). Bei aller Diskontinuität dieser zweigeteilten Einheit hält die Kirche am AT fest und macht in ihrer frühen Phase sich das Christusereignis von der Schrift her verständlich. Für diesen ersten Teil der Schrift gibt es ein doppeltes Verständnis, wonach einerseits dieser Teil als „Voraussetzung" des zweiten Teils, also selbständig und allein für sich gelesen wird, und das zweite, das diesen ersten Teil in Verbindung mit dem zweiten liest. Die Verstehensrichtung ist von der Bibel vorgegeben, das heißt vom AT zum NT, weil sich das AT keineswegs als Ganzes vom NT her verstehen lasse (S. 54). Hat auch die Kirche die Ablehnung des AT durch Marcion verworfen, so habe sie kaum ein Verständnis der Besonderheit ihrer zweigeteilten Heiligen Schrift in ihrer Lehre thematisiert. Im zweiten Beitrag zeigt F. Mußner an verschiedenen Beispielen, wie das AT in den neutestamentlichen Schriften seine Auslegung gefunden hat, und behandelt ferner die Frage nach der Einheit und Ganzheit der Bibel (S. 75ff). Letztere Frage bringt er auf die Formel: „JHWH (der eine und einzige Gott) setzt sich durch" (S. 103), denn Israel hatte von sich aus keinen „transzendentalen Ansatz" auf JHWH hin (S. 107). Mußner schreibt resümierend: „JHWHs Durchsetzungsvermögen hält die Bibel Alten und Neuen Testaments zusammen. Von diesem Durchsetzungsgeschehen erzählt die Bibel" (S. 119).

Graz *K.M. Woschitz*

■ SORGER KARLHEINZ, *Was in der Bibel wichtig ist.* Grundthemen des Alten und Neuen

Testaments. Kösel, München 1992. (158). Kart. DM 24,80.
Mit Freude ist Seite für Seite dieses Buches zu genießen, denn der Religionspädagoge der Universität Hannover versucht gekonnt, wichtige Textgruppen der Bibel mit den Mitteln der heutigen Bibelwissenschaft zu erschließen. In den ersten beiden Kapiteln gibt zunächst Michael Gartmann einen guten Überblick über die *Geschichte Israels* und zeigt anhand der *Exodusüberlieferung* auf, daß Jahwe ein Gott ist, der in die Freiheit führt.
Aus der Fülle des alttestamentlichen Stoffes greift Sorger die *Psalmen* und die *Prophetie* heraus. Sehr oft zeigt er dabei auf, welche negativen Folgen verkrustete landläufige Meinungen über die Bibel haben und wie hilfreich dagegen der Umgang mit den Texten selbst sein kann und will. So mancher Seitenblick macht deutlich, daß vorschnelle Harmonisierungen und Nivellierungen für interessierte Bibelleser keine Hilfe sind. Auch kirchliche Vereinfachungen (etwa der „Biblischen Geschichte") sind nur Scheinhilfen. Dagegen ermöglichen die Ergebnisse der neueren Forschung, die behutsam und dennoch griffig dargestellt werden, einen Zugang zu den schon oft gehörten Texten. *„Der Auslegung darf es also nicht primär oder gar ausschließlich um die Freilegung ›authentischer‹, ›echter‹ Prophetenworte gehen, die dann aus ihrer historischen Ursprungssituation heraus zu interpretieren wären. Ebenso wichtig ist es, den Weg der lebendigen Aneignung, der ›relecture‹ unter veränderten Bedingungen bis hin zur Schlußredaktion zu verfolgen".*
Die gleichen Grundsätze werden dann auch bei den ausgewählten neutestamentlichen Grundthemen *(Kindheitserzählung, Wunder, Gleichnisse, Passion* und *Auferstehung)* beachtet. An einzelnen Beispielen kann der Leser selbst in jedem Kapitel die Früchte des dargestellten Zugangs überprüfen.
Überall wird deutlich, daß die Bibelwissenschaft eine große Hilfe anbietet, um die Texte der Bibel als Wort Gottes zu erschließen. Da es das Hauptanliegen des Verfassers ist, positiv die Ergebnisse der heutigen Bibelauslegung vor Augen zu führen, stellt sich die Frage kaum, warum biblische Texte nicht doch eher historisierend oder fundamentalistisch zu lesen wären. Gerne sind aufgeschlossene Leser bereit, anhand dieser positiven Antworten die überlieferten Bibeltexte von einem neuen Blickwinkel aus zu betrachten. Es ist Sorger tatsächlich gelungen, Bibeltexte „als Worte, aus denen sich leben läßt" (11) auszulegen.
Neben den vielen Laien, denen man die Lektüre dieses Buches nur wünschen kann, wäre sicherlich auch für so manche/n Hauptamtliche/n in der Pastoral das Studium dieses Werkes eine gute Chance, sich mit den Ergebnissen heutigen Bibelverständnisses vertraut zu machen.
Linz *Franz Kogler*

■ SEYBOLD KLAUS, *Der Prophet Jeremia.* Leben und Werk. (Urban TB 416). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (219). DM 29,80.
Der Autor, der – wie seinerzeit B. Duhm – in Basel Altes Testament lehrt, legt mit diesem Büchlein keineswegs eine nur populär geschriebene Darstellung des Propheten Jeremia und der in seinem Buch enthaltenen Botschaft vor, sondern er entwirft vielmehr ein sehr kritisches Bild vom Wirken dieses Gottesboten, das sich einerseits auf die Einzelanalyse zahlreicher Texte und andererseits auf Ergebnisse der gegenwärtig sehr intensiven Arbeit an diesem Prophetenbuch stützt. Von letzterer bezieht er nicht nur die Grundlage für sein Schichtenmodell zur Einordnung der Texte, sondern auch die Anhaltspunkte für die Rekonstruktion des Wirkens des Propheten und der Entstehung des Buches.
Dabei kann man beobachten, daß S. nicht der radikalen Position von R.P. Carroll folgt, nach welcher gerade den poetischen Stücken nichts über Jeremia zu entnehmen ist, sondern vielmehr einer mittleren, welche nahezu im gesamten poetischen Material, die Völkersprüche miteingeschlossen, auf Jeremia selbst zurückgehende Kernstücke annimmt. Aus diesem Ansatz ergibt sich auch, daß S. von zwei unterschiedlichen Phasen in der Wirksamkeit Jeremias sprechen kann, einer ersten, in welcher Jeremia stark mit den Nabis verbunden (oder vielleicht gar zum Nabi ordiniert?) vor allem zum ehemaligen Nordreich Israel gerichtet redet, und eine zweite, in der er – jetzt in Jerusalem ansässig – immer stärker auf die Todesverfallenheit von Kult, Königtum und Stadt hinweist und dabei nicht nur aufgrund der Anfeindungen des öfteren auch dem Tod ins Auge schauen muß, sondern auch selbst in eine schwere Berufskrise gerät, welche ihn an den Rand des Selbstmordes treibt – so interpretiert S. jedenfalls Jer 20,14f.
Im Hauptteil des Buches (S. 68–162), der die Einzelanalyse der Texte umfaßt, wird diese Position auszuzeichnen und zu untermauern versucht. Wesentlich für das Verfahren ist die ständige Rekonstruktion der „ursprünglichen Kerne", wobei Versmaß, Stilform und Gedankengut die entscheidenden Kriterien dafür sind, daß das Gold der großartigen Rhetorik Jeremias von so manchen plumpen Ergänzungen und

Verdeutlichungen geläutert werden kann. Da aber bei den meisten Textbeispielen nicht die Einzelbegründung für die oft weitreichenden literarkritischen Operationen, sondern nur das Ergebnis mitgeteilt und daraus – ohne besondere Berücksichtigung der jetzt vorliegenden Gestalt des Textes, der Abgrenzung und der Einbildung in den Kontext – die eigentliche Aussage entwickelt wird, stellt man sich unwillkürlich die Frage, für welche Leser diese „phantasievolle" Konstruktion der jeremianischen Verkündigung gedacht sein kann. Ein breiter Leserkreis kommt kaum in Frage, der theologische entsprechend gebildete wird jedoch weder dazu bereit sein, die vorgesetzten Rekonstruktionen durchgängig zu schlucken, noch die gegebene Vernachlässigung des „End-" und Kontextes als eine den heutigen Fragestellungen genügende Textbetrachtung hinzunehmen. Man möchte daher vermuten, daß das Büchlein einigen Widerspruch erregen und insofern die Diskussion in einer Reihe von Punkten gehörig anregen wird. Konkret mag man beispielsweise denken an das Problem der Nordreichverkündigung, der Völkerorakel, der Zeichenhandlungen, des Trostbüchleins und der Möglichkeit einer Heilsansage. Die in diesem Büchlein geäußerten Überlegungen zu den einzelnen Problemkreisen werden gewiß ein fruchtbares Weiterdenken unterstützen. Nicht zuletzt deshalb möchte man wünschen, daß das Buch auch die nötige Aufmerksamkeit findet.

Linz *Franz D. Hubmann*

DOGMATIK

■ GRUBER FRANZ, *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit.* (Innsbrucker Theologische Studien 40). Tyrolia, Innsbruck 1993. (350). S 350,–/DM 49,–.

Mit der vorliegenden Veröffentlichung legt der Assistent am Institut für Fundamentaltheolgoie und Dogmatik an der Kath.-Theol. Hochschule Linz seine Dissertation vor. Sie ist entstanden unter der Leitung von Walter Raberger, dessen theologisches Denken die Arbeit entscheidend inspiriert hat. Um das Urteil vorwegzunehmen: es handelt sich um eine vorbildliche wissenschaftliche Leistung.

„Diskurs" und „Konsens", zwei Leitbegriffe der Kommunikationstheorie, werden zum Schlüssel der systematischen Theologie, die in ihrer Wahrheitssuche und -feststellung prozeßhaft verstanden wird. Gegenstand der Untersuchung ist die kritische Reflexion des Wahrheitsbegriffs, der für die systematische Theologie schlichtweg fundamental ist. Die Untersuchung setzt an mit der Konstatierung einer theologischen und praktischen Grundlagenkrise, die der Verf. mit einem Zitat von H. Blumenberg pointiert kennzeichnet: „Wahrheit als Ziel höchsten Ranges, als absolutes und in unserer Tradition letztinstanzlich mit der Gottheit identisches Gut ist als Argument tot." (13) In diesem Horizont eines nachmetaphysischen Zeitalters stellt Gruber seine erkenntnisleitende Fragestellung: „Wie kann im Kontext neuzeitlicher Modernisierungsprozesse der Wahrheitsgehalt christlichen Glaubens so zur Sprache kommen, daß die Geschichtlichkeit von Offenbarungswahrheit, die Praxisrelevanz religiöser und dogmatischer Aussagen, die Wissenschaftlichkeit von Theologie, schließlich die kommunikative Artikulier- und Mitteilbarkeit von Glaubenswahrheit berücksichtigt und eingelöst werden?" (327) Damit wird die Spannweite, aber auch die Problematik der Untersuchung vor Augen geführt: es geht um nichts Geringeres als um eine Grundlagenbestimmung.

Seinen Gedankengang entwickelt der Verf. in einem Dreischritt: Er fragt nach einem freiheitsermöglichenden Offenbarungs- und Wahrheitsbegriff und setzt krisengeschichtlich bei der Rekonstruktion des Modernismusphänomens gegen Ende des 19. Jahrhunderts an. In einem zweiten Schritt entwickelt er den systematischen Entwurf der Theologie Karl Rahners als Versuch der Vermittlung von Glaube, Geschichte und Vernunft. Ein dritter und letzter Schritt konfrontiert Rahners theologisches Konzept mit der Kommunikations- und Konsenstheorie von Jürgen Habermas, deren Rezeption sich für die Theologie in der Weiterentwicklung eines transzendentalontologischen auf ein transzendentalpragmatisches Konzept hin sich als äußerst fruchtbar erweist, insofern sie eine theologische Artikulation in der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskussion möglich macht. Deutlich wird in Grubers Rekonstruktion der Modernismuskrise der eminent pastorale Impetus des Denkens von Loisy, Le Roy und M. Blondel, den theologischen Wahrheitbegriff aus einer szientizistischen Enge zu befreien, so daß Wahrheit als eine praktische-existentielle Kategorie, als „gelungene Praxis einer Kooperation von autonomem Selbstvollzug und Übereignung an das Heilsangebot" Gottes erfaßt werden kann (75).

Der epochalen Aufgabe einer Revision der Theologie stellte sich Karl Rahner. Er versteht den Wahrheitsbegriff als einen transzendentalontologischen (249), zugleich entdeckt er, daß

die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt erst durch die Beziehung des Wissens als eine an sich seiende Wirklichkeit (als Wahrheit) geschaffen wird (174) – also einen abgeleiteten Status hat. Durch die theologische Vermittlung von Subjekt und Objekt überwindet er eine Sackgasse neuzeitlichen Denkens. So stehen die unableitbare Subjektivität des Menschen und die absolute Transzendenz Gottes einander nicht mehr unvermittelt gegenüber, vielmehr muß die Kontingenz des menschlichen Daseins „als personales Verhältnis von absoluter Freiheitssetzung und endlichem Nachvollzug" (188) begriffen werden.

Rahners Argumentation in der Vermittlung von Wort Gottes in der fehlbaren Geschichte und Sprache mit theologischer gültiger Wahrheit läuft gegen einen exklusiven Absolutheitsanspruch der Wahrheit auf einen inklusiven hinaus (238) – so die plausible Interpretation Grubers. Die Wahrheit einer theologischen Aussage erweist sich in ihrer horizonteröffnenden Kraft. Entscheidend sind dabei die Reflexionen Rahners zum Sprachbegriff. Sprache ist Basis universaler wahrheitsfähiger Verständigung und „Ereignis der Intersubjektivität" (242). So kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß Rahner „mit seiner transzendentalen Methode das Problem von Wahrheit und Geschichte, theologischer und philosophischer beziehungsweise natur- und humanwissenschaftlicher Rationalität, schließlich zwischen kommunikativer Wahrheitsfindung und autoritativer Wahrheitsfeststellung" wesentlich zu lösen half (525).

Das Anliegen der Theologie ist, ihren Wahrheitsanspruch in einem lebendigen Prozeß der Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsverständnis einer Kultur und geschichtlichen Epoche geltend zu machen. Bedingung dafür ist die intensive Auseinandersetzung und notwendigerweise auch Rezeption der Denkweisen und Methoden, die die wissenschaftliche Diskussion prägen. Der Erfüllung dieser Bedingung stellt sich der dritte Teil der Studie. In ihm kommt der Verf. zum Kern und Lösungsansatz seines Themas, nämlich zu dem Entwurf einer neuen Fundamentaltheorie von Theologie (255). Dazu sucht er das Paradigma der Kommunikationstheorie zu rezipieren, die der wohl gewichtigste Versuch des modernen theoretischen Denkens ist, die „fundamentalen Gegebenheiten von Sprache, Erkennen und intersubjektiver Praxis in Verbindung mit dem transzendentalphilosophischen, sprachanalytischen und handlungstheoretischen Denken reflex einzuholen" (254). Die Kommunikationstheorie sieht die Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheit in der „freien, reziproken Kommunikation einer unbegrenzten Interaktionsgemeinschaft" (260). Dabei kommt dem Diskurs eine zentrale Stellung zu. Über die Wahrheit von Behauptungen entscheidet nämlich allein der Diskurs und sein Ergebnis. Nun sind auch für die Theologie die Spielregeln des Diskurses nicht gänzlich neu. Eine geschichtliche Rekonstruktion kann deutlich machen, daß ein synodal praktizierter Vorgang der Wahrheits- und Entscheidungsfindung verloren gegangen ist (132). Versteht sich die Theologie als diskursiver Vollzug der Klärung und rationalen Bearbeitung von Geltungsansprüchen, so trägt sie zu kommunikativen Entscheidungsfindungsprozessen bei und stellt selbst einen solchen dar. Der Konsens fungiert als notwendiges, wenngleich nicht hinreichendes Kriterium der Wahrheit des Glaubens (39). Kritisch legt Gruber dabei auch die paradoxe Stellung der Religion im Habermasschen Denken frei: Religion hat einerseits keinen wahrheitsfähigen Gehalt mehr, andererseits trotzdem „den Rang einer (noch) unverzichtbaren Voraussetzung für die Idee einer kommunikativen Vernunft" (288).

Im Sinn der Kommunikationstheorie fragt der Verf. schlußendlich nach den Strukturmomenten einer theologischen Rede von Wahrheit. Welche Bedeutung kommt religiösen Sprechakten für eine Theorie der Wahrheit religiöser und theologischer Aussagen zu (289)? Der Verf. bestimmt mit I.U. Dalferth Glaube als „Anredeerfahrung Gottes in Jesus Christus" (291, Anm. 124). Er ist „eine Lebensform, kein kognitives Wissen um metaphysische Fakten; wer ihn verstehen will, muß ihn deshalb in seinen konkreten Vollzügen in Gottesdienst und Leben erfassen und ihn nicht nach in anderen Gebieten gewonnenen Kriterien beurteilen" (294). Dennoch wird die Verpflichtung der Theologie zur Begründung ihrer Grundbehauptung nicht in Frage gestellt, daß die Idee Gottes selbst der genuine Ausdruck für die Idee vollkommener Freiheit ist (316). Wenn Menschen in entscheidenden Situationen ihres Lebens von Gott reden und ihn „als Grund ihrer Freiheitserfahrung bezeugen" (322), so stellt sich der Theologie die Pflicht, „Rechenschaft von den Glaubensgründen einer Gemeinschaft zu geben, die sich der diskursiven Einlösung letztlich verweigern" (318). Denn der Glaube bleibt immer ein Wagnis (323), das sich in seiner praxisermöglichenden Funktion (324) bewährt.

Grubers Arbeit empfiehlt sich als vorzüglicher Einstieg in den aktuellen Diskussionsstand der systematischen Theologie. Zwar bedarf es der Anstrengung des Begriffs, die sich jedoch reichlich lohnt.

Linz *Hanjo Sauer*

ETHIK

■ ZSIFKOVITS VALENTIN, *Wirtschaft ohne Moral?* Tyrolia, Innsbruck 1994. (138). S 190,–

Im Prozeß der Ausdifferenzierung und der Segmentierung haben sich auch Wirtschaft und Moral teilweise auseinanderentwickelt. Mit dieser teilweisen Trennung hat aber auch als Gegenbewegung das Bestreben, diese beiden Bereiche wieder in eine gerade auch für die Wirtschaft fruchtbare Beziehung zu bringen, eingesetzt. Dabei gibt es viele Ansätze solcher Beziehung von Wirtschaft und Moral.

Der Ansatz, daß die ethische Betrachtung der Wirtschaft nicht eine Ethik jenseits der wirtschaftlichen Realitäten sein kann, wenn die Chancen auf Anwendung nicht sehr gering sein sollen, ist der Ausgangspunkt des vorliegenden Buches. Der Autor, der bekannte Grazer Sozialethiker Valentin Zsifkovits, bemüht sich, wirtschaftliche Gesetzmäßigkeiten in anschaulicher Weise darzustellen und in dieser Beachtung der wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten realistische Ansatzpunkte für eine menschengerechte Moral zu finden. Die vorliegende Wirtschaftsethik ist somit nicht von einem „ethischen Überschuß", der dazu noch nur religiös hochstehenden Menschen abverlangt werden kann, getragen, sondern von Realismus für die ethischen Schritte in der Wirtschaft bei großer Leidenschaft für die Ziele wahrer Menschlichkeit, die auch mit der Wirtschaft erreicht werden sollen. Es geht dem Autor also um eine Moral, die auch in den Wettbewerbsbedingungen der heutigen Wirtschaft lebbar ist. Dieses Bemühen um ein ethisches System, das nicht von einem idealen Menschen- und Gesellschaftsbild ausgeht, sondern das mit den Schwächen der Menschen am besten fertig wird und ihre Möglichkeiten am besten nützt, zeigt sich besonders in den fünf Hauptpunkten wirtschafts-ethischer Grundaussagen:

Der Mensch: Subjekt, Sinn und Ziel der Wirtschaft; Markt und Moral; Option für das richtige Wirtschaftssystem und eine gerechte Wirtschaftsordnung; Erfordernisse einer menschen- und umweltgerechten Marktwirtschaft; Die sogenannte öko-soziale Marktwirtschaft – das richtige Modell?

Besonders in diesen Punkten sucht der Autor nach Ansatzpunkten für eine umfassend gelungene Gestaltung des Wirtschaftslebens.

Zsifkovits überfordert den Menschen in der Wirtschaft nicht mit nicht verwirklichbaren ethischen Appellen, mit hohen, aber lebensfremden gesinnungsethischen Ansprüchen, die zwar schön klingen, aber in ihrer Abgehobenheit nur der Verbrämung, nicht der Bewältigung dienen. Er fordert in seiner Wirtschaftsethik den Leser aber stark, indem er ihn anhält, sich mit wirtschaftlichen Prozessen vorurteilslos auseinanderzusetzen und nach Ansatzpunkten für moralisches Handeln im wirtschaftlichen Alltag zu suchen. Auch wenn Zsifkovits hauptsächlich auf dem Feld wirtschaftsethischer Grundaussagen bleibt, so läßt sich doch in dieser Behandlung des Grundsätzlichen mancher Ansatzpunkt für konkretes Handeln finden, für jene Schritte, mit denen die hohen Ziele ansatzweise eingeholt werden müssen.

So liegt gerade in der Beschränkung auf das Grundsätzliche der Wirtschaftsethik die Stärke des vorliegenden Buches: Es kann dem Umfang nach relativ knapp gehalten werden, trotzdem ist ein Koordinatensystem für die Bewertung auch konkreterer Themen gegeben.

Graz *Leopold Neuhold*

■ ANSELM REINER, *Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit.* Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform. Kohlhammer, Stuttgart 1994.

Die Zeiten ändern sich und damit unser Lebensverständnis. Die Neuzeit sieht wohl deutlicher als andere Zeiten, wie notwendig eine rasche Reaktion auf die jeweiligen Herausforderungen der Jetztzeit ist. Das vorliegende Buch spiegelt dies in doppelter Hinsicht wieder. Zum einen wurde diese Doktorarbeit in einer neu eingerichteten Disziplin der Systematischen Theologie geschrieben, in der „Ethikforschung". Zum anderen beschäftigt sich der bayrische Vikar Dr. Reiner Anselm inhaltlich mit dem Bemühen und teilweise auch dem Versäumnis der Theologen, sich an der Diskussion zur Reformierung des staatlichen Strafrechts zu beteiligen. Dabei spielt das Jüngste Gericht allerdings eine geringere Rolle, als es der Titel vermuten läßt. Der Originaltitel der Dissertation „Zwischen Strafgericht und Jüngstem Gericht" gibt klarer Auskunft, daß es sich um das menschliche Bemühen um irdische Gerechtigkeit hier und heute handelt, allerdings im Angesicht Gottes.

Die Arbeit ist schulmäßig aufgebaut, indem sie in einer Einleitung die theologische Relevanz des Themas für die Ethikforschung darlegt, im 1. Kapitel eher historisch den Hergang der Gesetzesreform aus der Sicht der Kirche schildert, im 2. Kapitel über die kirchliche Diskussion um die bundesdeutsche Strafrechtsdiskussion berichtet und mit einer Zusammenfassung samt Perspektiven endet. Leider werden lateinische

Zitate und Wendungen nicht übersetzt und auch sonst erfordert das Lesen Konzentration.
Besonders interessant finde ich die konkreten Darstellungen der Strafrechtsdiskussion im Fall von Todesstrafe, Religionsvergehen, Ehebruch, künstlicher Befruchtung, Homosexualität oder Schwangerschaftsabbruch. Nur letzterer wird allerdings ausführlicher behandelt. Anselm zeigt sehr eindrücklich, wie wichtig das grundsätzliche Verständnis von Strafe innerhalb der verschiedenen theologischen Richtungen ist. Um die beiden Extrempole zu nennen: Ist Strafe Vergeltung für ein Vergehen gegen Gottes gute Ordnungen oder soll Strafe der Wiedereingliederung in die Gesellschaft dienen und Lebenshilfe sein? Eine Frage, die nicht nur mit Worten beantwortet, sondern in der Praxis auch gelebt werden will.

Münster *Verena Mann*

KIRCHENGESCHICHTE

■ DAGRON GILBERT/RICHÉ PIERRE/VACHEZ ANDRÉ, *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054).* Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von BOSHOF EGON. (Die Geschichte des Christentums Bd. 4). Herder, Freiburg 1994. (982, zahlr. Abb.). Ln. Subskriptionspreis DM 198,–/ S 1.545,–.

Dieses Werk, eine Übersetzung aus dem Französischen, entwirft ein Kolossalgemälde der Geschichte des Christentums vom 7. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, wobei sich die Beiträge im allgemeinen auch durch gute Lesbarkeit auszeichnen.
Schon ein erstes Blättern in dem Buch läßt eine große Reichhaltigkeit erkennen und widerlegt die naive Vorstellung einer einmal vorhandenen Einheit. Nicht nur, daß die Christenheit in eine östliche (ihr ist der größere Teil des Werkes gewidmet) und westliche Hälfte auseinanderfiel, auch innerhalb der beiden Bereiche war eine bunte Vielfalt gegeben. So stellten zum Beispiel Melkiten, Maroniten, Monophysiten und Nestorianer die Einheit im Osten in Frage. Im Westen gab es im frühen Mittelalter neben den Katholiken, die sich ihrerseits in Anhänger und Gegner der „Drei Kapitel" teilten, vor allem noch die Arianer. Und zwischen der iroschottischen und angelsäschsischen Form des Katholizismus taten sich ebenfalls Welten auf. Diese konfessionelle Vielfalt wird äußerst lebendig vermittelt und kann uns, in einer Zeit mit vielen Spannungen und Gruppierungen, auch ein wenig trösten. Kirche und Christentum haben auch die damaligen Konflikte überstanden.
Das Bemühen um eine möglichst objektive Darstellung ist unverkennbar. Das Messer der Kritik wird an verbreiteten Klischees mitunter schon durch gut gewählte Überschriften angesetzt, so wenn zum Beispiel das 10. Jahrhundert nicht als „saeculum obscurum", sondern als „eine große Zeit des Christentums" bezeichnet wird (779), die es ja vor allem war (bedeutende Heilige; Missionierung des Abendlandes). Selbst die Päpste dieser Epoche dürfen ja, trotz vorhandener Mißstände, nicht einfach aufgrund ideologischer Prämissen abgeurteilt werden. Dem steht die Tatsache entgegen, daß das Papsttum insgesamt ein relativ hohes Ansehen genoß (820).
Es gehört zu den großen Verdiensten des Buches, daß es nicht nur Ereignisse schildert, sondern auch den zugrundeliegenden Theologien sowie den Wirkungen (Liturgie, religiöses Leben, Kunst) seine Aufmerksamkeit schenkt. Die byzantinische Spiritualität und die „neue christliche Kultur" im Abendland, eine Frucht der Mission aus dem Westen, werden zum Beispiel eingehend gewürdigt.
Die genauen Jahresangaben im Buchtitel (642–1054) irritieren etwas. Der Inhalt greift in vielen Fällen auf die Zeit um 600 zurück, auch läßt sich 642 nur schwer als Epocheneinschnitt ausmachen. Besser bestellt ist es um 1054, das Jahr des Todes Papst Leos IX. und eines tiefgreifenden Konfliktes mit Byzanz.
Einen kleinen Mangel des Buches stellt es dar, daß nicht alle Themen leicht zu finden sind. Hier hätte ein Sachregister Abhilfe schaffen können. Um das Gesagte zu erläutern: Die Kaiserkrönung des Jahres 800, die übrigens eine sehr kompakte und kompetente Behandlung erfährt, wird unter der Überschrift „Die Unterordnung des Papsttums unter die Kaiser" (708–711) und das „Privilegium (oder Pactum) Ottonianum" unter „Das Papsttum in der Krise" (823) eingeordnet. Es gibt auch Überschneidungen. Das „Schisma" zwischen Ost und West (1054) wird an zwei Stellen (352ff, 874ff) behandelt. Mit Recht wird beide Male betont, daß die Konflikte von 1054 weder den Anfang noch das Ende der Entzweiung bedeuteten und daß das eigentliche Schisma erst mit den Kreuzzügen begann. Leider kommen auch unterschiedliche Schreibungen vor (zum Beispiel Geisa, 831; Géza, 903).
Das Personenregister ist sorgfältig und hat Stichproben standgehalten. Ein Ortsnamenregister wäre aber ebenso wichtig gewesen.
Abschließend sei die umsichtige Betreuung durch die deutschen Herausgeber, E. Boshof und

dessen Mitarbeiterstab, hervorgehoben. Ihre Arbeit hat sich offenbar nicht in der Auflistung wichtiger deutschsprachiger Literatur erschöpft; immer wieder haben sie auch in den Text Forschungsergebnisse der jüngsten Zeit einfließen lassen. Auch die Bebilderung trägt dem aufgrund der Übersetzung erweiterten Leserkreis Rechnung. Die Mühe hat sich gelohnt. Mit dem vorliegenden Buch wurde nicht nur das Bild einer bewegten Epoche gegenüber der bisherigen zusammenfassenden Literatur um zahlreiche Details bereichert, sondern in vielen Fällen wurden auch neue Erkenntnisse vermittelt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ OBERÖSTERREICHISCHER MUSEALVEREIN (Hg.), *Der heilige Wolfgang in Oberösterreich.* Schriftenreihe des Oberösterreichischen Musealvereins – Gesellschaft für Landeskunde, Band 5 (2., erweiterte Auflage), Linz 1994. (187).

Anläßlich des tausendsten Todestages erscheint diese Schrift nun in zweiter Auflage nicht nur erweitert, sondern auch im Bildmaterial erneuert. Rudolf Zinnhobler, der auch die Schriftleitung der Neuauflage innehat, war bereits in der ersten Auflage mit zwei Beiträgen vertreten (Das Leben des hl. Wolfgang, Die Beziehungen des hl. Wolfgang zu Oberösterreich). Es folgt der bereits mehrfach gedruckte Aufsatz H. Ladenbauer-Orel: „Wieselburg an der Erlauf, das östlichste Imperium des hl. Wolfgang." Weiters B. Ulm mit einem Beitrag zur Baugeschichte der Wallfahrtskirche in St. Wolfgang; R. Ardelt (†) über die Wolfgangspatrozinien in Oberösterreich, N. Grabherr (†) über den hl. Wolfgang als Namespatron beim oö. Adel im 15. Jahrhundert, G. Wache über die Wallfahrt nach St. Wolfgang im 16. und 17. Jahrhundert und F. Lipp über das Beil des hl. Wolfgang. Die eigentliche Erweiterung stellt der Beitrag „Wo starb der hl. Wolfgang?" wiederum von R. Zinnhobler dar. Seit 1971 vertrat nämlich der Pfarrer von Oberpiebing bei Straubing mehrfach die Meinung, daß unter dem als Sterbeort genannten ‚Puopinga' nicht Pupping in OÖ. sondern (Ober-) Piebing bei Straubing verstanden werden könnte. Als These brachte dies auch K. Hausberger in seiner Regensburger Bistumsgeschichte. In sachlicher Art widerlegt dies nun Zinnhobler und weist nach, daß nur Pupping bei Eferding gemeint sein könne. Die Neuauflage dieses Sammelbandes ist sicherlich gerechtfertigt, bringt sie doch in gefälliger Form und ausgezeichneter Illustration (40 Abbildungen) eine Reihe von Aspekten zum Leben und zur Bedeutung dieses Heiligen für Oberösterreich zur Geltung. Die „Grenzüberschreitung" nach Wieselburg in Niederösterreich erklärt sich aus den damals sensationellen Ausgrabungsfunden. Wer eine Wolfgangbiographie sucht, sei aber auf das ebenfalls in zweiter Auflage erschienene Buch von R. Zinnhobler verwiesen „Der heilige Wolfgang. Leben Legende Kult" (Linz 1994).

St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ GELMI JOSEF, *Geschichte der Diözesen Bozen – Brixen und Innsbruck.* Heft 1: Von den Anfängen bis zum Jahre 1000. Echo, Kehl 1994. (50). Brosch.

Der Verfasser, Professor für Kirchengeschichte in Brixen, versteht es ausgezeichnet, Geschichte auch weiten Kreisen zu vermitteln. Das vorliegende Heft, dem vier weitere folgen sollen, behandelt die Diözesen Bozen und Brixen von den Anfängen bis zur Wende des ersten Jahrtausends. Geboten wird also nicht eine „Kirchengeschichte Tirols", sondern eben, wie der Titel ausweist, eine auf das Gebiet der beiden Diözesen beschränkte Darstellung. Mit dieser Zielrichtung hat die Publikation keine Vorgänger.

Der flüssige Stil und die anschauliche Diktion machen die Darstellung gut und angenehm lesbar. Unter Berücksichtigung der Profangeschichte werden die kirchlich bedeutsamen Ereignisse in knapper, aber ausreichender Form behandelt, um die Gesamtentwicklung nachvollziehen zu können. Überall spürt man (zum Beispiel in den Kapiteln über die Diözesanheiligen Kassian und Ingenuin oder über die Ausgrabungen auf Säben), daß der neueste Forschungsstand berücksichtigt ist. Im Abschnitt über die Pfarrentwicklung hätte ich den Begriff „Urkirche" (der immerhin besser ist als „Urpfarre") lieber vermieden, weil er eine Kontinuität vortäuscht, die in dieser direkten Form nicht gegeben ist. Daß die Darstellung etwas abrupt endet, sei ebenfalls angemerkt.

Die Bebilderung ist von der Sache her ausgezeichnet. Manche Aufnahmen archäologischer Befunde werden hier erstmals veröffentlicht. Sehr informativ sind zum Beispiel die Bildseiten 22–23, die eine Luftaufnahme von Säben mit einer Karte in Beziehung bringen, was gute Vergleichsmöglichkeiten bietet. Leider sind manche Abbildungen, besonders Landschaftsfotos (vergleiche zum Beispiel S. 27), zu klein geraten,

manche (wie das Wappen auf S. 41) auch zu groß. Manche Bilder haben einen Farbstich (S. 42). Auf dem Gebiet der Bebilderung sind für die nächsten Hefte noch Verbesserungen möglich, die auch erfolgen sollten, um den wertvollen Inhalt noch besser zu präsentieren. Wir wünschen dem Unternehmen einen zügigen Fortschritt und den Heften selbst eine weite Verbreitung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BRECHT MARTIN (Hg.), *Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert.* (Geschichte des Pietismus Bd. 1) Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1993. (584, mehrere Abb.). Ln. DM 120,–.

Diese auf vier Bände berechnete Geschichte des Pietismus wird von *M. Brecht*, dem besten Kenner des deutschen Pietismus, nicht nur herausgegeben; der erste Band, der die Zeit vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert erfaßt, wurde zum Großteil auch von ihm geschrieben. Das Unternehmen will nicht nur die Theologie des Pietismus, einer Strömung im Protestantismus, die vor allem einer Vertiefung der Religion dienen wollte, in den Blick bekommen, sondern auch die gelebte Frömmigkeit (7). Drei Bände werden dem Phänomen des Pietismus chronologisch nachgehen, Band 4 wird längsschnittartig konkrete Einzelthemen behandeln (zum Beispiel diakonische und missionarische Aktivitäten, Verhältnis zur Politik, Auswirkungen auf Kunst und Literatur).

Der erste Band setzt mit der Darstellung des englischen Puritanismus ein *(K. Deppermann)*, dem die zeitliche Priorität zukommt. Der Gestalt des J. Bunyan hätte man m.E. noch mehr Raum zubilligen sollen. Die Entstehung der Reformation in England wird zu ausschließlich auf die Eheprobleme Heinrichs VIII. zurückgeführt (13). Den Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden im 17. Jahrhundert, „die eine mehr oder weniger deutliche Parallele zum englischen Puritanismus und zum deutschen Pietismus aufweisen" (57), geht *J. van den Berg* nach. Die Anfänge des Pietismus in Deutschland, mit denen sich *M. Brecht* befaßt, gehen aus von Gestalten wie Kaspar von Schwenckfeld, dem zunächst eifrigen Anhänger Luthers, der sich aber später zu dessen Kritiker wandelte. (Er warf Luther einen „neuen Papismus" vor, 119). Die Intensivierung des reformatorischen Gedankengutes, um die es den Pietisten immer wieder geht, läuft nicht selten auf Kirchenkritik und Ablehnung bestehender Strukturen hinaus, vor allem aber auf den „Vorrang christlichen Tuns und Lebens vor dem bloßen Wissen" (135). Ein Musterbeispiel für diese Tendenzen ist Johann Arndt mit seinem 1674 erschienenen Werk „Vier Bücher vom wahren Christentum", durch die eine „Verifizierung des Christentums im Leben" angestrebt wurde (134). Eine wichtige Rolle für die Verbreitung des Pietismus spielte neben der Erbauungsliteratur das Liedgut. Es wäre angezeigt gewesen, einzelne Beispiele abzudrucken. Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts, die ebenfalls von *M. Brecht* behandelt werden, trieben die Kirchenkritik weiter voran (236). Jakob Böhme und seine Anhänger sowie die radikalen „Arndtianer" seien als – von einander verschiedene, aber auch wieder miteinander in Zusammenhang stehende – Typen der Spiritualisten angeführt. Daß es auch in der reformierten Kirche Deutschlands pietistische Strömungen gegeben hat, zeigt *J.F.G. Goeters* in seinem Beitrag. Dabei wird der Person und dem Wirken von Theodor Undereyck (1635–1693), der am Beginn dieser Strömung steht, besondere Aufmerksamkeit geschenkt. „Die zentrale Gestalt des lutherischen Pietismus im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts wurde Philipp Jakob Spener" (279). *M. Brecht* zeigt auf, daß Spener in den „collegia pietatis", kleinen Zirkeln von Freunden, die für den Pietismus charakteristische Gemeinschaftsform schuf. Hier kamen die Frommen selbst zu Wort, frei von klerikaler Bevormundung. Gegen diese Bevormundung wendete sich aber vor allem der radikale Pietismus, über den *H. Schneider* informiert. Bei ihm ragt Gottfried Arnold (1666–1714) hervor, der Verfasser der „unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie". Die Anhänger dieser Richtung gingen oft nicht mehr zum Gottesdienst, da sie ja die „Kirche im Herzen" trugen (401), und übten sich in aggressiver Kirchenkritik. (Arnold rief geradezu zum Sturm auf die Kirche auf: „Gebt ihrem Bau, dem Frevelsitz, den Rest / und stürmt ihr Nest", 413). Die Gestalt August Hermann Franckes (1663–1727), in der sich die verschiedenen pietistischen Ströme treffen und von der eine enorme Breitenwirkung ausging, stellt *M. Brecht* vor. Als Francke „stirbt, stellt sich der Pietismus bereits als weites Panorama dar" (531). Bei diesem wird der nächste Band des Werkes einsetzen.

Das gut lesbare Buch versucht nicht nur, den gegenwärtigen Forschungsstand zu referieren, es weist immer wieder auch auf Forschungslücken hin und regt damit die weitere Beschäftigung mit dem Thema an. Ein eingehendes Register erschließt die gebotenen Abhandlungen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GATZ ERWIN (Hg.), *Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil. Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen* (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 49. Supplementheft) Herder, Freiburg 1994. (290). Ln. DM 118,–.

Ausbildung erfordert zu allen Zeiten größere Finanzmittel. Manche Weltpriester konnten erst nach Erlangung einer kirchlichen Pfründe eine theologische Ausbildung absolvieren. Um Fehlentwicklungen, wie sie im Spätmittelalter und besonders in der Zeit der Reformation festzustellen waren, entgegenzuwirken, sah das Trienter Seminardekret vor, sich der Ausbildung des Priesternachwuchses intensiver anzunehmen. Darüber hinaus bestimmte das Konzil von Trient die Inkardination eines Weltpriesters in einen Diözesanverband.

Vornehmlich die Jesuiten, die durch ihre zahlreichen Kollegien und Universitäten hierzu auch in der Lage waren, übernahmen die Klerusausbildung. Das emanzipatorische Streben der Bischöfe nach eigenen Seminarien war erst mit dem Zurückdrängen der Orden, insbesondere mit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773), zum Teil von Erfolg begleitet. Parallel dazu wuchs auch das staatliche Interesse an der Priesterausbildung, das unter Joseph II. in der Errichtung staatlicher Generalseminare gipfelte; diese wurden nach heftiger Kritik wieder aufgelöst, das heißt jede Diözese sollte wieder ein „Priesterhaus" erhalten.

Der staatliche Einfluß, etwa bei der Berufung der Professoren der Theologie, mußte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückgenommen werden, wie es in der bischöflichen Erteilung der „missio canonica" zum Ausdruck kommt.

Der Ausbau der Studienplätze ermöglichte es in der Folge, die Bildungsreserven aus den ländlichen Gebieten besser zu erschließen, und vermochte den aus den Städten ausbleibenden Priesternachwuchs einigermaßen zu kompensieren.

Hatte die wirtschaftliche Prosperität gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Errichtung oder den Ausbau der Seminarien ermöglicht, so waren die wirtschaftlichen Voraussetzungen nach dem Ersten Weltkrieg für die von Rom geforderte Verlängerung des Studiums auf fünf beziehungsweise auf sechs Jahre denkbar ungünstig. Auch die nach 1918 veränderten Staatsgrenzen (Diözese Brixen/Tirol, Diözese Raab/Burgenland) warfen neue Probleme auf. Nationalsozialistische Herrschaft und Weltkrieg führten zu Einschränkung beziehungsweise Schließung oder Verlust zahlreicher Ausbildungsstätten. Die verschiedenen theologischen Studienanstalten dienten auch nach 1945 bis zum Beginn des Zweiten Vatikanums fast ausschließlich der Priesterbildung.

Über die theologischen Studien beziehungsweise Seminare in Linz (ab 1783/85 Bistum), deren Anfänge auf das Jahr 1672 zurückgehen, referiert in diesem Band zusammenfassend Rudolf Zinnhobler. Ein volles Jahrhundert lag die Linzer Studienanstalt in den Händen der Jesuiten. Das erste Priesterhaus im Lande (für Diözesanpriester) befand sich in Enns (1762/1783).

Erst durch Bischof Josef Anton Gall erhielt das junge Bistum ein beständiges Priesterseminar „in der Harrach" (ab 1806), dorthin übersiedelte auch der Lehrbetrieb 1853, wo er bis 1939 (nach Beschlagnahme und „Exil" im Stift Wilhering, 1944/45 im Kloster der Oblatinnen/Urfahr) und von 1945–1988 verblieb.

Infolge der Öffnung des Lehrbetriebes auch für Laientheologen (ab 1971) und der Umwandlung der Lehranstalt in eine Phil.-Theol. Fakultät päpstlichen Rechts (1978; Neubau 1988!), stieg die Hörerzahl 1991/92 auf 441 (davon 54 Priesteramtskandidaten).

Erst 1848 wurde ein bischöfliches Knabenseminar errichtet. Die Führung des Knabenseminars (auf dem Freinberg) wurde ab 1851 von den Jesuiten besorgt, 1897 wurde der Gymnasialbetrieb im neu errichteten Bischöflichen Knabenseminar Kollegium Petrinum eröffnet, das während der beiden Weltkriege als Lazarett diente beziehungsweise für militärische Zwecke beschlagnahmt wurde.

Das vorliegende beachtliche Kompendium ist ein Teil der im Druck befindlichen „Geschichte des kirchlichen Lebens" (Band 4: Die Entwicklung der Arbeits- und Lebenswelt des Diözesanklerus). Da über 50 Diözesen erfaßt sind, sind vielfältige Vergleichsmöglichkeiten gegeben. Behandelt werden alle für die Ausbildung des Diözesanklerus bestimmten Anstalten, und zwar Theologische Fakultäten, Hochschulen, Priesterseminare, Theologenkonvikte und Knabenseminare.

Die Einzelbeiträge zeigen die recht unterschiedlichen Bildungsvoraussetzungen in den einzelnen Diözesen auf, sie reichen auch größtenteils über den im Titel festgelegten Darstellungszeitraum wesentlich hinaus.

Die dem Band beigeschlossenen Weihestatistiken (bis 1993) lassen zwar hinsichtlich des (Welt)Priesternachwuchses die allgemeinen Entwicklungslinien erkennen, die konkreten Weihezahlen sind aber nur bedingt verwertbar, da die

Bernhard Sill

Projekt

Lebensmitte

Neuerscheinung

151 Seiten, kart. DM 24,80 / öS 151,– / sFr 25.80

Die Mitte des Lebens ist eine kritische Übergangszeit, doch – das macht dieses Buch deutlich – sie kann durchaus gelingen, mehr noch, sie kann zu einem Freund des Menschen werden. – Hilfreich für den Leser: Der Blick in Zeugnisse aus Dichtung und Literatur, die die Problematik der Lebensmitte spiegeln, der Rückgriff auf Gedanken zur „Psycho-Logik" der Lebensmitte bei C. G. Jung und zur „Theo-Logik" der Lebensmitte bei Johannes Tauler. Hier zeigt sich, die Arbeit am „Projekt Lebensmitte" lohnt, ein spannendes Kapitel im Buch des Lebens ist diese Zeit allemal.
Das Buch macht Lust darauf!

Verlag Friedrich Pustet

Diözesanpriester nur insofern Berücksichtigung fanden, als sie aus dem (eigenen) Diözesanseminar hervorgingen.

Linz/Enns *Johannes Ebner*

PASTORALTHEOLOGIE

■ MÜLLER KLAUS, *Homiletik.* Ein Handbuch für kritische Zeiten. F. Pustet, Regensburg 1994. (264). DM 49,80.

Hinter dem etwas blaß geratenen Einband verbirgt sich ein sehr farbiger Inhalt. Um es vorwegzunehmen: Vf. legt ein Handbuch vor, das für jeden Homiletiklehrer und -studenten Pflichtlektüre werden wird – hoffentlich auch für die Prediger! Zwar ist nicht jede Predigt ein Ereignis, wie Vf. meint (S. 26), und kann es wohl auch nicht sein, aber „für die meisten im pastoralen Dienst Tätigen dürfte die Predigt so gut wie die einzige Aufgabe sein, die sie als Theologinnen und Theologen in Anspruch nimmt" (S. 20). Die vorliegende Homiletik dient jenseits praktischer Anleitungen und diesseits theoretischer Spezialstudien der Klärung derjenigen Grundfragen, „mit deren Problemgehalt jede Predigerin, jeder Prediger vertraut sein und die sie beziehungsweise er sich von Zeit zu Zeit immer wieder ein Stück weit beantworten muß, wenn der Dienst am Tisch des Wortes verantwortlich und kompetent ausgeübt werden soll" (S. 15). Vor den Hintergrund „postmoderner Unübersichtlichkeit" gelingt es Vf. dabei, den von ihm für eine augenblickliche Homiletik geforderten roten Faden und die darin verflochtenen homiletischen Argumente, die über Theologie und Kirche hinausreichen, anzubieten. Vf. tut es in zehn Schritten, die in fundamentaltheologischer Perspektive beschrieben dennoch höchst praktisch-theologisch fruchtbar werden: „Unvermeidbare Hypotheken heutiger Verkündigung; ‚Wort des lebendigen Gottes'; Homiletisch Relevantes über ‚Sprache'; Von der Kunst des Verstehens: Hermeneutik; Der geistliche Wurzelboden der Predigt; Nicht ‚es' predigt, sondern ‚ich' predige – das Subjekt des Verkündigungsvorgangs; Rhetorik im Dienst der Predigt; Zwischen black box und Paradigma: ‚Kommunikation'; Kerygma; Vom Hören". Gekonnt werden dabei eine kritische Analyse der Zeit, der Kirche und der Predigtsituation, eine das Anliegen kerygmatischer Theologie aufgreifende Verkündigungstheologie (in Anlehnung an M. Grünwald) und praktisches Know how miteinander verbunden. Geradezu als Kabinettstückchen muß bezeichnet werden, wie kommunikationstheoretische Erkenntnisse (vgl. F. Schulz von Thun) in übergeordnete Gesichtspunkte eingebaut werden (in den Kapiteln 9 und 11) und gerade so belegt wird, daß es bei der Predigt erst in zweiter Linie um Methoden und Technik geht, auch wenn davon nicht abgesehen werden darf. Die Vielzahl der kleinen Einzelschritte in den großen Schritten verlangt konzentriertes Lesen, das jedoch entgolten wird durch die Fülle an Einsichten und sprachlichen Überraschungen: Vf. ist intellektuell-originell, theologisch-pointiert, manchmal bajuwarisch-kräftig.

Kritisch sei angemerkt, daß trotz exakter Beschreibung postmoderner Aporien (wobei allerdings G. Schulze etwas zu kurz kommt und auch die soziologisch wahrgenommene Verschärfung von der Individualisierungs- hin zur Singularisierungsproblematik nicht deutlich genug gesehen wird) der Lösungsansatz, vor allem unter Bezugnahme auf E. Drewermann (S. 59–62 und 128–135), selbst noch diesen Aporien verhaftet bleibt. Das homiletische Ich darf durchaus stärker in Spannung zum kirchlichen Wir ausgehalten und die Person des Predigers immer wieder in gesunder Weise durch sein Amt entlastet werden. Dennoch: ein großartiges Buch in einer außergewöhnlichen Zeit.

Graz *Hubert Windisch*

■ BEINERT WOLFGANG (Hg.): *Liebe muß man teilen.* Glaubensverkündigung in der Kirche. Pustet, Regensburg 1993. (172). Kart. DM 29,80.

Die Frage, wie Glaubensverkündigung an-sprechend geschehen kann, stellen sich alle um die Seelsorge Bemühten. An sie richtet sich dieses Buch. Mit ihm liegen die Referate der Priesterfortbildungswochen 1992 des Bistums Regensburg schriftlich vor. Die Autoren, alle Professoren an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg, versuchen von ihrem jeweiligen Fach her, Wege aufzuzeigen zu einer Verkündigung, die „Mit-Teilung der Liebe Gottes" (12) ist.

Der Neutestamentler Hubert Ritt (Die Sendung der Kirche in der Glaubensvermittlung nach dem Neuen Testament) skizziert, wie die urchristlichen Gemeinden die befreiende Botschaft Jesu in ihre ganz konkrete Gemeindesituation umgesetzt haben. Eine „evangelisierende Pastoral" (31) sollte helfen, daß von diesen „Kirchenbildern" der Evangelien ein lebendiger Impuls für die heutigen Gemeinden ausgeht.

Auch der Pastoraltheologe Konrad Baumgartner (Das Erzählen von Gottes großen Taten. Verkündigung und Evangelisierung als Dienst am Glauben) sieht in der Aktualisierung der Evangelien die wesentliche Aufgabe der Wortverkündigung: „Endscheidend ist, daß das ‚Wort Gottes' seine Hörer anzieht, sie erkennen läßt, daß hier von ihrem Leben, von ihren Hoffnungen und von ihren tiefsten Bedürftigkeiten gesprochen wird." (43)
Der Dogmatiker Wolfgang Beinert (Überall Zeugen der Wahrheit sein. Rationalität und Glaubensverkündigung) betont die Notwendigkeit, den zahlreichen irrationalen Strömungen unserer Zeit – auch innerhalb der Kirche – das rationale Moment des christlichen Glaubens gegenüberzustellen. Denn Glaube als freie Antwort des animal rationale auf die Selbstmitteilung Gottes muß begründbar sein und darf nicht einfach verordnet werden.
Nach Meinung des Moraltheologen Eberhard Schockenhoff (Die kirchliche Sexualethik im Dialog mit der modernen Lebenswelt) ist „das verhängnisvolle Schisma zwischen der gelebten Erfahrungskompetenz der Gläubigen und der normativen Kompetenz des Lehramtes auf dem Gebiet der Sexualmoral" (83) vor allem durch die monologisierende und autoritative Moralverkündigung verursacht. An ihrer Stelle sollten Wege einer seelsorglichen Begleitung gesucht werden, die den Menschen hilft, Ehe als erfüllende Beziehung zu leben.
Der Liturgiewissenschaftler August Jilek (Gottesdienst: die preisend-bittende Proklamation unseres Glaubens. Oder: Wider die Pädagogisierung und die Instrumentalisierung von Liturgie. Dargestellt am Beispiel der Eucharistiefeier) ortet in der Praxis, wie bei uns gewöhnlich Eucharistie gefeiert wird, eine große Diskrepanz zum eigentlichen Sinn dieser Feier. Damit sie tatsächlich Mitte des Glaubens sein kann, muß sie wieder „in ihrer ureigenen wort- und symbolhaften Gestalt' (166) als preisend-bittende Anbetung Gottes zur Geltung kommen.
Es ist nicht Absicht dieses Buches, Patentlösungen für eine gelingende Glaubensverkündigung zu liefern, wohl aber gibt es eine Fülle von Anregungen und Hilfen – nicht zuletzt auch für die eigene Glaubensvertiefung. Deshalb bringt seine Lektüre dem Leser Gewinn. Und es wäre zu wünschen, daß die Frage, mit der der Herausgeber Wolfgang Beinert sein Vorwort beschließt, eindeutig mit einem Ja zu beantworten wäre: „Müßte, darf hinter und mitten in allen Überlegungen gefragt werden, nicht leicht die Liebe teilen können, wer sich von Seiner Liebe erfüllen läßt?" (15)

Steyr *Johanna Eisner*

SOFTWARE

■ ELBIKON: *Die Bibel.* Disketten-/Festplattenversion der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift für die Betriebssysteme MS-DOS und DR-DOS. 3,5": ISBN 3-920609-60-3, DM 520,–; 5,25": ISBN 3-920609-61-1, DM 520,–; Demo-Version: ISBN 3-920609-62-X, DM 10,–.
Die Elbikon-Bibel, deren Demo-Version zur Rezension zur Verfügung gestellt wurde, läuft unter DOS. Sie stellt nicht nur den Text der Einheitsübersetzung zur Verfügung, sondern auch Anmerkungen, Einleitungen und Anhänge. Der Suchbereich kann genau definiert werden. Textexport in MS-DOS-Dateien, die von anderen Textverarbeitungsprogrammen weiterverarbeitet werden können, ist möglich.
Der Preis von 520 DM ist im internationalen Vergleich etwas überzogen. Aus den USA bekomme ich für weniger Geld mehr Leistung.

■ BIBLE WORKS FOR WINDOWS von Hermeneutika. Computer Bible Research Software. [PO Box 2200, Big Fork MT 59911-2200, USA Tel. 406/837-2244; Fax 406/837-4433; eMail bible works @ vol. com] $ 299 +s/h. Bei Abnahme von mindestens 5 Exemplaren $ 200 +s/h.
Diese Bibelsoftware ist zur Zeit auch im Usenet die meistempfohlene „eBible", so mittlerweile der Fachjargon im Unterschied zur „paper-Bible".
Sie läuft auf Windows 3.1 und Mikroprozessoren 386 aufwärts bei mindestens 4 MB Arbeitsspeicher. Als Textformen stellt das Paket (Version 2.3) zur Verfügung: Biblia Hebraica Stuttgartensia BHS, Westminster Corrected BHS, Westminster BHS Morphology, LXX (ed. Rahlfs), LXX Morphoogy, Greek New Testament, Greek New Testament Morphology, Vulgata, King James Version KJV, American Standard Version ASV, Revised Standard Version RSV. Und dies im jeweils vollen Umfang einschließlich Deuterokanonika und Apokrypha (zum Beispiel 3/4 Makk, Brief an die Laodizäer). Die neue Version 3.0 umfaßt noch mehrere weitere Textformen.
Überdies sind im Programmpaket hebräische (Brown-Driver-Briggs) und griechische Lexika integriert, die zu einem angeklickten Wort eine Formenbestimmung durchführen und englische Übersetzungen vorschlagen. Die Steuerung des Kommandozentrums (der Analyseeinheit) geschieht über einen klugen Kompromiß aus menü- und textdefinierter Instruktion: In einer Kommandozeile, die die Befehle aller bereits durchgeführten Abfragen fortlaufend speichert,

Darum geht es den Autoren unserer Bücher:

Den Lebenden den Tod bewußt machen,

denn wer vom Tod nicht redet, bringt sich um eine lebenswichtige Erfahrung. Empfehlenswerte Buchtitel, die Hilflosigkeit und Tabus abbauen, wichtig für Helfer und Betroffene sind:



132 Seiten
5. Aufl.
DM 16,80
öS 131,–
sFr 17.90

„Pfarrer A. Mauder führt uns die Situation der Sterbenden vor Augen und zeigt, wie dieser durchaus natürliche Vorgang echt menschlich und vor allem christlich durchlebt werden kann. Als eine ‚Anleitung' verstanden und in der Tradition der mittelalterlichen ‚Ars moriendi'-Bücher geschrieben, trägt er nüchtern, unsentimental auf knappen Raum alles zusammen, was beim Sterben eines Menschen zu bedenken ist. Auch Erkenntnisse anderer Religionen wurden berücksichtigt, hinzu kommen – in Zusammenarbeit mit einem Fachmann entstanden – wichtige medizinische Aspekte. Ein Buch, das seinen Lesern hilft, das eigene Sterben bewußt und gefaßt auf sich zu nehmen, als auch anderen dabei zur Seite zu stehen."

Deutsche Tagespost, Würzburg



56 Seiten
DM 8,80
öS 69,–
sFr 9.40

„Ein kleines, aber wichtiges Buch, weil es vom Sterben, auch vom Trost und Abschiednehmen spricht und dabei das Leben meint. Der Tod, nicht als Zerstörer des Daseins, sondern als Bestandteil unseres Lebens, mehr noch, als Anfang und Übergang und Keim der Ewigkeit. –
Zitate aus der Bibel, aus Büchern, Aphorismen, Spruch- und Lebensweisheiten, Legenden und Gebete geben den Rahmen oder belegen in den sechs Kapiteln die klugen, einfühlsamen und menschlichen Texte der Autoren. Besonders Hinterbliebene, Kranke und Sterbende können hier Hoffnung, Trost und Zuversicht entnehmen."

Caritasdienst, München

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

kann man logisch verknüpfte Fragen (nach Wortbasen, -formen, nach Morphologie und auch Morphosyntax als „String-search") fomulieren und/oder sich von Menüs dabei helfen lassen. Es sind durchaus sehr komplexe Abfragen möglich, jedoch jeweils nur zu einer Bibelversion (dies wäre noch ein Wunsch für die Zukunft: Gleichzeitige Abfragen in verschiedenen Versionen zum Beispiel zur Übersetzungstechnik), wobei die gefundenen Verse in allen Versionen im Resultatfenster dargestellt und auch weiterverarbeitet werden können. Hier fehlt leider die Möglichkeit, allein die Versbezeichnungen weiterzuverarbeiten.
Das Programm ist mit Hilfe der „graphischen Oberfläche" nach kurzer Einspielungsphase bereits sehr effektiv zu nutzen. Es ist strukturell als „hypertext" konzipiert: Bei Bedarf öffnet sich auf Befehl ein Zusatzfenster zu den bearbeiteten Texten und klärt das Problem. Auch schnelle Aufrufe von sogenannten „Chapter Notes" zeigen die Dynamik dieser neuen Konzeption: Hier hat man die Gelegenheit, zu jedem Kapitel der Bibel eine Datei anlegen zu lassen, die mit der Benutzung wächst, eine Art privater Bibelkommentar. Ein Defizit des Programms: Es verwaltet die „Abwege" nicht so, daß man bequem wieder zum Ausgangspunkt zurückfindet; der beste Behelf ist Disziplin des Benützers.
Die fremdsprachlichen Schriftsätze, die in allen Windows-Textverarbeitungsprogrammen verwendet werden können, sind nach englischer Phonetik auf die Tastatur definiert. Das Rechts-Links-Modul für Hebräisch erlaubt es, im Textfeld bequem zu schreiben. Der Textexport ist sehr komfortabel (über Rich Text Format .rtf). [Die neueste Version 3.0 ist strukturell noch leistungsfähiger, doch während die Version 2.3 bestens läuft, sind bei einer Lieferung von 6 Exemplaren der Version 3.0 für Institute der Uni Passau und der KTH Linz große Fehler während der Installation aufgetreten, die zu häufigem Abbruch des Programms führen.]
Vor allem StudentInnen der Theologie und alle, die auf die Ursprachen zurückgehen wollen, ohne vor Englisch zurückzuschrecken, können mit diesem Programm „aufwachsen". Auf die oft gestellte Frage: „Gibt es nicht bald etwas Besseres in der Computerbranche?" möchte ich mit dem Primizspruch eines Freundes antworten: „Wer ständig nach dem Wind schaut, kommt nicht zum Säen, wer ständig die Wolken beobachtet, kommt nicht zum Ernten." (Koh 11,4.)

■ COMPUTER AIDED BIBLE. *Die Bibel.* 4 Bibeltexte auf CD-ROM, Koproduktion der Katholischen Bibelanstalt und der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994. Startdiskette und CD-ROM, ca. DM 450,–. ISBN 3-920609-70-0.
Diese CD-ROM bietet die Einheitsübersetzung, die Lutherbibel von 1984, die Gute Nachricht und die Elberfelder Bibel. Nach der Produktbeschreibung ist sie wohl mit der Abfragestruktur der ELBIKON-Bibel vergleichbar, setzt ebenso nur MS-DOS 3.3 oder höher voraus sowie ein CD-ROM Laufwerk und ein 3,5"-Laufwerk für die Installation der Startdiskette. Der Preis ist hier schon eher akzeptabel. Die Mitteilung neuer Produkte wird erbeten.

■ TEXTE UND SCHRIFTEN VON LINGUIST'S SOFTWARE [PO Box 580, EDMONDS, WA 98020-0580, Tel. USA (206)-771-1130, Fax USA (206)-771-5911].
Diese Firma verkauft die Biblia Hebraica Stuttgartensia (Mac und Windows) $ 59.95 (Schriftsatz erforderlich), MacGreek Old Testament $ 59.95, MacGreek New Testament $ 59.95. Wer nur die Texte will, kann sie also bereits getrennt kaufen. An Schriftarten werden unter anderem geboten: MacGreek Hebrew & Phonetics $ 129.95; NWSemitic 79 $ (mit mehreren Fonts Althebräisch, Aramäisch, Nestorianisch, Jacobitisch, Estrangela, Rechts-links Ugaritisch); Mac Hieroglyphics 79 $, MacAkkadian 79 $.
Für Windows: Semitic Transliterator, Greek, Syriac, Coptic, Hebräisch (mehrere unterschiedliche Fonts), Cyrillic, Georgian, Internationales Phonetisches Alphabet (IPA) zu je 99.95 $.
Schriftsätze dieser Firma werden auch von den Programmproduzenten (zum Beispiel Hermeneutika, Bible Works) genutzt und sind sehr praktikabel. Wissen muß man: Sollte sich mit der nun schon mehrfach verschobenen neuen Windows-Version der neue UNICODE durchsetzen, so sind diese TT-Fonts zwar bestens zu gebrauchen, jedoch nicht kompatibel. Doch die Software-Branche wird uns dann sicher gute und teure Konvertierungsprogramme zur Verfügung stellen.

Passau/Linz *Franz Böhmisch*

SPIRITUALITÄT

■ HOVER WINFRIED, *Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal.* Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert. Börsig, Fridingen a.D. 1993. (255). DM 98,–.
Eine Theologie ohne Spiritualität degeneriert zu einem fleisch- und blutleeren Knochengerüst, bloße Erfahrung oder Praxis ohne Reflexion verlieren sich im Gefühl und in der Beliebigkeit. Der Begriff des Herzens, für große Gestalten der Patristik und der mittelalterlichen Theologie von

entscheidender Bedeutung, gleitet in der Neuzeit an den Rand des Kitsches. Der Preis, den theologische Rationalität dafür zu zahlen hat, liegt in der Entleerung und Abstraktion des Gottesgedankens zum bloßen Postulat oder Ideal. Die vorliegende Arbeit, eine philosophische Dissertation in München (Gutachter: Maier, Reckermann, Biser) untersucht den Begriff des Herzens bei B. Pascal gerade auch in Absetzung von R. Descartes. Der Autor sieht das gesamte Werk Pascals als ein Werk über das Herz, da das Herz das Ganze des Menschseins ist. Das Herz steht für Hover im Mittelpunkt der Anthropologie Pascals. Diesen Begriff entfaltet er in folgenden Schritten: Verkehrung des Herzens, Wandlung des Herzens, Ort der Wahrheitserkenntnis, Organ der Liebe, Ort der Begegnung mit Gott. In einem nächsten Schritt stellt er die Rezeption des Pascalschen Herz-Begriffs bei Max Scheler und Romano Guardini vor allem an Hand deren Kritik an den Aporien und Verkürzungen der neuzeitlichen Anthropologie dar. „Coeur ist bei Pascal das Organ für den Wertcharakter alles Lebendigen, mit dem Vorzug des Menschlichen. In letzter und endgültiger Weise ist es das Organ für jenen Wertcharakter, der sich nur aus der Offenbarung erschließt: der erfüllenden und heilgebenden Heiligkeit Gottes." (246)
Die Quellen kommen ausgiebig zu Wort. Wünschenswert wäre bei dieser guten Darstellung vielleicht noch der Mut zu einer Situierung der Thematik in der gegenwärtigen Diskussion. Die Dissertation ist jenen zu empfehlen, die an Pascal, Guardini und Scheler, aber auch an Spiritualitätsgeschichte allgemein (Herz-Jesu-Frömmigkeit) interessiert sind. Leider wird vermutlich der stolze Preis (DM 98,– für 255 Seiten) das Buch v. a. den Bibliotheken vorbehalten.
Linz *Manfred Scheuer*

■ BOULAD HENRI, *Der mystische Leib.* Kosmischer Zugang zur Eucharistie. Edition Tau, Bad Sauerbrunn 1993. (198). Brosch.
„Ein Risiko jeder Religion besteht darin, eine vom Leben abgeschnürte Angelegenheit zu werden" (S. 105). Davon scheint aber das Christentum betroffen zu sein, denn „es kommt über den Stellenwert kultureller Selbstverständlichkeit nicht hinaus. Die Relevanz für das Alltagsleben junger Menschen ist gering. Der Einfluß der Traditionen sinkt, christliche Formen und Symbole werden nur mehr von wenigen verstanden" (vgl. Chr. Friesl, Verstopfte Kanäle. In: „Die Furche": Nr. 13/1994).
Dieser bedrängten Situation des Christentums, auch der katholischen Kirche, versucht der Jesuit Henri Boulad mit diesem Buch entgegenzusteuern. Vf. ist seit 1985 Leiter der „Caritas-Ägypten"; 1991 übernahm er auch die Aufgaben der Caritas für Nordafrika und den Mittleren Osten. Als Vizepräsident der Welt-Caritas trägt er aber auch weltweite Verantwortung mit. Wie in seinen bisherigen Publikationen will Boulad auch mit dem vorliegenden Buch den Christen verhelfen, zur Wesensmitte des Glaubens vorzudringen. Diesen Versuch beginnt er mit der Einsicht in das Mysterium der Schöpfung. Ausgehend von ihr will er zu einer „Mystischen Kommunion" mit dem Universum, dann mit allen Menschen der Erde weiterführen bis zu einer mystischen Vereinigung mit dem dreieinigen Gott.
Über die dem Menschen zuhandenen Dinge des täglichen Lebens und deren Geheimnis soll der Christ Zugang finden zu existentiell erfahrener Liebe in Ehe und Familie. In allem wird das aber nur möglich, wenn der Christ erkennt, daß Gott letzter Grund und erste Wirkursache alles Seins ist. Dieses universale Sein hat aber der Sohn Gottes angenommen in seiner Inkarnation. In ihr umfaßt er alles, durchdringt er alles, erlöst er alles. In der freiwilligen Öffnung und Hingabe erlangt der Christ Sinn und Erfüllung seines Daseins, vor allem in der „mystischen Vereinigung" mit Christus in der Eucharistie.
Es fällt schwer, in Kürze den theologisch dichten Gedankengang Henri Boulads zu umreißen. Seine Denkweise ist zutiefst mitgeprägt von der Schau seines geistlichen Mitbruders Teilhard de Chardin. In dieser von einem gewissen „mystischen Überschwang" geprägten Wegweisung scheint doch etwas zu wenig berücksichtigt zu sein, daß „bis zur Stunde die gesamte Schöpfung noch in Seufzen und Wehen liegt" (Röm 8,22). In seiner „Gebrochenheit", in den vielen Barrieren, die sich dem heutigen Menschen, auch dem Christen, entgegenstellen, wird es ihm nur in einer radikalen Unbedingtheit möglich werden, dem vom „Mystiker Boulad" vorgezeichneten Weg zu folgen. Daß er aber diesen Weg weist, dafür müssen wir ihm dankbar sein.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ VOSS GERHARD, *Dich als Mutter zeige.* Maria in der Feier des Kirchenjahres. Herder, Freiburg 1991. (260). DM 38,–.
Das Bemühen des Autors (er ist Rektor des ökumenischen Instituts der Abtei Niederaltaich) gilt der reichen, aber zu einem guten Teil fremd gewordenen Bildersprache marianischer Texte. Im ersten Teil sind zwei im Stundenbuch enthaltene Marienhymnen („Ave, maris stella" und „Quem terra, pontus, aethera"), im zweiten Teil alle Marienfeste und -gedenktage besprochen. Da

Maria auch im biblischen Pfingstbericht und in der Volksfrömmigkeit sogar am Fest der „Darstellung des Herrn" eine besondere Gestalt gewann, sind auch diese beiden Feste dazugenommen.
Durch Verweise auf Theologen der Frühzeit, Mythen der Antike und biblische Zusammenhänge, durch Bezugnahme auf Konzilstexte und historische Daten erschließen sich auf dem Hintergrund von Entstehung und Tradition viele Aspekte der Namen und Titel Mariens („Neue Eva", „Meerstern", „Mutter", „Braut", „Jungfrau", „Tor des Himmels", „Ort der Tränen"...). Wie vielfältig sich diese Bilder und Symbole über Jahrhunderte niedergeschlagen haben, wird sichtbar in den Beziehungen zwischen liturgischen Texten (Meßformulare, Stundenbuch), Ikonen und Marienbildern und Gesängen.
Das Buch ist nicht angelegt als theologische Reflexion gegenwärtiger Möglichkeit und Problematik symbolhafter marianischer Texte in der Liturgie. Es zielt auch nicht auf eine Aktualisierung interpretationsbedürftiger Festinhalte. Vereinzelte Zitate jüngerer Theologen können (und wollen vermutlich) das auch nicht leisten: zum Beipsiel Th. Bovet zum Verhältnis „Jungfrau – Mutter" (S. 16), C.J.M. Halkes zu „Jungfräulichkeit" (S. 125), E. Wölfel zu „Schöpfungsaussagen über die Frau" (S. 82ff). Der tiefenpsychologische Ansatz C.G. Jungs ist als bevorzugtes Verständnismodell des Autors für Symbolsprache häufig erkennbar. All jene, denen diese Bildersprache einigermaßen vertraut ist und die nicht zuerst einen kritischen Zugang, sondern eine gut lesbare assoziative Erschließung bevorzugen, werden das Buch mit Gewinn lesen.

Leonding *Christoph Baumgartinger*

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

■ DIEFENBACH MANFRED, *Die Komposition des Lukasevangeliums* unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente. (Frankfurter Theol. Studien, Bd. 43). Knecht, Frankfurt/M 1993. (253). Brosch. DM 68,–.

POPOVIC ANTO, *The Election-Rejection of Saul (1 Sam 9,1–11,15; 13,7b–15a; 15,1–35; 28,3–25).* Pontificium Institutum Biblicum, Rom 1994. (98). Kart.

REVENTLOW HENNING GRAF, *Epochen der Bibelauslegung.* Band I: Vom Alten Testament bis Origenes. C.H. Beck, München 1990. (224). Ln. DM 58,–.

REVENTLOW HENNING GRAF, *Epochen der Bibelauslegung.* Band II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter. C.H. Beck, München 1990. (324). Ln. DM 58,–.

DOGMATIK

■ MARQUARDT FRIEDRICH-WILHELM, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?* Eine Eschatologie (2). Gütersloher/Kaiser, Gütersloh 1994. (415). Geb. DM 118,–/S 921,–/sFr 119,20.

ETHIK

■ DUCHROW ULRICH, *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft.* Biblische Erinnerungen und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie. Gütersloher/Grünewald, Gütersloh/Mainz 1994. (316). Kart.

FELBER ANNELIESE, *Harmonie durch Hierarchie?* Das Denken der Geschlechterordnung im frühen Christentum. (Reihe Frauenforschung, Bd. 26). Wiener Frauenverlag, Wien 1994. (188). Kart.

NUSCHELER FRANZ / FÜRLINGER ERNST (Hg.), *Weniger Menschen durch weniger Armut?* Bevölkerungswachstum – globale Krise und ethische Herausforderung. A. Pustet, Salzburg 1994. (160) Kart. S 228,–/DM 29,80/sFr 29,80.

SCHRAMM MICHAEL, *Der Geldwert der Schöpfung.* Theologie – Ökologie – Ökonomie. Schöningh, Paderborn 1994. (302). Kart. DM 68,–/S 531,–/sFr 74,80.

WILS JEAN-PIERRE, *Die große Erschöpfung.* Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende. Schöningh, Paderborn 1994. (184). Kart. DM 38,–/S 297,–/sFr 41,80.

ZSIFKOVITS VALENTIN, *Wirtschaft ohne Moral?* Tyrolia, Innsbruck 1994. (138). Brosch. S 190,–/DM 28,–/sFr 28,50.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ KRIEGER WALTER, *Und er bewegt uns doch.* Einführung in den neuen Katechismus der Katholischen Kirche. Benno-Bernward-Morus, Hildesheim 1994. (106). Kart. DM 16,80/S 131,–/sFr 17,90.

JAHRBÜCHER

■ GREEN ELIZABETH/GREY MARY (Hg.), *Ecofeminism and Theology/Ökofeminismus und Theologie.* Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen. (2/94). Grünewald/Kok Pharos, Mainz/Kampen 1994. (145). Kart.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BRAKMANN HEINZGERD, *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum.* Borengässer, Bonn 1994. (VIII+213, Abb.). Kart. DM/sFr 39,–/S 304,–.

GATZ ERWIN (Hg.), *Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil.* Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 49. Supplementheft). Herder, Freiburg 1994. (290). Ln.

MOLITOR HANSGEORG/SMOLINSKY HERIBERT (Hg.), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit.* (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 54). Aschendorff, Münster 1944. (138). Kart. DM 32,–.

MOLNÁR AMEDEO, *Die Waldenser.* Geschichte und Ausmaß einer europäischen Ketzerbewegung. Herder, Freiburg 1994. (458). Kart. DM 29,80/S 233,–/sFr 29,80.

KIRCHENRECHT

■ CAMPENHAUSEN AXEL VON/WIESSNER GERNOT, *Kirchenrecht – Religionswissenschaft.* (Grundkurs Theologie, Bd. 10,1). Kohlhammer, Stuttgart 1994. (178). Brosch. DM 32,–/S 250,–/sFr 32,–.

LEBENSBILDER

■ GOLDSTEIN HORST, *Leonardo Boff.* Zwischen Poesie und Politik. Grünewald, Mainz 1994. (136). Kart. DM 28,80/S 225,–/sFr 30,–.

MORALTHEOLOGIE

■ MIETH DIETMAR (Hg.), *Moraltheologie im Abseits?* Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor". (Q.D. 153). Herder, Freiburg 1994. (315). Kart. DM/sFr 48,–/S 375,–.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BENNING ALFONS, *Über den Trost und das Trösten.* Benning, Löningen ^{3}1994. (Praktisch-theol. Schriften 5). (60). Brosch. DM 10,–/S 75,–/sFr 10,–.

BLOTH PETER C., *Praktische Theologie.* (Grundkurs Theologie, Bd. 8). Kohlhammer, Stuttgart 1994. (214). Kart. DM 26,–/S 203,–/sFr 26,–.

GÄRTNER HERIBERT W., *Zwischen Management und Nächstenliebe.* Zur Identität des kirchlichen Krankenhauses. Grünewald, Mainz 1994. (250). Kart. DM 38,–.

JOSUTTIS MANFRED, *Gottesliebe und Lebenslust.* Beziehungsstörungen zwischen Religion und Sexualität. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. (160). Geb.

SILL BERNHARD, *Projekt Lebensmitte.* F. Pustet, Regensburg. (151). Kart. DM 24,80.

WEGENAST KLAUS/LÄMMERMANN GODWIN, *Gemeindepädagogik.* Kirchliche Bildungsarbeit als Herausforderung. Kohlhammer, Stuttgart 1994. (Prakt. Theol. heute 18). (196). Brosch. DM 39,80/S 311,–/sFr 39,80.

WINDISCH HUBERT, *Der Weltkatechismus in der Predigt.* Ein Werkbuch für die pastorale Praxis. Styria, Graz 1994. (296). Kart. S 298,–/DM 39,80/sFr 39,80.

PHILOSOPHIE

■ CORETH EMERICH, *Grundriß der Metaphysik.* Tyrolia, Innsbruck 1994. (200). Brosch. S 268,–/DM 39,–/sFr 39,50.

SCHMIDINGER HEINRICH, *Der Mensch in Person.* Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht. Tyrolia, Innsbruck 1994. (158). Brosch. S 248,–/DM 36,–/sFr 36,60.

RELIGIONEN

■ FIGL JOHANN, *Die Mitte der Religionen.* Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (212). Brosch. DM 39,–/S 304,–/sFr 40,–.

HOTTINGER ARNOLD, *Islamischer Fundamentalismus.* Schöningh/Fink, München 1994. (207). Geb.

LEUTZE REINHARD, *Christentum und Islam.* Mohr, Tübingen 1994. (371). Brosch. DM 78,–.

LUBSCZYK HANS, *Mit ganzem Herzen glauben.* Ein Gespräch mit der russischen Orthodoxie. Neue Stadt, München 1994. (201). Kart.

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Multikulturelle Gesellschaft.* (Akademie Völker und Kulturen, Vortragsreihe 93/94. Bd. 17). Steyler Verlag, Nettetal 1994. (118). Kart. DM 25,–/S 195,–/sFr 26,30.

THIEDE CARSTEN PETER, *Religion in England.* Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994. (156). Taschenbuch. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

UEFFING MARTIN, *Die deutsche Kirche und Mission.* Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd. 60). (285). DM 40,–/sFr 41,–/S 312,–.

WALDMANN HELMUT, *Heilsgeschichtlich verfaßte Theologie und Männerbünde.* Die Grundlagen des gnostischen Weltbildes. (Wissenschaftliche Reihe Bd. IV): Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1994. (183). Brosch. DM 56,–.

WOGA EDMUND, *Der parentale Gott.* Zum Dialog zwischen der Religion der indonesischen Völker Sumbas und dem Christentum. Steyler Verlag, Nettetal 1994. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbis Divini, Bd. 59). (439). Brosch. DM 58,–/sFr 59,30/S 460,–.

SOZIALWISSENSCHAFT

■ BUCHER ANTON A., *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft.* Ein Arbeitsbuch für TheologInnen. Kohlhammer, Stuttgart 1994. (144, 28 Abb.). Kart. DM 34,–/S 265,–/sFr 34,–.

FORNET-BETANCOURT, *Ein anderer Marxismus?* Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika. Grünewald, Mainz 1994. (356). Kart. DM 58,–.

SUTOR BERNHARD, *Politik.* Ein Studienbuch zur politischen Bildung. Schöningh, Paderborn 1994. (551). Geb. DM 52,–/S 406,–/sFr 57,30.

SPIRITUALITÄT

■ MARTINI CARLO M., *Dein Wort, Herr, verschlang ich.* Mit Jeremia auf dem Weg der Hoffnung. Herder, Freiburg 1994. (194). Geb. DM 34,–/S 262,–/sFr 33,–.

ROTZETTER ANTON, *Gott, der mir Leben schafft.* Meditationen. Herder, Freiburg 1994. (224). Geb. DM 32,–/S 250,–/sFr 33,–.

SCHLETTE HEINZ ROBERT (Hg.), *Alter Gott, höre!* Gebete der Welt. Knecht, Frankfurt/M. 1994. Geb. DM 28,–.

VARIA

■ BÜHLMANN WALBERT, *Die Überraschungen meines Lebens.* Styria, Graz 1994. (199). Kart. S 198,–/DM 29,80/sFr 29,80.

SARRACH ALFONS, *Medjugorjes Botschaft vom dienenden Gott.* Miriam, Jestetten 1993. (192). Kart. DM 24,80/S 193,–/sFr 22,30.

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 1995	**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

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

Mit dem Sterben leben



96 Seiten, Paperback,
DM 16,80 /öS 131,–
SFr 17.80
ISBN 3-451-23308-8

Wie eine tödliche Krankheit neu zu leben lehrte: der authentische Erlebnisbericht eines Betroffenen. Ein provozierendes Buch, das die Kraft hat, den Leser zu verändern.



192 Seiten, Paperback,
DM 29,80 /öS 233,–
SFr 29.80
ISBN 3-451-23097-6

Die Autorin, selbst in der Hospiz-Bewegung tätig, hat Erfahrungen und Einsichten gesammelt, die Menschen in der Begleitung Sterbender gemacht haben und hat diese Erfahrungen behutsam kommentiert. Sie hilft damit allen, die dem Sterben der eigenen Angehörigen und Freunde nicht ganz hilflos gegenüberstehen wollen.

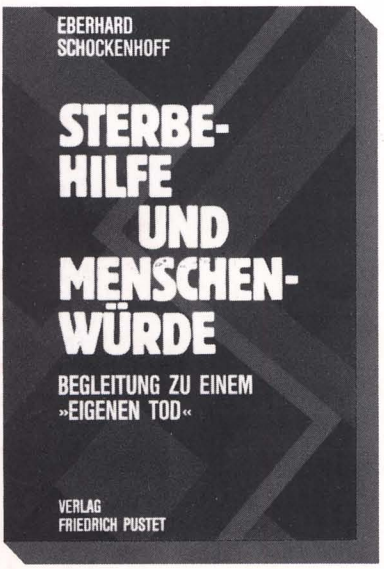


144 S., Paperback,
DM 19,80 /öS 155,–
SFr 20.80
ISBN 3-451-23380-0

Eine Mutter verliert ihre Kinder – und findet doch die Kraft zum Weiterleben. Ein aufrüttelnder Erfahrungsbericht und ein persönliches Lebenszeugnis, das Mut macht und diejenigen begleitet, die selbst vom Tod eines nahen Menschen betroffen sind.

In jeder Buchhandlung !

HERDER



151 Seiten, kart. DM 28,–
ISBN 3-7917-1297-7

„... Der Regensburger Moraltheologe Eberhard Schockenhoff zeigt aus vielfachen Perspektiven (literarisch, psychologisch, sozialwissenschaftlich, theologisch, philosophisch) wie sehr das Sterben und der Tod uns alle beunruhigen und verunsichern. ‚Sterbehilfe' – so seine Auffassung – ist eine Aufgabe solidarischer, sensibler Begleitung, sie besteht im Trost und in engagierter Pflege. Bei allen schweren Belastungen, die ein Sterbeleiden bewirken kann, kommt es nämlich darauf an, Hoffnung zu stützen, zumindest die Kraft zum Durchhalten. Und es ist unabdingbar, den eiligen Rat, wegen der Menschenwürde sei akute Euthanasie zu wünschen und zu vollziehen, als äußerst fragwürdige Verletzung gerade der Menschenwürde zu durchschauen ..."

Volker Eid, in: Bücher der Gegenwart, Freiburg

Dieses Buch ist wichtig und sehr zu empfehlen...

Aus dem Inhalt

- Todesverdrängung oder natürlicher Tod? Vom Umgang moderner Gesellschaften mit Sterben und Tod
- Euthanasie oder Sterbehilfe? Vom Recht zu sterben und vom Verbot zu töten
- Sterbebeistand und Einübung ins Sterben. Von der Aufgabe menschlicher Solidarität und vom Auftrag des christlichen Glaubens in der letzten Lebensphase

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

MODELLE KOOPERATIVER SEELSORGE

Hofer · Bistum Basel

Schuler · Diözese Speyer

Vieböck · Diözese Linz

Weber · Not-wendige Schritte

Lehner · Landpastoral am Scheideweg

Niewiadomski · Thesen zum Amt

Frauen tragen Verantwortung

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Csoklich · Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:

Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts (P. Hofer), Schwerpunkt, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Lexika, Pastoraltheologie, Spiritualität

2 1995 143. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1995

Schwerpunktthema: Modelle kooperativer Seelsorge

Max Hofer: Das Bistum Basel auf dem Weg in die Zukunft 115
Hubert Schuler: Versuche mit kooperativen Seelsorgestrukturen in der Diözese Speyer 120
Wilhelm Vieböck: Das Projekt „Seelsorge in der Zukunft" der Diözese Linz 129
Franz Weber: Not-wendige Schritte auf halbem Weg 136
Markus Lehner: Bauernopfer: Landpastoral am Scheideweg 149
Józef Niewiadomski: „Menschen, Christen, Priester..." Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie 159

Abhandlungen:

Susanne Bucher-Gillmayr/Martin Hasitschka/Konrad Huber/Christiane Koch: Frauen tragen Verantwortung. Biblische Aspekte zum Thema 170

Berichte:

Severin Lederhilger/Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen 187
Fritz Csoklich: Die Optik, Akustik und Neurotik unserer Zeit 193

Literatur:

Peter Hofer: Das aktuelle theologische Buch: Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts (Christian Möller) 197
Besprechungen 200
Schwerpunkt (200), Bibelwissenschaft (207), Dogmatik (210), Lexika (214), Pastoraltheologie (216), Spiritualität (217)

Eingesandte Schriften 220

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, *(Redakteure)*
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter:
Ass. Dr. Susanne Bucher-Gillmayr, Karl-Rahner-Platz 3/I, A-6020 Innsbruck
Dr. Fritz Csoklich, Bischofplatz 4, A-8010 Graz
Prof. Dr. Martin Hasitschka, Karl-Rahner-Platz 3/I, A-6020 Innsbruck
Dr. Max Hofer, Baselstraße 58, CH-4501 Solothurn
Prof. Dr. Peter Hofer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Dr. Konrad Huber, Karl-Rahner-Platz 3/I, A-6020 Innsbruck
Prof. Dr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4020 Linz
Ass. Mag. Christiane Koch, Karl-Rahner-Platz 3/I, A-6020 Innsbruck
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Herbert Schuler, Edith-Stein-Platz 3, D-67346 Speyer
Wilhelm Vieböck, Kapuzinerstraße 84, A-4020 Linz
Prof. Dr. Franz Weber, Autalerstraße 3, A-8042 Graz

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 ³1993. 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!

‚Not macht erfinderisch' heißt es, und man muß gar nicht einen ‚pastoralen Notstand' heraufbeschwören: Es ist offensichtlich, daß die Not an Priestern und die Sorge um die künftige Finanzierung des Seelsorgesystems in den Diözesen des deutschsprachigen Raums vieles in Bewegung gebracht hat. ‚Kooperative Seelsorge' heißt das Zauberwort, hinter dem sich ganz unterschiedliche Konzepte und Ideen verstecken.

So manchem sind diese tastenden Versuche suspekt. ‚Not lehrt beten', sagen sie, und meinen damit, ein noch eifrigeres Gebet um Priesterberufe werde die Krise schon lösen, wenn man nur die hergebrachte Form des priesterlichen Amtes nicht antaste. Andere wieder forcieren pragmatische ‚Not'-lösungen, ohne sich allzu viele Gedanken über mögliche unerwünschte Folgewirkungen zu machen.

Dieses Heft unserer Quartalschrift will einen Diskussionsbeitrag auf zwei Ebenen bringen. Zum einen sollen drei konkrete Modelle von dafür Verantwortlichen vorgestellt werden: Basel – Linz – Speyer; drei Diözesen, die in den einschlägigen Diskussionen immer wieder genannt werden. Zum anderen soll die Grundsatzdiskussion über damit verbundene Fragen aus dogmatischer und pastoraltheologischer Sicht vorangetrieben werden.

Die Redaktion

MAX HOFER

Das Bistum Basel auf dem Weg in die Zukunft

„Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit..." (Mt 6,33)

Arbeitsinstrument für pastorales Handeln zeigt neue Perspektiven

Auf der Suche nach zeitgemäßen Formen der Seelsorge stoßen Glaubende, Seelsorger und Seelsorgerinnen, aber auch die Bistumsleitung immer wieder auf die folgenden oder ähnliche Fragen: Wie sieht eine christliche Antwort auf die Probleme unserer Zeit aus? Wie können wir heute das Evangelium Jesu Christi glaubwürdig verkünden? Welchen Menschengruppen, welchen Problemen muß dabei unsere besondere Sorge gelten? Was hat Jesus Christus heute vor mit unserer Pfarrei, unserem Bistum, mit der Weltkirche? Wie kann Seelsorgearbeit dem Menschen helfen, christlicher und erfüllter zu leben? Hintergrund dieser Fragen ist die Tatsache, daß die Bistumskirche auf dem Weg zu einer evangeliumsgemäßeren Gestalt sich einer doppelten Aufgabe zu stellen hat: Einerseits der Herausforderung durch die Botschaft der Heiligen Schrift, der Glaubenstradition und der Lehre unserer Kirche, andererseits aber ebensosehr durch die gesellschaftliche Situation, die ihren Ausdruck vor allem in den „Zeichen der Zeit" (Zweites Vatikanisches Konzil) findet. In diesem Zusammenhang wird immer mehr erkannt, daß es nicht einfach nur darum gehen kann, die ganz praktischen bedrängenden Probleme wie Seelsorgermangel mehr oder weniger pragmatisch zu lösen. „Vielmehr müssen alle Überlegungen in einen größeren Bezugsrahmen gestellt werden, der durch die christliche Botschaft gegeben ist, die heißt: Jesus Christus hat das angebrochene Reich Gottes und das Leben in Fülle für alle verkündet."[1] Dadurch wird immer, bei allem notwendigem Suchen nach Lösungen, wie es zum Beispiel in der „kooperativen Seelsorge" geschieht, bewußt, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist. Folglich kann es nicht darum gehen, „einfachhin ihre Strukturen zu retten", sondern sie hat den Auftrag, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen (Mt 6,33) und so am Aufbau dieses Reiches Gottes mitzuarbeiten.

Auf der Suche nach einer Methode, diese Sicht umzusetzen, hat sich nahegelegt, die Empfehlung von Papst Johannes XXIII. in „Mater et magistra (1961)" ernstzunehmen und nach dem bekannten Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln" vorzugehen. Dieser Dreischritt, der auch dem theologischen Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht, soll helfen:

- Die „Zeichen der Zeit" zu erkennen, das heißt die gesellschaftliche beziehungsweise kirchliche Wirklichkeit zu sehen und zu analysieren,

[1] Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel (1994³) 4. Das Arbeitsinstrument „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit..." kann bezogen werden beim Pastoralamt des Bistums Basel, Postfach, CH-4501 Solothurn.

- diese im Licht des Glaubens zu beurteilen,
- um zu Handlungsperspektiven im Geiste Jesu und zu einer befreienden Praxis in seiner Nachfolge zu gelangen.

Grundanliegen dieses Dreischrittes und damit des Arbeitsinstrumentes für pastorales Handeln ist: Im ersten Schritt (Sehen) auf die sozio-historische Wirklichkeit eingehen, im zweiten (Urteilen) auf den Plan und den Willen Gottes und im dritten (Handeln) auf das Handeln im Geiste Jesu. Es geht also um die Analyse der Wirklichkeit, um deren Beurteilung im Licht des Glaubens und um die befreiende Praxis in der Nachfolge Christi, damit alle Menschen das Leben und dieses in Fülle haben.

Nur noch im Ausnahmefall einen Pfarrer am Ort

Das Arbeitsinstrument für pastorales Handeln ist gegenwärtig die methodische Grundlage, auch die Personalsituation und damit selbstverständlich auch den zeitgemäßen Auftrag der Bistumskirche aufzuarbeiten. Dabei handelt es sich um einen längeren Prozeß, da gerade dieses Arbeitsinstrument fordert, sich mit einem Phänomen Schritt für Schritt auseinanderzusetzen und die Engagierten auf allen Stufen immer wieder einlädt, die je eigene Verantwortung wahrzunehmen.

Ausgangspunkt für das klare „Sehen" ist die „äußere" Gestalt des Bistums Basel. Die 1115775 Katholikinnen und Katholiken (31.12.1994) im Bistum Basel leben in 530 Pfarreien beziehungsweise Pfarrrektoraten und 70 fremdsprachigen Missionen. Im ganzen Bistum leisten 884 Priester und 746 Nicht-Priester (56 ständige Diakone, 41 Ordensschwestern und -brüder, 321 Laientheologen/innen und 328 übrige hauptamtlich im kirchlichen Dienst stehende Frauen und Männer) kirchlichen Dienst. Von den 884 Priestern sind nur 270 Pfarrer; die übrigen Priester stehen in der Spezialseelsorge oder sind Resignaten.

Durchleuchtet man planerisch diese Situation auf der Suche nach einer Antwort, wie heute in der Bistumskirche der kirchliche Auftrag wahrgenommen werden kann, so zeigt sich für den deutschsprachigen Teil des Bistums (es gibt auch noch 100000 französischsprachige Glaubende) als hauptsächliche Folge: Eine Pfarrei wird nur noch im Ausnahmefall einen Pfarrer am Ort haben. Die Personalprognose zeigt, daß 1998 rund 80 Pfarrer weniger als heute zur Verfügung stehen werden und mehr als die Hälfte der Pfarreien keinen eigenen Pfarrer am Ort haben wird. Jährlich können etwa 16 (durch Alter, Krankheit oder Tod) aus dem Amt scheidende Pfarrer nicht mehr durch andere Priester ersetzt werden, was leider auch für viele Priester, die in der Spezialseelsorge tätig sind, zutrifft. In den nächsten fünf Jahren werden jährlich etwa drei neue Pfarrer eingesetzt werden können. 1998 werden voraussichtlich etwa 120 ständige Diakone und Laientheologen/innen als Gemeindeleiter und Gemeindeleiterinnen zur Verfügung stehen. Unter der Voraussetzung, daß 1998 etwa 80 der 454 deutschsprachigen Pfarreien mit einem Pfarrer oder Gemeindeleiter/in nicht mehr besetzt werden müssen (weil sie zum Beispiel nicht mehr lebensfähig sind), werden trotzdem 40 Pfarrer oder Gemeindeleiter/innen fehlen.

Seelsorgeteams und Diakon oder Laientheologe/in mit Wohnsitz in der Pfarrei

Damit die im kirchlichen Dienst Stehenden unter den veränderten Bedingungen ihre jeweilige Verantwortung wahrnehmen können, sind im Jahre 1989 Leitlinien entwickelt worden. Aus diesen elf Leitlinien ist die folgende eine der entscheidendsten:

„Jede lebensfähige Pfarrei oder Fremdsprachigen-Mission soll einen Seelsorger oder eine Seelsorgerin am Ort, in der Regel im Pfarrhaus, haben. Wo dies kein Priester sein kann, nimmt ein Diakon oder ein(e) Laientheologe(in) Wohnsitz in der Pfarrei, um als ‚Bezugsperson' (inzwischen werden sie ‚Gemeindeleiter' oder ‚Gemeindeleiterin' genannt) in Zusammenarbeit mit einem Seelsorgeteam in der Region, das von einem Priester geleitet wird, Seelsorge wahrzunehmen. Insofern für die Feier des Sonntagsgottesdienstes kein Priester zur Verfügung stehen kann, hält die Gemeinde anstelle der Eucharistiefeier einen Wortgottesdienst unter der Leitung der ‚Bezugsperson'. Pfarreien, die (vor allem aufgrund des Pfarrermangels) insbesondere auf dem Gebiet der Pastoral eng zusammenarbeiten, bilden einen Seelsorgeverband, in dem für zwei oder mehrere selbständig bleibende Pfarreien die Seelsorge von einem Team wahrgenommen wird. Solche Verbände sollen so kleinräumig wie möglich und nur so großräumig wie nötig konzipiert sein.

Durch diese Zusammenarbeit wird die Seelsorge vor allem in kleineren Pfarreien vielfältiger. Die einzelnen Seelsorger verstehen sich nicht als Einzelkämpfer; sie können sich gemäß ihren spezifischen Fähigkeiten gegenseitig ergänzen, womit auch die Gefahr der Vereinsamung wesentlich vermindert ist.

Nur gut qualifizierte hauptamtliche Seelsorger/innen sind den pastoralen Forderungen einer Gemeinde gewachsen und verhindern damit das Aufkommen eines theologischen Dilettantismus. Wenn ein Nicht-Priester die Funktion einer sogenannten ‚Bezugsperson' übernimmt, soll er über eine den Pfarrern entsprechende theologische und spirituelle Bildung und pastorale Erfahrung verfügen. Die ‚Bezugsperson' soll in der Pfarrei Beheimatung finden und der Pfarrei auch Beheimatung geben. Auch der für den priesterlichen Dienst Verantwortliche soll ein Vertrauter der Gemeinde oder der Fremdsprachigen-Mission werden."

Auf der Grundlage dieser Leitlinie stehen heute bereits 280 Pfarreien in 102 Seelsorgeverbänden miteinander in enger Beziehung.

Das Vorgehen mit dem Arbeitsinstrument, wie im Januar 1994 eindrücklich die Dekanenkonferenz (50 Dekane und Regionaldekane) zeigte, weist auf Probleme hin, die angegangen werden müssen. Solche sind in diesem Zusammenhang zum Beispiel: Die zum Teil betagten Priester, die als Pfarrer wirken, und die jungen Vikare belastet diese Situation zunehmend. Es wird zum einen immer schwieriger, für Resignaten eine ihnen entsprechende Aufgabe zu finden; betagte Priester sehen sich zum Teil aus finanziellen Gründen – wenn beispielsweise die Haushälterin nicht rentenberechtigt ist – gezwungen, im Pfarramt zu bleiben. Zum andern wachsen die Ansprüche an einen Pfarrer, wie Belastbarkeit, Führungsfähigkeit, Teamfähigkeit, Konfliktfähigkeit. Es stellt sich die

Frage, ob die jungen Vikare solchen Ansprüchen gewachsen sind und wie stark für die wenigen jungen Priester der Druck wird, als Pfarrer eingesetzt werden zu müssen. Viele Laientheologen und Laientheologinnen wollen nicht Gemeindeleiter beziehungsweise Gemeindeleiterinnen werden, weil dieser Dienst mangels sakramentaler Beauftragung nicht richtig wahrgenommen werden könne. Schließlich zeigt sich auch, daß Seelsorgeverbände nicht beliebig vergrößert werden können. Einzelne Pfarreien müssen „unabhängig" bleiben, weil lange nicht alle Pfarrer in einem Team zusammenarbeiten können oder wollen. Ungeklärt ist auch die Frage, ob kleine Pfarreien aufgelöst werden sollen.

Wie geht es den Seelsorgern und Seelsorgerinnen?

Die Überlegungen anhand des Schrittes „Sehen" aus dem Arbeitsinstrument zeigten bald, daß die Sicht der Personalsituation vertieft werden muß. Nur so wird es möglich, über das bloße „Personalmangel-Verwalten" hinauszugehen und nicht bloß aufgrund von Zahlen und Berechnungen die Situation der Priester, Diakone, Laienseelsorgerinnen und -seelsorger zu sehen. Dies geschah anhand einer Umfrage „Zur Befindlichkeit in der kirchlichen Berufstätigkeit", in die 85 Seelsorgerinnen und Seelsorger mit verschiedenen kirchlichen Aufgaben im Bistum Basel einbezogen wurden. Bischof Hansjörg Vogel nahm an den Beratungen der 50 Dekane und Mitglieder des Bischofsrates über die Umfrageergebnisse teil und äußerte sich im Anschluß daran im Arbeitsschritt „Urteilen". Der Diözesanbischof kam u.a. zur These: Kirche ist eine wenig erfahrbare Größe, sogar im kirchlichen Dienst. Folgende Anzeichen der Umfrage haben zu dieser gewagten These geführt:

- Einzelseelsorge ist beliebter als Gemeindeaufbau, was vor dem gesellschaftlichen Hintergrund der Individualisierung nicht überrascht. Gemeindeaufbau ist ein hohes Ideal, das nur wenig eingelöst werden kann. Das Team als Ort primärer Kirchenerfahrung ist nicht unproblematisch. Auch hier ist Kirche eine schwierig erfahrbare Größe. Wie bei einer Kleinfamilie werden viele unerfüllbare Erwartungen in den diffusen Begriff „Team" hineinprojiziert.
- Der Austausch im menschlichen und theologischen Bereich fehlt auf weiten Strecken.
- Die Kirchenerfahrung auf der Ebene des Dekanates ist für viele nicht mehr plausibel.
- Das Bistum wird als weit weg erlebt. Es wird wenig Unterstützung erwartet, gerade bei jenen Berufsgruppen, deren theologische Identität zuwenig geklärt ist: welcher Kontrast zum Kirchenverständnis des Konzils, das den Bischof als „Symbol" der Ortskirche versteht!
- Die Ebene der Weltkirche wird in der Umfrage nur unter dem Aspekt der Rechtsvorschriften betrachtet. Die Weltkirche wird so auf die rechtliche Seite reduziert, was in der Amtsfrage und in der Sakramentenpastoral immer wieder zu beobachten ist. Es wird kaum gefragt, welche Theologie in den entsprechenden Rechtsvorschriften zum Ausdruck kommt. Eine Gemeinschaft, die nur punktuell erfahrbar ist, trägt emotional nicht.

Lösungen werden, wie der Bischof darstellte, eher auf der Ebene der Organisation als auf der Ebene der

Theologie gesucht. Wenn die Kirche nur die Organisation ändert (zum Beispiel Zulassungsbedingungen), genügt das allerdings nicht. Die Frage der Ordo-Theologie ist damit noch nicht angegangen. Eine Theologie des Amtes ist im Zusammenhang mit dem Ziel der Kirche neu zu denken.
Schließlich ist ein Dienst in der Kirche für den Diözesanbischof nur dann sinnvoll, wenn eine Person das Vertrauen hat, daß das Reich-Gottes-Projekt sakramental in der Kirche verwirklicht ist, in ihrer Geschichte, aber auch heute. Durch Umkehr muß dies vertieft werden. Allerdings steht die Sozialform der Kirche nicht ein für allemal fest, sondern sie verändert sich unter dem Anspruch des Evangeliums in Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Es ist deshalb dem Diözesanbischof ein Anliegen, eine Sozialform im Bistum Basel wachsen zu lassen, die dem Ziel der Kirche entspricht. Eine zentrale Frage dabei bleibt, ob es gelingt, neue Kirchenerfahrungen zu machen.
Gefreut hat Bischof Hansjörg Vogel der Umstand, daß die überwiegende Mehrheit der Befragten in ihrem Beruf zufrieden ist. Im Gespräch mit einzelnen komme dies eher zum Vorschein als im Gespräch mit einem ganzen Dekanat. Hier gewinne leicht eine Atmosphäre der Unzufriedenheit und Resignation die Oberhand. Es ist für den Diözesanbischof deshalb ein erfreuliches Zeichen, daß die berufliche Zufriedenheit so deutlich durch die Umfrage dokumentiert wurde.

Mühsames, aber hoffnungsvolles Weitergehen

1995 werden die Schritte im „Urteilen" noch vertieft und das „Handeln" angegangen. Dieser Vorgang führt langsam zu einer Pastoralkonzeption im Bistum Basel. Obwohl ein solcher Weg mühsam ist, steht bereits ein wichtiges Ergebnis fest: Alle, die mit dem Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel Probleme angehen und auf Fragen Antwort suchen, werden in ihrer Grundhaltung beeinflußt. Sie gehen nicht mit vorgefaßten Meinungen an Lösungen, sondern sie spüren ihre eigene Verantwortung. Bischof, Bistumsleitung, Dekane, Seelsorgerinnen und Seelsorger werden von vielem entlastet, aber auch herausgefordert, sich wirklich in das Evangelium zu vertiefen. Dies gibt in einer Zeit, in der so viele enttäuscht sind, neue Perspektiven im Leben und Handeln.
Leitlinie dafür ist, was Bischof Hansjörg Vogel bei seinem Amtsantritt an Ostern 1994 betonte: „Miteinander vertrauen wir darauf: Jesus Christus ist in unserer konkreten Kirche trotz all ihres Versagens mit auf dem Weg. Miteinander wollen wir versuchen, ihn wahrzunehmen. Wir werden ihn finden, da wo wir auf echtes Leben stoßen. Er ist da, wo wir der menschlichen Not nicht ausweichen. Er ist mit uns, wenn wir uns für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen. Er ist da, wenn wir unser Leben im Gebet vor ihm ausbreiten. Er ist da, wenn wir seine Sakramente feiern."

Dr. theol. Max Hofer ist Bischofvikar und Leiter des Pastoralamtes in der Diözese Basel.

HUBERT SCHULER

Versuche mit kooperativen Seelsorgestrukturen in der Diözese Speyer

Am 29. Juni 1993, dem Fest Peter und Paul, hat der Bischof von Speyer Dr. Anton Schlembach einen „Pastoralplan" in Kraft gesetzt, der die Seelsorgestrukturen in der Diözese Speyer verändern soll. Er trägt den vollständigen Titel „Kirche leben in der Pfarrgemeinde angesichts einer abnehmenden Zahl von Priestern und hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (Elemente eines Pastoralplans)"[1]. Der Titel läßt die Grenzen erkennen, die sich die Diözese mit diesem Pastoralplan gesteckt hat. Er kann und will keine umfassende Antwort auf die vielfältigen, heute anstehenden Probleme der Pastoral sein. Er konzentriert sich lediglich darauf, die personellen Strukturen in der pfarrlichen Seelsorge so zu ändern, daß sie den derzeitigen personellen Möglichkeiten entsprechen und das Selbstverständnis der Kirche, zu dem sie im 2. Vatikanischen Konzil gefunden hat, angemessener zum Tragen bringen.

Die Diözese Speyer ist eine der kleineren Diözesen in Deutschland. Ihr Gebiet umfaßt die Landschaftsregionen Pfalz und Saarpfalz. Sie liegt also ganz auf der linken Rheinseite. Im Süden grenzt sie an Elsaß und Lothringen. Die Gesamtzahl der Katholiken beträgt knapp 700000. Annähernd gleich groß ist auf diesem Gebiet die Anzahl der Protestanten, die zur Evangelischen Kirche der Pfalz gehören. Die Diözese gliedert sich in 10 Dekanate und 350 Pfarreien mit einer durchschnittlichen Größe von etwa 2000 Katholiken.

Von zwei Großstädten abgesehen, ist die Diözese eher kleinstädtisch und ländlich geprägt. Die Leute im Einzugsbereich der Großstädte arbeiten vorwiegend in der Industrie oder in mittelständischen Unternehmen. In der Rheinebene allerdings liegt auch ein großes landwirtschaftsreiches, vornehmlich durch Weinbau genutztes Gebiet.

1. Erste Anstöße zu neuen Seelsorgestrukturen

Neu und ungewohnt für unsere Region war der Priestermangel. Als Alarmruf tauchte dieser Ausdruck schon bald nach dem 2. Vatikanischen Konzil auf. Im Jahre 1968, als Dr. Friedrich Wetter Bischof von Speyer wurde, konnten sieben Pfarreien nicht mehr mit einem eigenen Pfarrer besetzt werden. Auf Anregung des neuernannten Bischofs befaßte sich der Priesterrat mit dem Problem und suchte nach einem Konzept, wie dem vermutlich wachsenden Priestermangel zu begegnen sei. Erstmals wurde die Entwicklung eines „Pastoralplans" angeregt.

Man fand einen Lösungsansatz in der Kooperation benachbarter Pfarreien und in der Entlastung der Pfarrer von Verwaltungsaufgaben. Diese Überle-

[1] Der Pastoralplan und andere Unterlagen können bezogen werden beim Bischöflichen Ordinariat, Pastorale Dienste und Gemeindearbeit, Webergasse 11, D-67346 Speyer

gungen führten 1980 zur Errichtung einer neuen Seelsorgeeinheit unterhalb der Dekanatsebene, dem *Pfarrverband.*

2. *Der Pfarrverband*

In einem solchen Pfarrverband sind jeweils 5–12 benachbarte Pfarreien zusammengefaßt. Diese Gemeinden, vor allem aber die darin tätigen Priester und die pastoralen Mitarbeiter, die Laien sind, sollen zusammenarbeiten, sich gegenseitig austauschen und unterstützen. Ein Pfarrer, der eine weitere Pfarrei mitführt, soll mit dieser Last nicht alleine stehen bleiben. Regelmäßig, zumeist monatlich, treffen sich unter der Leitung eines zum *Pfarrverbandsleiter* gewählten Pfarrers des Pfarrverbandes alle in der Pastoral tätigen Hauptamtlichen, dazu zählen auch die in der kategorialen Seelsorge eingesetzten Mitarbeiter, um sich im *Pfarrverbandsteam* abzusprechen. Im *Pfarrverbandsrat* sind die Vertreter aller Pfarrgemeinderäte, der katholischen Verbände und der kirchlichen Einrichtungen an dieser Kooperation beteiligt. Er soll wenigstens zweimal im Jahr zusammenkommen. Pfarrverbandsleiter, Pfarrverbandsteam und Pfarrverbandsrat sind die wichtigsten pastoralen Organe eines jeden Pfarrverbandes.

Zusätzlich hat jeder Pfarrverband zur Entlastung der Pfarrer von Verwaltungsaufgaben eine *Pfarrverbands-Geschäftsstelle.* Dort können die Pfarrer qualifizierte Verwaltungsaufgaben (Führung von Kindergärten und Heimen, Bau- und Vermögensangelegenheiten) an erfahrene Verwaltungsfachleute delegieren. Unmittelbarer Dienstvorgesetzter des *Pfarrverbandsgeschäftsführers* ist der jeweilige Pfarrverbandsleiter. Die Pfarrer können die in der Verwaltung eingesparte Zeit und Kraft der Seelsorge zugute kommen lassen.

Zehn Jahre lang war diese Konzeption auf allen Ebenen der Diözese diskutiert und in Modellversuchen erprobt worden, bis sie schließlich im Jahre 1980 flächendeckend für die ganze Diözese durch die Errichtung von 42 Pfarrverbänden verwirklicht wurde.

Nach nunmehr 15jähriger Erfahrung mit der Einrichtung „Pfarrverband" darf man sagen, daß sich dieses Strukturgebilde insgesamt als förderlich für unsere Diözese erwiesen hat. Die Priester haben – natürlich auch dank vielfältiger Begleitmaßnahmen – in einem erheblichen Umfang gelernt, ihr Einzelkämpferdasein zu überwinden und miteinander zu kooperieren. Beflügelt hat sie dazu auch die immer mehr ins Bewußtsein tretende Idee von einer Kirche als Communio im Gefolge des 2. Vatikanischen Konzils.

Die Entlastung von Verwaltungsarbeit durch die Geschäftsstellen wurde zuerst nur zögerlich, dann aber immer umfangreicher in Anspruch genommen. Heute sind diese Einrichtungen nicht mehr wegzudenken. Und auch in den Pfarrgemeinden hat sich ein Gefühl von Zusammengehörigkeit herausgebildet, das es vorher so nicht gab. Man muß diesen Hintergrund kennen, wenn man die nun folgende Weiterentwicklung verstehen will.

3. *Neue Anstöße*

Heute gibt es in 130 der 350 Pfarreien unserer Diözese keinen Pfarrer mehr am Ort. Und die Zahl solcher pfarrerlosen Pfarreien ist noch rapide im Wachsen. Vom Schicksal dieser 130 Gemeinden mitbetroffen sind weitere

100 Gemeinden, die ihren Pfarrer nun mit einer oder mehreren dieser Gemeinden teilen müssen. Tatsächlich führen schon viele Pfarrer zwei oder drei Gemeinden mit, weil andere Pfarrer aus Alters- oder Gesundheitsgründen nicht die Last von zwei Pfarreien tragen können, weil ihre Pfarrei der Katholikenzahl nach zu groß ist oder weil sie in Diasporagegenden schon jetzt auf zu viele Ortschaften verteilt ist. In jedem Pfarrverband führen die meisten Pfarrer heute schon eine oder mehrere Pfarreien mit. Oft haben sie dafür zusätzlich einen pastoralen Mitarbeiter. Aber die Entlastungsmöglichkeiten durch Kooperation im Pfarrverband sind jetzt an eine Grenze gekommen. Es mußte nach weiteren entlastenden Strukturen gesucht werden. Diese lassen sich – unveränderte gesamtkirchliche Rahmenbedingungen (zum Beispiel Zulassungsbedingungen zum Amt u.a.) einmal vorausgesetzt – nur auf der Pfarrebene finden.

Heute hat sich aber nicht nur die zur Verfügung stehende Anzahl von Priestern verändert. Es hat sich auch in den Köpfen der Gemeindemitglieder viel verändert. Eine neue Generation hat die Mitverantwortung in den Pfarreien übernommen. Die nächste Generation, die Jungen auf der Wartebank, sind noch einmal deutlich anders geprägt. Sie haben frühzeitig in der Familie und in der Schule gelernt, in die Verantwortung mit einbezogen zu werden, mitzudenken, mitzureden und mitzubestimmen. Nur dort, wo sie dies tun können, fühlen sie sich zu Hause. Auch unsere pastoralen Mitarbeiter kommen fast alle aus diesen jüngeren Generationen. Demokratische Ansprüche machen ihnen keine Gewissensbisse. Für viele ältere Priester und ältere Leute in der Gemeinde ist dies aber ungewohnt. Kirchenfremd müßte es aber nicht zu sein. Die Praxis in der alten Kirche sah da schon manchmal „demokratischer" aus. Das 2. Vatikanische Konzil hat nun die Würde jedes Gläubigen wieder hervorgehoben und dessen Subjektsein in der Kirche betont. Jeder Christ ist nicht nur der Adressat seelsorgerlicher Bemühungen von Amtspersonen, sondern auch selber Träger des kirchlichen Lebens. Wie realisieren wir in unseren Gemeinden diesen vom Konzil und – aus anderen Gründen – von der Denk- und Lebenswelt des heutigen Menschen eingeforderten Anspruch?

4. Neue Lösungsvorschläge

Die Bistumsleitung erarbeitete zu Beginn des Jahres 1991 erste Entwürfe eines neuen Struktur- und Pastoralplans. Darüber wurde ein umfassender Diskussionsprozeß eingeleitet. Allen Interessierten wurden die Entwürfe zugänglich gemacht. Mitglieder der Bistumsleitung haben in über 100 Gesprächsforen den unmittelbaren Dialog mit den verschiedenen pastoralen Berufsgruppen sowie mit allen Pfarrgemeinde- und Verwaltungsräten gesucht. Mehr als 6000 Personen haben sich daran beteiligt. Von Verbänden und Ratsgremien, von Gruppen und Einzelpersonen sind 250 schriftliche Stellungsnahmen eingegangen. Parallel dazu wurden die Vorschläge in sechs Modellprojekten in der Praxis erprobt. Ein vom Diözesanpastoralrat eingesetzter Ausschuß hatte die Aufgabe, die zahlreichen Kritiken und Veränderungsvorschläge zu sichten, auszuwerten und auf dieser Grundlage den Plan neu zu fassen. Diese Fassung wurde in einer mehrtägigen Konferenz aller diözesanen Ratsgremien im Bistum Speyer in der Pfingstwoche 1993

zusammen mit dem Bischof beraten, nochmals verändert und dann fast einstimmig verabschiedet. Nach einer in der ganzen Diözese sehr kontrovers und heftig geführten Auseinandersetzung war dieses Ergebnis unerwartet eindeutig. Auf jeden Fall war es eine hervorragende Basis für die spätere Umsetzung in der Diözese. In der verabschiedeten Fassung hat der Bischof den Plan in Kraft gesetzt.

5. *Das Pastoralteam*

Seit dem Konzil haben sich zunehmend Formen der Mitgestaltung und der Mitarbeit in den Pfarrgemeinden herausgebildet: der Pfarrgemeinderat, Gottesdiensthelfer, Lektoren, Krankenbesuchsdienste, Mitarbeit in der Sakramentenkatechese und vieles andere mehr. Alle diese Dienste entlasten einesteils den Pfarrer in konkreten Aufgabenfeldern, vermehren allerdings erheblich seine Leitungs- und Koordinationsaufgaben. Und in diesen Leitungsaufgaben stand er immer noch ganz allein. Durch die Mitwirkung von Gemeindemitgliedern an diesen Leitungsaufgaben soll nun einerseits der Pfarrgemeinde ein deutlich höheres Maß an Mitverantwortung eingeräumt werden, andererseits soll der Pfarrer gerade in seinen Leitungsaufgaben zusätzliche Entlastung finden. Diese wird er besonders brauchen, wenn er mehrere Gemeinden zu führen hat. Ist die Leitungsverantwortung auf mehrere Schultern verteilt, so fällt auch eine Gemeinde, die überraschend ihren eigenen Pfarrer verliert, nicht in ein tiefes Loch. Vielmehr können ortsansässige Gemeindemitglieder einen Teil der anfallenden Aufgaben auffangen und Irritationen abfedern.

Um all diesen Zielen gerecht zu werden, soll jede Pfarrgemeinde, ob mit einem Pfarrer am Ort oder nicht, möglichst ein pastorales Leitungsgremium, ein *Pastoralteam,* bilden. Neben dem Pfarrgemeinderat als Beratungs- und Beschlußgremium, das vorwiegend parlamentarischen Charakter hat, soll dieses dem Pfarrgemeinderat zugeordnete Gremium eher Regierungscharakter haben. Ihm gehören an: drei Mitarbeiter/innen aus der Gemeinde, von denen möglichst je einer/eine die Verantwortung für einen der drei gemeindlichen Grunddienste (Katechese, Diakonie, Liturgie) übernimmt, darüber hinaus der Pfarrgemeinderatsvorsitzende (in unserer Diözese immer ein Laie), dessen Mitwirken eher an den Aufgaben orientiert ist, die keinem der drei Grunddienste eindeutig zugeordnet werden können. Die Leitung des Teams hat der Pfarrer selbst inne. Wenn ein Pfarrer mehrere Gemeinden leitet, kann in einer Pfarrei, in welcher der Pfarrer nicht wohnt, ein vom Bischof beauftragter Priester, ein Ständiger Diakon, ein/e Pastoralreferent/in oder Gemeindereferent/in als *Pastoralteamleiter/in* diese Aufgabe übernehmen.

Es versteht sich von selbst, daß die Verantwortlichen für die drei Grunddienste, die in der Regel als Ehrenamtliche ihre Sachbereiche verantwortlich leiten und viele andere Mitarbeiter führen sollen, eine besondere menschliche, kirchliche und fachliche Kompetenz sowie Erfahrung in ihrem Zuständigkeitsbereich benötigen. Sie brauchen auch die Anerkennung von Seiten der Gemeinde. Für ihre fachliche Qualifikation muß die Diözese Mitsorge tragen. Das Vorschlagsrecht für ihren Einsatz obliegt dem jeweiligen Pastoralteamleiter. Er braucht dazu aber die Zustimmung des Pfarr-

gemeinderates. Die beauftragten Verantwortlichen werden von Amts wegen Mitglieder des Pfarrgemeinderates, wenn sie es nicht schon sind. Im Pfarrgemeinderat soll es für die drei Grunddienste Ausschüsse geben, die von den Verantwortlichen moderiert werden.

6. Diakone und hauptamtliche „Laien" als Pastoralteamleiter

Können neben den ehrenamtlichen Gemeindemitgliedern auch die theologisch mit Universitäts- oder Fachhochschulabschluß qualifizierten, hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiter, also Ständige Diakone, Pastoral- und Gemeindereferenten/innen, noch umfassender als bisher an den Leitungsaufgaben eines Pfarrers beteiligt werden? Auch dies würde sowohl die Pfarrer entlasten, als auch dem gestiegenen Verantwortungsbewußtsein der genannten Berufsgruppen entsprechen. Denn längst schon sind aus den ursprünglichen Helfern des Pfarrers Sachbereichsleiter in der Gemeinde oder in mehreren Gemeinden geworden. Derzeit gibt es etwa 150 Personen der genannten Berufsgruppen in unserer Diözese.

Der Plan sieht vor, daß dort, wo ein Pfarrer mehrere Gemeinden leitet, der Bischof einer solchen Peson für ein bestimmtes Territorium (eine oder zwei Gemeinden) alle seelsorgerlichen Aufgaben übertragen kann, soweit sie nicht einem Priester vorbehalten sind.

Ein Pfarrer, der mehrere Gemeinden leitet, wird in der Pfarrgemeinde, in der er wohnt, selber für alle Seelsorgebereiche unmittelbar zuständig bleiben. Er wird nicht zum „fliegenden Sakramentenspender". Er kann seine Kraft und Aufmerksamkeit noch besser als bisher auf diese Gemeinde konzentrieren, wenn er einen Großteil der seelsorgerlichen Verantwortung für die anderen Gemeinden einem Mitarbeiter anvertrauen kann. Der wiederum konzentriert seine Aufmerksamkeit auf die ihm zugewiesene Gemeinde.

Wenn ein Pfarrer eine solche Kompetenzaufteilung wünscht, so beantragt er diese nach der Zustimmung der Pfarrgemeinderäte der betroffenen Gemeinden beim Bischof. Der Bischof entscheidet und beauftragt den Pastoralteamleiter mit der Wahrnehmung seiner Aufgabe. Dieser wird in einem Gemeindegottesdienst in seinen neuen Dienst eingeführt.

Mit der Beauftragung zum Pastoralteamleiter ist die Leitung des Pastoralteams verbunden, die Verantwortung für alle seelsorgerlichen Aufgaben in der Gemeinde, die nicht zwingend einen Priester erfordern, alle damit zusammenhängenden Verwaltungsvorgänge und damit auch die Leitung des Pfarrbüros. Der Pastoralteamleiter vertritt ständig den Pfarrer im Pfarrgemeinderat. Er ist unmittelbarer Ansprechpartner für alle Gemeindemitglieder. Er soll deshalb möglichst im Pfarrhaus wohnen. Zu seinen Aufgaben gehört auch die Erteilung von Religionsunterricht, die kirchliche Assistenz bei Verbänden und Gemeinschaften, die Mitarbeit bei der Sozialstation, im liturgischen Bereich die Leitung der Begräbnisgottesdienste, später auch die Eheassistenz und die feierliche Spendung der Taufe; wünschenswert wäre auch die Spendung der Krankensalbung.

Wie gestaltet sich nun das Verhältnis eines solchen Pastoralteamleiters zu seinem zuständigen Pfarrer? Wir umschreiben es mit den beiden Begriffen *Handlungsverantwortung* und *Führungs-*

verantwortung. Der Pastoralteamleiter, der nicht Pfarrer ist, trägt für alle ihm übertragenen Aufgaben die Handlungsverantwortung: Es ist zunächst in seine Zuständigkeit und Entscheidung gestellt, daß und wie die ihm übertragenen Aufgaben ausgeführt werden. Der Pfarrer trägt die Führungsverantwortung: Er ist der unmittelbare Dienstvorgesetzte des Mitarbeiters und hat – unter Achtung der selbständigen Handlungsspielräume des Pastoralteamleiters – Aufsichtspflicht im Rahmen der von der Diözese verbindlich vorgeschriebenen Richtlinien. Auf der Grundlage dieser relativen Eigenständigkeit ist aber eine weitgehende Absprache und Zusammenarbeit in vielen Bereichen erwünscht und nötig. Sie wird in einer regelmäßigen wöchentlichen Dienstbesprechung vereinbart. Dafür ist federführend der Pfarrer zuständig.
In die Zusammenarbeit der Pfarreien werden von Fall zu Fall auch die Gremien der betreffenden Pfarreien einbezogen. Zu diesem Zweck (zum Beispiel zur Vorbereitung der gemeinsam gestalteten Fronleichnamsprozession oder der einheitlich gestalteten Begräbnisfeier) treffen sich dann die Pastoralteams oder die Pfarrgemeinderäte dieser Pfarreien. Einen derart strukturierten Verbund zweier oder mehrerer Pfarreien unter einem Pfarrer nennen wir in unserer Diözese eine *Pfarreiengemeinschaft.*

7. Ehrenamtliche Laien als Verwaltungsleiter

Um in einem zusätzlichen Maß gerade die Priester, die mehrere Gemeinden führen müssen, von Verwaltungsarbeiten zu entlasten und sie für seelsorgerliche Aufgaben freizustellen, kann ein Pfarrer die geschäftsführende Leitung der Kirchenstiftung und des Kirchenverwaltungsrates einem ehrenamtlichen Mitarbeiter übertragen. Voraussetzung dafür ist, daß der Pfarrer eine Person aus dem gewählten Kirchenverwaltungsrat findet, die geeignet und bereit ist, diese Aufgabe zu übernehmen, und daß der Kirchenverwaltungsrat dieser Maßnahme zustimmt. Auf Antrag des Pfarrers kann dann der Generalvikar dieser Person die Geschäftsführung mit allen Rechten und Pflichten übertragen.

8. Priesterlose Gottesdienste am Sonntag

Personelle Strukturänderungen, die mit dem Mangel an Priestern zu tun haben, haben selbstverständlich auch viele Auswirkungen im liturgisch-sakramentalen Bereich. Sie bedürfen ebenfalls neuer Regelungen. Am spürbarsten ist dies bei der sonntäglichen Eucharistiefeier als Versammlung der ganzen Gemeinde. Dazu haben wir drei wichtige Grundsätze aufgestellt:

1. An jedem Sonn- und Feiertag soll die gottesdienstliche Versammlung in jeder Pfarrei möglichst als Eucharistie gefeiert werden. Die Gemeinden sind gehalten, die Häufigkeit der Gottesdienste und die Gottesdienstzeiten an diesem Grundsatz auszurichten. Kein Priester darf allerdings häufiger als dreimal an einem Wochenende Eucharistie feiern.
2. Sollte aufgrund des Priestermangels dennoch in einer Gemeinde am Sonn- und Feiertag keine Eucharistiefeier möglich sein, muß in dieser Pfarrei ein würdig gestalteter Wortgottesdienst stattfinden. Die Gläu-

bigen sind in einer solchen Notsituation eingeladen, diesen Gottesdienst als ihre sonntägliche Versammlung anzusehen; sie kommen damit ihrer sonntäglichen Gottesdienstverpflichtung nach.

3. Ein solcher Wortgottesdienst am Sonntag kann gelegentlich, aber nicht regelmäßig mit einer Kommunionfeier verbunden sein. An Werktagen ist bei der Feier eines Wortgottesdienstes eine Kommunionspendung nicht erlaubt.

Diese kurzen Hinweise machen darauf aufmerksam, daß alle Strukturveränderungen, soweit sie dazu dienen, den Priestermangel zu bewältigen, an Grenzen stoßen und viele neue Fragen aufwerfen. Diese sind mit kooperativen Strukturmaßnahmen nicht mehr zu beantworten.
Hinter den oben angeführten Regelungen wird aber auch eine anthropologisch-theologische Leitidee spürbar, die selbst bei der Verwaltung des Priestermangels berücksichtigt sein will. Kirche ist communio der Glaubenden. Communio aber braucht Nähe, Vertrautheit, alltägliche Mitsorge, Verantwortung füreinander. Kirche findet statt im Lebensraum der Gläubigen, auch wenn sie sich darin nicht erschöpft. Im gemeinsamen Gottesdienst findet sie ihren Ausdruck und die Quelle für ihren Vollzug. Wenn die Gläubigen sich nicht mehr regelmäßig zu gemeinsamen Gottesdiensten treffen, sondern sich irgendwohin „verflüchtigen", wird auch die Kirche am Ort bald vom Aussterben bedroht sein. Daher bevorzugen wir das örtliche sonntägliche Zusammenkommen selbst dann, wenn es nicht immer im Rahmen einer Eucharistiefeier stattfinden kann.

9. Verwirklichung

Die Verwirklichung des Konzepts steht natürlich erst in den Anfängen. Für einen diözesanweit erfolgreichen Umsetzungsprozeß haben wir wenigstens zehn Jahre veranschlagt. Acht Pfarreiengemeinschaften haben sich bisher konstituiert, insgesamt 23 Pfarreien und fünf Filialen sind dabei beteiligt. In diesen Pfarreien sind auch die ersten Pastoralteams entstanden.

Wir haben auch gelernt, daß die Umsetzung intensive diözesane Begleitmaßnahmen nötig macht. Nahezu monatlich treffen sich die Hauptamtlichen mit Vertretern der Diözese in kleinen Gruppen. Diese Begleitung erstreckt sich auf einen Zeitraum von zwei bis drei Jahren.

Eher zögernd nehmen die Pfarrer die neuen Entlastungsmöglichkeiten im Verwaltungsbereich an. In 30 Fällen haben Pfarrer bisher ihre diesbezüglichen Kompetenzen an Ehrenamtliche abgetreten. Möglicherweise sind viele Priester doch mehr auf Verwaltungstätigkeiten festgelegt, als sie es sich selber bisher eingestanden haben. Aber auch hier ist ein Lernprozeß erforderlich, um qualifizierte und zur Mitarbeit bereite Ehrenamtliche zu finden und zuzulassen.

Entgegen allen bei der Diskussion des Planes geäußerten Befürchtungen besteht eine große Bereitschaft von Gläubigen aus den Gemeinden zur Mitarbeit in den verschiedensten Diensten und eine große Nachfrage nach entsprechenden Qualifizierungsmöglichkeiten. Wir können fast von einem Ansturm sprechen, der uns überrascht hat. Wir konnten schon in den letzten 15 Jahren nahezu 400 Gottesdiensthelfer für ihre anspruchsvolle Aufgabe in mehrwöchigen Kursen vorbereiten.

Interessenten für eine ebensolche Ausbildung in der Diakonie und im katechetischen Bereich gibt es genügend. Wir erarbeiten dazu neue Ausbildungskonzepte und neue Ausbildungseinrichtungen.
Die Bereitschaft der Pfarrer und aller anderen hauptamtlichen Mitarbeiter, sich auf den Pastoralplan einzulassen, ist groß. Die Akzeptanz der Strukturreform in den Gemeinden ist dort, wo sie praktiziert wird, erstaunlich gut. Diese gilt vor allem für die neuen Rollen der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiter. Männer und Frauen sind in gleicher Weise akzeptiert. Die Zufriedenheit der Pastoral- und Gemeindereferenten/innen, die als Pastoralteamleiter eingesetzt sind, ist bemerkenswert – trotz der Zunahme an Verantwortung, oft auch an Arbeit und Zeitaufwand. Die Pfarrer in solchen Pfarreiengemeinschaften registrieren dankbar eine spürbare Entlastung. Aber auch die Pfarrgemeinderäte dieser neustrukturierten Gebiete erfahren einen deutlichen Zuwachs an Mitwirkungsmöglichkeiten, der das Selbstbewußtsein der Mitglieder durchaus stärkt. Sie fühlen sich ernstgenommen, sie vertreten darum auch unbequeme Entscheidungen solidarisch in der Gemeinde. Für viele vergleichbare Rückmeldungen mag die spontane Aussage eines Pfarrgemeinderatsmitgliedes stehen: „Es macht wieder Spaß, Kirche zu sein".

10. Fragen und Ängste

So sehr wir mit dem Zustandekommen des Pastoralplans und unseren ersten Gehversuchen zufrieden sein können, es bleiben doch noch viele Fragen offen. Sie betreffen zunächst praxisbezogene Probleme:

- Werden sich bei drastischem Rückgang der sonntäglichen Kirchenbesucherzahlen gerade aus den jüngeren Generationen künftig genügend ehrenamtliche Mitarbeiter finden, die für die neuen und anspruchsvolleren Aufgaben Fähigkeit und Zeit haben?
- Werden wir bei weiterem Rückgang der Zahl der Priester und der pastoralen Mitarbeiter noch genügend Leute haben, die sich in derart sensible Leitungsaufgaben mit ihren relativ aufwendigen Kooperations- und Kommunikationsmechanismen einbringen können und damit zurechtkommen?
- Werden die Gemeinden akzeptieren, daß Männer und Frauen auf Jahre hin einen überzeugenden Einsatz als De-facto-Gemeindeleiter leisten, ohne daß man ihnen die volle Leitungsverantwortung gibt und damit auch die Möglichkeit, der Eucharistiefeier vorzustehen? Werden die Pastoral- und Gemeindereferenten ihre Minder-Stellung auf lange Sicht aushalten, besonders dann, wenn die Altersunterschiede zu der jüngeren Priestergeneration erheblich zunehmen?

Darüber hinaus ergeben sich Fragen, die mehr die theologische Grundgestalt unserer Pastoral-Struktur berühren:

- Amtsträger in der Kirche sind nicht nur Funktionäre mit Leitungs-, Organisations- und Administrationsaufgaben, sondern die Repräsentanten Christi als Haupt der Kirche. Sie sind integraler Bestandteil der sakramentalen Gestalt der Kirche. Wie verändert sich die Kirche, wenn Gemeindemitglieder diese Amtsträger seltener zu Gesicht bekommen, wenn sie nur noch punktuell

und zumeist als Sakramentenspender zu erleben sind und – ein nicht ganz unwesentlicher Umstand – wenn der Grund für diesen Sachverhalt nicht in einer von außen aufgezwungenen Bedrängnis liegt, sondern in die freie Entscheidung der Kirchenleitung fällt?

- Hat die Kirche die Ausprägeform, die das Amt in der Kirche haben kann, mit der Dreitteilung Bischof – Priester – Diakon ein für allemal ausgereizt oder gäbe es daneben nicht auch andere Formen der Teilnahme am Amt und nicht nur der Beteiligung an amtlichen Aufgaben?

Mit all diesen Fragen sind auch Ängste verknüpft, Ängste über eine Entwicklung, welche die Kirche von der ihr von Christus gegebenen Gestalt abbringen könnte. Solche Fragen gilt es auszuhalten, sowohl von den mehr Vorwärtsdrängenden als auch von den eher Beharrenden in der Kirche. Stehenbleiben, um nichts falsch zu machen, kann kein Ausweg sein. Es gilt, die Entwicklung neuer pastoraler Strukturen aufmerksam zu verfolgen und zu hoffen, daß uns (auch heute) der Geist Gottes den rechten Weg weist.

Hubert Schuler ist Domkapitular und Seelsorgeamtsleiter in der Diözese Speyer.

WILHELM VIEBÖCK

Das Projekt „Seelsorge in der Zukunft" der Diözese Linz

1. Zur Diözese Linz

Die flächenmäßige Ausdehnung und die Einwohnerzahl der Diözese ist nahezu identisch mit dem Bundesland Oberösterreich. Kaiser Josef II. bewirkte 1783 die Abtrennung von der Diözese Passau und die Errichtung als eigene Diözese. Sie erstreckt sich vom Böhmerwald bis zum Salzkammergut und vom Inn bis zur Enns. Die Einwohnerzahl beträgt fast 1,3 Millionen (davon 84,7% Katholiken, 4,8% Evangelische A.B. und 8,6% ohne religiöses Bekenntnis). 483 Seelsorgestellen sind zusammengefaßt in 38 Dekanate und fünf Regionen. Ein besonderes Kennzeichen ist die starke Präsenz männlicher und weiblicher Orden und Kongregationen, die wichtige Aufgaben in der pfarrlichen und kategorialen Seelsorge wahrnehmen. Die fest inkorporierten ergeben zusammen mit den zusätzlich von Orden betreuten Seelsorgesprengeln 153, also knapp ein Drittel. 66 Sprengel sind ohne eigenen Priester am Ort. Die Entwicklung läßt hier eine deutliche Zunahme erwarten, zumal das Durchschnittsalter der Diözesanpriester knapp unter 60 Jahren liegt und der Trend in den Orden ähnlich verläuft. 40 ständige Diakone und 167 Pastoralassistenten, Pastoralassistentinnen, Jugendleiter und Jugendleiterinnen gehören zum Seelsorgepersonal und sind nicht mehr wegzudenken.[1]

Wirtschaftlich wurden vor allem die traditionsreichen Großbetriebe der Grundstoffindustrie von der letzten Rezession betroffen. Neue Betriebe mit höherer Wertschöpfung sind entstanden. Während die Bedeutung der Land- und Forstwirtschaft zurückgeht, nimmt der Dienstleistungssektor zu, auch der Fremdenverkehr. Die Arbeitslosenrate beträgt (mit 1. Dezember 1994) 4,6%.

Das Leben der Diözese ist gekennzeichnet von einer guten Glaubenssubstanz (so feierten 1993 im Diözesandurchschnitt 25% der Katholikinnen und Katholiken den sonntäglichen Gottesdienst mit). Es gibt eine Reihe sichtbarer Zeichen für die Weltoffenheit der Diözese, beispielsweise elf Betriebsseelsorgezentren, eine bischöfliche Arbeitslosenstiftung und großen Einsatz für die Flüchtlinge. Die weltkirchliche Aufgeschlossenheit wird an Missionaren und Entwicklungshelfern deutlich. Eine diözesane Besonderheit ist zweifellos auch die große Bedeutung des Laienapostolats, besonders der Katholischen Aktion.[2] Schmerzlich sind polarisierende Initiativen im Diözesangebiet, so zum Beispiel die konservative „Zeitschrift für Glaube und Kirche".

---

[1] Vgl. „Jahrbuch 1995 der Diözese Linz", *Josef Wiener* (Hg.), Linz 1994, 136ff, sowie *J. Hainzl*, Die Diözese Linz im Spiegel der Zahlen, in: *J. Ebner u.a.* (Hg.), Das Bistum Linz von 1945 bis 1995, in der Reihe: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 9 (1995), 37–56.

[2] Dadurch ist etwa das auf Cardijn zurückgehende Arbeitsprinzip „Sehen – Urteilen – Handeln" im Leben der Diözese sehr präsent.

2. *Das Projekt „Seelsorge in der Zukunft"*

Dieses ist nicht zu denken ohne die vorausgehende Diözesansynode 1970–1972 („Kirche um der Menschen willen") sowie die Versammlung aller drei diözesanen Räte (Priesterrat, Pastoralrat, Dechantenkonferenz) 1986/87 zum Thema „Glaubensvermittlung in unserer Zeit".

a) Anlaß und Start

Unmittelbarer Auslöser war Ende 1988 ein Alarmruf der Finanzverantwortlichen in der Diözese. Die Ausgaben stiegen stark an, die Einnahmen blieben ungefähr gleich. Als erste Maßnahme wurde das Baubudget der Diözese eingeschränkt. Auf dem Personalsektor wurden ebenfalls Einsparungsmaßnahmen versucht. Hier zeigte sich jedoch bald, daß man sich zuerst über Prioritäten in der Pastoral verständigen mußte. Zudem wurde deutlich, daß auch bei genügend Geld zuwenig pastorales Personal zur Verfügung steht (besonders bei den Priestern, aber auch bei Laien), und daß es eine Reihe von offenen Fragen bezüglich dieses Personaleinsatzes gibt. Eine professionelle Beratungsfirma wurde beigezogen und begleitet seither das Projekt. Eine Reihe von Interviews mit pastoral Engagierten auf pfarrlicher oder kategorialer Ebene folgte.
Im Juli 1991 fand eine erste Diözesanklausur statt, wo sich ausgewählte Vertreter verschiedener pastoraler Berufsgruppen mit Verantwortlichen der Diözese trafen. Zwei Kernfragen für ein künftiges Seelsorgekonzept wurden herausgearbeitet: „Priester – Laie – Amt" und „Lebendige Gemeinden". Der Vorstand des diözesanen Pastoralrates wurde mit der Steuerung des Projektes betraut. Der Projektverlauf wurde als Entwicklungsprozeß konzipiert.

b) Erste Leitsätze: Option für das Leben der Gemeinden

In der Folge wurden drei vorläufige Leitsätze für das Projekt formuliert, die sich im weiteren Verlauf als wirklich leitende Ideen erwiesen.

- **Gemeinden sollen leben: in und als Pfarrgemeinden, als kategorielle Gruppen, als Personalgemeinden.**
  Daß sie leben sollen, heißt anderes und mehr, als daß sie bestehen bleiben sollen.[3]

- **Die Gemeinden sind Subjekt der Seelsorge, die Menschen sind Subjekt.**
  Dies folgt konsequent der Theologie des II. Vatikanischen Konzils und nimmt besonders Taufe und Firmung – und damit das gemeinsame Priestertum – ernst.[4]

- **Gemeinden stehen in Beziehung zu anderen Gemeinden, zur Diözese, zur Weltkirche.**

---

[3] Es wurde konsequenterweise in den vergangenen Jahren auch keine Pfarre in der Diözese aufgelöst mit einer einzigen Ausnahme. Diese betraf eine Pfarre mitten in der Hauptstadt Linz, die von einer Ordenskongregation nicht mehr weiterbetreut und auf die umliegenden Pfarren aufgeteilt wurde.

[4] Vgl. *P.F. Schmid,* Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge, in: Diakonia 25 (1994) 16f: „Seelsorge ist nun nicht länger nur mehr die ‚Kunst der Pastoren', der Seelsorger von Amts wegen. Sie ist vielmehr Aufgabe des gesamten Volkes Gottes. Die Träger der Seelsorge sind alle Mitglieder der Kirche, differenziert nach ihrem Auftrag, ihren Fähigkeiten und ihren Möglichkeiten. Die ganze Gemeinschaft ist primär das handelnde Subjekt der Seelsorge."

Damit war auch die Frage der Ebenen und ihre Verbindung angesprochen. Zu Recht hat m.E. die Diözesanleitung die Initiative ergriffen und auf die Gemeinden gesetzt, ohne ihre Bezogenheit zu vergessen.[5]

c) Nächster Schritt in den Gemeinden

Gerade im Ernstnehmen dieser Leitsätze wurden in Gemeinden verschiedener Art (Land- und Stadtpfarren, mitbetreute Pfarren, Betriebsseelsorgezentren, Kath. Hochschulgemeinde, Jugendgruppen einer großen Pfarre) begleitete Gesprächsprozesse als Pilotprojekte durchgeführt.
Der Fragenraster lautete: Was gelingt gut? Was sollte sich ändern? Mit welchem gesellschaftlichen Umfeld muß man heute rechnen? Bieten die drei Leitsätze eine brauchbare Orientierung? Welche Zukunftperspektive hat die Gemeinde? Was kann sie dazu von sich aus leisten? Welche Unterstützung braucht sie von außen, von der Diözese?

d) Weiterarbeit auf Diözesanebene

Im Juli 1992 fand neuerlich eine Diözesanklausur statt. Dort wurden die Ergebnisse der Pilotprojekte „Gesprächsprozesse in Gemeinden" und Fragen der Leitung von Pfarren, besonders jener ohne Priester am Ort, beraten. Für die Leitung derartiger Pfarren wurde unter Heranziehung von Can. 517,2 des kirchlichen Gesetzbuches das „Moderatormodell" ins Auge gefaßt. Ein/e PfarrassistentIn soll in Zusammenarbeit mit dem beauftragten Priester weitgehend die Leitung wahrnehmen. Für die Pfarrassistenten kam es konkret auch zu einer Definition, die sich in der Folge der Vorstand des Pastoralrates zu eigen machte: „Der/Die PfarrassistentIn nimmt als getaufte und gefirmte Person in Zusammenarbeit mit einem als Moderator beauftragten Priester im Auftrag des Diözesanbischofs eigenständige Seelsorgeverantwortung wahr und wirkt dabei an der Ausübung der Leitungsvollmacht mit."
Ferner ergaben sich vier Teilprojekte:
- Pilotprojekte (bzw. „pfarrliche Gesprächsprozesse"). Die guten Erfahrungen sollten fortgeführt werden.
- Gemeindeleitung. Hier sollte Wesen, Aufgabe und Umfeld der PfarrassistentInnen konkretisiert werden.
- Qualitätskriterien für lebendige Gemeinden.
- Rolle des Priesters (als Pfarrer wie als Pfarrmoderator).

Aus Gründen der Priorität und Kapazität wurden zunächst die ersten beiden Teilprojekte in Angriff genommen.

e) Pfarrliche Gesprächsprozesse

Begleitteams (insgesamt 26 Personen, je ein Mann und eine Frau) wurden aufgebaut, Kontakte mit interessierten (Pfarr-)Gemeinden hergestellt und Begleitprozesse durchgeführt.

[5] Vgl. dazu auch *J. Wanke*, Was das Bistum zur Heimat macht, in: Stimmen der Zeit 119 (1994) 87f: „Ein katholisches Selbstverständnis, das sich nur vom Pfarrgefühl her konstituiert, steht in der Gefahr, ins Sektiererische abzugleiten; umgekehrt gilt, daß sich unser Katholischsein nicht nur an der Zugehörigkeit zur Weltkirche ausrichten darf; da besteht die Gefahr eines zentralistischen Mißverständnisses von Kirche, in der sozusagen die Kommandogewalt des Papstes nur nach unten durchgestellt zu werden braucht. Beides sind Extreme, die in das theologische Abseits führen (und als solche gar nicht so fern der gegenwärtigen kirchlichen Situation, in der sich selbsternannte Reformer der Kirche eifrig ‚von unten' und ‚von oben' her artikulieren)."

Für diese Begleitprozesse waren jeweils vier bis fünf Abendeinheiten vorgesehen, die teilweise auch zu längeren Einheiten (Klausuren) zusammengezogen wurden. Der Ablauf sah folgende Schritte vor: Beurteilung der pfarrlichen Situation. Mit welchen Wirklichkeiten ist kirchlich und gesellschaftlich künftig zu rechnen? Worum geht es in der Seelsorge? Ziele für die Seelsorge. Planung von Maßnahmen.
Außer in elf Pfarrgemeinden wurde ein Prozeß auch auf regionaler Ebene in einem Dekanat (Braunau) durchgeführt. Der allergrößte Teil der dortigen Pfarrgemeinden sowie das örtliche Betriebsseelsorgezentrum beteiligten sich.
Es besteht die Absicht, auf der Basis dieser Ergebnisse das geplante Teilprojekt 3 („Qualitätskriterien für lebendige Gemeinden") auszuarbeiten.

f) Gemeindeleitung konkret

Hauptaufgabe für diese Gruppe war die Erarbeitung einer Rahmenordnung für PfarrassistentenInnen. Während der Erarbeitung wurden von den österreichischen Bischöfen hilfreiche „Richtlinien für pastorale Dienste" erlassen.[6] Innerhalb dieses österreichweiten Rahmens sollte man in der Diözese zu weittragenden und theologisch verantwortbaren (nicht verkürzt pragmatischen) Lösungen kommen und dennoch eine Regelung für die unmittelbare Zukunft entwickeln. Diese beiden Vorhaben erwiesen sich in der konkreten Arbeit als teilweise unversöhnliche Gegensätze. Im Konfliktfall wurde auf die derzeitigen kirchenrechtlichen und kirchendisziplinären Bedingungen Rücksicht genommen. Es wurde jedoch auch mehr als deutlich, daß für eine größere theologische und pastorale Stimmigkeit dieser Rahmen dringend einer Veränderung bedarf.[7] Unter dieser Voraussetzung hat diese Gruppe ihre Aufgabe erfüllt und dem Priesterrat und dem Pastoralrat einen Vorschlag vorgelegt. Der Pastoralrat hat am 6. November 1993 diesen Vorschlag in seiner Substanz einstimmig angenommen. Anschließend folgte die Ausformulierung. Zum Pfingstfest 1994 hat Diözesanbischof Maximilian Aichern die Rahmenordnung in Kraft gesetzt (zunächst auf drei Jahre), und mit 1. Juni erfolgte die Promulgation im Linzer Diözsanblatt.[8] Diese Ordnung regelt die ausbildungsmäßigen und persönlichen Voraussetzungen, den Bestellmodus, die Kompetenzen und die Zusammenarbeit mit dem Pfarrmoderator.

Derzeit sind zwölf Personen, zwei Frauen und zehn Männer, (unter ihnen sieben geweihte Diakone) als Pfarrassistenten im Einsatz. Acht sind hauptamtlich angestellt, vier üben diesen Dienst ehrenamtlich aus. Die Erfahrungen sind im großen und ganzen recht positiv.

Das geplante Teilprojekt 4 („Auswirkung auf die Rolle des Priesters") wurde dabei mitgesehen, bedarf jedoch nach heutiger Beurteilung einer weiteren Bearbeitung.

---

[6] Amtsblatt der österr. Bischofskonferenz Nr. 9 vom 3. Mai 1993.

[7] Es wurde also bewußt nicht „der große Wurf" auf Zukunft hin erarbeitet, sondern es sollte der jetzt mögliche und nötige Schritt gesetzt werden. Er ist offen für weitergreifende Lösungen. Die Leitung einer Diözese kann m.E. weder untätig zuschauen noch auf offensichtliche Utopien setzen. Sie kann auch nicht einer Art „Verelendungstheorie" anhängen, etwa derart, daß die Situation auf sehr breiter Ebene schmerzlich spürbar sein müsse, um daraus Kraft für große Reformen (oder Revolutionen?) zu gewinnen.

[8] Diözesane Rahmenordnung Pfarrassistent/in, in: Linzer Diözesanblatt 140 (1994) 64–66.

g) Schritte einer breiten Beteiligung

Während der Erarbeitung dieser Rahmenordnung fand ein Hearing mit bereits tätigen und potentiellen PfarrassistentInnen statt, um genügend praxisnah zu sein und um sicherzugehen, daß keine Luftschlösser gebaut werden.
Ferner fanden von Oktober 1993 bis Jänner 1994 neun Regionaltagungen für die hauptamtlichen Seelsorgerinnen und Seelsorger statt. 662 hauptamtliche Seelsorgerinnen und Seelsorger waren dazu eingeladen. 339, also knapp mehr als die Hälfte von ihnen, dazu 76 Personen zusätzlich, waren der Einladung gefolgt. Einen ganzen Tag lang setzten sie sich mit den Aufgaben und den vorläufigen Ergebnissen des diözesanen Prozesses auseinander.
Insgesamt war bei diesen neun Tagungen eine positive Grundstimmung vorherrschend, wenngleich natürlich der Prozeß einigen zu langsam und anderen zu schnell geht. Es traten Ängste bezüglich der veränderten Rolle des Priesters zutage; mehr aber noch war Aufbruchstimmung zu spüren.
Es gab grundsätzliche Zustimmung zum eingeschlagenen Weg. Diese Tagungen finden nun eine Fortsetzung in den einzelnen Dekanatsräten.

h) Kontakte mit der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

Im Lauf des Projektes kam es auch hier zu einer verstärkten Zusammenarbeit. Pastoraltheologen und Kirchenrechtler waren von Anfang an maßgeblich beteiligt. Eine Arbeitsgruppe unter Beteiligung der Hochschule prüft derzeit die konkreten Bedingungen und Möglichkeiten der Qualifikation für Pfarrassistenten, sofern sie nicht von vornherein eine entsprechende Ausbildung mitbringen. Im Rahmen eines interdisziplinären Seminars (Dogmatik – Kirchenrecht – Pastoraltheologie) im Wintersemester 1994/95 kam das Projekt noch einmal auf den theologischen Prüfstand.

3. Zwischenbilanz und Ausblick

Es ist vieles in Bewegung gekommen mit diesem Projekt. Eine neue Kultur des Zusammenwirkens zwischen einzelnen Trägerinnen und Trägern der Seelsorge und unmittelbarer Diözesanleitung hat sich herausgebildet. Partizipation – Teilhabe möglichst vieler am gemeinsamen Werk – blieb nicht nur ein Schlagwort.
Sehr viele sind froh darüber, daß die Diözese in all ihren Gliedern aktiv und weitsichtig ist; daß sie nicht untätig oder gelähmt auf Gegenwart und Zukunft starrt.

a) Ausgelöste Hoffnungen und Ängste

- Einige Priester sind verunsichert. Sie fragen erneut und vertieft nach ihrer Sendung. Was unterscheidet sie von ungeweihten Amtsträgern? Hier wirken sich offene Fragen um Amt, Weihe und Jurisdiktion existenziell aus. Eine einzelne Diözese ist jedoch damit überfordert, hier die nötige Klarheit zu schaffen und nötigenfalls auch die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.
  Manche Verunsicherung hat ihre Wurzel gar nicht in diesem Entwicklungsprojekt „Seelsorge in der Zukunft". Es sei hier nur auf ein allgemeines Schwinden des natürlichen priesterlichen Autoritätsbonus hingewiesen, in dessen Folge es umso mehr auf die eigene Persönlichkeit ankommt.

- Diese Unsicherheit bewegt auch einen Gutteil der Seminaristen. Früher war klar, daß man nach der Seminarzeit – von Ausnahmen abgesehen – erst Kaplan und dann Pfarrer einer Pfarre wurde. Dieses klar definierte Berufsbild fehlt heute, und nicht alle vermögen mit Pioniergeist mutig in die neuen Zeiten zu schreiten. Dazu kommt die Tatsache, daß in einzelnen Jahrgängen dramatisch wenig Männer Seminaristen sind.
- Diakone erfreuen sich in der Regel als Pfarrassistenten großer Akzeptanz, nicht zuletzt wegen der in ihrer Weihe begründeten Vollmachten. Eine offene Frage ist jedoch, wie das spezifische Profil des erneuerten ständigen Diakonats nicht verlorengeht.
- Hauptamtliche Pastoralassistenten und -assistentinnen sehen durch die Einführung von PfarrassistentInnen eine Möglichkeit zu eigenständigerer Arbeit und damit auch eine gewisse Aufstiegsmöglichkeit. Das Problem der Kompetenzobergrenze bleibt jedoch, da sie der Eucharistie – zumal am Sonntag – nicht vorstehen können und niemand durch die Taufe in die Pfarrgemeinde aufnehmen dürfen. Natürlich gibt es auch für Priester Grenzen ihrer Kompetenz, die jedoch im pfarrlichen Alltag kaum ins Gewicht fallen.
- Beim Volk Gottes, bei den Ehrenamtlichen in den Pfarren, liegt wohl ein wichtiger Schlüssel. Es gilt, daß sie ihre Begabungen besser zur Entfaltung bringen können; daß sie ihre Kirchenberufung erkennen und leben. Dazu bedarf es einer theologischen und geistlichen Bildung (durch Pastoralseminare, Exerzitien, Glaubensseminare, Bibelkurse usw.). Durch den Entwicklungsprozeß gibt es einen deutlichen Schub in diese Richtung und in weiterer Folge in der Diözese die Hoffnung, daß in einzelnen Pfarren gute Leute heranwachsen auch für die Aufgabe als PfarrrassistentIn.
- Wichtig ist das Leben-Können für alle sowie eine aus dem Bewußtsein um die gemeinsame Sendung kommende Zusammenarbeit. Je mehr es gelingt, einander Erfolg zu gönnen – statt um Einfluß zu kämpfen –, umso zufriedener werden alle Beteiligten sein, und umso mehr wird das Reich Gottes wachsen.

b) Was noch vor uns liegt

Zusammenarbeit gewinnt an Bedeutung, und zwar innerhalb einer Pfarrgemeinde (besonders unter den einzelnen Trägerinnen und Trägern der Seelsorge) wie auch auf überpfarrlicher Ebene (etwa im Dekanat). Das hat Konsequenzen für die Aus- und Weiterbildung.

Dem Subsidiaritätsprinzip folgend, ist wieder einmal zu überprüfen, was sinnvollerweise auf Pfarr-, Dekanats- oder Diözesanebene zu leisten ist, oder was ergänzend in der kategorialen Seelsorge getan werden soll. Daraus werden sich auch Anhaltspunkte für den entsprechenden Einsatz von Personen und Finanzen ergeben.

Es ist deutlich geworden, daß Begleitung mehr und mehr zu einem Prinzip der Seelsorge wird, auf die einzelnen Menschen und Gruppen hin, aber ebenso auf Diözesanebene.

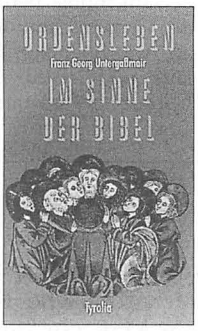
Es ist ebenso deutlich geworden, daß eine Erweiterung der Zulassungsbedingungen zum Priestertum manches stimmiger machen würde, wenngleich dadurch natürlich nicht alle Probleme mit einem Schlag beseitigt wären. Die Frage nach der Identität der Priester

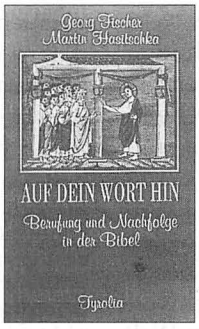
wie der anderen kirchlichen Berufe bedarf einer weiteren Klärung.
Wir erleben uns wirklich als Volk Gottes, das auf dem Weg ist. Viele Pfarrgemeinden haben sich über ihren Weg und ihr Ziel Rechenschaft gegeben und neue Kraft und Ausrichtung daraus gewonnen. Daß sie Subjekt der Seelsorge sind, muß aber weit über den Kreis der Mitglieder des Pfarrgemeinderates hinaus mehr und mehr eine Wirklichkeit werden (und manche werden realistischerweise doch nie am Ganzen mittragen, sondern zum Beispiel einzelne Sakramente „beanspruchen"). Aber es braucht – mehr als früher – überzeugte Christen sowie tragende Gruppen und Gemeinschaften.
Wir müssen alles tun, was wir können, aber wir brauchen uns nicht verzweifelt zu mühen. Wir sind und bleiben die Kirche Jesu Christi, und er bleibt der Herr und Hirte seiner Kirche. Schon öfter in der Geschichte war ein Gestaltwandel notwendig. Es ist nicht nur mühsam, sondern auch spannend, in solchen Zeiten zu leben.

Wilhelm Vieböck ist Direktor des Pastoralamtes der Diözese Linz.



Hermann M. Stenger
Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann
176 Seiten, Broschur, DM 29,-; öS 198,-; SFr. 29,-; ISBN 3-7022-1977-3
Der kompetente Autor entwirft die Vision einer von Gott zu Offenheit, Glaubwürdigkeit und Transparenz gerufenen Gemeinschaft.





G. Fischer - M. Hasitschka
Auf dein Wort hin
Berufung und Nachfolge in der Bibel.
152 Seiten, Broschur, DM 29,-; öS 198,-; SFr. 29,-; ISBN 3-7022-1978-1
Der Leser erlebt die Vielfalt, Mit der Gott den Menschen seit jeher in seine Nachfolge ruft.

Franz G. Untergaßmair
Ordensleben im Sinne der Bibel
236 Seiten, Broschur, DM 36,-; öS 248,- ; SFr. 36,60; ISBN 3-7022-1943-9
Das konkrete Ordensleben wird im Hinblick auf seine Charismen, seine Spiritualität und seine besonderen Ziele hin durchleuchtet.

TYROLIA VERLAG INNSBRUCK WIEN

FRANZ WEBER

Not-wendige Schritte auf halbem Weg

Mitteleuropäische Pastoralpläne aus lateinamerikanischer Sicht

Wenn im Mühen um neue Formen der Seelsorge in Mitteleuropa auch pastorale Erfahrungen der Kirche in Lateinamerika angefragt werden, so kommt darin die Einsicht zum Tragen, daß einander die einzelnen Ortskirchen gerade aufgrund ihrer verschiedenen Kirchenpraxis pastoraltheologisch „etwas zu sagen haben", indem sie füreinander fruchtbare Lernprozesse anstoßen und sich dem Experiment einer Weltkirche als interkultureller Lerngemeinschaft stellen. Die Anfragen, wie sie in diesem Beitrag aus der Sicht lateinamerikanischer, näherhin brasilianischer, Kirchenerfahrung an einige Modelle mitteleuropäischer Gemeindepastoral gestellt werden, können sich auf die Ekklesiologie des 2. Vatikanums berufen. Der Autor gehört der Gemeinschaft der Comboni-Missionare an, war mehrere Jahre in Lateinamerika tätig und ist zur Zeit Gastprofessor am Institut für Pastoraltheologie und Pfarrer in Graz. (Redaktion)

Auf ihrem Weg zur Weltkirche steht die katholische Kirche in zunehmendem Maß vor der pastoralen Herausforderung, „sich als die eine Kirche in den vielen Kirchen der Völker und Kulturen zu ‚inkarnieren' und damit den theologischen Gehalt der ‚Communio ecclesiarum' auch im realen Erscheinungsbild der Kirche zu bestätigen."[1] Nachdem sich deren Schwergewicht längst von der westlichen Welt in die Länder der südlichen Hemisphäre verlagert hat,[2] wird eine eurozentrische Perspektive, in der die Kirche Europas die Ortskirchen anderer Kontinente „maß-regeln" möchte, zu einer anachronistischen Anmaßung.[3] Der Zweite Vatikanum sieht in der *„Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet"*, eine *„Gabe des Herrn selbst ... Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken."*[4]

1. „Katholische" Offenheit oder ängstliche Abwehr?

Wer nach mehreren Jahren pastoraler Tätigkeit in Lateinamerika nach Europa zurückkehrt und sich der mitteleuropäischen Wirklichkeit zu stellen versucht, muß zuerst wahrnehmen, daß seine dort und hier gemachten Kirchenerfahrungen radikal verschieden sind und nicht vorschnell miteinander verglichen werden können.

Anders ist vor allem das vielschichtige kulturelle Erdreich, in dem das Christentum in den verschiedenen lateinamerikanischen Ländern Wurzeln geschlagen hat. Komplexe Inkulturationsprozesse haben der Kirche dort, ob man das aus europäischer Sicht wahrhaben möchte oder nicht, viele unverkennbar eigene Gesichter und den lateinamerikanischen Ortskirchen ihre je eigene Gestalt verliehen. Ganz verschieden ge-

[1] M. Kehl, Die Kirche: eine katholische Ekklesiologie, Würzburg ²1993, 214.
[2] Ebd. 211–213.
[3] Ebd. 215–218.
[4] *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, n. 13.

staltet sich deshalb in ihnen auch die pastorale Praxis, die freilich durch das einigende Band der Dokumente der Bischofsversammlungen von Medellín und Puebla und die fast überall in ähnlicher Weise gegebene pastorale Notsituation einige gemeinsame Grundlinien aufweist und in den drei Jahrzehnten nach dem Konzil zur Ausbildung ähnlicher Kirchenerfahrungen führte, die in den kirchlichen Basisgemeinden ihren lebendigsten Ausdruck fanden. Auf sie hat sich nicht nur der Blick vieler europäischer Christinnen und Christen geheftet, die sich auf ihrer Suche nach einer neuen Gestalt von Kirche Anstöße aus der lateinamerikanischen Kirchenpraxis erwarteten, sondern auch das Interesse der Theologen, die aber bald einsehen mußten, daß sich die Basisgemeinden unmittelbarer pastoraler „Nutzanwendung" entziehen und sich nicht nach Europa verpflanzen lassen.

Auch wenn das Interesse an Lateinamerika inzwischen deutlich im Abklingen ist, wird man doch rückblikkend feststellen können, daß sich die Auseinandersetzung mit der dortigen Theologie und Kirchenpraxis aufs Ganze gesehen fruchtbar auf die theologische Reflexion auswirkte. Durch die Begegnung mit der lateinamerikanischen Realität, die auch durch direkte Kontakte einzelner Mitglieder von Dritte-Welt-Gruppen mit Gemeinden und Projektpartnern in Lateinamerika gefördert wurde, ist es nicht nur zur Ausbildung einer Gesinnung weltweiter Solidarität, sondern auch zum Austausch neuer Gemeindeerfahrungen gekommen, was wiederum auf manche kirchliche Dokumente und pastorale Initiativen in Mitteleuropa abfärbte und auch an der Basis auf viele Pfarrgemeinden hierzulande zurückwirkte. Der Blick nach Lateinamerika war somit mehr als ein „Seitenblick" oder ein neugieriges Schielen nach anderen Kirchenerfahrungen, er war eine „katholische Horizonterweiterung" der europäischen Kirche.

„Der Vergleich ähnlicher pastoraler Probleme in verschiedenen Teilen der einen katholischen Kirche (und auch darüber hinaus) und der Vergleich der Lösungen dieser Probleme wird in der praktischen Pastoral und auch in der Pastoraltheologie gewiß eine beträchtliche Rolle spielen. Die verschiedenen Kirchen und auch die lokalen Teilkirchen innerhalb der katholischen Kirche dürfen sich zum Beispiel gegenseitig fragen: Wie versucht Ihr, mit dem Ämterproblem zurechtzukommen?"[5] Was Adolf Exeler hier schon vor Jahren in seinem Entwurf einer vergleichenden Pastoraltheologie angesprochen hat, bewegt viele Ortskirchen trotz ihrer ganz verschiedenen kulturellen und sozialen Voraussetzungen in ähnlich bedrängender Weise. Aus meiner Tätigkeit in Brasilien weiß ich, wie oft sich die Gemeinden dort zu pastoralen Notlösungen gezwungen sehen, die zwar nicht ideal sind, aber doch die Kirche vor Ort einen Schritt weiterführen und am Leben erhalten.

In Mitteleuropa fällt mir nun auf, daß hier in der Pastoral oft unbedenklich weitergeführt wird, was längst überdacht werden müßte, weil es dem Aufbau lebendiger Gemeinden im Wege steht. Während einzelne Ortskirchen sich bemühen, auch unter Einbeziehung der Gemeinden der seelsorglichen Notsituation zu begegnen, muß man bei anderen Diözesen des deutschsprachigen Raumes bisweilen den Eindruck von Raupenfahrzeugen gewinnen, die im Vertrauen auf die Stärke ihres soliden Getriebes pastorale Grundfragen vor sich herschieben und zugleich in Gefahr geraten, da und dort aufbrechende neue Formen kirchlichen Lebens zu überfahren.

[5] *A. Exeler*, Wege einer vergleichenden Pastoral, ThG 23 (1980) 12.

Durch die zurückgehenden Einnahmen wird jedoch auch der „Treibstoff" knapper. Der Widerstand der Bevölkerung gegen die von der „Bauleitung" geplante „Trassenführung" wächst, und „Volksbegehren" werden im kirchlichen Raum eher als riskant betrachtet.

Solche Vergleiche wollen kein Generalangriff auf notwendige kirchliche Amts- und Verwaltungsstrukturen sein oder das Engagement der Menschen, die in ihnen ihr Bestes geben, in Frage stellen. Die persönliche Erfahrung, daß Kirche auch dort möglich ist, wo ihr, wie zum Beispiel im brasilianischen Nordosten, nur äußerst bescheidene finanzielle Mittel zur Verfügung stehen, wo der Mangel an Priestern und hauptberuflichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern jeden Vergleich mit der noch immer flächendeckenden Pastoral in Mitteleuropa verbietet, möchte lediglich nachdenklich machen und den von ängstlicher Sorge um die Aufrechterhaltung kirchlicher Strukturen erfüllten Blick auf einige „befreiende" Erfahrungen lenken, die die brasilianische Kirche in den letzten Jahrzehnten in einer sozial und pastoral sehr prekären Situation am Leben erhalten haben.

2. *Pastoralpläne, die der Not gehorchten*

Während Karl Rahner hierzulande vor über zwanzig Jahren die Vision einer Kirche entwarf, *„die sich von unten her durch Basisgemeinden freier Initiative und Assoziation aufbaut"*, war in Lateinamerika längst ein Prozeß im Gange, der vor allem den Armen Tür und Tor zu einer neuen „basiskirchlichen" Erfahrung öffnete. Der Rat Rahners, *„alles zu tun, um diese Entwicklung nicht zu unterbinden, sondern sie zu fördern und sie in die richtigen Bahnen zu leiten"*,[6] hat freilich bei uns kaum Gehör gefunden. Daß hier die nachkonziliaren Suchbewegungen engagierter christlicher Gruppen erheblich weniger zur Entstehung von Basisgemeinden führten, dürfte viele Gründe haben,[7] muß aber rückblickend wohl als Verlust gewertet werden. Die Vorstellung von einer „nachbürgerlichen Basis- oder Initiativkirche"[8] als einzigem zukunftsträchtigem Kirchen- und Gemeindemodell erwies sich als weithin wirklichkeitsfremd und wenig „basisbezogen". Sie sollte nicht mit lateinamerikanischen Vorbildern in Beziehung gebracht werden, deren Entstehung und Werdegang auf ganz andere historische Voraussetzungen aufbauen konnte als die Basisinitiativen in Europa. Der Hinweis Ferdinand Klostermanns, daß eine Basis- oder Initiativkirche zumindest der Ergänzung durch eine Angebots- und Betreuungskirche bedürfe,[9] die den „Dienst an den Schwachen" wahrnimmt, gilt unter anderen Vorzeichen auch für Lateinamerika: Denn dort mußte den gesellschaftlich sprach- und rechtlos gemachten Armen und Unterdrückten zunächst einmal auf die Beine geholfen und auch kirchlich Mitspracherecht verschafft

[6] *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. 1972, 115.
[7] *M. Sievernich*, Art. „Basisgemeinde" LThK³, Bd. 2, 74.
[8] *J. B. Metz*, Jenseits bürgerlicher Religion, München-Mainz 1980, 111–127.
[9] *F. Klostermann*, Die Basiskirche – ein neuer Weg und seine Probleme, Diak 12 (1981) 190; *H. Hobelsberger*, Art. „Basiskirche", LthK³, Bd. 2, 75.

und Raum gegeben werden, damit sie den Aufbau der kleinen kirchlichen Gemeinschaften selbst in die Hand nehmen konnten.

Für europäische Verfechter einer „Basiskirche" oder einer „Kirche von unten" mag die Tatsache enttäuschend sein, daß die Basisgemeinden in Brasilien ihren Ursprungsimpuls meist Bischöfen, Priestern und Ordensschwestern verdanken und dann durch gesamtbrasilianische und diözesane Pastoralpläne zur seelsorglichen Priorität erhoben wurden. Eine Zweiteilung der Kirche in eine „Amtskirche", in der Papst, Bischöfe und Klerus „konservativ" sind, auf der Seite der Mächtigen stehen und allen Erneuerungen Widerstand entgegensetzen, und einer „Volkskirche", die von unten her Aufbrüche in Bewegung setzt und Veränderungen durchsetzt, läßt sich weder für die europäische noch für die lateinamerikanische Kirchengeschichte aufrechterhalten.

Die jüngste brasilianische Pastoralgeschichte erweist sich vielleicht gerade deshalb auch für eine Neugestaltung der Gemeindepastoral in Mitteleuropa in mancher Hinsicht als äußerst lehrreich, weil durch die Dokumente der Bischofskonferenz und durch pastorale Initiativen von Bischöfen und ihrer pastoralen Mitarbeiterinnen[10] und Mitarbeiter die Möglichkeit geschaffen wurde, daß auch einfache Männer und Frauen begannen, am Aufbau der kleinen Gemeinden mitzuarbeiten und deren Leitung zu übernehmen. Dazu bedurfte es freilich eines langen Lernprozesses, der in Brasilien bereits in den fünfziger Jahren eingesetzt hatte, als einzelne Bischöfe Laien und Ordensschwestern erlaubten, mit priesterlosen Gemeinden Wortgottesdienste zu feiern. Daß solche Experimente überhaupt möglich wurden, lag freilich noch nicht an einer neuen Theologie von der Sendung der Laien, sondern am extremen Priestermangel, der sich als wirksamer ekklesiologisch-pastoraler Nachhilfeunterricht erwies. Die Bischöfe wurden durch die rapide Ausbreitung protestantischer Kirchen und anderer religiöser Gruppen dazu gezwungen, zu pastoralen Notlösungen Zuflucht zu nehmen. So wurde die Not ein auslösendes Moment für die Entstehung der Basisgemeinden

Auch der in manchen Diözesen des brasilianischen Nordostens beginnende Einsatz in der Bekämpfung der Armut entsprang zunächst gar nicht so sehr der Sorge um das ganzheitliche Heil des Menschen, sondern der berechtigten Befürchtung der Kirche, sie würde die Landbevölkerung an sozialrevolutionäre Gruppen verlieren. Die auf diese Weise entstandenen Basisbewegungen wie Radio- und Alphabetisierungsprogramme und kirchlicherseits gegründete Gewerkschaftsbewegungen hatten jedoch einen entscheidenden Anteil daran, daß allmählich ein Bewußtseinsbildungsprozeß einsetzte, durch den der christliche Glaube auch in die gesellschaftliche Wirklichkeit einzugreifen begann. Starke Veränderungen bewirkten in der brasilianischen Kirche die Laien der Katholischen Aktion, in erster Linie die Mitglieder der Arbeiter- und Hochschuljugend, weil für sie nicht mehr Pfarre und Diözese, sondern das

[10] Diese Betonung der Rolle der Frau im pastoralen Erneuerungsprozeß erweist sich schon rein statistisch als Notwendigkeit: In manchen Diözesen waren die diözesanen Pastoralräte durch die große Anzahl der in der Pastoral tätigen Ordensschwestern und Laienmitarbeiterinnen oft mehrheitlich von Frauen besetzt.

jeweilige soziale Milieu Ort ihres pastoralen Handelns war.[11]

Im Wahrnehmen der sozialen Wirklichkeit und im Hinhören auf die Klopfzeichen der Zeit hat sich die Pastoral erneuert. Für Brasilien läßt sich eindeutig nachweisen, daß es dort wohl nicht zu einer befreienden Evangelisierung gekommen wäre, wenn sich die Kirche in der sozialen Umbruchsituation der fünfziger Jahre und in den schweren Jahren der Militärdiktatur nach 1964 nicht genötigt gesehen hätte, Stellung zu beziehen. Man kann auch davon ausgehen, daß die riesigen Pfarreien nie in Frage gestellt worden wären, wenn nicht in fast allen Diözesen „der Hut gebrannt hätte": Der extreme Priestermangel veranlaßte Bischöfe und Klerus zu pastoralen Notlösungen, die ihrerseits wiederum den Weg dafür öffneten, daß die Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums nicht nur theologisch rezipiert, sondern auch pastoral praktiziert wurde. Da eine flächendeckende Betreuungspastoral vielerorts einfach unmöglich war, kam es vor allem in den priesterarmen ländlichen Gebieten und an der Peripherie der großen Städte, also unter den Armen, notgedrungen zu einer Subjektwerdung der Gemeinden, in denen das Wiederaufleben traditioneller Charismen des Volkskatholizismus und neuentstehende Geistesgaben zu einer reichen Vielfalt von Dienstämtern führten.

Der soziale und pastorale Notstand hat auch die Pastoralpläne „diktiert": In dem 1962 auf Drängen Johannes XXIII. ausgearbeiteten, auf Erfahrungen der Katholischen Aktion und der „Bewegung für eine bessere Welt" aufbauenden „Notstandsplan", betrachten die Bischöfe die natürlichen Gemeinschaften innerhalb der Pfarrei als Ausgangspunkt für eine neue Gemeindeerfahrung. In dem für die Jahre 1966 bis 1970 entworfenen „Plan für die Gesamtpastoral" wird ausdrücklich eine Dezentralisierung der Pfarrei und die Schaffung von Basisgemeinschaften gefordert.[12] Die ausgedehnten Pfarrgemeinden würden, so betonen die Bischöfe, vorwiegend als Verwaltungsstrukturen empfunden und machten es den Menschen schwer, sich als lebendige und mitverantwortliche Glieder der Kirche zu fühlen. Im Hinblick auf die mitteleuropäische Situation ist bemerkenswert, daß in diesem brasilianischen Pastoralplan auf die ländlichen

[11] Es ist wenig bekannt, daß die Erfahrung der katholischen Aktion in Brasilien als eine Kirchenerfahrung in der Welt der sozialen Spannungen und Konflikte einen großen Einfluß auf die Entstehung der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums hatte. „Sollten wir unsere ganze Zeit darauf verwenden, interne Probleme der Kirche zu diskutieren, während zwei Drittel der Menschheit Hungers sterben?", fragte Dom Helder Câmara, der als Generalsekretär selbst einer der Motoren der Katholischen Aktion in Brasilien war und als Sekretär der lateinamerikanischen Bischofskonferenz auf dem Konzil seinen Einfluß geltend machen konnte. Die von ihm vehement vertretene Meinung, daß das größte Problem Lateinamerikas nicht der Priestermangel, sondern die Unterentwicklung sei, zeugt von der pastoralen Weite dieses Mannes, der zu dieser Zeit freilich auch im lateinamerikanischen Episkopat ein einsamer Rufer in der Wüste und der Vertreter einer Minderheit war, die sich aber später in Medellín durchsetzte und fortan das Bild der Kirche in Lateinamerika prägte: Vgl. *C. Moeller*, in: LThK² E III, 247; vgl. auch *O.H. Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil: (1962–1965); Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg ²1994, 319.

[12] *H. Goldstein*, Art. „Kirchliche Basisgemeinde", in: Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung, Düsseldorf 1991, 17.

Dorf- und Kapellengemeinschaften hingewiesen wird,[13] denen im brasilianischen Laienkatholizismus eine große Bedeutung zukam und die auch in manchen Regionen die Ausgangsbasis für die Entstehung der Basisgemeinden bildeten. Bei uns wurde ihnen nach dem 2. Vatikanum bedauerlicherweise kaum noch ein Wert beigemessen. Die Aufgliederung der großen Pfarren in kleine Gemeinden war eine pastorale Option, die besonders den Armen eine neue Erfahrung von Kirche ermöglichte. Ohne die Präsenz der zahlreichen Basisgemeinden hätte die katholische Kirche gegenüber dem übermächtigen Angebot neuer christlicher Gruppierungen aus dem Raum der Pfingstkirchen und dem starken Einfluß verschiedener Sekten gerade in den Randzonen der Großstädte kaum eine Überlebenschance gehabt. Hier wurde aber auch sehr bald die Unbeweglichkeit der katholischen Ämterstruktur sichtbar, durch die sich für die katholischen Basisgemeinden eine Reihe von pastoralen Engpässen und theologischen Widersprüchen ergeben:

„Selbst wenn wir von der Annahme ausgehen, daß die momentane Pfarr- und Diözesanstruktur aufrechterhalten bleibt, in die sich die Basisgemeinden einfügen, (erhebt sich doch die Frage), ob wir in ihnen die regelmäßige Feier der Eucharistie ermöglichen müssen oder nicht? ... Wenn die Eucharistie ein Wesenselement der Ekklesiologie ist oder besser, wenn die Eucharistie der höchste Ausdruck der Kirche ist, können wir da einer selbst kleinen Gemeinde, die ihren Glauben lebt und die Fülle des sakramentalen Lebens wünscht, die häufige Feier der Eucharistie verweigern? ... Wenn wir davon ausgehen, daß wir einfach die momentane Form des Priestertums behalten, ist es klar, daß wir die Basisgemeinden nicht erreichen werden..."[14]

Wie dieser Text einer bereits Anfang der siebziger Jahre von der Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen Studie des nationalen Pastoralinstitutes zeigt, wurden die Schwierigkeiten immer wieder zur Sprache gebracht. Auf der römischen Synode des Jahres 1990 beklagte sich ein brasilianischer Bischof über das mangelnde Verständnis gegenüber der pastoralen Notsituation vieler Ortskirchen der Dritten Welt und forderte neue Formen des Amtes:

„Wir befinden uns in einem historischen Augenblick, in dem wir an eine Neustrukturierung des pastoralen Dienstes denken müssen ... Man wird in den kleineren Gemeinden eine Vielfalt neuer Dienstämter entwickeln ... Man wird aber auch ernsthaft und ohne Angst vor Tabus die Notwendigkeit und Möglichkeit untersuchen müssen, jene bewährten Männer für die Leitung der Eucharistiefeier in den zahlreichen Gemeinden zu weihen, die bereits da sind und in ihnen wirken. Diese Untersuchung ist aus pastoralen Gründen notwendig, weil nach menschlichem Ermessen keine Aussicht besteht, daß es in den nächsten Generationen genügend Berufungen geben wird, in denen der Zölibat authentisch gelebt wird. Der pastorale Dienst aber ist unerläßlich in so vielen kirchlichen Gemeinden, die in Gefahr sind, in dem Moment in die Situation der Sekten zu verfallen, als in ihnen die Eucharistie als Höhepunkt kirchlichen Lebens nicht mehr gefeiert wird."[15]

Wie berechtigt die hier zum Ausdruck gebrachte Sorge ist, beweist die neueste von der Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Untersuchung von 1994, nach der drei Viertel der katholischen

[13] *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*, Plano de Pastoral de Conjunto. 1966–1970, Rio de Janeiro-Guanabara 1967, 36–39. Auch in Medellín drängen die lateinamerikanischen Bischöfe auf eine Erneuerung der pastoralen Strukturen. Sie sehen vor allem in der „Basisgemeinschaft ... das heißt ... einer Gemeinschaft am Ort oder in der Umgebung, die ... eine solche Dimension hat, daß sie die persönliche geschwisterliche Begegnung unter ihren Mitgliedern erlaubt", die „Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung ... und (den) Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung": *Adveniat* (Hg.), Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats. Medellín 24. 8. – 6. 9. 1968, 143–144.

[14] *Estudos da CNBB* – 3, São Paulo 1974, 146.

[15] *Mitteilungen der brasilianischen Bischofskonferenz* n. 445, 1332f.

Sonntagsgottesdienste priesterlose liturgische Feiern sind,[16] wobei besonders den Gemeinden in den Randzonen der städtischen Ballungszentren und den kleinen ländlichen Gemeinden, das heißt mit anderen Worten den Armen, über lange Zeiträume die Eucharistie vorenthalten wird. Der Ruf nach einer Änderung dieser theologisch und pastoral untragbaren Situation, die für viele zur pastoralen Gewissensfrage geworden ist, wird inzwischen auch in den kirchlichen Basisgemeinden immer stärker erhoben, die vielfach nicht mehr bereit sind, sich mit ihrer sakramentalen Randexistenz abzufinden. Viele Diözesen sind dazu übergegangen, die zahlreichen in den Gemeinden entstandenen Dienstämter durch offizielle Beauftragung zu legitimieren. Ein guter Teil der Seelsorge und Gemeindeleitung liegt damit de facto längst in den Händen von Männern und zu einem noch größeren Teil von Frauen. Die Spendung der Taufe und die Eheassistenz, die Leitung der Wortgottesdienste und der Begräbnisfeiern werden vielfach bereits von Nichtpriestern wahrgenommen.

Die theologisch unaufgebbare innere Zuordnung von Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz ist damit aber immer weniger gegeben. Der nur sporadisch in der Gemeinde anwesende Amtspriester ist kein Gemeindeleiter mehr und gerät in Gefahr, in eine theologisch fragwürdige Außenseiterrolle gedrängt zu werden, die pastoral unbefriedigend und physisch und psychisch – und das sage ich aus eigener achtjähriger Erfahrung in einer riesigen Pfarre mit über sechzig „Außengemeinden" im Nordosten Brasiliens – kaum noch verkraftbar ist. Es wird immer wieder darauf hingewiesen, daß solche Verhältnisse bei uns noch lange nicht gegeben sind. Darf man aber wenigstens fragen, ob solche Tatsachen und die Art und Weise, wie man ihnen in Lateinamerika zu begegnen versucht, nicht auch im Hinblick auf die in Mitteleuropa sich abzeichnende Entwicklung in zunehmendem Maß eine ernstzunehmende Anfrage werden?

Die brasilianische Bischofskonferenz hat sich trotz bestehender Spannungen immer wieder um eine gemeinsame Ausrichtung der Seelsorge bemüht, die in zahlreichen Dokumenten und Pastoralplänen ihren Niederschlag fand. Darin haben sich die Bischöfe nicht nur mit innerkirchlichen Strukturfragen auseinandergesetzt und ihre Diözesen für neue Modelle und Experimente geöffnet, sondern sich auch den gesellschaftlichen Herausforderungen gestellt, indem sie die Option für die Armen als pastorale Grundentscheidung in den pastoralen Alltag umzusetzen versuchten. In den meisten Diözesen wurden auf der Basis der Richtlinien der Bischofskonferenz in den sogenannten „Versammlungen des Volkes Gottes" Pastoralpläne für die jeweilige regionale Situation erarbeitet.

Eine solche gemeinsame Linie scheint innerhalb der Bischofskonferenzen im deutschsprachigen Raum nach hoffnungsvollen Ansätzen der Nachkonzilszeit immer schwieriger zu werden, obwohl die in allen Bistümern gegebene pastorale Notsituation Anlaß genug wäre, die Sorge um lebendige und lebensfähige Gemeinden zum Gegen-

[16] *R. Valle/M. Pitta*, Communidades eclesiais católicas. Resultados estatísticos no Brasil, Petrópolis 1994, 63.

stand eines gemeinsamen Vorgehens zu machen. Ob der Vorstoß einzelner Diözesen, im engen Rahmen der Möglichkeiten Neues zu wagen, zum positiven Anstoß und zur Ermutigung für andere Ortskirchen wird, bleibt abzuwarten. Im folgenden geht es nicht um eine ausführliche pastoraltheologische Behandlung dieser Experimente, sondern lediglich um die Würdigung einiger weniger Aspekte, die ich auf dem Hintergrund der pastoralen Erfahrungen der brasilianischen Kirche in vieler Hinsicht als richtungsweisend einstufen möchte.

3. Basel: Seelsorgermangel – nicht das Hauptproblem der Kirche?

Das Arbeitsinstrument, mit dem das Bistum Basel nach neuen Wegen für sein pastorales Handeln sucht,[17] kann wohl am ehesten von allen pastoralen Neuansätzen in Diözesen des deutschsprachigen Raumes mit lateinamerikanischen Pastoralplänen verglichen werden und ist zweifelsohne von der befreiungstheologischen Reflexion beeinflußt.[18] Trotzdem gewinnt man von diesem Text, der tatsächlich den Versuch einer neuen und umfassenden Pastoralkonzeption darstellt, nicht den Eindruck, er würde einfach lateinamerikanische Probleme und pastorale Methoden in die Schweiz verpflanzen. Wohl aber werden durch die konsequente Anwendung des Dreischritts Sehen – Urteilen – Handeln die Probleme in den Blick genommen, welche die Menschen in der Diözese und darüber hinaus an der Wende zum dritten Jahrtausend bewegen. Im Bemühen, nicht nur pragmatische Lösungen für innerkirchliche Probleme wie den Seelsorgermangel (der Text spricht bezeichnenderweise nicht von Priestermangel) zu suchen, liegt die Herausforderung dieses Pastoralkonzeptes.
Wer sich in seinem pastoralen Dienst in Lateinamerika tagtäglich mit den Folgen von Ungerechtigkeit und Ausbeutung konfrontiert sah, nimmt hierzulande mit Befremden wahr, wie sehr sich die Kirche in Mitteleuropa immer wieder um sich selber dreht und sich nicht selten an welt- und menschenfernen Fragen zerfleischt und unglaubwürdig macht, die Stellungnahme zu wirklich lebensbedrohenden Fragen aber einigen wenigen „Propheten" und das diakonische Handeln dafür spezialisierten karitativen Einrichtungen überläßt. Dem Arbeitsinstrument von Basel geht es dagegen neben der Benennung gesellschaftlicher und kirchlicher Phänomene und ihrer Hintergründe im zweiten Schritt vor allem auch um die Kriterien zur Beurteilung der Wirklichkeit, die aus der Bibel und der kirchlichen Sozialverkündigung abgeleitet werden und die Kirche zu einer Parteinahme für die Schwächeren und die Opfer der gesellschaftlichen Strukturen und Handlungsweisen herausfordern. Der Text scheut sich nicht, im Anschluß an Puebla und Medellín von „sozialer Sünde" beziehungsweise von „wirklichen Sünden ..., deren Kristallisation in den ungerechten Strukturen offensichtlich wird", zu sprechen. Auffallend und charakteristisch lateinamerikanisch ist das Bestreben, die Nöte und Leiden der Menschen beziehungsweise der Schöpfung theologisch zu ver-

[17] *Pastoralamt des Bistums Basel*, (Hg.), „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ...", Ein Arbeitsinstrument für pastorales Handeln im Bistum Basel, Solothurn 1993.
[18] Ebd., Erläuterungen, 25–38.

stehen. Die zahlreichen Texte aus dem Alten und Neuen Testament erinnern an den zentralen Platz, den die biblische Botschaft in der lateinamerikanischen Gemeindepraxis hat. Sie werden nicht instrumentalisiert, sondern sollen wohl dazu verhelfen, die Welt und den Menschen „mit den Augen Gottes" zu sehen.

Dieses Urteilen baut auf sozialwissenschaftlichen Einsichten auf, geht aber darüber hinaus und sucht pastoraltheologische Kriterien für das Handeln der Kirche in der Welt von heute zu entwickeln. Daß sich aus einer solchen Pastoralkonzeption neue Handlungsschwerpunkte in Verkündigung, Liturgie und Diakonie, für den Aufbau der Gemeinde und für die gesellschaftliche Verantwortung der Christen ergeben, ist unausweichlich. So ermutigt das Arbeitsinstrument die Gläubigen zu einfachen und begrenzten konkreten Schritten sowie zu größeren und länger dauernden Vorhaben und rät auch zu einem bewußten Abschluß jedes Projektes in Form einer gründlichen Auswertung oder eines Festes, in dem der Dank an alle Beteiligten zum Ausdruck kommt. Auch hier ist der Einfluß der Kirchenpraxis lateinamerikanischer Gemeinden spürbar, in denen nach dem Sehen, Urteilen und Handeln das Moment des Feierns und der Danksagung eine wesentliche Rolle spielt.

Das Arbeitsinstrument des Bistums Basel scheint mir für die mitteleuropäische Pastoral in mehrfacher Hinsicht wegweisend zu sein. Wenn die katholische Kirche in Brasilien heute laut Umfragen unter allen gesellschaftlichen Institutionen das größte Ansehen genießt, so verdankt sie das ohne Zweifel der Tatsache, daß sie sich immer wieder prophetisch, klug und mutig in die gesellschaftlichen Probleme „eingemischt" hat, obwohl auch an lebenswichtigen innerkirchlichen Problemen nie ein Mangel herrschte. Es wäre zu fragen, warum hier die Inhalte und Aufrufe päpstlicher Sozialenzykliken oder Dokumente wie der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe trotz basisbezogener Vorbereitung in den Pfarren vor Ort wenig pastorale Umsetzung erfahren, und warum pastoraltheologische Entwürfe wie die „Sozialpastoral" gemeindefern bleiben. Werden vielleicht in der praktischen Seelsorge, im Gemeindealltag und im persönlichen Glaubensvollzug doch nach wie vor Liturgie und Diakonie, Verkündigung und gesellschaftliche Mitverantwortung, Gottesdienst und Menschendienst als erstrangig beziehungsweise zweitrangig voneinander getrennt? Der „Pastoralplan" des Bistums Basel hat sich dieser Frage gestellt und trägt in dieser Hinsicht Modellcharakter.

4. Speyer: Sorge um das Weiterbestehen der Gemeinden

Was das Basler Dokument als Engführung pastoralen Handelns auf innerkirchliche Probleme vermeiden möchte, ist für den Diözesanpastoralplan des Bistums Speyer der Ausgangspunkt pastoraler Überlegungen.[19] Das Bemühen um eine Neuordnung und Neubelebung der Seelsorgearbeit geht von der Überzeugung aus, *„daß der Gemeinde als Lebensgemeinschaft der*

[19] *Bischöfliches Ordinariat Speyer* (Hg.), in: Pastoralbeilage zum Oberhirtlichen Verordnungsblatt für das Bistum Speyer, Nr. 1/1993.

Gläubigen zentrale Bedeutung für die Weitergabe des Glaubens zukommt" und daß sich *„ohne erneuerte und aktive Pfarrgemeinden, die in die Gesellschaft ausstrahlen, ... die Kirche als ganze auf ihrem Weg ins nächste Jahrtausend nicht erneuern"* kann.

Aus der brasilianischen Erfahrung der Dezentralisierung der riesigen Pfarreien und der Bildung von kleinen Gemeinden auf der Basis schon vorhandener natürlicher Gemeinschaften kann den Pastoralplanern in Speyer nur vollauf zugestimmt werden, wenn sie die Auflösung von kleinen Landpfarreien ablehnen. Ein solches *Zentralisationsmodell,* das die Eingliederung von vielleicht in Jahrhunderten gewachsenen pastoralen Einheiten in eine neue „Großpfarrei" zur Folge hätte, wäre kein Zeichen pastoralstrategischer Klugheit, weil das „Eigenleben" einer natürlichen Gemeinschaft die Grundlage für das Leben einer christlichen Gemeinde bilden kann. Doch auch vor einer Zusammenlegung städtischer Pfarreien, wie sie in Speyer zumindest ins Auge gefaßt wird, müßte gewarnt werden: Nicht „Monsterpfarreien" haben die Kirche in den brasilianischen Großstädten vor dem Verschwinden bewahrt, sondern die positive Erfahrung kleiner, meist neuentstandener „Wohnviertelgemeinden". Für städtische Gebiete wird in der Diözese Speyer auch ein sogenanntes *„Integrationsmodell"* erwogen, in dem die Seelsorge in mehreren Pfarreien von einem Kollegium von Priestern und hauptamtlichen pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern von einem zentralen Ort aus wahrgenommen wird. Ähnliche Modelle wurden in Lateinamerika vor allem von Ordensleuten praktiziert. Die Bedenken bezüglich der Gemeinschaftsfähigkeit der Seelsorger/innen, die sich nicht von vornherein zu einer gemeinsamen Lebensform verpflichtet fühlen, bestehen wohl zu Recht. Die Erfahrung in der Begleitung von Basisgemeinden hat gezeigt, daß ein „fliegendes Team" sporadisch auftauchender Priester, die ab und zu Eucharistie feiern, oder Schwestern und Laien, die von außen in die Gemeinde hineinkommen, zwar hilfreich sind, aber eine „bodenständige" Gemeindeleitung nicht ersetzen können. Sie geraten immer wieder in Gefahr, eine Gemeinde nur von außen zu dirigieren. Einen hauptamtlichen Seelsorger, der als direkter Ansprechpartner und als Bezugsperson die unmittelbare Verantwortung für alle Seelsorgeaufgaben am Ort übernimmt, sieht das *Kooperationsmodell* vor, das in der Diözese Speyer nach den Aussagen des Pastoralplans auf breite Zustimmung stieß. Wie aber ist die „priesteramtliche" Verantwortung eines Pfarrers, der zum Beispiel für fünf Gemeinden zuständig ist, zu verstehen, wenn sie von der „Hauptverantwortung" des „Hauptamtlichen" vor Ort unberührt bleiben soll? Wie sollen sich so viele „Häupter" miteinander vertragen? Diese und andere Fragen bleiben in dieser pastoralen Not-lösung offen und werden wohl erst mit zunehmender Erfahrung geklärt werden können. Daß hier durch einen Nichtpriester eine Art Gemeindeleitung wahrgenommen wird, kann kaum bestritten werden. Eigenständigkeit, Eigenleben und pastorale Mitverantwortung der Gemeindemitglieder, kurzum die Subjektwerdung der Gemeinde, werden dadurch nicht verhindert, sondern gefördert. Aus meiner Erfahrung in Brasilien betrachte ich dieses Modell als einen innerhalb der vorgegebenen Grenzen möglichen Weg, der vielleicht noch für einige Jahre gangbar ist, aber sicher keine Dauerlösung darstellt,

weil er nicht nur für den im „fliegenden Einsatz" stehenden Amtspriester, sondern auch für die Gemeinden zur Zumutung wird und theologisch fragwürdig ist.

5. Linz: Nothelfer/innen oder Gemeindeleiter/innen?

Weder eine neue Pastoralkonzeption noch einen Pastoralplan, sondern nur eine „diözesane Rahmenordnung" für den Einsatz von Pfarrassistentinnen und Pfarrassistenten hat die Diözese Linz vorgelegt.[20]
Der Linzer Versuch ist im Vergleich zu dem, was etwa in Brasilien und anderswo in der Weltkirche schon seit Jahrzehnten an neuen Formen der Gemeindeleitung gang und gäbe ist, kein „revolutionärer", aber – für mitteleuropäische Verhältnisse – ein mutiger Schritt. In Berufung auf die entsprechenden Richtlinien der österreichischen Bischofskonferenz soll ähnlich wie in Speyer für den Fortbestand kleiner Pfarren als selbständige Seelsorgeeinheiten Sorge getragen werden. Aus der Erfahrung der zahlreichen Basisgemeinden, denen die brasilianische Kirche viel neues Leben verdankt, müßte sogar gefragt werden, ob darüber hinaus nicht auch andere traditionelle Gemeinschaftsstrukturen reaktiviert, ja neue geschaffen werden müßten, ohne daß dabei die Errichtung neuer Pfarreien vorgesehen ist.
Gemeinden aber brauchen überall auf der Welt Gemeindeleitung. Die Linzer Rahmenordnung vermeidet für den Dienst der Pfarrassistentinnen und -assistenten wohl bewußt den Begriff der Gemeindeleitung und spricht stattdessen von eigenständiger Seelsorgeverantwortung und von Mitwirkung an der Ausübung der Leitungsvollmacht. Sie stellt realistisch fest, daß für absehbare Zukunft nicht genügend Priester zur Verfügung stehen werden, um die wesentliche Einheit von Gemeindeleitung und Vorsitz bei der Eucharistiefeier zu gewährleisten. Genau hier wird auch die theologische Fragwürdigkeit und – positiv ausgedrückt – die zukunftsweisende und eine Lösung einfordernde Brisanz dieses Experimentes sichtbar, das in dieser Form auch von der pastoralen Praxis her zunehmend frag-würdiger werden wird. Wenn das Linzer Modell – und darin ist es, wenn man so will, „typisch lateinamerikanisch" und zukunftsträchtig – auch vorsieht, daß nicht nur Pastoralassistentinnen und -assistenten, sondern auch *„bewährte Männer und Frauen auf Vorschlag und mit Zustimmung der Pfarre ... diesen Dienst übernehmen"* können, dann werden damit neue Voraussetzungen geschaffen und der Grundstein für neue Formen des pastoralen Leitungsdienstes gelegt, der, wenn man so sagen will, schlicht und einfach „nach der Eucharistie ruft". Wenn eine solche bewährte Frau/ein solcher bewährter Mann in einer Pfarre und von dieser vorgeschlagenen und vom Bischof dafür bestellt wird, eigenständige Seelsorgeverantwortung zu übernehmen, dann ist sie/er de facto Gemeindeleiter/in und wird von der Gemeinde auch als solche(r) empfunden und akzeptiert werden. Wie aber ist dann auf die Dauer das Amt des Moderators zu bestimmen, der praktisch nur mehr zur Feier der Eucharistie in eine Gemeinde kommt, wenn die Pfarr-

[20] *Linzer Diözesanblatt* CXXX(1994) 64–66.

assistenten/innen – gewiß in Abstimmung mit dem Pfarrmoderator – beauftragt sind, die umfassende Sorge für das Leben in der Pfarrgemeinde, für die Wahrnehmung des karitativen Auftrags der Kirche, für die Glaubensverkündigung und für das gottesdienstliche Leben zu übernehmen?
Angesichts der angespannten Personalsituation werden solche Rahmenordnungen auch anderswo immer notwendiger werden, insofern sie die Not priesterloser Gemeinden zu wenden versuchen. Wie in Linz wird man von seiten der Diözesanleitungen wahrscheinlich immer wieder betonen, daß es sich dabei lediglich um eine Regelung „der aktuellen Notsituation unter den geltenden Rahmenbedingungen" handelt. Aber sind, so darf man wohl ohne Arglist aber hoffnungsvoll fragen, solche Experimente nicht bereits darauf angelegt, den bisherigen Rahmen zu sprengen?

6. Mut zum Weiterfragen und not-wendigen Handeln

In Lateinamerika hat man – meist notgedrungen, aber zum Teil auch überzeugt und mutig – schon vor zwanzig bis dreißig Jahren viel mehr an pastoral-strukturellen Änderungen gewagt, als dies in Mitteleuropa bis heute der Fall ist. Die Kirche ist daran nicht zugrundegegangen, sondern zu neuem Leben erwacht. Im Gespräch mit Bischöfen, Theologen und Ordensleuten, vor allem aber in den Basisgemeinden selbst ist immer deutlicher zu hören, daß neue Formen der pastoralen Dienste notwendig geworden sind. Die katholische Kirche kann ihre Gemeinden nicht nur wegen der „harten Konkurrenz" durch die Sekten, sondern vor allem aus Sorge um die Armen, die tagtäglich einen gnadenlosen Überlebenskampf zu bestehen haben, nicht wie eine Herde ohne Hirten lassen.
In unseren Pfarrgemeinden machen sich viele verantwortungsbewußte Frauen und Männer mehr Gedanken über die Zukunft der Kirche, als von Theologen und Kirchenleitungen gewöhnlich wahrgenommen wird. Wäre es nicht an der Zeit, auch auf das hinzuhören, „was der Geist den Gemeinden sagt" (Offb 3,22) und was ER seiner Kirche an Neuem zutraut? Die jüngere lateinamerikanische Kirchengeschichte zeigt aber auch klar, daß Neuerungen nicht nur „von unten" erwartet werden können. Hat der Geist Jesu Christi nicht die Apostel und ihre Nachfolger in der Leitung der Kirche immer wieder dazu gedrängt, Neues zu wagen?
Nicht im plan- und konzeptlosen Festhalten an dem, was sich zwar vielleicht in der Vergangenheit bewährte, den neuen Herausforderungen aber nicht mehr gewachsen ist, liegt das Heil. Die „Rettung" kann nicht darin bestehen, daß verdiente Seelsorger sich bis zum Umfallen opfern und noch in reiferen Jahren mehrere Pfarren übernehmen müssen, während Laientheologinnen und -theologen und einsatzbereite Frauen und Männer aus den Gemeinden keine Chance zur Wahrnehmung von Leitungsaufgaben bekommen und deshalb aus dem Gemeindedienst abwandern. Pastoralpläne und Rahmenordnungen wie die hier besprochenen können und müssen, wie Erfahrungen in Lateinamerika zeigen, ein entscheidender Anstoß für die Einführung neuer Seelsorgemodelle sein. In ihnen sollte es allerdings – wie im Basler Arbeitsinstrument – zuerst um eine Antwort auf die Nöte der Menschen von heute gehen. Zwischenzeitliche

oder Übergangsmodelle[21] wie in Speyer und Linz sind als not-wendige Schritte auf halbem Weg von historischer Bedeutung. Ein Vergleich zwischen den Richtlinien der zahlreichen brasilianischen Pastoralpläne und dem, was im Leben der Basisgemeinden aus ihnen geworden und lebendig geworden ist, führt zu zahlreichen Aha-Erlebnissen. Denn die pastorale Praxis der Kirche kann letztlich nie nur von Kirchenleitungen „geplant" werden, weil sie ihre Lebendigkeit nicht aus Verordnungen empfängt, sondern aus der Kraft des göttlichen Geistes, der erfahrungsgemäß oft ziemlich „aus dem Rahmen fällt", weil er ganz anders weht und anderes bewirkt, als es in Pastoralmodellen und Rahmenordnungen vorgesehen ist.

[21] Vgl. auch *O. Fuchs*, Ämter für eine Zukunft der Kirche. Ein Diskussionsanstoß, Luzern 1993, 120–128.

MARKUS LEHNER

Bauernopfer: Landpastoral am Scheideweg

Wie wird die Zukunft der Kirche im ländlichen Raum aussehen? Wird die Landpfarre den Umstrukturierungsprozessen zum Opfer fallen? Unser Autor, Assistent am Institut für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, ist einer der Mitdenker bei der Entwicklung des Linzer Seelsorgemodells. Er zeichnet in seinem Beitrag die Geschichte der pastoraltheologischen Konzepte zur Kirche im Dorf nach, zeigt die Gefahren einer „Rationalisierung" der Landpastoral auf und spricht sich für die Erhaltung der Landpfarren aus. Diese brauchen aber kompetente Wegbegleiter, die mit den Menschen in den Pfarren mitleben, denn nur so können sie die nötige Sensibilität für die Nöte und Sorgen im Ort entwickeln. (Redaktion)

In der feudalzeitlichen Logik des Schachspiels ist es selbstverständlich, daß die Bauern jederzeit um höherer strategischer Ziele willen geopfert werden. Niemand empfindet deswegen Skrupel, Spiel ist schließlich Spiel. Doch es scheint, als habe dieses Wort nach wie vor einen realen Hintergrund. So gehörte die Metapher vom ‚Bauernopfer' zum stehenden Vokabular der Diskussion um den österreichischen Beitritt zur Europäischen Union. Gewiß ging es hier speziell um die Probleme der Landwirtschaft, um die Existenzsorgen der Bauern als Berufsgruppe. Dahinter steht aber das Schicksal des gesamten ländlichen Raumes. Auch wenn die Bauern in vielen Dörfern schon in die Minderheit geraten sind, haben sie nachhaltig diesen Lebensraum geprägt.
Sollte etwa auch für den kirchlichen Bereich zutreffen, was im ökonomischen Bereich befürchtet wird: daß der ländliche Raum den Interessen der Zentren zum Opfer zu fallen droht? Immerhin liegen auch die Schaltstellen für die Planung und Umsetzung der Konzepte kooperativer Pastoral, die bischöflichen Ordinariate und Seelsorgeämter, in den zentralen Ballungsräumen und nicht an der Peripherie.

Kirche und Land

Die Entwicklungsimpulse der europäischen Gesellschaft der Neuzeit lagen eindeutig in den Städten. Urbane Lebensmuster gaben und geben den Ton an. Das Begriffspaar Stadt-Land stellte nie eine rein geographische Orientierung dar, sondern enthielt eine Wertung. Auch wenn man heute angesichts der fließenden Übergänge von Land und Stadt eher von ‚ländlichen Räumen' spricht, so werden diese überwiegend negativ als ‚ballungsgebietabgewandte' Regionen definiert[1], gekennzeichnet durch Defizite in Infrastruktur und Wirtschaftsleistung.
Die Kirche nahm in diesem Urbanisierungsprozeß eine ambivalente Haltung ein. Einerseits wußte sie sehr wohl darum, daß ihre ‚Hochburgen'

[1] *M. Wiesheu-Struck*, Sozialarbeit auf dem Land. Zielgruppen – Probleme – Formen, Freising 1993, 11.

im ländlich-dörflichen Milieu liegen, und man baute in vielen Belangen auf diese Basis, etwa beim Klerusnachwuchs. Andererseits prägte das gesamtgesellschaftliche Zentrum-Peripherie-Gefälle auch das Bewußtsein im kirchlichen Bereich: Sich vom Landpfarrer zum Stadtpfarrer zu verändern, galt immer als Aufstieg.

Es überrascht, daß in den diversen diözesanen Pastoralkonzepten kaum Unterschiede zwischen ländlichen und urbanen Lebensräumen gemacht werden. Damit wird unbewußt oder bewußt die Realität verschleiert. Der Priestermangel – wenn auch nicht alleiniges Thema, so doch zweifellos Auslöser aller Konzepte kooperativer Seelsorge – ist ja keineswegs gleichmäßig verteilt. Er trifft vor allem den ländlichen Raum. Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive kann er als ein Aspekt der psychosozialen Unterversorgung der Peripherie gesehen werden.[2]

Strukturelle Ursache dieser ungleichen Verteilung des Problems ist die Fixierung der meisten Personalpläne auf die Katholikenzahl. Die Latte, unter der eine Pfarre keinen eigenen Pfarrer mehr bekommt, wird ständig höher gelegt, wodurch automatisch der ländliche Raum mit seiner geringeren Bevölkerungsdichte zu kurz kommt. Dem entspricht eine Bevorzugung der Zentralräume und Ballungsgebiete bei Priestern und anderen Seelsorgern und Seelsorgerinnen. Wer will schon die vielen Vorteile städtischen Lebens missen, die er oder sie während des Studiums kennengelernt hat? Wer nimmt gern die langen Fahrzeiten in Kauf, die ein Leben an der Peripherie mit sich bringt, wenn man Kontakte pflegen und ‚am Ball' bleiben will?

Ist die Kirche drauf und dran, sich ein ‚Bauernopfer' zu leisten? Welche höheren Ziele würden es rechtfertigen? Immerhin haben die Kirche und ihre Repräsentanten in den Dörfern immer eine wichtige Rolle gespielt. Christlich geprägte Religiosität hatte im ländlichen Raum eine stärkere Bedeutung für das Leben der Menschen als in den Städten, was sich heute noch in einer höheren Kirchlichkeit ausdrückt.[3] Die Kirche hat in der Vergangenheit diese Lebensräume mitgestaltet und mitgeprägt, doch wird ihr dies auch in Zukunft gelingen? Gerade in einem so stark von Traditionen geprägten Milieu läßt sich diese Frage nicht beantworten ohne den Blick auf die Entwicklung der Pastoral im ländlichen Raum.

Das christliche Dorf

Sollen die Steuerkataster Basis für die anstehende Reform der Gemeindegrenzen sein, oder soll man sich an den Pfarrgemeinden orientieren? Diese Frage stellte sich in Österreich um die Mitte des vorigen Jahrhunderts. In einem Diskussionsbeitrag liest man: „...Soweit überhaupt unter der bisherigen Verwaltung von einem Gemeindeleben die Rede sein kann, bestand dieses nicht in den Katastralgemeinden, sondern nur in den Pfarrgemeinden. Diese bildeten ein zusammenhängendes Ganzes mit gemeinschaftlichen Rechten und Verpflichtungen, Einkünften und Auslagen. Auf ihnen beruhte bisher die politische Einteilung

[2] Ebd. 72.
[3] Vgl. *P. M. Zulehner u.a.* (Hg.), Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Wien 1991, 130f.

und Verwaltung. Kultus, Schule, Stiftungen, Armenversorgung, Straßen, Gewerbe und alle Gemeinde-Anstalten richten sich nach dem Pfarrbezirk..."[4] Diese kirchlich geprägte Struktur des ländlichen Raumes wurde in Österreich politisch mitgeformt durch den Josephinismus. Joseph II. errichtete ein feinmaschiges Netz von Landpfarren, das im wesentlichen bis heute besteht. An die 3200 neue Pfarren und Seelsorgestationen wurden damals geschaffen, zum guten Teil mit Hilfe der personellen und finanziellen Ressourcen, die durch die Klosteraufhebungen frei wurden. Formale Voraussetzung für die Pfarrerrichtung war eine Gemeindegröße von mehr als 700 Einwohnern und eine Entfernung von mehr als einer Gehstunde zur nächsten Kirche. Dies sollte die Kirche näher zu den Menschen bringen und die Effektivität der Seelsorge steigern. Doch die neugeschaffenen Pfarren sollten nicht nur Kristallisationskerne für das religiöse Leben werden, sondern auch für das örtliche soziale und politische Leben.

Auch wenn sich die Verschränkung von Pfarre und politischer Gemeinde von den rechtlichen Kompetenzen her in der Folge lockerte, so blieb sie im Bewußtsein hartnäckig bestehen. Bis in unsere Zeit herein standen die meisten Konzepte von Landpastoral unter dem Anspruch, die weitgehende Einheit von Pfarre und Dorf zu bewahren. Dies schlägt sich nieder in einem weinerlichen Grundton bei der Situationsanalyse und in einer defensiven Ausrichtung des pastoralen Handelns.

Die Rettung des christlichen Dorfes

In seiner ‚Dorfseelsorge' bietet Carl Maier 1953 eine dramatische Analyse zur Situation der Pastoral auf dem Land: „Die Auflösung und Zersetzung der christlichen Dorfordnung geht bis in die Anfänge unseres Jahrhunderts zurück. Die Technisierung der Landwirtschaft, die liberalistische Wirtschaftsweise, das Versicherungswesen, der Liberalismus auf allen Gebieten des Geistes, der in tausend Rinnsalen in das breite Land einströmte, löste fast unmerklich den altüberlieferten Glaubensgeist auf; die sittlichen Grundsätze... wurden gelockert, das Brauchtum immer mehr säkularisiert, ins Weltliche gewandelt, die Dorf- und Sippenordnung immer stärker gefährdet."[5]

Dieser pessimistische Grundton prägt bis in die 80er Jahre hinein die einschlägigen Buchtitel: ‚Das Dorf in Gefährdung', ‚Landpastoral im Kontext der Entwurzelung'.[6] Auch Ferdinand Klostermann warnt in den 50er Jahren vor einem ‚dritten drohenden Abfall', den es aufzuhalten gelte: Nach dem Abfall des Bürgertums und der Arbeiterschaft drohe der Abfall der Landbevölkerung von der Kirche.[7] Durch die Sammlung und Organisierung der Laien soll mit vereinten Kräften das ländliche Milieu vor dem Eindringen der negativen Einflüsse des modernen Zeitgeistes bewahrt werden. Es gilt, das katholische Landvolk zum Widerstand zu befähigen und zum Schutz der traditionellen Lebenskultur zu mo-

[4] *Ernst Bruckmüller*. Sozialgeschichte Österreichs, Wien 1985, 328.
[5] *Carl Maier*, Dorfseelsorge, Freiburg i. Br. ²1953, 8.
[6] *Alois Winklhofer*, Das Dorf in Gefährdung, Freiburg i. Br. 1963; *Franz Breid*, Landpastoral im Kontext der Entwurzelung, Linz 1984.
[7] Vgl. *Ferdinand Klostermann*, Masse und Elite, in: Der Seelsorger 20 (1949/50, Doppelsondernummer ‚Seelsorge und Katholische Aktion'), 64.

tivieren. „Nur dieses Dorf wird bestehen und Wert haben, dessen Gestalter tiefgläubige Menschen sind und dessen Herz, von dem alles durchpulst und belebt wird, die Kirche, der Tabernakel, Christus ist."[8] schreibt Leo Prüller in der euphorischen Sprache der späten 50er Jahre.

Diese pastorale Linie wird dann noch einmal aufgenommen von Franz Breid mit dem Begriff der ‚Strukturpastoral'. Vorrangige kirchliche Aufgabe sei die ‚positive' Prägung des Dorfklimas. Dieses hänge wesentlich von den prägenden Dorfpersönlichkeiten ab. An erster Stelle dörflicher Strukturpastoral stehe daher „bewußt betriebene Elitenbildung, Wegbegleitung von späteren Führungspersönlichkeiten, die als Kommunalpolitiker, Ortsvorstände, Vereinsvorstände oder Genossenschaftsfunktionäre... die Dorfgeschicke wesentlich mitbestimmen." Zentralfigur der Pastoral müsse allerdings der Pfarrer bleiben als „geistliche Bezugs- und Identifikationsperson, die Zugang zur jenseitigen Welt vermitteln und den Transzendenzbezug stetig präsent machen soll."[9] Abgesehen von diesem späten Einzelentwurf ist insgesamt festzustellen: Das Ideal des ‚christlichen Dorfs' als pastorale Leitlinie ist in den 60er und 70er Jahren sanft entschlafen. Die Analyse Walter Friedbergers in seinen ‚Hilfen zur Neuorientierung' der Landpastoral, der klar zwischen Dorf und Pfarrgemeinde unterscheidet, wird heute wohl auf allgemeine Zustimmung treffen.[10]

Land und Moderne

Das Konzept des christlichen Dorfes hat seinen Sitz im Leben in einem Gesellschaftsmodell, das der Religionssoziologe Karl Gabriel als ‚eingeschränkte' oder ‚halbierte' Moderne bezeichnet.[11] Die religiös bestimmte Einheit der mittelalterlichen Gesellschaft weicht im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung einer funktionalen Differenzierung, einer zunehmenden Verselbständigung gesellschaftlicher Teilbereiche wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Medizin, Erziehung. Weite Teile des ländlichen Raumes bleiben allerdings bis in die Nachkriegsepoche hinein „im selbstverständlichen Geltungsraum einer an der überkommenen Tradition orientierten bäuerlich-handwerklichen Produktions- und Lebensweise."[12] Hier gelingt es noch einige Zeit, durch Herausbildung eines kirchlich geprägten Milieus die alte Einheit zu stabilisieren. Aus der Sicht dieser Reservate müssen die Charakteristika der modernen Gesellschaft als Irritation und Störung erscheinen: die kulturelle Pluralisierung nicht als Bereicherung, sondern als Zersetzung und Auflösung der Tradition; die Individualisierung nicht als Befreiung von Zwängen, sondern als Vereinzelung und Entwurzelung. Nach dem Zweiten Weltkrieg erfaßt dann ein neuer Modernisierungsschub auch diese ländlichen Räume. Mit dem Wirtschaftsaufschwung, dem Anwachsen der Mobilität (Pendler, Fremdenverkehr) und durch die allgemeine Ausbreitung der modernen Medien-

[8] *Leo Prüller,* Dorf im Umbruch, Wien 1958, 93.
[9] *Breid,* Landpastoral, 308 bzw. 330.
[10] Vgl. *Walter Friedberger,* Landpastoral. Hilfen zur Neuorientierung, München 1982, 36ff.
[11] *Karl Gabriel,* Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität, in: PthI 8(1988), 94ff.
[12] *Karl Gabriel,* Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 1992, 77.

und Informationsgesellschaft brechen die bisherigen Milieugrenzen auf. Die Antwort auf Seiten der Pastoral war vorerst, wie gezeigt, ein verzweifeltes Rückzugsgefecht. Bald aber häufen sich die Plädoyers für einen Sprung nach vorn, und so wird Anfang der 70er Jahre eine pastorale Modernisierungsstrategie entwickelt.

Die Modernisierung der Landpastoral

„Wo es seelsorgliche Gründe oder die Änderungen der Verkehrsverhältnisse, der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Strukturen und Maßnahmen der staatlichen Raumplanung... nahelegen, sollen entsprechende Konsequenzen gezogen werden, und zwar sowohl durch Überprüfung der derzeit bestehenden Pfarrgrenzen, als auch durch Schaffung von Pfarrverbänden," beschloß die Linzer Diözesansynode 1971.[13] Als Anliegen hinter der Synoden-Vorlage ‚Überpfarrliche und zwischenpfarrliche Strukturen' wird angegeben, die Seelsorge verlange heute in erhöhtem Maße spezialisiertes Denken und Arbeiten. Kooperation und Arbeitsteilung würden zudem einen rationelleren Einsatz der Kräfte und Mittel erlauben. Ähnliche Formulierungen finden sich übrigens in fast allen Synodendokumenten dieser Zeit. Kein Zweifel, hier hat die Kirche den Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung anerkannt, ja sie bemüht sich, selbst nach den Spielregeln der modernen Gesellschaft zu handeln. Ihre räumlichen Strukturen sind nicht mehr sakrosanktes Erbe der Vergangenheit, sondern sie stehen zur Disposition, sobald die Gegebenheiten öffentlicher Raumplanungspolitik dies nahelegen. Mit Spezialisierung und Arbeitsteilung soll auf die Pluralität der Lebensformen und die Individualisierung der Bedürfnisse geantwortet werden. Pastoral soll ‚marktkonform' gestaltet werden. Wo eine spezifische Nachfrage nach Seelsorge vorliegt, soll ein möglichst adäquates und qualifiziertes Angebot erstellt werden. Nicht mehr der Pfarrer als ‚Mädchen für alles' soll das Bild der Kirche prägen, sondern Teams von spezialisierten pastoralen Berufsträgern auf Pfarrverbandsebene mit spezifisch auf die Bedürfnisse der Menschen zugeschnittenen pastoralen Antworten.

Der Pfarrverband wird nicht nur als geeignete Reaktion auf die differenzierteren Anforderungen an die Seelsorge gesehen. Er entspreche auch der stärkeren Verflechtung der traditionellen dörflichen Lebens- und Kulturräume, argumentiert etwa Ottfried Selg.[14] Konzentrationstendenzen in der Wirtschaft, vor allem im Dienstleistungsbereich (Einkaufszentren, Banken), die Zentralisierung wichtiger Institutionen wie Schulen, Arztpraxen oder Gendarmerieposten sowie ein verändertes Freizeitverhalten durch die höhere Mobilität haben den Lebensraum der Menschen auf dem Land in vielen Bereichen erweitert. In Deutschland startet die Diskussion um Pfarrverbände auf dem Hintergrund der Neuorganisation (sprich Zentralisierung) des Schulwesens und der Gemeinde-

[13] Kirche um der Menschen willen. Linzer Diözesansynode 1970–1972, Linz 1973, 65f.
[14] *Ottfried Selg*, Pfarrverband. Ein kooperatives Gemeindemodell, Regensburg 1974, 11ff.

reform, mit der die Gesamtzahl der Gemeinden auf ein Drittel zusammenschrumpft.[15] Ziel ist eine Optimierung der Verwaltung, um so das Angebot kommunaler Leistungen zu verbessern. Da sollte doch die Kirche nicht nachstehen.

War damit endlich das Konzept für die neue Zeit gefunden? Erstaunlich rasch springen die Kirchen auf diesen Zug auf, wobei diese Euphorie schon bald erste Bedenken hervorruft. Sitzt man nicht einer Illusion auf, wenn man nun die verlorengegangene Überschaubarkeit und Ganzheit auf einer größeren regionalen Ebene wiederzufinden hofft, wird etwa gefragt.[16]

In Österreich breitet sich nach einer ersten euphorischen Phase in den 70er Jahren bald wieder ein Mantel des Schweigens über die Pfarrverbände. Die vereinzelt aufgegangenen zarten Pflänzchen[17] gehen bald wieder ein, ohne daß ihnen jemand nachweint. Die großen Umstrukturierungspläne etwa der Linzer Diözesansynode bleiben trotz allen argumentativen Eifers blasses Papier. Der einfache Grund: Die Initiative war den Pfarren und Dekanaten übertragen worden, und die Verantwortlichen an der Basis hatten offenbar kein Interesse daran. In deutschen Bistümern sorgt dagegen die gewohnte Gründlichkeit doch für eine mehr oder weniger erfolgreiche Umsetzung der einmal erstellten Konzepte. Nähere Analysen über die Effizienz stehen allerdings aus.

Pfarrverbände als Notbehelf

In den letzten Jahren hat die Idee der Pfarrverbände in Österreich eine erstaunliche Renaissance erlebt. Auch die Österreichische Bischofskonferenz hat im April 1993 in ihren ‚Richtlinien für pastorale Dienste' die Bildung von Pfarrverbänden angeregt.[18] Die Argumentation hat sich allerdings entscheidend gewandelt. Nicht mehr die Anpassung der seelsorglichen Strukturen an neue gesellschaftliche Gegebenheiten, eine Intensivierung des seelsorglichen Dienstes durch Differenzierung und Spezialisierung ist das Motiv, sondern der Priestermangel.

Schon in den Konzepten der 70er Jahre war dieses Motiv mit angesprochen worden. Nun aber wird es dominierend, während die gesellschaftlichen Änderungen im ländlichen Raum höchstens als Staffage dienen. „Die Priesternot zwingt uns, daß mehrere Pfarren zu sogenannten ‚Pfarrverbänden' zusammengeschlossen werden und sich den Pfarrer ‚teilen' müssen", erklärte kürzlich der Generalvikar der Diözese Graz-Seckau.[19] Dies hat mit dem ursprünglichen Konzept der Pfarrverbände nur mehr die Bezeichnung gemeinsam, muß man zu dessen Ehrenrettung feststellen. Damals ging es um eine Qualitätssteigerung und Intensivierung territorialer Seelsorge, nicht aber um deren Ausdünnung.

Der Pfarrverband als Personalstrategie (und nicht mehr als Pastoralstrategie)

---

[15] *Franz Hucht*, Landpastoral als Sozialpastoral. Die soziale und pastorale Notlage des Landes als Herausforderung zu einer diakonischen Kirche (Diplomarbeit), Münster 1992, 54.

[16] Vgl. *G. Bormann/S. Bormann-Heischkeil*, Theorie und Praxis kirchlicher Organisation, Opladen 1971, 312.

[17] Vgl. etwa *Josef Schicho*, Arbeit in einem Pfarrverband, in: *J. Wiener/H. Erharter*, Landpastoral. Dienst an den Menschen in Land und Stadt, Wien 1980.

[18] Richtlinien für pastorale Dienste, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz (Nr. 9 vom 3. Mai 1993), 3f.

[19] *Leopold Städtler*, Bekommen wir noch einen Pfarrer?, in: Sonntagsblatt 49(Nr. 32 vom 7. August 1994) 7.

hat aus einer gewissen Perspektive einen wichtigen Vorteil: Die Berufsrolle des Pfarrers wird exklusiv geschützt. In den Gemeinden wird niemand aus eigener Erfahrung behaupten können, daß eine nicht zölibatär lebende, eventuell sogar weibliche Person nach entsprechender Ausbildung diese Berufsrolle vielleicht ebensogut ausfüllen könnte wie ein entsprechend den herkömmlichen Zulassungsbedingungen geweihter Priester. Die Angst davor dominiert vielerorts alle Überlegungen zur Zukunft der Seelsorge. Bei einer Beibehaltung der bisherigen Strukturen würden die pastoralen Laienberufe „in Gefahr kommen, in Ersatzfunktionen für den Priester hineinzugleiten," warnte zuletzt etwa der Mainzer Bischof Karl Lehmann. Die Betonung hauptamtlicher Tätigkeit in der Pfarrpastoral würde zudem das ‚Subjektwerden' der Gemeindemitglieder behindern.[20] Die Frage ist allerdings, ob ihm die Christinnen und Christen in den verwaisten ländlichen Pfarrgemeinden, ja allgemein die Menschen im ländlichen Raum, hier zustimmen würden.

Landpfarre ohne Zukunft?

„Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts" – An dieses Wort des französischen Bischofs Jacques Gaillot anknüpfend wäre die Frage zu stellen: Wem dient die Landpfarre? In den ländlichen Regionen Frankreichs ist weithin die alte Pfarrstruktur schon lange zusammengebrochen. Alte, oft vom Zahn der Zeit schon etwas angegriffene Dorfkirchen erinnern als stumme Zeugen der Vergangenheit an ein ehrwürdiges christliches Erbe. Sie bieten immerhin noch einen würdigen Rahmen, wenn ein Priester zu den seltener werdenden Messen, Trauungen und Hochzeiten vorbeikommt. Es wäre einer näheren Untersuchung wert, ob den Menschen in diesen Dörfern nun etwas Wesentliches in ihrem Leben fehlt. Als Tatsache steht jedenfalls fest, daß Landpfarren offenbar still und langsam absterben können. In der Diözese Le Mans hat man sich entschlossen, das kirchliche Leben völlig neu zu organisieren. Wo sich zumindest 50 Familien in einem überschaubaren Gebiet zusammentun und als christliche Gemeinde leben wollen, sollen neue Pfarren eingerichtet werden.[21]
Sieht so die Zukunft der Kirche im ländlichen Raum aus? – Für viele stellt die Vorstellung eines Zusammenbruchs der gewachsenen, volkskirchlich geprägten Pfarrstruktur ein Horrorszenario dar. Für andere, die in den Landpfarren ohnehin nur Träger einer überlebten Versorgungspastoral und religiösen Brauchtumspflege sehen, ist dies der unumgängliche Weg zu einer Basiskirche der entschiedenen Christen.[22] Wo bleiben in diesen Diskussionen die Christinnen und Christen in den ländlichen Gemeinden? Werden sie hier nicht zur Munition im ideologischen Grabenkampf Volkskirche contra Gemeindekirche? Sieg oder Niederlage theologischer Konzepte sind letztlich aber irrelevant gegenüber den Interessen der Menschen im ländlichen Raum, ihren Freuden und Hoffnungen, ihren Sorgen und Ängsten.

[20] Vgl. Kathpress Nr. 234 vom 11. Oktober 1994, 8. Ob dieser Vorwurf analog auch für die hauptamtliche priesterliche Tätigkeit zutrifft?
[21] Neuordnung einer diözesanen Landkarte – im Bistum Le Mans, in: *Ottmar Fuchs u.a.* (Hg.), Der pastorale Notstand. Notwendige Reformen für eine zukunftsfähige Kirche, Düsseldorf 1992, 153ff.
[22] Zu dieser Position vgl. etwa: *Hucht*, Landpastoral als Sozialpastoral.

Die Renaissance des Dorfes

„Die urbane Modernisierung hat das Land überrollt und mit ihm jede Alternative zum Entwicklungsmodell der Stadt."[23] Im Bereich der Sozialwissenschaften mehren sich die kritischen Stimmen gegenüber der Anpassung des Landes an städtisch-industrielle Lebensmuster und dem damit verbundenen Verlust an Lebensqualität. Dem entspricht in den ländlichen Regionen ein wachsendes Interesse an Projekten eigenständiger Regional- und Dorfentwicklung. ‚Dorferneuerung', früher das Stichwort für eine technokratische Modernisierung der dörflichen Bausubstanz und des Ortsbildes, steht heute für ganzheitliche Konzepte, die das Dorf als eigenständigen Lebensraum in all seinen soziokulturellen Dimensionen erfassen wollen und auf intensive Bürgerbeteiligung aufbauen.[24]

In diesem Zusammenhang erscheinen die Widerstände an der kirchlichen Basis gegen das Modernisierungskonzept ‚Pfarrverband' in einem neuen Licht. Steht dahinter nicht ein Gespür für den Eigenwert gewachsener ländlicher Gemeinwesen? Rührt dieser Widerstand vielleicht daher, daß gerade die dörfliche Pfarrgemeinde für viele zu einem Bürgen des in anderen Bereichen des Lebens verlorengegangenen Zusammenhalts geworden ist? Daß sie als Garant vieler jener Werte geschätzt wird, die man mit Lebensqualität am Land verbindet: unmittelbare menschliche Kontakte, Nachbarschaftshilfe, Solidarität?

Der in den 80er Jahren entwickelte Ansatz einer ‚gemeinwesenorientierten Landpastoral' geht davon aus, daß gewachsene Strukturen und Beziehungsgeflechte im ländlichen Raum die Grundlage des pastoralen Handelns sein müssen.[25] Unter Beteiligung möglichst vieler soll die Kirche sich für die soziale Entwicklung des Dorfes, für zwischenmenschliche Versöhnung und für Gerechtigkeit einsetzen. Im Versuch, Landpastoral als Sozialpastoral zu konzipieren, wird diese diakonische Ausrichtung noch zugespitzt.[26] Will aber die Kirche zu einem Pfeiler und Motor der Entwicklung dörflicher Gemeinwesen werden, zu einem Anwalt der Menschen, die an der Peripherie unserer städtisch dominierten Gesellschaft leben, so muß sie in diesem Lebensraum entsprechend präsent sein.

Dienst am Leben der Menschen auf dem Land

Die Landbevölkerung trägt seit jeher den Stempel der Genügsamkeit und Bescheidenheit. In zynischer Weise wird hier der Mangel in eine Tugend uminterpretiert. Steckt etwa dieses Vorurteil unausgesprochen auch hinter aktuellen Pastoral- und Personalplänen, wo man davon ausgeht, die Pfarren im ländlichen Bereich könnten mit einer geringeren personellen Ausstattung auskommen? Auf dem Land seien die Leute ohnehin zufrieden, wenn nur eine gewisse sakramentale Grundversorgung gewährleistet sei,

---

[23] *K. Seitz*, Die Kolonisierung des Landes. Kritik der Urbanität, in: *U. Klemm/K. Seitz* (Hg.), Das Provinzbuch. Kultur und Bildung auf dem Lande, Bremen 1989, 48.

[24] Vgl. z.B.: *Hanns-Seidel-Stiftung* (Hg.), Das Bayerische Dorferneuerungsprogramm (Kommunalpolitischer Leitfaden 9), München o.J.

[25] Vgl. *Martin Lechner*, Gemeinwesenorientierte Landpastoral, in: Kat.Bl. 108(1983), 523.

[26] Vgl. *Hucht*, Landpastoral als Sozialpastoral.

wird hinter vorgehaltener Hand argumentiert.

Eine Untersuchung in der Diözese Linz ergab allerdings ein anderes Ergebnis. „Wozu ist die Kirche eigentlich da?", wurden in einer Reihe von Land- und Stadtpfarren die engagierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gefragt. Der Rahmen dafür war die Erprobung des Modells einer Pastoralplanung durch einen Gesprächsprozeß in der Pfarre. Eine Analyse der Antworten erbrachte das überraschende Ergebnis, daß in dieser zentralen Frage faktisch kein Unterschied zwischen Stadt- und Landpfarren besteht. Wenn man die schriftlich festgehaltenen Stichworte den kirchlichen Grundfunktionen zuordnet, ergibt dies für die Landpfarren: Verkündigung 37% (gesamt 36%), Diakonie 29% (gesamt 30%), Koinonie 18% (gesamt 16%), Liturgie 16% (gesamt 18%). Bei aller gebotenen Vorsicht, wenn man daraus eine Gewichtung der Grundfunktionen entnehmen will, muß man doch den Schluß ziehen: Wer meint, um die Zukunft der Landpfarren zu sichern, würden – eine Mindestversorgung mit priesterlichen Diensten vorausgesetzt – die Ausbildung von Wortgottesdienstleitern zur Aufrechterhaltung eines liturgischen Notbetriebs und vage Aufrufe zu mehr ehrenamtlichem Engagement genügen, der schaufelt den Landpfarren das Grab.

Miteinander feiern kann nur, wer miteinander um ein gemeinsames Leben aus dem Glauben ringt. Dazu aber braucht die Gemeinde kompetente Wegbegleiter. Dies müssen Personen sein, die mit den Menschen mitleben und dabei die nötige Sensibilität für die Nöte und Sorgen im Ort entwickeln können. Sie brauchen theologische und spirituelle Kompetenz, um der Gemeinde bei der Suche nach einer evangeliumsgemäßen Antwort auf diese Herausforderungen eine Hilfe zu sein, um wenn nötig das Wagnis einzugehen, prophetische Stimme des Protests zu sein. Die Gemeinden brauchen jemand, der die Mühen der Umsetzung christlichen Handelns solidarisch mitträgt und im Vertrauen auf die Gegenwart des Geistes auch Durststrecken überwinden hilft. Welche Lebensformen und Arbeitsschwerpunkte sich dabei für eine konkrete Pfarrgemeinde ergeben, kann nur von den Christinnen und Christen am Ort im gemeinsamen Gespräch definiert werden. Durch dieses gemeinsame Wagnis des Glaubens wird die Kirche auch in Zukunft ihren unerläßlichen Dienst am Leben der Menschen auf dem Land leisten können.

„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

JÓZEF NIEWIADOMSKI

„Menschen, Christen, Priester..."

Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie auf dem Hintergrund der Diskussion über „kooperative Seelsorgemodelle"

Die Frage nach theologischer Tragweite der Entscheidung, Leitungsaufgaben in den Gemeinden in die Hände von nicht geweihten Amtsträgerinnen und -trägern zu legen, ist eine der wichtigsten dogmatischen quaestiones disputatae im Kontext der kooperativen Seelsorgemodelle. Der Autor, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Linz, will mit seinen – bewußt in Thesenform konzipierten – Überlegungen keineswegs eine ausgereifte Amtstheologie vorlegen. Eine solche ist gerade angesichts der tastenden Schritte in der Praxis noch lange nicht in Sicht; die ungewöhnliche Struktur des Textes soll den fragmentarischen Charakter betonen und den Anschein einer geschlossenen Konzeption verhindern (deswegen auch der bewußte Verzicht auf den wissenschaftlichen Apparat). Die Thesen verstehen sich als Markierungssteine für einen noch zu führenden intensiven Auseinandersetzungsprozeß über die Frage nach der Sakramentalität des Amtes. Die Entwürfe zu diesen Thesen haben sich in den Diskussionsrunden mit den Priesteramtskandidaten, Laientheologinnen und Theologen als hilfreich erwiesen, sowohl für die Strukturierung der Gesprächsprozesse, als auch für die Integration von Konflikten, Frustrationen, aber auch Hoffnungen. Die Numerierung soll die Argumentationsschritte zu erfassen helfen; die unterschiedliche Länge ist durch die Entscheidung bedingt, zum jeweiligen Schritt das Minimum zu sagen, ohne allzu große Mißverständnisse zu provozieren. (Redaktion)

„Wir stehen ... am Ende einer bestimmten historisch gewordenen und über Jahrhunderte auch ‚erfolgreichen' Gestalt des priesterlichen Leitungsdienstes. Ein solcher Sterbeprozeß ist etwas Schmerzliches. Der dadurch entstehende Leidensdruck bringt freilich auch die Chance, daß etwas Neues heranreifen kann. Doch auch eine Neugeburt geht nicht ohne Schmerzen vonstatten." Mit diesen Worten hat Bischof Walter Kasper die Ängste und Hoffnungen vieler mitteleuropäischer Kirchen unserer Gegenwart auf den Begriff gebracht.[1] An der Wertung dieser Entwicklung und der damit verbundenen Fokussierung der Zukunftsvisionen, der Thematisierung dessen, in welcher Richtung das „Neue" zu suchen sei, scheiden sich – und dies zunehmend aggressiv – die kirchlichen Geister. Zwei pauschale, aufgrund ihrer Eindeutigkeit verführerische und damit die Diskussion blockierende Urteile markieren dabei die Extreme. Auf der einen Seite steht die Überzeugung von der durch das Zweite Vatikanische Konzil vollzogenen oder zumindest eingeleiteten angeblichen Destruktion des katholischen Priestertums und dem damit Hand in Hand gehenden „Niedergang" der organisierten Kirchlichkeit. Im Einsatz für die „dogmatische Restaurierung" der tridentinischen Logik des Ordo und für die juridische Absicherung der unantastbaren Stellung des Priesters, im Kampf gegen die Ausweitung des aktiven Engagements der Laien im binnenkirchlichen Bereich rücken die Konzils-

[1] *W. Kasper*, Der Leitungsdienst in der Gemeinde. (Schriftenreihe der Deutschen Bischofskonferenz 118) Bonn 1994,4.

gegner und Kritiker der nachkonziliaren Entwicklung immer mehr zusammen. Dieser Tendenz steht das globale Bild einer durch dieses Konzil angeblich angezielten, auf das Volk Gottes hin ausgerichteten „hierarchiefreien" Gemeinschaft gegenüber. Die Vision einer wie auch immer gearteten Basiskirche, die eigentlich nur *einen* Verhinderer – den geweihten Amtsträger – hat, fungiert (oft unausgesprochen) als regulative Idee bei vielen Auseinandersetzungen (vor allem mit den unbeliebten, teilweise auch unfähigen Amtsträgern) um die Regelung konkreter Seelsorgeprobleme.

Der Slogan: „Hierarchie contra Volk Gottes" läßt sich, trotz aller „Communiotheologien", auch heute noch aus dem alltäglichen Sprachgebrauch nicht eliminieren. Allzuoft übernimmt er nun die Funktion des hermeneutischen Rahmens für die Deutung des von Bischof Kasper auf den Begriff gebrachten Sterbeprozesses, polarisiert unnötigerweise die Haltungen und verbaut konsequent die Sicht auf das erhoffte „Neue". Je nach dem Interesse und dem ekklesialen Ort des Autors wird dann der religionssoziologisch beschreibbare Wandel des kirchlichen Lebens nur noch im Kontext der Logik von Sieg oder Niederlage in diesem Kampf erlebt und auch erlitten. Nicht die Hoffnung auf neue Perspektiven, sondern die Schleifung oder auch die Stärkung der alten Bastionen inspiriert das intellektuelle Potential; die Veränderungen werden nur noch daraufhin geprüft, ob sie zur Klerikalisierung des Laien oder aber zur „Laizisierung" des Klerikers führen, die Seelsorgekonzepte aber daran gemessen, ob sie etwas zur Einebnung der Differenz zwischen Laien und Priestern oder aber zum „Schutz" des geweihten Amtes beitragen.

In der Hitze des Gefechtes wird allzuleicht die Frage verdrängt, ob diese ekklesiale Rivalität und der binnenkirchliche Narzißmus die vom Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholische Kirche wiederentdeckte inkarnatorische und sakramentstheologische Logik nicht verschüttet. Weil die nachkonziliare Diskussion über den Ordo nicht die Frage der Weihegnade, sondern jene des Priesterbildes behandelte, weil sich die amtstheologische Auseinandersetzung in den letzen Jahren zum Schauplatz des Kampfes um Zulassungsbedingungen zur Weihe verwandelte, ist dem gläubigen Bewußtsein vieler Zeitgenossen die sakramentale Dimension des Amtes längst zur Chiffre einer kirchenpolitischen Angelegenheit verkommen. Die Strategie der Wiederholung von bekannten Formeln und deren zunehmende Mystifizierung wird den verlorengehenden inkarnatorischen Aspekt schon deswegen nicht retten können, weil sie jeglicher Erfahrungsbasis im kirchlichen Alltag enthoben bleibt. In einer solchen Atmosphäre hilft die Reduzierung der dogmatischen Diskussion über die Pastoralkonzepte der kooperativen Seelsorge auf die Alternative: „weihen oder nicht weihen" nicht weiter; auch der Versuch, die Sache terminologisch durch Einführung verschiedener Bezeichnungen (und auch das Meiden des Begriffes Gemeindeleiter) in den Griff zu bekommen, löst das Grundsatzproblem nicht. Es genügt auch nicht, die Sakramentalität der (in diesen Plänen konzipierten) kirchlichen Ämter nur aus strategischen Gründen einzufordern (damit etwa die neuen Amtsträger „alles" tun können). Vielmehr muß die *theologische Notwendigkeit* des Amtes im Kontext der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gelehrten inkarnatorischen Logik aufgespürt

und im erfahrungsrelevanten Kontext der Gemeindeleitung formuliert werden.

Theologischer Vertrauensvorschuß

1. Eine Theologie des Amtes muß heute innerhalb einer Ekklesiologie verankert werden, welche die „Kirche" in der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils ohne Ressentiment *innerhalb* der modernen Welt zu deuten vermag. Diese Tradition sieht die Kirche primär als Sakrament: das heißt als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen untereinander und der Einheit mit Gott (LG 1).
Eine erste praktische Folgerung daraus im Klartext: Die pauschale Verwerfung und die daraufhin einsetzende frontale Missionierung der modernen – auch a-kirchlichen – Welt (mit der ihr eigenen Logik des institutionellen Handelns) entspricht nicht diesem kirchlichen Weg; nicht die Entgegensetzung: Kirche – Welt, vielmehr die Identifizierung seitens der Kirche mit der Welt (was keineswegs statische beziehungsweise oberflächliche Identität heißt) deutet die Richtung der inkarnatorischen Logik an (GS 1).

2. Ein theologischer Vertrauensvorschuß ist also für diese Ekklesiologie (logisch) unverzichtbar. Im Horizont eines sich mit den Menschen identifizierenden Gottes ist es Gott selber, der immer wieder die Einheit mit den Menschen, die communio, herstellt und ihnen auch dadurch die Zukunft garantiert. Er ist auch derjenige, der die „Letztverantwortung" für seine Gegenwart in unserer Welt trägt; sowohl die Laien als auch die Priester müssen sich demnach hüten vor der Verführung der zerstörenden Ideologie der „letzten Partisanen", die glauben, die „Gottheit ihres Gottes" in der gottlosen Welt retten zu müssen.

2.1 Die erste konkrete anthropologische Folgerung daraus lautet: Im Horizont eines sich mit den Menschen identifizierenden Gottes ist die Lebensbejahung (die auch Selbstbejahung miteinschließt) der entscheidende Glaubensvollzug. Banal ausgedrückt: Es geht (gerade in der Kirche) um Menschen, die es sich zuerst leisten können, so zu sein, wie sie sind; oder noch banaler (und in traditionellen Formen formuliert): Ein Priester hört nicht auf, ein Christ zu sein, und dieser hört nicht auf, ein Mensch zu sein. Gerade in den Umbruchszeiten und Sterbeprozessen bekommt dieser entlastende Grundduktus der inkarnatorischen Logik eine fundamentale, die Qualität des Lebens ermöglichende Bedeutung.

2.2 Die zweite konkrete Folgerung, die nur scheinbar willkürlich in diesen Kontext hineingerät: Die Christen, und damit auch die Priester, fallen unter den 1. Artikel der Menschenrechtsdeklaration der UNO. Gerade der Theologe wird die Menschenrechte als eine der Spuren von all jenen a-kirchlich sich manifestierenden Zeichen und Werkzeugen verstehen, durch die Gott die Einheit der Menschen untereinander und mit sich selbst in der gegenwärtigen Welt herstellt. Stimmt man dieser These zu, so bekommen all die (politischen, wirtschaftlichen und kulturellen) Lebenszusammenhänge, die inhaltlich mit der Menschenrechtsdeklaration in Verbindung gebracht werden können, für den Christen und damit auch den Priester theologische und daher auch ekklesiale Dignität; ein Engagement in diesem Kontext stellt

aber durchaus einen Akt des prophetischen Glaubensengagements dar (was nicht zuletzt am intensiven Engagement von Papst Johannes Paul II abzulesen ist; schon an diesem Aspekt wird deutlich, daß die alte Zweiteilung: der Laie sei für den Weltdienst, der Kleriker für den Gottesdienst zuständig, nicht mehr aufrecht erhalten werden kann).

Gemeinsames Priestertum

3. Christsein in der Gemeinde (ekklesiologische Dimension) wird letztlich mit einem bestimmten Lebensvollzug gleichzusetzen sein. Unter Verwendung der klassisch dogmatischen Sprache könnte dieser Lebensvollzug als *Repraesentatio Christi* in unserer Welt, ja sogar als Handeln in *persona Christi* beschrieben werden. Weil sich „der Sohn Gottes in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt hat" (GS 22) und auf diese Weise die Identifizierung Gottes, seine communio mit der Welt zum Höhepunkt bringt, können Christen diese Inkarnation durch ihr Leben sakramental ausdrücken und sie auch verwirklichen (die Kirche als communio). Die Grundlage dafür ist in der Tauf- und Firmgnade zu sehen, empfängt doch die ganze Kirche durch diese Sakramente „eine wirkliche, ontologische Teilhabe" am Priestertum Christi (so Johannes Paul II in *Pastores dabo vobis* 13). In der Lebenshingabe, im Tun und Ergehen, im Gebet und durch das Zeugnis des Lebens können die priesterlichen, prophetischen und königlichen Aspekte des Priestertums Christi in der Welt von heute sichtbar werden. (Im Unterschied zur klassischen Begründung des Unterschiedes zwischen den Getauften und Geweihten, die in der Taufe und Firmung lediglich eine „passive", in der Weihe dagegen eine „aktive Ausrüstung zum Gottesdienst" annahm, läßt das Zweite Vatikanische Konzil diese Differenz fallen und nimmt eine „aktive Fähigkeit" für alle Gläubigen an.)

4. Im Kontext dieser vom Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholische Kirche neu entdeckten Logik findet man keine schlüssige Basis, um die Frage nach dem Amt sakramental zu behandeln. Die Diskussion der Frage: „Was dürfen die Priester, was dürfen die Laien?", landet immer in einer Sackgasse. Man kann nämlich genauso umgekehrt formulieren: ein Priester darf zunächst alles, was auch die Laien dürfen, weil auch er von der Tauf- und Firmgnade getragen (damit auch die sakramentstheologische Kompetenz empfangen hat) und als Christ auf alles verpflichtet ist, was den Inbegriff des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi darstellt. Die nähere Spezifizierung des amtlichen Handelns innerhalb dieser Logik wird aber von vielen Zeitgenossen folgendermaßen formuliert: Was das ganze Leben der Christen ohnehin schon kennzeichnet, das kann auch zum Beruf werden (deswegen auch die eingebürgerte Redeweise von den „Berufschristen", die von der dogmatischen Reflexion nicht tabuisiert werden darf). Organisierte Kirchlichkeit in unserer Welt verlange nach institutionalisierten Formen. Die Grundlagen dafür seien in der Bereitschaft, der Kompetenz und der Beauftragung zu sehen.
Ist damit die Frage nach dem „hierarchischen Amt", die spezifisch amtstheologische Dimension also, entschieden? Ein Exkurs in die Kirchengeschichte ist nun vonnöten.

Das Amt als Dienst an der Einheit der Kirche

5. Dogmengeschichtlicher Ertrag: Das hierarchische Amt war (primär) ein Dienst an der Kirche, die selbst eine Gemeinschaft von Priestern, Propheten und Königen (das Volk Gottes/communio) ist. Bei allen geschichtlich sich wandelnden Formen dieses Amtes ist es der Gedanke der Einheit dieser Gemeinschaft, der sich als Grund für ein der Gemeinde gegenüber gestelltes Amt durchhält. Mit dieser Gegenüberstellung muß die grundsätzliche Würde und Gleichheit des Volkes Gottes keineswegs in Frage gestellt werden. In der konkreten Ausgestaltung des hierarchischen Amtes kann dies zwar geschehen und ist es über Jahrhunderte hinweg auch; dies fällt aber letztlich in den Bereich der juridischen, pastoralen und spirituellen Entscheidungen der Kirche. Diese waren, sind und können sein: zeitlich und geographisch verschieden (was keineswegs Beliebigkeit bedeutet und auch nicht zu illusionären, an den kulturellen, spirituellen und juridischen Wirklichkeiten vorbeigehenden Planungen eigener Lebensweise führen soll).

5.1 Die erste konkrete Folgerung: Die Fragen nach den Formen der Ausgestaltung dieses Amtes (7 Stufen, 3 Stufen oder auch mehr; die Zuordnung zueinander: nur hierarchisch – oder auch synodal), aber auch jene nach den Trägern des Amtes (Männer, Frauen), sowohl hinsichtlich des Modus ihrer Auswahl (durch die Gemeinde selbst, durch das Los, durch eigene Entscheidung und die Vorbereitung durch Studium, durch Erwählung seitens anderer Amtsträger), als auch hinsichtlich ihrer Lebensweise (zölibatär oder nicht, in Armut oder im bürgerlichen Durchschnitt, in Gemeinschaft oder einzeln), sind keine Fragen des dogmatischen Konsenses im strikten Sinne des Wortes; das heißt sie betreffen nicht die ganze Kirche (sowohl, was ihre Geschichte als auch ihre Gegenwart anbelangt). Oft wurden sie aus der „Not" der jeweiligen Zeit und auch der Gemeinde schöpferisch gestellt und beantwortet.

5.2 Die zweite konkrete Folgerung: Die in aller Verschiedenheit sich durchhaltenden Gedanken betreffen das Grundproblem der Einheit, die deswegen notwendige Gegenüberstellung des Amtes zur Gemeinde und den Ursprung der Vollmacht des Amtsträgers. Ganz gleich, wer sie sind, wie sie ausgesucht werden und wie sie leben, sie alle erhalten ihre Vollmacht aufgrund des autorisierten Gebetes der Kirche um die Amtsgnade: das heißt, sie werden geweiht.
Das geltende Kirchenrecht bleibt dieser Traditionslinie treu, wenn es die Weihe zur Grundlage jenes Amtes, das die *„plena animarum cura"* beinhaltet, erklärt (CIC 150).
Ist aber die Unverzichtbarkeit der Weihe theologisch wirklich notwendig? Läßt sie sich gerade im Anschluß an die durch das Zweite Vatikanische Konzil neu entdeckte Dimensionen der Tauf- und Firmtheologie nicht auf die rein soziologische Notwendigeit der Gemeindeleitung reduzieren? Auf den ersten Blick kann diese Frage mit Ja beantwortet werden.

5.3 Die soziologische Notwendigkeit des Amtes ergab und ergibt sich vor allem aus der Frage nach der Einheit und der Leitung der Gemeinde. Wo die Leitung der Gemeinde nicht ausgeprägt ist, werden Spannungen durch

Trennungen gelöst, was niemals der katholische Weg war.
Aus dieser soziologischen Notwendigkeit sind nun die theologischen Gründe für eine sakramentstheologische Dimension zu entwickeln. Diese darf nicht gegen die soziologische Ebene ausgespielt werden. Das würde dem Grundanliegen des Konzils, Kirche als Sakrament in der modernen Welt zur Sprache zu bringen, widersprechen. Vielmehr muß sie diese (nach dem katholischen Prinzip: *gratia supponit naturam et perficit illam)* voraussetzen. Die amtstheologische Frage könnte demnach folgendermaßen umschrieben werden: *Vom soziologisch Notwendigem zum theologisch Not-wendenden.*
Stellt man die Frage auf diese Art und Weise, so wird es verständlich, daß uns die Brisanz der Problematik erst bewußt werden mußte, nachdem die einzelnen Diözesen Leitungsaufgaben in den Gemeinden den Händen von nicht geweihten Amtsträgerinnen und -trägern anvertraut haben.

Lähmende Sackgasse

6. Die Kirche in Mitteleuropa steckt momentan in einer lähmenden Sackgasse. Die (noch) normative Vorentscheidung für eine bestimmte, kulturell geprägte und jahrhundertelang bewährte Form des hierarchischen Amtes (männlicher, zölibatärer, hauptamtlich angestellter und besoldeter Amtsträger) bringt oft pastorale Strategien hervor, die kontraproduktive Folgen nach sich ziehen können. Auf längere Sicht führen sie zu einer Sinnentleerung dessen, was sie eigentlich retten wollen: der sakramentalen Dimension des kirchlichen Handelns und des dogmatischen Kerns des hierarchischen Amtes selbst.

6.1 Dies gilt zuerst und vor allem von der Strategie der Verdrängung des oben angedeuteten Sterbeprozesses. Der Glaube, die Krise der vertrauten Form des Priesteramtes sei eine vorläufige, die man mit der Zusammenlegung von Pfarreien oder dem Import von geweihten Priestern (oder nur der Priesteramtskandidaten) überbrücken könne, führt faktisch zur Reduzierung der Seelsorge auf ein Minimum an gottesdienstlichem Tun; der Amtsinhaber rückt zunehmend in die mitmenschliche Ferne. Weil er selber nicht in die Gemeinde integriert ist, bietet er keine Identifikationsmuster mehr an; mehr noch: in vielen Fällen wird er zum Hauptproblem einer sich um ihn kümmernden Gemeinde. Die Sorge um die *„plena animarum cura"* verwandelt sich allzuoft in eine *Sorge um den Seelsorger;* die organisierte Kirchlichkeit zerbricht!

6.2 Aber auch die Strategie der Neuregulierung von Seelsorge, wie sie in vielen Diözesen (paradigmatisch: Basel, Linz, Speyer) versucht wird, stellt keineswegs automatisch eine Alternative dar. Vor allem dann, wenn sie unter das Vorzeichen der gut gemeinten „Entlastung" oder „Heraushebung" des geweihten Amtsträgers von all den anderen Dienst- und Leitungsämtern („Schutz des Priesters") gestellt wird, muß sie kontraproduktive Folgen mit sich bringen. Sie führt zwar zur Neubelebung der seelsorglichen Praxis, wird aber aufgrund der unausweichlichen Rivalitätssituation zwischen den geweihten und nicht geweihten Amtsträgern die Sinnentleerung der theologischen Inhalte dessen, was die *„plena animarum cura"* und vor allem, was *„Amtsgnade"* ist, nicht aufhalten können. Die „Reservierung" einzelner Vollzüge für den Geweihten

wird nicht nur zunehmend unverständlich; sie legt den Trugschluß nahe, die Dimension der Sakramentalität werde auch dann erlebbar, wenn sie nicht organisch eingebunden bleibt in den Gesamtzusammenhang des christlichen Lebens (hier wird aber die Sakramentalität zur Magie).

6.3 Am deutlichsten kann diese gewiß nicht beabsichtigte, fortschreitende Sinnentleerung in einer falschen Polarisierung beobachtet werden. So wird von den betroffenen Pfarrern, den mit Leitungsaufgaben beauftragten Laien, vor allem aber von den mitbetroffenen Pfarrgemeindemitgliedern im Konfliktfall nicht die Amtskompetenz aufgrund der Weihe der vertraglichen Amtskompetenz der nicht geweihten Leiterinnen und Leitern gegenübergestellt. Vielmehr wird dann die durch Studium und Praktika erworbene Fachkompetenz und die an den Tag gelegte Spiritualität der Nichtgeweihten gegen die sich aus der Weihe ergebende Amtskompetenz ins Feld geführt.
Diese Strategie, zu der meistens in kritischen Momenten seitens der Nichtgeweihten gegriffen wird (wenn man zurückgesetzt wird, obwohl man doch mindestens „genauso gut ist", wie die anderen, wenn man über die unfähigen Pfarrer lacht und sich ärgert, daß qualifizierte und fähigere Laien nicht zum Zug kommen), hat als Kehrseite den Bestätigungsdruck der nicht geweihten Gemeindeleiterinnen und Leiter in all seinen Formen: Was den Priestern und den Priesteramtskandidaten quasi durch das Amt kirchlich zukommt oder zukommen wird, soll von den Nichtgeweihten durch die Leistung allein vollbracht werden. Auf längere Strecken sind die Folgen solcher Konfliktsituationen verheerend für beide Parteien; man beachte bei den Nichtgeweihten den noch nicht vorhandenen Konflikt des Alters und des damit verbundenen „Nichtankommens": In einem solchen Zusammenhang wird die an den Tag gelegte Kompetenz, wenn sie zum alleinigen Qualifikator des Handelns werden sollte, menschenfeindlich; schon deswegen kann das Berufsbild niemals ausschließlich unter dem Aspekt der Priorität der aktuellen Fachkompetenz diskutiert werden; die Diskussion muß durch die Frage nach der institutionalisierten Amtskompetenz – und der damit zusammenhängenden sakramentalen Dimension – ergänzt werden.

Vom soziologisch Notwendigen zum theologisch Not-wendenden

7. Die durch das Zweite Vatikanische Konzil neu entdeckte Wahrheit des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen macht nur die klassische theologische Begründung des Amtes, keineswegs aber die theologische Dimension desselben obsolet. Eine Gemeinde, in der alle Mitglieder dieselbe Würde haben, also Priester, Propheten und Könige zugleich sind, ist noch lange kein „Himmelreich auf Erden". Die aufgrund der Taufe und Firmung bestehende Kompetenz eines jeden Mitglieds zur authentischen Repräsentation Christi (auch im aktiven Sinn) reduziert die Spannungen nicht, sondern potenziert sie erheblich, bildet oft erst den Grund für Konflikte und macht die Aufgabe der Gemeindeleitung zu einer theologisch brisanten Angelegenheit. Diese an sich vielfältige Aufgabe kulminiert in der Vollmacht, Entscheidungen zu treffen und damit geschichtlich unumkehrbare Tatsachen in Namen Gottes zu schaffen (man be-

achte die Etymologie des Wortes „decidere": den Kopf vom Rumpf lösen, die endgültige Scheidung vollziehen).

8. Die soziologische Notwendigkeit des Amtes und die Entscheidungsvollmacht macht auf die Kehrseite der inkarnatorischen Logik und deren weitreichende theologische Konsequenzen aufmerksam. Gott inkarniert sich nicht nur in der Geschichte, und Christus verbindet sich nicht nur mit den Menschen; Gott wird auf realpolitischer Ebene auch in die *Geschichte der Menschheit* mithineingezogen. Die Menschen, die durch ihr Leben Christus repräsentieren, ziehen ihn in dieses Leben hinein. Die sakramentale Repräsentation kann sich der Zweideutigkeit des Zeichens niemals entziehen. Die Dramatik von Gnade und Sünde, von *„agere in persona Christi"* und *„contra Christum agere"*, die sich schon im privaten Leben eines jeden Christen darstellt, potenziert sich bei jedem institutionalisierten, auf Dauer angelegten amtlichen Handeln, vor allem dort, wo dieses im Dienste der Einheit stehen soll.

8.1 Die erste systematische Folgerung daraus: Zwar tut ein Amtsträger zunächst alles, was auch die anderen Christen tun, weil auch er von der Tauf- und Firmgnade getragen und auch als Christ auf alles verpflichtet ist, was den Inbegriff des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi darstellt. Doch bekommt sein Handeln im Bereich der Öffentlichkeit ein anderes Gewicht. Die nachkonziliare Diskussion der Amtstheologie hat diesen Sachverhalt auf doppelte Weise verdrängt: Sowohl die „progressiv" motivierte Frage nach der Fachkompetenz des Amtsträgers (menschlich reif und fachlich nach den neuesten Methoden gebildet) als auch die „konservativ" geprägte Umwandlung der Amtsproblematik in die Frage nach dem Priesterbild und subjektiver Heiligkeit verschleiern die auf das Individuum nicht reduzierbare Komponente der Öffentlichkeit. Mehr noch: sie verleiten zur Annahme, das darin enthaltene Konfliktpotential wäre auf mangelnde Kompetenz und Bemühung oder aber auf bewußte Korruption zurückführbar. Die Grundsatzproblematik wird damit zur Gestaltungsfrage.

8.2 Die zweite systematische Folgerung: Das kirchliche Amt entscheidet und schafft geschichtlich unumkehrbare Tatsachen in Namen Gottes gerade dort, wo es im Dienste der Einheit stehen soll. Die Spannung, die sich aus der Zweideutigkeit des sakramentalen Zeichens im individuellen Leben der Christen ergibt, wird auf der institutionellen Ebene im Bereich der Öffentlichkeit noch prägnanter. Durch amtliches Handeln wird Gott und seine sakramental greifbare Gegenwart in dieser Geschichte auf Orte und Zeiten und auf Gestalten „fixiert". In diesen theologischen Kontext ist nun die juridisch relevante Frage nach der *„sacra potestas"* (LG 18) des Amtes zu stellen.

8.3 Die dritte systematische Folgerung: Die christliche Amtstheologie darf niemals die Tatsache verdrängen, daß Jesus selbst der *sacra potestas* zum Opfer fällt. Die sich im Geschick Jesu zuspitzende Spannung zwischen der amtlichen Repräsentation Gottes, der Haltung Jesu, die im Erleiden und in der Hingabe an den Vater besteht, und der Identifikation des Vaters mit seinem zum Opfer des amtlichen Handelns gewordenen Sohn kann unmöglich durch moralisierende Anklagen

(auch jene der heilsgeschichtlichen, antijüdischen Art) der Amtsträger gelöst werden. Sie handeln im besten Wissen und Gewissen im Namen Gottes, stellen also keineswegs den Typus eines unfähigen und korrupten Amtsträgers dar. Die theologisch adäquaten Antworten Gottes auf die im Tode Jesu sichtbar werdende Zweideutigkeit der sacra potestas sind aber im Versöhnungsdienst des Auferweckten, der durch das Leiden, ja durch den Tod hindurch geschieht, und der Sendung des Hl. Geistes zu sehen.

8.4 Pastoraltheologische Konkretisierung: Gerade im Kontext der christlichen Gemeinde, in der alle Mitglieder den „unmittelbaren" Zugang zu Gott haben, sich auf unterschiedlichste Erfahrungen berufen und verschiedene Visionen von einer christlich gelebten Gegenwart vertreten, wird das einheitsstiftende Handeln oft als *„contra Christum agere"* erlebt und gedeutet. Das theologische Konfliktpotential dieser Erfahrung wurde in der nachkonziliaren kirchlichen Kultur aber kaum heilsgeschichtlich gedeutet; das darin enthaltene Leidenspotential und dessen ekklesiale Relevanz sind aus dem Bewußtsein der Gegenwart entschwunden. Stattdessen griff auf die kirchliche Öffentlichkeit die (konservativ, aber auch progressiv motivierte) moralisierende Logik der Anklage und Diffamierung der Amtsträger als Mittel zur Lösung dieses Konfiktpotentials über. Dadurch und durch die seitens vieler Amtskandidaten zur Schau getragenen „Weihegelüste" wird die theologische Dimension der *sacra potestas* zunehmend banalisiert.

9. Das aus der soziologischen Not entspringende Konfliktpotential ist theologisch relevant und kann letztlich wiederum nur auf sakramentaler Ebene gelöst werden. Die im Sakrament des Ordo, im Namen der ganzen Kirche erbetene Gnade stellt keine auf das Individuum zugeschnittene Gnadengabe dar; sie vergegenwärtigt die Dramatik der Heilsgeschichte für die christliche Gemeinde mit all deren Aspekten, sind doch Sakramente *signa rememorativa, demonstrativa et prognostica.* Deswegen nivelliert die Gnade des Amtes die Spannung zwischen der Repräsentation, der Hingabe und der Identifizierung keineswegs, auch wenn sie immer die Vollendung anzeigt.

9.1 Die wichtigste Folgerung daraus: Die sakramental vergegenwärtigte Dramatik macht nun die Amtsentscheidungen (gerade jene, die die sakramentale Dimension der Kirche betreffen) auch oder gerade in ihrer Fragmentarität möglich und entlastet den Amtsträger als Person, auch wenn sie ihn dazu verpflichtet, seinen einheitsstiftenden Dienst als Versöhnungsdienst zu begreifen und im Geiste der Hingabe Jesu zu praktizieren.

10. Konkret kommt diese sakramental angezeigte Dramatik inklusive ihrer Vollendung am deutlichsten in der Eucharistiefeier zum Ausdruck. Diese ist sowohl eine sakramentale Vergegenwärtigung des Geschickes Jesu Christi als auch Kirche in actu.

11. Die Leitung der Gemeinde und der Vorsitz bei der Eucharistie müssen normativ aneinandergekoppelt bleiben. Die Leitung der sakramentalen Feier des Geschickes Jesu Christi (als einer Feier der Versöhnung und der Integration des im Namen Gottes Ausgestoßenen) und die juridische Leitung

im Dienste der Einheit müssen als ständiges Korrektiv aufeinander bezogen werden (ansonsten reduziert sich die Gemeindeleitung zur Verwaltungsaufgabe). Der christliche Amtsträger steht sakramental jener Versammlung vor, die zwar eine Antizipation der wahren Gemeinschaft ist, gleichzeitig aber Erinnerung an das dramatische Geschick Jesu Christi und Abklatsch des gegenwärtigen Lebens (das von denselben Handlungsimpulsen, aber auch Mechanismen geprägt ist wie das Geschick Jesu).
Die Eucharistiefeier macht deutlich, daß zum einen der geweihte Amtsträger in die Gemeinde als Christ eingebunden ist, daß es ihn ohne die Gemeinde nicht gibt (er ist Amtsträger für andere und nicht für sich selbst; seine potestas ist eine nur zugeordnete potestas: im Dienste der Gemeinde), daß er aber gleichzeitig, wegen seiner sakramental verankerten Entscheidungsvollmacht, von der Gemeinde „wesensmäßig" unterschieden bleibt.

Dogmatisch defizient – strategisch sinnvoll

12. Die in den Seelsorgemodellen der kooperativen Seelsorge konzipierten Gemeindeleitungsämter (ganz gleich wie man diese konkret bezeichnet) *müssen bewußt* als defiziente Form vom Amt begriffen werden, die spirituell, kulturell und juridisch auf die volle Form drängt und diese auch irgendwann erreichen soll, indem die mit der Verantwortung Betrauten dafür auch geweiht werden (eine solche These ist als grundsätzliche zu begreifen, nicht aber als kurzfristig strategische).
Die Kirche selbst befindet sich diesem Phänomen gegenüber noch nicht in der Phase der „sakramentalen Institutionalisierung", weil die mit dieser Problematik verbundene Bewußtseinsbildung weder auf der Seite der Betroffenen noch auf jener der Hierarchie schon stattgefunden hat (was nicht zuletzt ein Hinweis für die „ungewollt" internalisierte Banalisierung der „sacra potestas" ist).

13. Im strategischen Sinne sind die Modelle Linz/Speyer und auch Basel jedoch als sinnvolle Versuche zu werten, schon mindestens deswegen, weil in der Geschichte der Kirche – gerade im Kontext der Sakramententheologie – immer schon der Weg der konkreten – an den Bedürfnissen der Menschen und Kulturen orientierten – Praxis und weniger jener der frontalen theologischen Kontroverse gegangen wurde. Zwei wichtige Aspekte könnten die kirchliche Tradition bereichern. Zum einen ist es der sich in diesen Modellen deutlich artikulierende Grundtenor nach einer Regionalisierung der ganzen Debatte (um das primäre Gut der Sakramentalität des Ordo für die ganze Kirche zu garantieren, müßte das kirchliche Amt die sekundäre Frage nach den Ausprägungsformen des einen Ordo regionalisieren); zum anderen aber sind es die darin bereits praktizierten Überlappungen zwischen den konkreten Bedürfnissen der Gemeinde, der Fähigkeit und der Kompetenz der Amtsträgerinnen und Amtsträger und der zu diesen Komponenten hinzukommenden ekklesialen (zum Teil nur juridischen) Beauftragung; dies weist den Weg hin zu einer auf die Notwendigkeiten der modernen Gesellschaft abgestimmten Amtskonzeption: situations- und problembezogen, mit der darauf eingehenden (menschlichen und bildungsmäßigen) Fach- und (entscheidungsbefugten) Amtskompetenz. Die kirchlich

notwendige sakramentale Dimension ist zu erhoffen.

14. Erhofft man die Entwicklung in diese Richtung, so wird man (sowohl als Kleriker als auch als Laie, der die Leitungsaufgaben übernimmt) sich darüber klar sein müssen, daß man für die nächste Generation einen Beruf ausübt oder auch anstrebt, dessen Identität in doppelter Hinsicht fraglich ist: schon wegen der jetzt erfahrbaren Unsicherheit und dem Streit der Kompetenzen, als auch wegen der Hoffnung, daß dieser Beruf sich in dieser Form erübrigen und in eine *neue Form des geweihten Amtes* verwandeln wird. Eine solche Hoffnung wird sich in den nächsten Jahren (oder auch Jahrzehnten) durch Engagement, durch prophetisches Zeugnis, aber auch durch das Erleiden von prophetischem Geschick zu konkretisieren haben. Deswegen ist sie keineswegs zu verwechseln mit der undifferenzierten „Weihelust" jener, die jetzt gerne geweiht werden wollen, dies aber aus verschiedenen Gründen nicht können. Eine solche Weihelust zementiert eher die jetzige Form des Ordo und die mitteleuropäischen Sackgassen.

15. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgenommene Neustrukturierung des Ordo gibt solchen Hoffnungen eine reale Basis.

16. Spiritualität des geweihten und nichtgeweihten „Amtsträgers" heute: Ihre Quelle ist nicht die Rivalität und auch nicht der „Frust" über die Instrumentalisierung, vielmehr die Identifizierung mit der so verfaßten Kirche. Neben der Faszination, der Kritik und den Verbesserungsstrategien sind hier sowohl die Solidarität als auch das Erleiden zu nennen. Die Frage, inwieweit die Not der institutionalisierten Religiosität, die Not der Kirche und ihrer Gemeinden auch eigene Not werden muß, ist auch eine der Fragen der Amtstheologie.

S. BUCHER-GILLMAYR, M. HASITSCHKA, K. HUBER, CH. KOCH

Frauen tragen Verantwortung

Biblische Aspekte zum Thema*

Die in den letzten Monaten neu aufgeflammte Diskussion über die Ordination der Frau bewegt sich allzuoft im Kontext von stereotyp gestellten Fragen; der biblische Zugang zum Problem der Verantwortung der Frau wird dadurch allzuschnell verbaut und auf die traditionellen Antworten fixiert. Die hier gebotene Sicht wurde von einer Gruppe der Biblikerinnen und Bibliker aus Innsbruck gemeinsam erarbeitet, auch wenn einzelne Autorinnen und Autoren für die endgültige Gestalt „ihrer" Teile verantwortlich zeichnen. Susanne Bucher-Gillmayr (3.2.) und Christiane Koch (3.1.) sind Assistentinnen am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, Konrad Huber (1.) ist Assistent, Martin Hasitschka (2.) Professor am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft. (Redaktion)

1. Das Verhalten Jesu und dessen Normativität

Der erste Abschnitt dieses Beitrags möchte einige Aspekte zur Sprache bringen, die sich aus dem Blick auf die Evangelien, auf das Handeln und die Botschaft Jesu für das Thema nahelegen. Dabei soll in einem ersten Punkt auf den Zwölferkreis, auf die Bedeutung und die Funktion der Zwölf und auf ihre Aufgabe eingegangen werden.

1.1. Zur Bedeutung und Aufgabe des Zwölferkreises

Nach der Darstellung der synoptischen Evangelien (Mk 3,13–19 par; vgl. auch Joh 6,70) hat Jesus aus einem größeren Kreis von Jüngerinnen und Jüngern, die ihm folgten (vgl. Mk 2,15), eine fest umrissene Gruppe von zwölf Männern ausgewählt und eingesetzt und ihnen – damit verbunden – auch eine bestimmte Aufgabe zugewiesen. Welche Bedeutung dieser Handlung Jesu zukommt, läßt sich in erster Linie aus der Bedeutung der Zahl *Zwölf* erkennen. Für die Zeitgenossen Jesu verbindet sich mit der Zahl Zwölf unweigerlich und vorrangig die Assoziation mit dem Zwölf-Stämme-Volk Israel. Für das Alte Testament wie für die Zeit Jesu symbolisiert diese Zahl die *Einheit* und die *Gesamtheit* des Volkes Israel. Angesichts eines tatsächlichen Bestandes von nur mehr vielleicht zwei bis zweieinhalb Stämmen zur Zeit Jesu spielt die Zahl Zwölf das Thema *eschatologischer* Hoffnung an, die Hoffnung, daß das Zwölf-Stämme-Volk in der Heilszeit eine vollkommene Wiederherstellung erfahren wird.[1]
Vor dem Hintergrund dieser lebendigen Hoffnung kann die Konstituierung des Zwölferkreises durch Jesus nur als

* Der vorliegende Beitrag ist die Wiedergabe eines gemeinsamen Vortrags im Rahmen eines Studientages der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck zum Thema „Ordination der Frau?". Der Vortragsstil wurde im wesentlichen beibehalten.

[1] Vgl. dazu auch 1QS 8,1–4 („...zwölf Männer und drei Priester...").

symbolische, ja als *prophetische Zeichenhandlung* verstanden werden. Wenn Jesus eine Gruppe von zwölf Männern „macht" – so drückt sich das Markusevangelium aus[2] –, dann setzt er damit ein sichtbares Zeichen dafür, daß in seiner Person und in seinem Wirken die erhoffte Sammlung Israels ihren Anfang nimmt. Durch die Zwölf bringt Jesus zeichenhaft seinen Anspruch an und auf Israel zum Ausdruck, und in ihnen beginnt die Existenz dieses neuen Gottesvolkes bereits Realität zu werden.

Es liegt in dieser ihrer symbolischen Funktion, in ihrem zeichenhaften Charakter begründet, weshalb Jesus ausschließlich *Männer* in den Zwölferkreis gerufen hat. Gründe dafür mögen in der gesellschaftlichen Situation und in der soziologischen Rolle des Mannes im damaligen Judentum zu suchen sein – besonders auch was die rechtliche Möglichkeit angeht, als Zeuge aufzutreten –, aber auch in ihrem Charakter als Repräsentanten, der zurückweist auf die zwölf Stammväter (also Männer!) des alttestamentlichen Gottesvolkes.

Eine gewisse Bestätigung erfährt der so verstandene Charakter des Zwölferkreises als eschatologisches Zeichen, wenn man der Frage nachgeht, wie es mit dem Zwölferkreis nach der Auferstehung Jesu weitergegangen ist. In der Apostelgeschichte kommt den Zwölf diesbezüglich vor allem beim Pfingstereignis eine spezielle Rolle zu. Als Zeichen für die Vollständigkeit des neuen Gottesvolkes ist ihre Anwesenheit beim Pfingstereignis Sinnbild dafür, daß die Geistausgießung dem gesamten Gottesvolk gilt. Von daher wird dann auch die Notwendigkeit verständlich, daß im Vorfeld des Pfingstereignisses die Zwölf-Zahl nach dem Ausfall des Judas Iskariot noch einmal vervollständigt und Matthias in den Zwölferkreis gewählt wird (Apg 1,15–26). *Nach* Pfingsten, nach dem Ereignis, das im Verständnis der Apostelgeschichte den Anbruch der Endzeit signalisiert und wo das, wofür die Zwölf sichtbares Zeichen sind – nämlich die Sammlung des neuen Gottesvolkes – anfanghaft Realität wird, scheint diese Funktion des Zwölferkreises nicht mehr notwendig zu sein. So bleibt zum Beispiel auch eine Vervollständigung der Zwölf-Zahl nach der später berichteten Hinrichtung des Jakobus (Apg 12,2; 41–44 n. Chr.) aus. Die Tätigkeit der Zwölf besteht nach Pfingsten primär im Zeugnis für Jesus und seine Auferstehung, und nach dem sogenannten Apostelkonzil (Apg 15) werden die Zwölf überhaupt nicht mehr genannt.

Das Pfingstereignis ist auch in anderer Hinsicht für unser Thema nicht uninteressant. Petrus deutet in seiner Pfingstpredigt das Sprachenwunder mit Hilfe eines Zitats aus dem Propheten Joel: *„...ausgießen werde ich von meinem Geist über alles Fleisch, und prophezeien werden eure Söhne und eure Töchter..."* (Apg 2,17; vgl. Joel 3,1–5). Die Gabe des Geistes ist in universaler Weise also *allen* zugedacht, Unterschiede von Mann und Frau sind dabei ebenso ohne Bedeutung wie Alters- und Standesunterschiede.

Neben Bedeutung, Funktion, Charakter, Wesen – oder wie immer man es nennen will – gilt es auch einen Blick auf die *Aufgabe* der Zwölf zu werfen,

[2] Mk 3,14.16: ἐποίησεν δώδεκα.

wie sie in den Evangelien beschrieben wird. Das Markusevangelium nennt hier bei der Konstituierung des Zwölferkreises zwei grundlegende Punkte (Mk 3,14–15): einmal „damit sie bei ihm seien", also Gemeinschaft mit Jesus haben, ihm nachfolgen, mit ihm unterwegs sind, und dann als Folge davon „damit er sie aussende, zu verkünden und Vollmacht zu haben, Dämonen auszutreiben". Das Wirken der Zwölf, wie es hier vorerst als Absichtserklärung genannt ist und wie es dann auch tatsächlich beschrieben wird, stimmt inhaltlich überein mit den wesentlichen Elementen des Wirkens Jesu. Es ist eine Fortführung seines Wirkens, rückgebunden an die Gemeinschaft mit Jesus und in voller Abhängigkeit von ihm. Wie bereits angesprochen, haben die Zwölf darüber hinaus auch die Aufgabe der Zeugenschaft[3], sie sind Augenzeugen und als solche Garanten der Identität und der Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem Auferstandenen[4].

Die genannten Aufgaben – angefangen von der Gemeinschaft mit Jesus, dem Ausgesandt-Werden bis hin zur Augenzeugenschaft – sind allerdings nicht beschränkt auf den Zwölferkreis zu verstehen. Diese Aufgaben teilen sich die Zwölf mit den übrigen Jüngerinnen und Jüngern Jesu. Eine Reihe von unterschiedlichen Elementen wäre hier zu nennen, zum Beispiel die Aussendung von 70 beziehungsweise 72[5] Jüngern bei Lukas (Lk 10,1[6]), zum Beispiel die Tatsache, daß eine Nachwahl anstelle des Judas nach den in der Apostelgeschichte im ersten Kapitel (Apg 1,21–22) genannten Kriterien[7] nur dann möglich ist, wenn es neben den Zwölf auch andere gibt, die diesen Kriterien entsprechen.

Was in besonderer Weise die Frauen angeht, so ist auf die mehrmalige Notiz innerhalb der Evangelien zu verweisen, daß Frauen – *wie die Zwölf* – Jesus nachfolgen, mit Jesus zusammen von Anfang an bis hin unter das Kreuz auf dem Weg sind (vgl. Mk 15,40 par; Lk 8,1–3). Man muß an die Frauen denken, die als erste und vorrangige Zeuginnen und Verkünderinnen der Auferstehungsbotschaft und damit in gleicher Weise als Garantinnen der Kontinuität zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Jesus geschildert werden (vgl. Mk 16,1–8 par). In besonderer Weise ragt hier die Gestalt der Maria Magdalena heraus: Nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums ist sie *vor* allen Männern die erste, der der Auferstandene erscheint, und auch die erste, die die Auferstehungsbotschaft den Jüngern verkünden soll und verkündet (Joh 20,14–18). Von daher hat Augustinus zum Beispiel auch keine Schwierigkeiten, Maria Magdalena als „Apostolin der Apostel" zu bezeichnen.

Den Zwölf kommt also insofern eine spezielle, ihnen eigene Bedeutung zu,

---

[3] Auch diesbezüglich sind die Zwölf Sinnbild für das neue Gottesvolk. Bereits bei Deuterojesaja findet sich die Überzeugung, daß dem Volk Gottes insgesamt Zeugnisfunktion zukommt (vgl. Jes 43,10.12; 44,8).

[4] Dieses Element kommt besonders in der Apostelgeschichte zum Tragen.

[5] Je nach Lesart: ℵ A C L W ... lesen 70; $\mathfrak{P}^{75}$ B D ... lesen 72. Auch hier kann von einer idealtypischen Zahlenangabe gesprochen werden.

[6] Ob es sich dabei nur um Männer gehandelt hat, bleibt offen (trotz δύο δύο).

[7] „...von den mit uns zusammengekommenen Männern in der ganzen Zeit, in der einging und ausging bei uns der Herr Jesus, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an welchem er aufgenommen wurde weg von uns, Zeuge seiner Auferstehung mit uns...".

als in ihnen der Charakter einer eschatologischen Zeichenhandlung Jesu erkennbar wird. Auf dieser Ebene des Zeichencharakters – und meines Erachtens *nur* auf dieser Ebene – kann grundsätzlich auch die Frage nach ihrer geschlechtsspezifischen Rolle gestellt werden. Was dagegen ihre Aufgabe und Sendung anbelangt, so wird diese weder auf die Zwölf, noch auf Männer eingeschränkt, sondern kommt in gleicher Weise Frauen und Männern, Jüngerinnen und Jüngern Jesu zu.

1.2. Zur Grundgesinnung für das Amt in den Evangelien

Während die angesprochenen Aufgabenbereiche mehr oder weniger auf ein Wirken nach *außen* abzielen, muß sich der Blick bei der Frage nach dem Amt ganz allgemein nach *innen*, auf die *Gemeinschaft* und auf gemeinschaftliche Strukturen richten; es geht dann also mehr um das Verhalten *untereinander* und darum, wie dieses näherhin zu umschreiben und inhaltlich zu bestimmen ist.

Wenn aus den Evangelien heraus, aus den Aussagen Jesu, überhaupt etwas zu einer Grundlegung und Grundgesinnung des Amtes beziehungsweise von Führungsaufgaben gesagt werden kann, dann vor allem im Wort Jesu vom *Dienen*. Wer der Erste, der Größte, der Führende sein will, der soll der Letzte von allen sein, der soll der Diener – der διάκονος – aller sein, der soll werden wie ein Dienender (vgl. Mk 9,35; Mt 23,11; Lk 22,26). Vorbild und Orientierungspunkt für die Haltung des Dienens ist Jesu eigenes, auf das Dienen hin ausgerichtete Verhalten (Mk 10,45).

Dienen, διακονέω, das in seiner Grundbedeutung ‚bei Tisch aufwarten' meint, ist im Sinne von persönlicher Zuwendung, von Sorgen, Für-jemanden-Sorgen zu verstehen. Dienen bedeutet nicht das erzwungene Dienen eines Sklaven, das unterwürfige Bedienen, sondern betont im Gegenteil den Aspekt *persönlicher Beziehung*. Unmittelbar nach der Forderung *„Wer der Erste sein will, soll ... der Diener aller sein"* (Mk 9,35) stellt Jesus – gleichsam als Illustration dieser Forderung – ein Kind in die Mitte und sagt: *„Wer ein solches Kind um meinetwillen aufnimmt, der nimmt mich auf."* (Mk 9,37). Dienen bedeutet von daher ein Sorge-Tragen für den anderen *wie für ein Kind*, ein Sich-kümmerndes-Sorgen, ein *Verantwortung-Übernehmen* und *Verantwortung-Tragen*. Dienen in diesem angesprochenen Sinn ist im Neuen Testament *der* zentrale Ausdruck für die christliche Grundhaltung allgemein. Als Forderung Jesu gilt das Wort vom Dienen in gleicher Weise für Frauen und Männer – ganz besonders dann, wenn es um die Frage nach Ersten und Größten geht.

Es scheint, daß sich gerade die Jünger beziehungsweise die Zwölf diesbezüglich gar nicht so leicht getan haben. Ihre Sorge und ihr Streiten um Rang und Größe untereinander haben ja in erster Linie das Wort Jesu vom Dienen provoziert. Von Frauen um Jesus und in der Nachfolge Jesu wird hingegen dieses Dienen mehrfach in den Evangelien ausgesagt. Neben Jesus selbst werden in dieser Haltung nahezu ausschließlich Frauen genannt. Von der Schwiegermutter des Petrus wird zum Beispiel gesagt, daß sie unmittelbar nach ihrer Heilung durch Jesus aufgestanden ist und für Jesus und seine Jünger sorgte, ihnen diente (Mk 1,31 par). Auch von der bereits angesprochenen Gruppe von Frauen, die Jesus von Anfang an nachfolgten, wird ge-

sagt, daß sie nicht nur nachfolgten, sondern auch dienten. Ihnen wird ganz selbstverständlich diese Grundhaltung des Dienens zugesprochen (Mk 15,41; Mt 27,55; Lk 8,3).[8] Als Dienende wird schließlich auch Marta gezeichnet (Lk 10,40; Joh 12,2), jene Marta, die im Johannesevangelium Jesus gegenüber ein allzugerne vergessenes Messiasbekenntnis ablegt (Joh 11,27), das dem weitaus berühmteren Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi (Mk 8,29) um nichts nachsteht. Auch für die Grundhaltung des Dienens und damit letztlich des Tragens von Verantwortung läßt sich also aus den Evangelien keine geschlechtsspezifische Rollenzuweisung beziehungsweise Einschränkung aussagen – im Gegenteil.

2. *Urkirchliche Mosaiksteine*

Abgesehen von der schwierigen Stelle 1 Kor 14,33b–36, die den Frauen in den Gemeinden zu schweigen gebietet, die jedoch in Spannung steht zu 1 Kor 11,1–16, wonach Frauen im Grunde ebenso wie Männer dazu berechtigt sind, im Gottesdienst öffentlich zu beten und prophetisch zu reden, abgesehen von dieser Stelle, die möglicherweise sogar ein späterer Einschub ist (und Verwandtschaft mit 1 Tim 2,11–12 aufweist), finden wir bei Paulus und in der Apostelgeschichte eine Reihe von Beispielen, daß Frauen Verantwortung in Gemeinden tragen.

2.1. *Frauen als Mitarbeiterinnen des Paulus*

Die persönlichen Grüße und Empfehlungen des Paulus in Röm 16, im Brief an eine ihm noch unbekannte Gemeinde, aus der er jedoch bereits eine Reihe von Einzelpersonen kennt, betreffen auch mehrere Frauen, allen voran Phöbe (16,1–2). Sie ist Diakon(in) (διάκονος) der Gemeinde (ἐκκλησία) in Kenchreä. Mit dem Ausdruck „Diakonoi" bezeichnet Paulus am Beginn des Philipperbriefes (Phil 1,1) Menschen, die ähnlich wie die „Episkopoi" in der Gemeinde Verantwortung tragen. Ist Phöbe weiblicher Diakonos in diesem amtlichen Sinn? Die weitere Aussage, die Paulus über sie macht, spricht dafür. Sie ist auch Prostatis (προστάτις) für viele geworden, sogar für Paulus selbst. Wie immer man diesen schwierigen Ausdruck interpretiert (Vorsteherin, Patronin, „Konsulin" [wirtschaftliche und rechtliche Vertreterin von Nichtbürgern][9] oder – allgemeiner – Beistand, Helferin), es klingt jedenfalls mit, daß Phöbe als Prostatis Verantwortung und Fürsorge für viele auf sich genommen hat. Deshalb möchte ich auch annehmen, daß die Bezeichnung Diakonos sich nicht nur auf tätige Nächstenliebe und Dienen im allgemeinen Sinn bezieht, sondern auf eine offizielle und gleichsam amtliche Dienstfunktion. Gehen wir zu weit, wenn wir uns die Gemeinde von Kenchreä als Hausge-

[8] Neben diesen Frauen nennt das Markusevangelium auch noch viele andere Frauen, die mit Jesus zusammen nach Jerusalem hinaufgezogen sind. Das griechische Wort, das hier für das Hinaufziehen verwendet wird, συναναβαίνω, kommt im ganzen Neuen Testament sonst nur noch an einer einzigen Stelle in der Apostelgeschichte vor (Apg 13,31). Dort ist ganz allgemein von denjenigen die Rede, die mit Jesus von Galiläa nach Jerusalem hinaufgezogen sind, und von ihnen wird gesagt, daß ihnen der Auferstandene *erschienen* ist und sie jetzt seine *Zeugen vor dem Volk* sind. Daß damit die Frauen mitgemeint sind, legt der auffallende Zusammenhang nahe.

[9] Vgl. *Ernst M.*, Die Funktionen der Phöbe (Röm 16,1f) in der Gemeinde von Kenchreai. In: PzB 1 (1992) 135–147, 146.

meinde vorstellen, deren Gastgeberin oder gar Leiterin sie ist? Aller Wahrscheinlichkeit nach nimmt folgende Grabinschrift in Jerusalem aus dem 4. Jahrhundert n.Chr. auf sie Bezug und ist damit ein Beleg für ihre Hochschätzung in der frühen Kirche: Σοφία, ἡ διάκονος, ἡ δευτέρα Φοίβη („Sophia, die Diakonin, die zweite Phöbe")[10]. Für diese Diakonin Sophia muß die Phöbe in irgendeiner Weise Vorbild oder Modell gewesen sein.

Im nächsten Vers läßt Paulus das Ehepaar Priska und Aquila grüßen (Röm 16,3), seine Mitarbeiter, die für sein Leben sogar ihren Kopf hingehalten haben. Der Ausdruck Mitarbeiter (συνεργός) ist derselbe, den Paulus sonst für Titus (2 Kor 8,23) oder Timotheus (Röm 16,21; 1 Thess 3,2), seine wichtigsten Begleiter und Gehilfen, und andere gebraucht. In Phil 4,2–3 bezeichnet Paulus zwei Frauen, Evodia und Syntyche, sogar als seine Mitkämpferinnen (συναθλέω) für das Evangelium.

Es ist sicher kein Zufall, daß Priska zuerst genannt wird vor ihrem Mann Aquila (vgl. 2 Tim 4,19). Auch wenn die Apostelgeschichte vom Wirken dieses Paares in Korinth und Ephesus berichtet (Apg 18,1–3.18–19.26–28), wird Priska (beziehungsweise Priszilla) an erster Stelle genannt. Spielte sie eine wichtigere Rolle als ihr Mann? War sie die prominentere Person? A. Harnack formuliert diese Vorrangstellung so: „Die Missionarin Prisca und ihr Gatte Aquila"[11]. Gemäß der Apostelgeschichte ist sie jedenfalls engagiert in der theologischen Auseinandersetzung mit dem Alexandriner Apollos und trägt zu seinem tieferen Verständnis der Christusbotschaft bei (Apg 18,26).

In der Grußliste folgen Frauen, von denen gesagt wird, daß sie sich sehr abmühen (κοπιάω) für die Gemeinde von Rom und für den Herrn: Maria (Röm 16,6), Tryphäna und Tryphosa (V. 12), Persis (V. 12). Mit demselben Verbum „sich abmühen" wird in 1 Thess 5,12 und 1 Kor 16,16 die Tätigkeit von Amtsträgern der Gemeinde beschrieben. An anderen Stellen bezieht Paulus dieses Verbum auf die Missionsarbeit (zum Beispiel 1 Kor 15,10; Gal 4,11; Phil 2,16).

Paulus läßt auch Andronikus und Junia grüßen, anscheinend ein jüdisches Ehepaar (Röm 16,7). Sie waren mit ihm im Gefängnis, vermutlich auch aus dem gleichen Grund wie er: um Jesu willen. Von beiden wird gesagt, daß sie hervorragend (ἐπίσημος) sind unter den Aposteln (ἀπόστολος) und daß sie bereits früher als Paulus „in Christus waren" (= Christen geworden sind). Diese Stelle ist ein Beleg dafür, daß der Begriff Apostel, mit dem Paulus an anderen Stellen sich selber bezeichnet (Röm 1,1; 11,13; 1 Kor 1,1; vgl. Apg 14,14), auch auf eine Frau bezogen werden konnte. Das missionarische Wirken dieses Apostelpaares kann in Analogie gesehen werden zum Wirken des Paares Priska und Aquila oder von Kephas (Petrus) und seiner Frau (1 Kor 9,5). Andronikus und Junia zählen zu jenem über die Gruppe der Zwölf hinausgehenden größeren Kreis von Aposteln, die in der Urkirche hohe Autoriät hatten und zu denen Paulus selbst erst später hinzugekommen ist

[10] Zitat aus *Horsley G.H.R.*, New Documents Illustrating Early Christianity. Volume 4. A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1979. North Ryde 1987, 239.

[11] *Harnack A.*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. I. Band. Die Mission in Wort und Tat. Leipzig ²1906, 68.

(1 Kor 15,8). Im Sinne von Paulus gehört zu einem Apostel, daß er durch eine Erscheinung des Auferstandenen berufen und gesandt ist (1 Kor 9,1; 1 Kor 15,3–9),
Das Paulus gut bekannte Ehepaar ist schon vor ihm in Rom apostolisch tätig gewesen. Es ist für ihn und seine Beziehung zur römischen Gemeinde nicht unwichtig, daß er auf so herausragende Apostel als seine Mitarbeiter verweisen kann. „Sie zu grüßen, heißt also nicht viel anderes, als demnächst ihn selbst zu begrüßen."[12] Daß man später, insbesondere seit dem Mittelalter, den Frauennamen Junia als Männernamen Junias gelesen hat (wobei der Nachweis fehlt, daß dieser in der damaligen Umwelt gebräuchlich war)[13], deutet darauf hin, daß man mit dem Bild eines weiblichen Apostels mehr und mehr Schwierigkeiten bekam.
Mit der Aussage über Junia kann man auf doppelte Weise umgehen: Man kann sie vernachlässigen (es handelt sich ja bloß um eine einzige Frau, der ausdrücklich der Aposteltitel gegeben wird) oder man kann darin ein Zeichen sehen (grundsätzlich können auch Frauen Apostel sein).

2.2. Nach Frauen benannte Hausgemeinden

Wieder sind Priska und Aquila zu nennen. Paulus läßt in Röm 16,5 die Gemeinde in ihrem Haus grüßen. Die beiden haben nach ihrer Rückkehr nach Rom, ihren alten Wohnort, ihr Haus als Versammlungsort einer Gemeinde zur Verfügung gestellt und diese Gemeinde vermutlich auch geleitet.[14] Die beiden hatten auch zuvor in Ephesus eine Hausgemeinde (1 Kor 16,19) und dort vermutlich auch Apollos aufgenommen.
Der Fachausdruck ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία, die sich hausweise konstituierende Gemeinde, „Hausgemeinde", findet sich (zusätzlich zu Röm 16,5 und 1 Kor 16,19) noch an zwei weiteren Stellen: Kol 4,15 spricht von der Gemeinde im Haus der Nympha, einer Christin in Laodizea; in Phlm 2 grüßt Paulus die Gemeinde im Haus des Philemon, seines Mitarbeiters.
Nicht nur Männer (Phlm 2; vgl. weiters Röm 16,14–15 [Gemeinden in Rom]; 16,23 [Gaius – Hausgemeinde in Korinth]; Apg 18,7 [Titius Justus – Korinth]; 1 Kor 16,15 [Stephanas – Korinth]), sondern auch Frauen stellten ihr Haus als Versammlungsort für Gottesdienst, Katechese und Agape zur Verfügung. Gehen wir zu weit in unserer Vorstellungskraft, wenn wir annehmen, daß diese Frauen nicht nur Gastgeberinnen waren, sondern auch bei der Gestaltung der Zusammenkünfte oder sogar bei der Feier des Herrenmahles eine führende Rolle gespielt haben? Ein Faktum gilt es jedenfalls gründlich zu bedenken: In den ersten Generationen (eigentlich in der ganzen vorkonstantinischen Zeit) hat-

[12] *Wilckens U.*, Der Brief an die Römer. 3. Teilband. Röm 12–16 (EKK VI/3). Neukirchen-Vluyn 1982, 136.
[13] IOYNIAN (in ℵ A B D u.a. ohne Akzente) kann grundsätzlich in doppelter Weise akzentuiert werden: 'Ιουνίαν (= Akk. von 'Ιουνία – ein geläufiger Frauenname) so in B² D² 𝔐 Vg u.a.) oder 'Ιουνιᾶν (= Akk. von 'Ιουνιᾶς – Männername, der aber sonst nicht bezeugt ist [Kurzform von Junianus?]).
[14] In der Grußliste Röm 16 werden indirekt noch zwei andere Hausgemeinden in Rom genannt (VV. 14–15).

ten die Christen noch keine Kirchenbauten in unserem Sinn, sondern gottesdienstliche Versammlung, Verkündigung und Feier fanden in Privathäusern statt.
Beispiele dafür gibt es auch in der Apostelgeschichte, etwa wenn die Urgemeinde gezeichnet wird als Gemeinschaft von Männern und Frauen, die in einem Obergemach zum Gebet versammelt sind (1,13–14), oder wenn summarisch gesagt wird, daß die Glaubenden sich „hausweise" (κατ' οἶκον) treffen zum Brotbrechen und für die Verkündigung (Apg 2,46; 5,42; vgl. auch 20,20). Wenn Petrus in Jerusalem nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis geradewegs zum Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, geht, wo viele zum Gebet versammelt sind (Apg 12,12), oder wenn Paulus und Silas in Philippi nach ihrer wunderbaren Befreiung aus dem Gefängnis zu Lydia gehen, in deren Haus auch die anderen Schwestern und Brüder sind (Apg 16,15.40), so enthalten diese Begebenheiten meines Erachtens eine Andeutung (oder wenigstens eine Vorahnung) des vorhin festgestellten Faktums, daß in Hausgemeinden auch Frauen Verantwortung trugen.

3. *Der jüdische Kontext*

3.1. *Die Frau im jüdischen Haus*

Ein Blick auf den zeitgeschichtlichen Kontext des ersten Jahrhunderts n. Chr. und auf dessen vorausgehenden alttestamentlich-jüdischen Hintergrund zeigt, daß die Rolle von Frauen als Verantwortliche und Vorsteherinnen der entstehenden christlichen Gemeinden, insbesondere auch der Haus-Gemeinden, nicht als Ausnahmeerscheinung oder bloßer Zufall zu bewerten ist, sondern die nachvollziehbare Konkretisierung einer bis ins Buch Genesis zurückreichenden Tradition darstellt, die in allen Phasen der Menschheitsgeschichte Frauengestalten verehrt, die in kreativer, selbstbewußter und entschiedener Weise sowohl im privaten, familiären Bereich als auch im öffentlichen Leben Verantwortung übernehmen.
Die Suche nach einem unmittelbaren Vorbild für das Entstehen christlicher Gemeinden als *Haus*-Gemeinden im Sinne der ἐκκλησία κατ' οἶκον im ersten nachchristlichen Jahrhundert führt uns zunächst in das *jüdische Haus.* Im Laufe der Geschichte des Judentums, die ja immer wieder eine Geschichte der Verfolgung und der Diaspora war, entwickelte sich das Haus und die Familie zum überlebenswichtigen Ort, zur ‚Schutzburg' und zum Mittelpunkt jüdischer Existenz. Die Situation des räumlichen Getrennt-Seins vom Tempel oder die Zerstörung desselben erhoben notwendigerweise immer wieder das jüdische Haus an dessen Stelle und machten dieses zum Ort der konkreten Realisierung und Bewahrung der jüdischen Tradition. Gerade auch in der Zeit des 1. Jahrhunderts, die neben dem Aspekt einer *‚fast weltweiten Diaspora-Situation'* des jüdischen Volkes vor allem auch durch die *Ausbreitung der pharisäischen Bewegung* in Palästina geprägt ist, kommt dem Haus und der Familie zentrale Bedeutung zu. Das pharisäische Frömmigkeitsideal, das gegenüber der sadduzäischen Tempelkonzentration eine Art ‚alltägliche Volksfrömmigkeit' fördert, führt zu einer sogenannten *Demokratisierung der jüdischen Religion* in dieser Zeit, was u.a. mit sich brachte, daß Vorschriften, die bisher den Tempeldienst betrafen, nun in den

Bereich des Hauses und der Familie übertragen wurden. Tägliche Gebetszeiten, Reinigungsvorschriften, das von Segensgesten und Segenssprüchen begleitete Mahl und vor allem die Feier des Schabbats und zum Teil auch der großen jüdischen Jahresfeste (Pessach-Abend) machen das jüdische Haus des ersten Jahrhunderts zum Ort „kollektiver Erinnerung der göttlichen Offenbarung"[15], und es scheint naheliegend, darin ein Vorbild der entstehenden christlichen Haus-Kirche zu sehen.
Traditionellerweise gilt nun im Judentum die *Frau als Hüterin des Hauses* beziehungsweise, wie Philo formuliert, als ‚Leiterin der Haushaltung'[16], und entsprechend der aufgezeigten zentralen Bedeutung des Hauses im 1. Jahrhundert scheint diese Struktur gerade im Hinblick auf die Frage, ob Frauen als Leiterinnen der entstehenden christlichen Haus-Gemeinden – die in den allermeisten Fällen ja jüdisch-christliche Gemeinden waren – denkbar sind, interessant und beachtenswert.
Versucht man sich nun ein Bild der jüdischen Frau im Haus des 1. Jahrhunderts zu machen, ist es unverzichtbar, die erste Aufmerksamkeit der gewachsenen Tradition ihrer Glaubensgeschichte zuzuwenden. Bis heute segnen im Judentum Eltern ihre Töchter am Schabbat und an Festtagen mit den Worten: „Gott lasse dich werden wie Sara, Rebekka, Rahel und Lea". Dies läßt erkennen, wie sehr sich die jüdische Frau mit der Tradition ihrer Vorschwestern verbunden fühlt und wie lebendig ihr diese bewußt ist.

Der Hintergrund der Glaubenstradition

Beginnend mit den Stamm-Müttern stellen uns sowohl erzählende Teile des Alten Testaments wie auch weisheitlich-lyrische Texte Frauengestalten vor Augen, die gerade in ihrer Rolle als Mutter im Kontext einer je konkreten häuslichen Alltagssituation besondere Funktionen und Verantwortung wahrnehmen und durch mutiges Handeln die Tradition auf ihre Art entscheidend prägen.
Entscheidend für die Biographie der *Sara*, wie sie das Buch Genesis überliefert, ist die Gottesrede in Gen 17, in der der Name Sara – ‚Herrin, Gebieterin' – festgelegt wird. Damit ist Sara nicht nur als Stammutter von Völkern angesprochen, sondern es wird indirekt auch schon vorweggenommen, daß es innerhalb der Familiengeschichte Abrahams Sara sein wird, die in ihrer von Gott zugedachten Rolle als vorausschauende Gebieterin die Verheißung in seinem Sinn realisiert. So ist es Sara, die im Blick auf Hagar und deren Sohn Ismael, der ja eigentlich der Erstgeborene Abrahams wäre, in prophetischer Vorausschau vorwegnimmt: *„Der Sohn dieser Magd wird nicht mit meinem Sohn erben"* (Gen 21,10). Und um dieser Ankündigung auch zur Verwirklichung zu verhelfen, fordert Sara von Abraham die Vertreibung der Hagar und des Ismael, und nach der Bestätigung Gottes *„...höre auf Sara in allem, was sie dir sagt..."* (Gen 21,12) kommt Abraham der Bestimmung Saras nach.

[15] *Herweg R.M.*, Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat. Darmstadt 1994, 89.
[16] Philo, SpecLeg III, 170.

Wie auch immer man nun dieses harte Tun der Sara gegenüber Hagar und ihrem Sohn beurteilen mag, was bleibt, ist die prophetisch-visionäre Kraft, mit der Sara Realitäten wahrnimmt, mit der sie Entscheidungen trifft und mit der *sie* die künftige Ausrichtung des jüdischen Volkes festlegt.

Die mit Gen 25,19 beginnende *„Familiengeschichte Isaaks, des Sohnes Abrahams"* prägt im Hinblick auf *Rebekka*, die als zweite Matriarchin Sara ablöst, vor allem das Vorbild der höchst aktiven Mutter, die aufgrund der an sie ergangenen Worte weiß, wie sie ihr Handeln einrichten muß. So erfragt Rebekka, als sie in der Zeit ihrer Schwangerschaft merkt, *„wie sich die Zwillinge in ihrem Inneren stoßen"*, selbst das Gotteswort, das sie als Stammutter von Völkern anspricht und in dem das ganze folgende Geschehen vorweggenommen ist (Gen 25,32). Gegen ihren Mann ergreift sie Partei für Jakob, den jüngeren der beiden Söhne. *Sie verhilft ihm* zum entscheidenden Segen des Vaters; *sie warnt ihn* vor seinem Bruder, der nach Rache sinnt, und *sie ‚organisiert'* es schließlich, daß Jakob mit dem Auftrag, eine von den Töchtern Labans, ihres Bruders, zur Frau zu nehmen, von Isaak auf den Weg geschickt wird (Gen 27,6–28,5).

Die Zielstrebigkeit, mit der Rebekka diesen Abschnitt der Familiengeschichte plant, mit der sie handelt und gegenüber der die ‚Männer des Hauses' beinahe passiv wirken, ist in diesen Kapiteln des Buches Genesis unübersehbar dargestellt. So stehen wir mit Rebekka wiederum vor einer mutigen und höchst aktiven Frau, die durch ihre Entscheidung für Jakob, den jüngeren und schwächeren der beiden Brüder, bestimmt hat, welcher Geist weiterhin in Israel herrschen soll.

Von *Lea* und *Rahel*, den nächsten Stammüttern, wird in Gen 30 und 35 erzählt, wie sie das ‚Haus Israel' bauen. Dabei stellt der biblische Erzähler Rahel und Lea absolut in den Vordergrund. Mit großer Regelmäßigkeit betont der Text, daß sie es sind, die die zwölf Söhne entweder selbst oder durch ihre Mägde *empfangen, gebären* und auch *benennen.*

Nach der Geburt und der Benennung der ersten vier Söhne durch Lea und der zweiten vier durch die Mägde, die jeweils von Rahel und Lea *„Jakob zur Frau gegeben"* werden, ist die regelmäßige Erzählabfolge unterbrochen und die kurze Szene mit dem Handel um die sogenannten fruchbarkeitsfördernden ‚Liebesäpfel' eingeschoben, was die ohnehin schon vorhandene Betonung des Engagements der beiden Frauen, zur Mutterschaft zu gelangen, noch um einen zusätzlichen Aspekt ergänzt.

Im Anschluß daran wird die Geburt Issachars und Sebulons, der letzten der Söhne Leas, berichtet und – nur nebenbei, in unvergleichlicher sprachlicher Bescheidenheit – die Geburt der Jakob-Tochter Dina.

Eindeutig als Höhepunkt wird zuletzt von der wunderbaren Geburt Josefs, des späteren Lieblingssohnes Jakobs, erzählt. Der Tod der Rahel bei der Geburt des Benjamin, des zwölften der Söhne, (Gen 35, 16–20) scheint mir der deutlichste Ausdruck dafür zu sein, daß Lea und Rahel mit ihrem ganzen Leben und darüber hinaus bis zur Lebenshingabe ihrer Berufung und Bestimmung, Stammütter zu sein und das Haus Israel zu bauen, treu waren.

Daß das Bild der visionären, der entschieden handelnden und engagierten Mutterschaft, das sich von den Stammmüttern her zeichnen läßt, auch in der weiteren Geschichte Israels immer wieder auftaucht, ließe sich an zahlrei-

chen Beispielen aufzeigen. Exemplarisch möchte ich hier noch zwei davon nennen.

Da ist zunächst *Hanna*, die Frau des Elkana, deren Geschichte die Samuelbücher eröffnet. Verzweifelt über ihre Kinderlosigkeit und die damit verbundenen Kränkungen findet sie sich im festen Glauben an einen Gott des Lebens und der Kraft nicht einfach ab mit ihrem Schicksal, sondern macht sich auf und wendet sich entschieden diesem Gott zu, den sie – übrigens als erste im Alten Testament – JHWH ZEBAOT nennt. Hanna wird erhört, und – erinnernd an Lea und Rahel – heißt es auch von ihr: *sie empfing, sie gebar* und *sie benannte* (1 Sam 1,20).

Schon mit dem Namen *Samuel* – ‚von Gott erbeten' – nimmt Hanna ein Stück weit die Berufung und den Auftrag des Sohnes vorweg, vor allem aber *legt sie* mit der Übergabe ihres Sohnes an den Tempelpriester Eli gemäß ihres Gelübdes *den entscheidenden Grundstein*, auf dem sich das Leben jenes Propheten aufbauen kann, der einmal Israels große Könige salben wird.

Ähnlich prägt mit der Einflußnahme auf das Leben ihres Sohnes auch *Batseba*, die Königin am Hofe Davids, das Schicksal Israels.

König David hatte, was die Festigung seiner Macht und seine Nachfolge betrifft, keine allzu glückliche Hand, und so kommt es, daß Adonija als dritter David-Sohn die Macht an sich reißt, nachdem Amnon und Abschalom getötet worden sind. Die Stimmung, die zu dieser Zeit den davidischen Königshof prägte, scheint mir in 1 Kön 1,1 deutlich beschrieben, wenn es heißt: „Der König David war ein hochbetagter Greis geworden, und obgleich man ihn in Decken einhüllte, so wurde ihm doch nicht warm".

In dieser Zeit erinnert sich Natan an das einstige Versprechen Davids, Salomo, den Sohn der Batseba, zu seinem Nachfolger zu ernennen, und der Prophet wendet sich an sie. Batseba ist es schließlich, die zu David geht und ihm seinen geleisteten Schwur, *ihren* Sohn zum König zu machen, der jetzt *„vor den Augen ganz Israels"* (1 Kön 1,20) einzulösen wäre, bewußt macht. Daß dieser Vermittlerinnen-Rolle der Batseba in dem ganzen Prozeß der Thronfolge grundlegende Bedeutung zukommt, zeigt sich am besten daran, daß der König nach ihr schickt, nachdem er seine Entscheidung getroffen hat (1 Kön 1,28), und daß sie wiederum die erste ist, die von der Einsetzung Salomos als König erfährt.

Damit gehört auch Batseba in die Reihe jener Frauen, die gerade in ihrer Rolle als Mutter zum Verlauf der Geschichte Israels Entscheidendes beitragen. Und wenn sich auch mit dem Namen der Batseba manche vielleicht allzu menschliche Assoziationen verbinden, so bestätigt nicht zuletzt der Evangelist Matthäus, der Batseba, die Frau des Urija, im Stammbaum Jesu, des Messias, anführt, daß ihrem Tun ein bleibendes Gedächtnis gebührt.

Beim Versuch, das Bild der jüdischen Haus-Frau zu zeichnen, darf jenes Gedicht am Ende des Buches der Sprüche (Spr 31, 10–33) nicht übersehen werden, das die 'eschæt chajil, die *Frau der Stärke, des Reichtums und der Standfestigkeit*[17] beschreibt. Dieses alphabetische Gedicht bringt der Frau und ihrer Arbeit in Haus und Familie

[17] Übersetzung nach *Levinson P.N.*, Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum (GTBS 495). Gütersloh ²1990, 29.

besondere Achtung entgegen und läßt das Bild einer in verschiedensten Bereichen tätigen, überaus kompetenten und umsichtig sorgenden Frau entstehen.

Die eschæt chajil ist die liebende Mutter, auf die Verlaß und bei der Geborgenheit ist. *„Das ist die Unternehmerin, die Selbstbewußte, finanziell Selbständige und in der Öffentlichkeit Angesehene, die im Kontext ihrer Familie wirkt, Haushalt und Gäste organisiert..."*[18]. Das ist die Frau, die Zeichen der Zeit erkennt, die Nöte sieht und Armut begreift. Das ist aber auch jene Frau, die nicht im trivialen Alltag aufgeht, die sich ihrer religiösen Tradition verpflichtet weiß und diese auch weitergibt.

Wie auch immer man diesen Text nun deuten und welchen ‚Sitz im Leben' man ihm auch zuordnen mag, in der Sprache, im Stil und im Denken der Weisheitslehrer Israels beschreibt er das Bild einer Frau, das Züge der visionären Initiative der Sara, der zielstrebigen Aktivität der Rebekka, der engagierten Mutterschaft der Rahel und der Lea, der Spiritualität der Hanna und der Anerkennung der Batseba aufweist und damit die gesamte bisher aufgezeigte Tradition verbindet.

Mit diesem Bild der Frau aus dem Buch der Sprüche kehre ich zurück zur jüdischen Frau im Haus des 1. Jahrhunderts.

Durch die eingangs dargestellte wachsende Bedeutung des *Hauses als Ort des Vollzugs der Gebote* und die damit verbundene Übertragung liturgischer Handlungen in den häuslichen Bereich fügt sich zum Frauenbild der alttestamentlichen Tradition in dieser Zeit noch ein zusätzlicher Aspekt hinzu, nämlich der einer besonderen rituell-liturgischen Funktion und Verantwortung.

So vollzieht im 1. Jahrhundert die Frau beziehungsweise Mutter des Hauses die *‚Challa'*, jenes symbolische Brotteigopfer, bei dem ein Stück Brotteig abgeschnitten und verbrannt wird, und das auf Num 15,20 zurückgeht. Ursprünglich wurde es als ‚Hebegabe' dem Priester übergeben, im Zuge des bereits genannten pharisäischen Ideals einer ‚Volks-Religion' und auch im Einfluß der Diaspora kommt es zur Verlegung dieses alten Ritus ins Haus und damit in den Bereich der Frau. Die Mutter des Hauses ist es auch, die durch das Anzünden der Lichter und das Segensgebet, also wiederum eine rituelle Geste, den *Schabbat eröffnet* beziehungsweise *begrüßt*, jenen seit jeher so bedeutsamen wöchentlichen Feiertag, an dem das Judentum gleichsam eine Abfolge der göttlichen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung feiert und dem im späteren rabbinisch-normativen Judentum eine fast unabsehbare Fülle von Einzelvorschriften und Regelungen gewidmet ist. Schließlich trifft mit der Vorschrift des monatlichen Tauchbades auch *das Gebot der kultischen Reinheit* auf die Frau zu, das ansonsten wiederum für eine Fülle priesterlicher Ritualhandlungen gilt.[19]

Betrachten wir nun zusammenfassend das Frauen-Bild der alttestamentlichen Tradition, das sich durch die rituelle Kompetenz und Verantwortung der Frau des 1. Jahrhunderts ergänzt, scheint mir die Annahme, daß in den

[18] Ebd 31.

[19] Vgl.: *Herweg R.M.*, Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat. Darmstadt 1994, 88–89; Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Teil I. Ordnung Sera'im. Übersetzt und erklärt von Ascher Sammter. Basel ³1968, 168.

entstehenden christlichen Gemeinden auch den Frauen Leitungsverantwortung zukommt, nicht allzu weit hergeholt.

3.2. *Frauen in der Synagoge*

Neben dem Haus und der Familie als Zentrum des religiösen Lebens steht die Synagoge. Sie ist der Versammlungsort für den Gottesdienst der jüdischen Gemeinde sowie Zentrum des öffentlichen Lebens. Seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstehen Synagogen – zuerst in der Diaspora, in Israel dann vor allem mit der makkabäisch-hasmonäischen Expansion.[20]

Hinweise, daß jüdische Frauen auch in diesem öffentlich religiösen Bereich Verantwortung tragen, finden sich in Inschriften, die Frauen mit ihrem Titel, ihrem Amt in der Synagoge, erwähnen.[21]

Drei Inschriften nennen eine Frau als Synagogenvorsteherinnen, als ἀρχισυνάγωγος: Rufina, Sophia und Theompempte. Dieses Amt umfaßt vor allem leitende Funktionen. Vorsteher/innen leiten die gottesdienstliche Gemeinde und verteilen die Aufgaben im Gottesdienst (zum Beispiel Vorbeten, Vorlesen...).[22]

Eine weitere wichtige Funktion in der Synagoge wird mit ‚Mutter/Vater der Synagoge' bezeichnet. Sechs Inschriften nennen Frauen mit diesem Titel. Wahrscheinlich lag eine wesentliche Aufgabe dieses Amtes in der Kontrolle der finanziellen Angelegenheiten der Gemeinde.[23]

Acht Frauen werden weiters als πρεσβυτέρα, als ‚*Älteste*' bezeichnet. Auch ihr Aufgabenbereich ist vielfältig. So gehören juridische, finanzielle, aber auch politische und repräsentative Angelegenheiten zu ihren Aufgaben.[24]

Neben diesen Inschriften, die ein Amt nennen, lassen vor allem jene 19 Inschriften auf den Einfluß von Frauen schließen, die von einer Stiftung künden. Daraus wird klar, daß Frauen über eigenen Besitz verfügten, einige sogar über so große finanzielle Mittel, daß sie davon spenden konnten, als

---

[20] Besonders mit dem pharisäischen Ideal: Erziehung des ganzen Volkes zum Gesetz.

[21] *Brooten B.J.*, Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues (BJSt 36). Chico, CA 1982, 5–99.

[22] Zur Funktion eines/einer Synagogenvorstehers/in: – Wenn Funktionen in der Synagoge aufgezählt werden, wird ἀρχισυνάγωγος immer als erstes genannt; es scheint dies die führende Funktion zu sein (die sich jedoch nicht bis in die letzte Einzelheit bestimmen läßt). – Aus einem Gesetzbuch aus dem 4. Jahrhundert geht hervor, daß Funktionäre der Synagoge von persönlichen Dienstleistungen gegenüber dem Staat und der Kommune befreit sind, das heißt ihr Amt wird offiziell anerkannt. Diese Freiheit wurde vom Gesetz nur einer kleinen Gruppe zugestanden, sie umfaßte hohe Beamte, bestimmte Berufe und Priester (auch christlichen Klerus). – Eine Synagoge kann auch mehrere Vorsteher/innen haben, die als Team arbeiten. Dabei können sie dieses Amt für eine zeitlich begrenzte Dienstperiode, aber auch Zeit ihres Lebens innehaben. – Was die Art der Auswahl zu diesem Amt betrifft, kann kein einheitliches und klares Verfahren rekonstruiert werden. Es scheint sowohl die Möglichkeit der Wahl, Bestimmung durch die Gemeinde, als auch die Erwerbung des Amtes als Erbe möglich gewesen zu sein.

[23] Daß Frauen mit dieser Bezeichnung allgemein bekannt waren, bezeugt auch eine Streitschrift zwischen Kirche und Synagoge: in der Diskussion werden dabei die hervorragenden Frauen der jüdischen Synagoge, die Mütter der Synagoge, im Unterschied zu allen anderen Frauen erwähnt (der Vorwurf an die Synagoge lautet, daß die Frauen, ja sogar jene hervorragenden Frauen, vom ewigen Leben ausgeschlossen wären).

[24] Im römischen Recht erscheinen jüdische „Älteste" vorwiegend als religiöse Funktionäre (als jüdische Entsprechung zum christlichen Klerus).

Stifterinnen von Synagogen auftreten und dafür geehrt werden. Diese Information hinsichtlich der finanziellen Möglichkeiten von Frauen ist wichtig für die Frage, ob Frauen Mitglieder von Ausschüssen und Ämtern sein können – denn potentielle Anwärter für finanzielle Angelegenheiten sind Leute, die über eigene Mittel verfügen. Diese Inschriften zeigen, daß jüdische Frauen Ämter im religiösen Bereich ausübten, und lassen weiters darauf schließen, daß dies allgemein bekannt war. Die Belege stammen aus dem 1. Jahrhundert v.Chr. bis ins 6. Jahrhundert n.Chr., vor allem aus dem Bereich der jüdischen Diaspora. Sie belegen damit die jüdische Situation und Entwicklung in jenen Gebieten, in denen sich auch die urchristlichen Gemeinden entwickeln.
Das Selbstverständnis, mit dem diese Frauen wirken, hat seine Wurzeln in der Glaubenstradition des Volkes Israel. Seit den Anfängen der Volkwerdung übernehmen Frauen und Männer Verantwortung für ihr Volk.

Der Hintergrund der Glaubenstradition

Am Beginn der Geschichte des Volkes Israel als Volk stehen zwei Frauen, *Schifra und Pua* (Ex 1,15–21). Der Anfang des Buches Exodus schildert das Volk der Hebräer: in Ägypten unter der Herrschaft eines Pharaos, der den Grund ihrer Anwesenheit schon lange vergessen hat, der sie als Bedrohung empfindet und deshalb versucht, dieses Volk möglichst zu schwächen. Insgesamt wird von drei Unterdrükkungsmaßnahmen berichtet, dabei ist die Erzählung von den beiden Hebammen am ausführlichsten dargestellt. Ihre Handlungen bestimmen die weitere Entwicklung des Volkes der Hebräer.
Die erste Maßnahme des Pharao ist, die Hebräer zu Sklaven zu degradieren und zu Zwangsarbeit zu verpflichten. Sie verlieren so ihre Eigenständigkeit. Da diese Maßnahme jedoch nicht die erhoffte Wirkung erzielt, wendet sich der Pharao an die hebräischen Hebammen. Also an Frauen mit einer ganz bestimmten Funktion und Aufgabe (= Amt) im Volk. Ihnen bleibt ihr Wirkungsbereich, sie werden vom Pharao anerkannt. Andere Funktionen im Volk der Hebräer werden nicht erwähnt.
Wie wichtig die beiden Frauen in dieser Erzählung sind, zeigt weiters die Tatsache, daß nur sie namentlich genannt werden.[25] Diesen zwei Hebammen versucht der Pharao zu befehlen. Doch Schifra und Pua unterwerfen sich nicht seinem Auftrag, zu „sehen“ [26] und dann entsprechend zu handeln: die Jungen zu töten und nur die Mädchen leben zu lassen. Diese vom Pharao gebotene Handlung ersetzen sie durch ihr Vertrauen in Gott. Für sie gibt es nicht „Junge-Mädchen“, sondern nur „Kinder“, denen sie zum Leben verhelfen. Diese zwei Frauen stellen sich kraft ihres Amtes zwischen den Pharao und das Volk der Hebräer. Und das „Volk vermehrte sich und wurde sehr stark“ (Ex 1,20).
Schifra und Pua nehmen ihre Aufgabe öffentlich wahr, sie werden deshalb

[25] Der Pharao, seine Tochter, aber auch die Familie des Mose bleiben namenlos.
[26] Normalerweise kümmern sich die Hebammen zuerst um die Frauen und wenden sich erst dann wirklich dem Neugeborenen zu. Hier ist genau das Umgekehrte gefordert: sie sollen dem Kind sofort ihre Aufmerksamkeit schenken, sehen und sofort handeln (= heimlich töten?).

auch vom Pharao zur Rechenschaft gezogen, doch ihnen gelingt eine „weise" Erklärung und damit eine Rechtfertigung ihres Handelns.
Den beiden Hebammen Schifra und Pua gelingt es durch ihr Vertrauen auf Gott, ihre Zuversicht, ihren Mut und ihre Weisheit, ihr Volk zu bewahren.
In der ersten Zeit nach der Landnahme Israels, einer Zeit der ständigen Bedrohung von Feinden, berichtet das Buch der Richter von *Debora* (Ri 4,5). In keiner anderen Frau in den biblischen Erzählungen finden sich so viele Funktionen vereint. In der Vereinigung der Ämter Prophetin (religiöse Führung), Richterin (politische, militärische und juridische Führung) und Retterin erweist sich Debora als sehr mächtige und einflußreiche Frau, die das Geschick ihres Volkes in Übereinstimmung mit JHWH zum Positiven wendet. Das erste Amt, von dem wir erfahren, ist das einer *Prophetin*. Als Frau des Wortes, als Frau Gottes und des Geistes deutet sie die Zeichen der Zeit. Sie erkennt, daß die Zeit des Eingreifens Gottes gekommen ist.[27] Am Beginn der Erzählung wird Debora auch als *Richterin* eingeführt. In Israel geschah die Rechtsprechung im Tor der Stadt vor den Ältesten. Wußten die jedoch keinen Rat, gab es auch überregionale Hilfe.[28] In dieser Funktion steht Debora. Sie sitzt zu Gericht, und die Söhne Israels ziehen zu ihr, um Gerechtigkeit zu finden.[29] Im Buch der Richter treffen wir auch die sogenannten „Großen Richter", die vor allem als *Retter* in Erscheinung treten.[30] Sie werden von JHWH befähigt, die Stämme Israels aus der Not zu retten.[31] In einer für die Israeliten verzweifelten Lage tritt Debora auf und führt ihr Volk in die Freiheit. Der Grund für diese Unheilssituation wird vom Erzähler in der Abwendung des Volkes von Gott gesehen. Wer Israel also retten will, braucht nicht nur kriegerisches Geschick, sondern auch eine besondere Beziehung (Erwählung) zu Gott.
Aus diesem Nahverhältnis zu Gott heraus handelt Debora: Sie initiiert den Aufbruch des Heeres, sie spricht Mut zu, sie geht selber mit, bestimmt die Stunde des Angriffs und führt so die siegreiche Entscheidung herbei.
Die Prophetin *Hulda* (2 Kön 22,8–20) steht an einem Wendepunkt in der Religionsgeschichte Israels: dem Beginn der josianischen Reform, der das Judentum sein Überleben nach der Zerstörung Jerusalems 586 v.Chr. verdankte.[32] Die Bedeutung von Hulda als anerkannter Prophetin in Jerusalem wird vor allem im Verlauf der Er-

[27] Sie fordert ihren Mitstreiter Barak auf, ermuntert ihn, versichert ihm Gottes Beistand.
[28] Vgl. 1 Sam 7,15 (Samuel übt dieses Amt aus), vgl. auch 2 Sam 20,18 (die Stadt Abel – man findet Rat in Abel).
[29] Darüber hinaus waren diese Richter wahrscheinlich auch mit Leitungsfunktionen betraut, sie waren zusammen mit den Ältesten und Famlienoberhäuptern verantwortlich für die Ordnung in den Stämmen und Sippen. Diese Funktion teilt Debora mit den sogenannten „kleinen Richtern" (vgl. die Liste Ri 10,1–5 und 12,7–15).
[30] Von ihnen sind uns vor allem die Rettungstaten überliefert; drei Männer (Gideon, Jiftach, Simson) und eine Frau (Debora).
[31] Von ihnen wird aber (außer von Jiftach) keine richterliche Tätigkeit berichtet.
[32] Josia ließ den Tempel von allen Götzenbildern reinigen, die Kultstätten im Land zerstören und den Tempel erneuern.

zählung 2 Kön 22,8–20 deutlich.[33] Hier wird berichtet, wie das Buch des Gesetzes „zufällig" im Tempel gefunden wird. Dies löst zuerst Ratlosigkeit aus. Hiskija, der Hohepriester, entdeckt das Buch, gibt es an den Schreiber Schafan weiter, zeigt jedoch selber kein Interesse daran zu erfahren, was in diesem Buch geschrieben steht.

Der Schreiber liest dann jenes Buch, berichtet dem König Josia davon und liest es ihm vor. Erst aus der verzweifelten Reaktion des Königs geht hervor, daß es sich bei diesem Buch um einen bedeutenden Fund handelt, der das Verhältnis des Volkes zu Gott in einem ganz neuen Licht erscheinen läßt. Aber auch der König weiß keinen Rat, er braucht eine „offizielle" Anfrage an Gott, und die ist nur von einem Propheten oder einer Prophetin zu erhalten.[34]

Er beauftragt deshalb damit fünf Männer, und zwar eine bedeutende Abordung: der Hohepriester, zwei angesehene Männer, der Schreiber und ein Knecht des Königs. Diese suchen nicht lange herum oder zweifeln, wer jetzt um Rat zu fragen sei. Für sie ist es ganz selbstverständlich, sich in dieser äußerst wichtigen Angelegenheit an die Prophetin Hulda zu wenden. Hulda kann die Ratlosigkeit, die der Fund des Buches des Gesetzes auslöste, beseitigen, sie „verfügt" über die verlorene Beziehung zu Gott und kann daraus künden.

Dieser kurze Blick in die Geschichte des Volkes Israel zeigt, daß Frauen sowohl im Bereich der Öffentlichkeit Verantwortung für das ganze Volk tragen als auch im individuellen Bereich des Lebens der einzelnen Menschen, im Bereich des „Hauses", in wichtigen Positionen stehen. Sie tragen Verantwortung für die Beziehung der Menschen untereinander, ihr Leben miteinander, und untrennbar damit verbunden für die Beziehung der Menschen zu Gott.

Aus dieser Tradition heraus würde es nicht überraschen, wenn Frauen ebenso wie Männer in den urchristlichen Gemeinden an leitender Stelle zu sehen sind. Sie könnten dies mit einem Selbstverständnis tun, das auf ihrer gesamten Glaubenstradition beruht und darin gefestigt ist. Wie ihre Schwestern all die Jahrhunderte vor ihnen lassen sie sich von Gott ansprechen, nehmen Gottes Ruf an und stellen sich in seinen Dienst.

---

[33] Die Verehrung für Hulda blieb in einer ganz konkreten Form erhalten. In Jerusalem durften wegen der kultischen Reinheit um den Tempelbereich herum keinerlei Gräber sein, „außer den Gräbern des Hauses David und dem Grab der Prophetin Hulda, die dort seit den Tagen der Ersten Propheten waren." (TNeg VI 2; vgl. *Levinson P.N.*, Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum (GTBS 495). Gütersloh ²1990, 80).

[34] Die hebräische Formulierung bedeutet, ein göttliches Orakel zu suchen, das von einem menschlichen Mittler gesprochen wird. Außer einem Vorkommen ist dies immer ein Prophet, vgl. zum Beispiel 1 Sam 9,9; 1 Kön 14,5; 22,8.18; 1 Sam 28,7 (der Mittler ist weiblich: die Frau in En-Dor).

Geschichte bei Pustet

Epochenprofile aus geistes- und kulturgeschichtlicher Perspektive



Jeder Band der neuen Reihe „Eichstätter Kolloquium" (Leitung: Roland Hagenbüchle) zeichnet das Panorama eines Jahrhunderts. Die Beiträge zur Literatur, Kunst, Musik, Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft und Geschichte fangen beispielhaft den Geist und die Atmosphäre einer Epoche ein.

Die neue Reihe beginnt im Frühjahr '95 mit:



Band 1:

Das 14. Jahrhundert
Jahrhundert der Krise

Hrsg. von Walter Buckl

237 Seiten, mit 5 s/w-Abb., kart. ca. DM 58,– DM

ISBN 3-7917-1467-8

Band 2:

Das 16. Jahrhundert
Europäische Renaissance

Hrsg. von Hildegard Kuester

214 Seiten, mit zahlr. s/w-Abb. und Illustr., kart. ca. DM 58,– DM

ISBN 3-7917-1468-6

Band 3:

Das 18. Jahrhundert
Aufklärung

Hrsg. von Paul Geyer

228 Seiten, mit 8 s/w-Abb., kart. ca. DM 58,– DM

ISBN 3-7917-1469-4

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Postfach 10 08 56 · D-93008 Regensburg
Tel. (09 41) 9 20 22-0 · Fax (09 41) 94 86 52

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 14. September 1994

Am 14. September 1994 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre ein lehramtliches Zeugnis über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, adressiert an die Bischöfe der katholischen Kirche.

Ausgangspunkt für dieses Schreiben sind jene pastoralen Überlegungen, die bei Beurteilung der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie im Hinblick auf die Verwirklichung der Einzelfallgerechtigkeit ihr Hauptaugenmerk auf die Hinführung zu einer ernsthaften Gewissensentscheidung der Betroffenen legen, eine Gewissensentscheidung, der auch eine gewisse Respektierung zukommen müsse. Derartigen pastoralen Lösungsversuchen wird die Sichtweise des päpstlichen Lehramtes in Erinnerung gerufen. Danach befinden sich wiederverheiratete Geschiedene generell in einer Situation, „die dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht" und dürfen daher, „solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen". So wird in der Eucharistie der Bund der Liebe zwischen Christus und seiner Kirche vergegenwärtigt, zu diesem Bund stehen aber die Lebensverhältnisse der wiederverheirateten Geschiedenen in objektivem Widerspruch. „Ein Kommunionempfang im Gegensatz zu den Normen der kirchlichen Gemeinschaft ist deshalb ein in sich widersprüchlicher Akt." Weiters würde durch die Zulassung die Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit verdunkelt. Unter Berufung auf *Familiaris consortio* wird festgehalten, daß eine formale Zulassung die Wiederversöhnung im Sakrament der Buße voraussetzt, wobei diese – falls die Zweitehe nicht aufgegeben werden kann – nur jenen zu gewähren ist, die aufrichtig versprechen, sich jener Akte zu enthalten, die Eheleuten vorbehalten sind, das heißt geschwisterlich zusammenleben *(cohabitatio fraterna)*.

Nach Auffassung der Glaubenskongregation ist für eine abweichende Gewissensentscheidung kein Raum, denn ein „solches Gewissensurteil (steht) in offenem Gegensatz zur Lehre der Kirche". Außerdem würde „dem persönlichen Gewissen die Macht zugeschrieben ... in letzter Instanz auf der Grundlage der eigenen Überzeugung über das Bestehen oder Nichtbestehen der vorausgehenden Ehe und über den Wert der neuen Verbindung zu entscheiden". Eine derartige Vorstellung würde übersehen, daß die Ehe keine Privatsache, sondern eine „öffentliche Wirklichkeit", „eine spezifisch kirchliche und soziale Situation" konstituiert.

Die Glaubenskongregation möchte die Antwort nicht allein auf die Frage des Kommunionempfangs begrenzen und betont daher, daß die wiederverheiratet Geschiedenen auch während ihrer

irregulären ehelichen Situation keineswegs exkommuniziert sind, an anderen Lebensvollzügen der Kirche teilnehmen können und einen Anspruch auf pastorale Begleitung haben.
Bei diesen amtlichen Lehräußerungen, die auch innerhalb des Episkopates zu unterschiedlichen Stellungnahmen führten, handelt es sich um einen Akt des ordentlichen Lehramts des Papstes, dem religiöser Verstandes- und Willensgehorsam *(religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium)* entgegenzubringen ist (c. 752). Danach wird von den Gläubigen im Rahmen des „dialogische(n) Prinzip(s) der Wahrheitsfindung" (Bischof Karl Lehmann) verlangt, diese kirchenamtlichen Lehräußerungen anzunehmen und einer eigenen verantworteten Reflexion zu unterziehen.
Aus kirchenrechtlicher Perspektive ist dazu im Hinblick auf den Kommunionspender jedenfalls festzuhalten: Gemäß c. 915 CIC darf u.a. die hl. Kommunion nur jenen verweigert werden, „die in offenkundiger schwerer Sünde unbußfertig verharren" *(in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes)*. Auch unter Berücksichtigung der lehramtlichen Stellungnahmen ist eindeutig, daß von seiten des Kommunionspenders die Zulassung nur verweigert werden kann, wenn die Tatbestandsmerkmale – Offenkundigkeit, schwere Sünde, Dauerverstoß – im konkreten Einzelfall verwirklicht sind, wobei insbesondere im Hinblick auf das Vorliegen der „schweren Sünde" die innere Tatseite in den Blick zu nehmen ist und jedenfalls nicht an der Kommunionbank – möglicherweise unter Ärgerniserregung – entschieden werden kann. Letztlich ist daher eine gläubig verantwortete Gewissensentscheidung auf seiten des wiederverheirateten Geschiedenen wie eine rechtlich verantwortete Beurteilung auf seiten des Kommunionspenders notwendig, um so die *aequitas canonica* und die *salus animarum* als das oberste Gesetz im Einzelfall zu verwirklichen. (Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, Cittá del Vaticano 1994).

Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester

Das von der Kongregation für den Klerus am 31.3.1994 vorgelegte, von Papst Johannes Paul II. bereits am 31.1.1994 approbierte „Direktorium für Dienst und Leben der Priester" geht zurück auf einen Wunsch der Bischofssynode 1990 über „die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart" und greift in seinen spirituellen und aszetischen Weisungen mannigfache, oft auch exhortative, Anregungen des Weltepiskopates auf. Das Direktorium wendet sich über Vermittlung der Bischöfe vor allem an die Weltpriester und möchte – wie es in der Einleitung heißt – „auf die wichtigsten Fragen doktrinärer, disziplinärer und pastoraler Art antworten, die sich den Priestern beim Einsatz für die Neu-Evangelisierung stellen" (S. 5). Obwohl dabei weder eine umfassende Darlegung über das Priestertum noch eine bloße Wiederholung authentischer Lehraussagen beabsichtigt ist, werden die einschlägigen Dokumente des Magisteriums der Kirche ausgiebig zitiert, vor allem die konziliaren Texte, wie die Kirchenkonstitution *(Lumen Gentium)* und das „Dekret über Dienst und Leben der Priester" *(Presbyterorum*

Ordinis), die Enzyklika von Paul VI. *Sacerdotalis caelibatus* (1967), das Dokument über das Amtspriestertum der Bischofssynode *Ultimis temporibus* (1971) sowie das nachsynodale Apostolische Schreiben *Pastores dabo vobis* (1992) neben den kurialen Texten zur Priesterausbildung und den kirchenrechtlichen Normen des CIC (cc. 273–289; 232–264; 1008–1054).

Zur Identität des Priesters

Das erste Kapitel (Nr. 1–33) beschäftigt sich zunächst mit der „Identität des Priesters" in seiner dogmatisch-ontologischen Zuordnung zu Christus und der Teilhabe an dessen Priestertum sowie der ekklesiologischen Einbindung in eine konkrete Teilkirchengemeinschaft. Die Inkardination des Weltpriesters wird dabei über eine rechtliche Bindung (vgl. c. 265) hinaus in ihrem spirituellen Wert deutlich, insofern darin die enge Beziehung zum Bischof mit seinem Presbyterium und damit die Teilhabe an dessen umfassender Seelsorgsaufgabe zum Ausdruck kommt. Klar wird mit Bezug auf Christus als das Haupt der Kirche die hierarchische Stellung des Priesters einerseits in seiner Zuordnung zum Bischof und andererseits in seiner Stellung als Leiter des Volkes Gottes im „gegenüber" herausgestellt (Nr. 16). Letzteres wird vor allem gegen jeglichen „Demokratismus" in der Kirche betont, welcher nach Ansicht der Kongregation dahin führen würde, „die Autorität und Gnade, die Christus als dem Haupt zukommen, zu leugnen und die Kirche zu denaturieren, als wäre sie nichts anderes als eine menschliche Gesellschaft" (Nr. 17). Das Direktorium findet eine strenge Sprache in der Abweisung aller diesbezüglichen Bestrebungen und sieht sich andererseits veranlaßt, auch vor einer „Klerikalisierung der Laien" zu warnen, indem es betont, daß die Begriffe „Pastor/Pastoral" sich auf die rechtlich Klerikern vorbehaltene *potestas sacra* beziehe (Nr. 19).

Der Dienst des Priesters wird in der „*Communio* der Kirche" gelebt, das heißt in der hierarchischen Gemeinschaft und der priesterlichen Brüderlichkeit und Zugehörigkeit zum Presbyterium (Nr. 25). Weil diese Gemeinschaft „der privilegierte Ort ... der Heiligung" ist, soll das Priestertum „nicht in einer isolierten und subjektivistischen Art" gelebt werden (Nr. 27). Merkwürdig mutet es allerdings an, wenn das Volk, dem der seelsorgerliche Eifer und die pastorale Liebe des Priesters gelte, als „Objekt seiner pastoralen Sorge" bezeichnet wird. Der Priester wird als *Pontifex* charakterisiert, der Berufungen fördern soll und eine alle verbindende Aufgabe in der Pfarrei übernimmt, weshalb er über den politischen Parteiungen stehen soll und darauf „verzichte, sich in Formen aktiver Politik zu betätigen" (Nr. 30–33).

Die priesterliche Spiritualität

Im zweiten Kapitel (Nr. 34–68) wendet sich der Text der „Priesterlichen Spiritualität" mit ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen und Förderungsmitteln zu. Nach einer Situationsbeschreibung der gegenwärtigen Herausforderung priesterlicher Daseinsform wird eindringlich darauf verwiesen, daß man diesen Dienst nur aus einer sorgsamen Pflege des spirituellen Lebens bestehen kann. Deshalb

wird zunächst der unschätzbare Wert des Gebetes als Schutz vor oberflächlichem „Aktionismus" herausgestellt (Nr. 38–42); sodann wird die Haltung wirklicher „pastoraler Liebe" jeglichem Geist des bloßen „Funktionalismus" entgegengestellt (Nr. 43f); schließlich werden die Priester gerade als „Gemeindeleiter" (Nr. 55 f) zu einer authentischen Glaubensverkündigung aufgerufen, die sich kritisch mit den ideologischen Strömungen heutigen gesellschaftlichen Zeitgeistes auseinandersetzt, wobei auf den „Bezugspunkt" des Katholischen Weltkatechismus hingewiesen wird (45–47). Es folgen Weisungen zur würdigen Feier der Eucharistie (Nr. 48–50) und zum Dienst der Versöhnung und der Seelenführung (Nr. 51–54).
Der priesterliche Zölibat wird im Direktorium nicht einfach „als eine vom Gesetz auferlegte Institution" beschrieben, vielmehr verweist die Kongregation auf das vorausgehende, freiwillig ergriffene „Charisma des Zölibats", denn der „Christus geweihte Priester muß sich voll bewußt sein, daß er eine rechtsverbindlich genau festgelegte Gabe erhalten hat, aus der sich eine moralische Verpflichtung zur Einhaltung ergibt" (Nr. 58). Eindringlich wird auf die Notwendigkeit einer wirklichen Kultur der Ehelosigkeit hingewiesen (Nr. 57–60). Daran schließen sich Ausführungen zum Gehorsam, wobei auch das äußere Zeichen der priesterlichen Kleidung nachdrücklich eingemahnt wird, deren Nichtgebrauch „einen schwachen Sinn für die eigene Identität als ganz dem Dienst der Kirche ergebener Hirte" manifestiere (Nr. 66; 61–66). Der Hinweis auf eine einfache Lebensführung (Nr. 67) und die Pflege der Marienverehrung beschließen diesen Hauptteil.

Die ständige Weiterbildung

Im dritten Kapitel werden die Grundsätze zur ständigen Weiterbildung (Nr. 69–80) angesprochen, die „Recht und Pflicht des Priesters" ist (Nr. 72, c. 279 CIC), und auf die einzelnen Mittel unter ausdrücklicher Berücksichtigung der verschiedenen situations- und altersbedingten Umstände hingewiesen: zum Beispiel Studientage, Pastoraljahr, Sabbatzeiten, Einkehrtage und Exerzitien (Nr. 81–97). Wenn auch der Priester dabei stets selbst der „Erstverantwortliche" (Nr. 87) ist, kann es aber auch Aufgabe des Priesterrates sein, ein Konzept zur Weiterbildung zu beraten (Nr. 89). Persönliche Krisen sollen jedenfalls in brüderlicher Gemeinschaft und Hilfe gemeinsam bewältigt werden, wobei dies auch – im Rahmen des Möglichen – für jene Priester gilt, die ihr Amt aufgegeben haben (Nr. 97). Ein marianisches Gebet beschließt das Dokument.
(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 113; das Dokument wurde auch vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz herausgegeben).

Päpstlicher Rat Iustitia et Pax, Der internationale Waffenhandel. Eine ethische Reflexion

Angesichts der dramatischen politischen Umwälzungen – Zusammenbruch kommunistischer Staaten in Osteuropa, Aufbrechen nationaler Konflikte, der Zunahme kriegerischer Auseinandersetzungen etc. – und der damit einhergehenden verstärkten Nachfrage nach Waffen verabschiedete der Päpstliche Rat *Iustitia et Pax* am

1. Mai 1994 eine Stellungnahme zum internationalen Waffentransfer, die Veröffentlichung erfolgte am 21. Juni 1994 in Rom.

Grundsätzlich wird betont, daß Krieg und Gewalt keine Mittel zur Lösung politischer, ökonomischer oder sozialer Probleme sind. Kein Waffentransfer ist „moralisch indifferent", er kann nur unter Beachtung eindeutiger moralischer Prinzipien gerechtfertigt werden. Als zentrales Legitimationskriterium wird die sittlich erlaubte Verteidigung des rechtmäßigen Staates genannt. Die Ausübung dieses Rechts ist nicht schrankenlos, da es mit einer entsprechenden Pflichtenbindung verknüpft ist, nämlich dem Erfordernis einer umfassenden und konsequenten Friedenspolitik. Als weiteres Kriterium, wodurch Waffenproduktion und -transfer ethisch gerechtfertigt werden kann, wird auf die Pflicht zur Hilfeleistung für unschuldige Opfer von Konflikten verwiesen. Kritisch wird angemerkt, daß die überkommene Sicht der staatlichen Souveränität und das damit verbundene Recht auf Selbstbestimmung revisionsbedürftig ist. Weiters wird darauf hingewiesen, daß bei der konkreten Anwendung dieser Prinzipien immer der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit zu beachten ist: Rüstungsproduktion und -transfer muß immer auf jenes Minimum beschränkt sein, das unabdingbar notwendig ist, um legitime, sittlich einwandfreie Ziele zu verwirklichen.

In der Umsetzung dieser Prinzipien ergeben sich jeweils besondere Verpflichtungen für den waffenexportierenden auf der einen und den waffenimportierenden Staat auf der anderen Seite.

Kein Lieferstaat kann sich seiner moralischen Verpflichtung entziehen. Alle Entscheidungsträger haben sich die Frage zu stellen: Warum sollen diese Waffen in jenes Land exportiert werden? In welchem Interesse liegt der Waffentransfer? Das in diesem Zusammenhang oft geäußerte Argument, „wenn wir nicht liefern, liefert ein anderer", entbehrt jedenfalls jeglicher moralischer Grundlage. Der Päpstliche Rat verkennt nicht die ökonomischen und politischen Sachzwänge für Rüstungsproduktion und -transfer und empfiehlt als langfristige Strategie die Umstellung der Rüstungsproduktion auf die Herstellung nichtmilitärischer Güter (Rüstungskonversion). Um die damit einhergehenden sozialen Defizite in Grenzen zu halten beziehungsweise auszugleichen, wird die Verantwortung des Staates eingemahnt. Weiters wird eine effektive staatliche Kontrolle sowie ein nationaler Diskurs über diesen Themenbereich gefordert. Im Hinblick auf den Waffen-Empfängerstaat wird dazu korrespondierend eine sorgfältige Interessens- und Güterabwägung verlangt, wobei dem Wohl der Bürger oberste Priorität zukommt. Der Päpstliche Rat ruft eine oft verdrängte Selbstverständlichkeit in Erinnerung, wonach das künftige Wohlergehen eines Staates weit mehr von einer umfassenden gemeinwohlorientierten Entwicklung abhängt, als von ge- bzw. überfüllten Waffenlagern.

Besondere Beurteilungsschwierigkeiten ergeben sich bei Anwendung der moralischen Kriterien von sittlich gerechtfertigter Selbstverteidigung, internationalem Friedenseinsatz und Verhältnismäßigkeit auf den Waffenexport an autoritäre Regime, kriegsführende Staaten und „vor- und parastaatliche" Einheiten. So kann ein Waffentransfer an autoritäre Regime moralisch kaum gerechtfertigt werden, andernfalls würde man dadurch bestätigen, daß das Wohl der Bürger

nicht der erste und fundamentalste Staatszweck ist. Auch die Unterstützung von kriegsführenden Staaten mit Waffen ist nur in Ausnahmefällen unter sorgfältiger und exakter Beachtung ethischer Prinzipien vertretbar. Bei Beurteilung von Waffenlieferungen an „vor- und parastaatliche" Organisationen und Einheiten ist zu beachten, daß das Gewaltmonopol traditionellerweise dem Staat zukommt. Ungeachtet dieser Überlegung ist in der ethischen Abwägung die sittliche Qualität der Zielsetzung des jeweiligen Staates und der ihn bekämpfenden Gruppen gegeneinander abzuwägen.
Bei allen Beschränkungen des Waffentransfers muß jedoch das übergeordnete Ziel die Kriegsverhütung, die internationale Ächtung von Krieg und Gewalt, letztlich die Überwindung des Krieges durch eine an der Menschenwürde orientierte aktive Friedenspolitik sein, ein Anliegen, welches das Engagement und die Solidarität jedes einzelnen erfordert. Weiters wird die Stärkung internationaler Rechtsbeziehungen sowie die Profilierung internationaler Autorität, insbesondere die Schaffung einer universalen politischen Gewalt durch die Völker verlangt.
(Pontifical Council for Justice and Peace. The international arms trade. An ethical reflection, Città del Vaticano 1994; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Arbeitshilfen, Nr. 121).

FRITZ CSOKLICH

Die Optik, Akustik und Neurotik unserer Zeit

Zu Beginn des Jahres zeichnete der angesehene Präsident des österreichischen Verfassungsgerichtshofes, Prof. Ludwig Adamovich, ein kritisches Bild von der Republik Österreich. Der oberste Verfassungsrichter erklärte, Demokratie und Rechtsstaat in Österreich seien „wie vom Todestrieb" befallen, es fehle über weite Strecken der Grundkonsens, und wichtige verantwortliche Politiker seien offenkundig nicht mehr in der Lage, miteinander zu reden.

Obwohl Staat und Kirche nicht miteinander vergleichbare Größen sind, ist es auffallend, daß der Zustand unserer Republik und der Zustand unserer Kirche in Österreich eine ganze Reihe von Paralellen aufweisen: Auch manche innerkirchliche Auseinandersetzungen scheinen „wie vom Todestrieb" befallen, auch in der Kirche fehlt es über weite Strecken an einem Grundkonsens über wichtige Fragen und eine ganze Reihe verantwortlicher Männer der Kirche vermögen offenkundig nicht mehr miteinander zu reden.

Diese Ähnlichkeiten im äußeren Befund lassen einmal mehr erkennen, daß eben jedes Zeitalter einen bestimmten Fundus von Befürchtungen, Träumen, Gedanken, Leidenschaften, Irrtümern und Tugenden hat, wie dies Egon Friedell in seiner „Kulturgeschichte der Neuzeit" ausgedrückt hat: „Jede Zeit hat ihre bestimmte Physiologie, ihren charakteristischen Stoffwechsel, ihre besondere Blutzirkulation und Pulsfrequenz, ihr spezifisches Lebenstempo, ihre nur ihr eigentümliche Gesamtvitalität, ja sogar ihre individuellen Sinne: eine Optik, Akustik und Neurotik, die nur ihr angehört."

So ist es gewiß mehr als ein Zufall, wenn sich zur Zeit nicht nur in der Politik, sondern auch in der Kirche Tendenzen formieren, die vom Dialog nicht sehr viel halten, und die mit einer Offenheit gegenüber anderen Meinungen Schluß machen wollen. Derartige Tendenzen führen auf verschiedenen Ebenen der Kirche immer häufiger zu Entscheidungen, die manchmal gar nicht sehr bedeutungsvoll, oft nur zweit- oder drittrangig sind, die aber in der Folge meist überaus emotionell geführt werden und zu bedenklichen Konsequenzen führen.

Die Kündigung des Kooperationsvertrages, den das Salzburger „Rupertus-Blatt" mit dem Kirchenzeitungsring West verband, kann als ein Lehrbeispiel für einen solchen Vorgang gewertet werden. Denn von der Sache her ist ein solcher Vertrag eine pragmatische Angelegenheit, die kaum prinzipielle Bedeutung hat. Als vor einiger Zeit die Kärntner diesen Vertrag kündigten, gab es keine größere Aufregung darüber. Jetzt, im Fall Salzburgs, liegen die Dinge anders.

Die gleichzeitige Ablöse des bisherigen „Rupertusblatt"-Chefredakteurs Bernhard Strobl und des geistlichen Assistenten, Dompfarrer Balthasar Sieberer, läßt tatsächlich einen grund-

legenden Richtungswechsel vermuten. Erzbischof Georg Eder bestritt zwar in ersten Stellungnahmen jede „konservative Kehrtwende", doch läßt die ab Anfang 1996 vorgesehene Kooperation des „Rupertusblattes" mit der „Wiener Kirchenzeitung" zweifellos inhaltliche Auswirkungen erwarten.

Die unmittelbar darauf folgende Mitteilung, Papst Johannes Paul II. habe den Moraltheologen Prof. Andreas Laun zum Weihbischof von Salzburg ernannt, führte zu zahlreichen Schlußfolgerungen und Spekulationen, die weit über den Anlaß hinausführten. Besonderes Echo fand die Aussage des erzbischöflichen Sekretärs Otmar Stefan, Erzbischof Eder habe zu keinem Zeitpunkt um einen neuen Weihbischof angesucht. Aus diesem Faktum wollten nicht wenige Beobachter das Interesse Roms herauslesen, das Recht des Salzburger Domkapitels, den Erzbischof aus einem römischen Dreiervorschlag zu wählen, zu umgehen. Dies könnte nach dem Beispiel des Bischofs Haas in Chur durch ein „automatisches" Nachrücken von Andreas Laun im Fall der Resignation von Erzbischof Eder geschehen. Andere Vermutungen bezogen sich auf eine eventuelle Bestellung des neuen Weihbischofs zum Herausgeber oder geistlichen Assistenten des „Rupertusblattes".

Diese Auseinandersetzungen sollten nicht die tiefgreifenden Veränderungen in der österreichischen Kirchenzeitungs-Landschaft verdecken. Wurden 1987 von allen neun Kirchenblättern noch 395 560 Exemplare verkauft, so waren es 1993 nur noch 352 820. Inzwischen ist die Auflage weiter gesunken. Im Verhältnis zur Einwohnerzahl liegen die Kirchenzeitungen von Linz (Auflage: 74 000), Graz (66 000) und St. Pölten (62 000) an der Spitze. Wien bildet mit einer Auflage von 36 000 Exemplaren das absolute Schlußlicht. Überdies ist es beunruhigend, daß die Kirchenzeitungen immer weniger junge Leser haben, während der Anteil der alten Bezieher nach wie vor überdimensioniert ansteigt.

Die „schmerzhafte Entscheidung"

Frankreichs Katholiken sind nach der Amtsenthebung des Bischofs von Evreux, Jacques Gaillot, in dieser Frage nach wie vor gespalten. Während der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz Erzbischof Joseph Duval von Rouen sagte, es sei schmerzlich, daß Gaillot kein Zeichen des Bemühens um eine engere Gemeinschaft mit dem Papst und den Bischöfen gezeigt habe, kam es in Frankreich zu Schweigekundgebungen von Anhängern des gemaßregelten Bischofs und zu zahlreichen Sympathiekundgebungen. Bei einer Hausbesetzeraktion im Pariser Viertel Saint-Germain-des-Pres ist es zu Zusammenstößen zwischen einem Polizeiaufgebot und Demonstranten gekommen, zu denen auch Bischof Gaillot gehörte. Die Demonstranten wollten ein leerstehendes Gebäude unmittelbar neben der Kirche Saint Germain zu einer „Stätte der Begegnung und Solidarität" umfunktionieren.

Der Vatikan rechtfertigte die Amtsenthebung mit dem Hinweis, Gaillot sei gemaßregelt worden, weil er sich insbesondere in Moralfragen von der Lehre der Kirche entfernt habe. So hieß es in einem Schreiben des Vatikans an die französische Bischofskonferenz. Die Diskussion mit ihm habe sich über

zehn Jahre hingezogen, doch seien alle Bemühungen, eine Lösung im Gespräch zu finden, vergeblich gewesen. Ein Bischof sei zur Solidarität mit dem Episkopat und mit dem Papst verpflichtet, die bei Gaillot vermißt wurde. Die Bischofskongregation räumt ein, daß die Amtsenthebung Gaillots bei vielen Menschen auf Unverständnis gestoßen sei, doch dürfe man nicht vergessen, daß diese „schmerzhafte Entscheidung" erst getroffen wurde, als alle anderen Mittel erschöpft waren.

Der Generalsekretär der französischen Bischofskonferenz, P. Bernard Lagoutte, erklärte, Bischof Gaillot sei im Gegensatz zum Traditionalisten-Erzbischof Marcel Lefebvre nicht exkommuniziert worden. Der Bischof sei auch nicht wegen seiner Rolle zurechtgewiesen worden, die er „bei den von der Gesellschaft Ausgeschlossenen übernehmen möchte". Was Gaillot im Blick auf diese Menschen sagt oder tut, könne zu einem Appell für die Kirche werden, schreibt der Generalsekretär. Die Entscheidung des Vatikans betreffe lediglich Gaillots „derzeitige Eignung, Diener der Einheit, der communio, in einer Diözese zu sein."

Sieben katholische Organisationen in der Schweiz schlossen sich in der Folge den zahlreichen Protesten gegen die Amtsenthebung des französischen Bischofs in aller Welt an. Die Schweizer Organisationen verlangen die Wiedereinsetzung Gaillots und fragen, weshalb es im Fall des umstrittenen Bischofs von Chur, Wolfgang Haas, zu keiner Amtsenthebung kam. Die Schweizerische Bischofskonferenz bedauerte, daß der Fall Gaillot zu vermehrten Spannungen innerhalb der katholischen Kirche führt.

Warum glauben Journalisten wenig?

Hauptergebnisse der im Auftrag des Katholischen Zentrums für Massenkommunikation, der Katholischen Medienakademie und der Kathpreß erstellten Studie „Was glauben Österreichs Journalisten?": Nur 44 Prozent der 206 befragten Journalisten in Österreich glauben „wirklich" an Gott. Als „ziemlich areligiös" deklarierten sich 35 Prozent der Journalisten, von denen 64 Prozent zur katholischen und 13 Prozent zur evangelischen Kirche gehören. 24 Prozent deklarierten sich ohne religiöses Bekenntnis, fünf Prozent machten keine Angaben darüber. Für 58 Prozent der Journalisten hat die Kirche keine Leitfunktion, und für 70 Prozent spielt auch die Kirchenzugehörigkeit „eine untergeordnete Rolle". Ein distanziert-kritisches Verhältnis zur Kirche wird von 51 Prozent der Befragten angegeben, ein neutral-gleichgültiges von 18 Prozent und ein positiv-freundliches von 17 Prozent. Nur für 23 Prozent ist Religion der tragende Grund ihres Lebens, 66 Prozent sehen darin eine „ethische Haltung". Ihre Lebensregeln beziehen nach dieser Umfrage nur wenige Journalisten aus dem christlichen Glauben: Ganze acht Prozent orientieren sich am zentralen christlichen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, aber 51 Prozent an Kants Kategorischem Imperativ. Und fast 40 Prozent halten nichts für wahr, was sie nicht eindeutig erkannt haben.

Prof. Maximilian Gottschlich vom Publizistischen Institut der Universität Wien kommentierte dieses Umfrageergebnis mit dem Hinweis, die heutige Gesellschaft neige nicht mehr einem militanten, sondern einem pragmatischen Atheismus zu.

Diese Studie läßt erkennen, daß es die Kirche in den und mit den Medien nicht nur deshalb schwer hat, weil sie ihre Botschaft nicht überzeugend genug artikuliert, sondern wohl auch darum, weil erhebliche Teile der Journalisten mit der Kirche wenig zu tun haben wollen. Zu fragen ist nun, was die Ursachen einer solchen Entwicklung sind, und ob es nicht an einer adäquaten Pastoral unter den Journalisten fehlt.

Das aktuelle theologische Buch

MÖLLER CHRISTIAN (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*, Band 1 (von Hiob bis Thomas von Kempen), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. (358). Geb.

Das Thema „Seelsorge" hat seit den siebziger Jahren in Theorie und Praxis kirchlichen Handelns, auf dem Büchermarkt und im pastoralen Tun vor Ort regelrecht Hochkonjunktur. Nach einer Phase grundsätzlicher Reflexionen und zum Teil heftig geführter Auseinandersetzungen ist die Rezeption von Erkenntnissen aus Psychologie und Psychotherapie zur Selbstverständlichkeit geworden. Seelsorger und Seelsorgerinnen müssen in der Ausübung ihres verantwortungsvollen Auftrags, heilende und helfende Beziehungen zu ermöglichen, über Grundkenntnisse in Psychologie verfügen. Die entwickelten Konzepte erweisen ihre Brauchbarkeit in einer gesteigerten Selbst- und Fremdwahrnehmung des Seelsorgers und der Seelsorgerin und in einer sauberen Methodik des seelsorgerischen Handelns. Katholischerseits seien stellvertretend die Namen von vier Persönlichkeiten genannt, die diese Pionierarbeit vorangetrieben haben: *J. Goldbrunner* (Seelsorge – eine vergessene Aufgabe, Freiburg im Breisgau 1971), *H. Stenger* (Verwirklichung unter den Augen Gottes, Psyche und Glaube, Salzburg 1985), *I. Baumgartner* (Pastoralpsychologie, Düsseldorf 1990) und *Th. Henke* (Seelsorge und Lebenswelt, Würzburg 1994).
Inzwischen erfreut sich die professionelle Beratung und Psychotherapie wachsender Bedeutung und ist zu einem blühenden Geschäftszweig geworden. Allerdings stellt sie dadurch auch eine kritische Anfrage an die Seelsorge dar. Die Sehnsucht nach gelingendem Leben und nach Hilfe in den bedrängenden Lebensproblemen führt die Menschen zunehmend in die Sprechzimmer der Berater und Therapeuten. Vermag die traditionelle Theorie und Praxis der Seelsorge die Erfahrung und Heilung durch die Praxis nicht mehr zu vermitteln und welchen theologischen Stellenwert haben diese Begriffe überhaupt noch? Vor allem aber auch: welche Aufgaben hat Seelsorge in einer gewandelten gesellschaftlichen Situation? Nimmt sie die Herausforderungen an, die sich in den Bedürfnissen der Menschen niederschlagen und die sie auch von ihrem Auftrag her hat, wenn sie einfach die schon anderswo angebotenen Dienste übernimmt und verdoppelt? Entspricht es dem Auftrag des kirchlichen diakonischen Dienstes, wenn man sich einem Anpassungszwang durch den Konkurrenzdruck auf dem Berater- und Psychomarkt ausliefert?

In dieser verwirrten Situation ist es mehr als verwunderlich, daß es noch keine systematische Geschichte der Seelsorge gibt, die mithelfen könnte, eine Schneise in das begriffliche und methodische Dickicht zu schlagen. Der amerikanische Pastoraltheologe *Thomas C. Oden* hat 1979 auf einem internationalen Kongreß für Seelsorge und Beratung in Edingburgh 1979 die Geschichtslosigkeit und den damit verbundenen Gedächtnisschwund der modernen Seelsorge beklagt und mit einem Werk über „Care of Souls in the Classic Tradition" (1984) diesem Mißstand ein Ende zu bereiten versucht.

Christian Möller hat es nun (als Herausgeber und als Autor) unternommen, die „Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts" zu skizzieren. Ein erster Band, der an die Ursprünge des Wortes und der Sache der Seelsorge zurückgeht, ist erschienen. In drei Teilen werden (nach einer Skizze des Herausgebers zur Entstehung und Prägung des Begriffs Seelsorge)

1. Texte des Alten und Neuen Testaments („Seelsorge in der Bibel") ausgelegt (Psalmen, Hiob, Paulus, Johannesevangelium).

2. An Hand von exemplarischen Gestalten wird Seelsorge in der Alten Kirche des Ostens (Wüstenmönche, Basilius von Cäsarea, Hieronymus, Johannes Chrysostomus) und des Westens (Ambrosius von Mailand, Augustinus, Benedikt von Nursia, Gregor der Große) dargestellt.

3. Der Dritte Teil wählt für die Darstellung der Seelsorge im Mittelalter folgende Beispiele aus: Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Caterina von Siena, Thomas von Kempen.

Natürlich ist die Auswahl der Porträts in mehrfacher Hinsicht hinterfragbar. Unvollständigkeit und persönliche Vorlieben des Herausgebers aber müssen kein Nachteil sein. Die ausgewählten und dargestellten Personen sind jedenfalls wichtige und durchaus uns Heutige „ansprechende" Seelsorgerinnen und Seelsorger. Die Darstellung konzentriert sich jeweils auf Biographie und das seelsorgliche Wirken des zu Besprechenden, sodann folgen exemplarische Texte, in denen Seelsorge in Theorie und Praxis zur Sprache kommt. In einer Vergegenwärtigung werden vorsichtig und ansatzweise Impulse für heutige Seelsorge angedeutet.
Von den skizzierten Beiträgen seien nur einige erwähnt:

– Der originelle Beitrag von *V. Weymann* über Hiob als Seelsorger, weil es sich dabei nicht um eine historische, sondern um eine literarische Gestalt handelt. Aber der Spannungsbogen der Komposition bekommt die verschiedenen seelsorglichen Situationen schön in den Blick: Hiobs Auseinandersetzung mit seinem unerträglichen Leiden („Entkräfteter Dualismus"), der Weg vom beredten Bemühen der Freunde um Hiob bis zu ihrem Verstummen („Gescheiterte Weisheit"), die abgründige und bittere Klage gegen Gott, in der – merkwürdig genug – die Stimme der Zuversicht aufbricht („Klage als Weg ins Vertrauen?"), die vorsichtige Deutung der Gottesreden („Angefragt leben"). Das Hiobbuch kann so zu einer größeren Sensibilität für die immer auch fragwürdige Wirkungsgeschichte biblischer und christlicher Seelsorge hinführen und zur Wahrnehmung und Reflexion seelsorglicher Verantwortung anleiten.

– Der Artikel „Paulus" von *K. Adloff* schildert diese sowohl menschlich als auch theologisch schillernde Figur des Urchristentums. Der Einblick in seine kraftvolle Machtausübung, in die Stärke und Schwäche seiner schriftlichen Präsenz in den Gemeinden, seine grenzenlose, aber niemals sentimentale Fähigkeit der Sympathie (im wörtlichen Sinn als „ein vom Anderen Mit-Genommensein"), in seine intimsten Gefühle und in seine Freiheit gewährende Nähe und Distanz – all das weckt Fragen, die auch der heutigen Seelsorgelehre zum Bedenken aufgegeben sind.

– *H. Bärend* überschreibt seinen Beitrag lapidar mit „Johannesevangelium". Aber eigentlich geht es um die Darstellung der seelsorglichen Praxis Jesu durch den Vierten Evangelisten. Seelsorge leitet sich nach dem Johannesevangelium von Jesus her, dem „Seelsorger aller Seelsorger". An vielen Geschichten können die nachfolgenden Seelsorger ablesen und sehen („Kommt und seht!", Joh 1,39), was der Hirtenauftrag (vgl. Joh 10,1–30 und 21,15–17) meint, der sich in der Seelsorge entfalten will.

– *M. Seitz* eröffnet mit seinem kenntnisreichen und einfühlsamen Aufsatz über die Wüstenmönche („Menschen, die den Eindruck machen, daß sie beten") den 2. Teil über die „Seelsorge in der Alten Kirche". Der Lebensstil der frühen Mönche, ihre Absenz vom Lautstarken und Vielerlei, ihre Hinwendung zum Einfachen und Stillen („eine Welt, in der die Wortkargheit als Tugend gilt") findet heute in den Tagungsprogrammen evangelischer und katholischer Bildungshäuser wieder große Aufmerksamkeit. Das Geheimnis dieser heiligen Männer und Frauen (88f!) besteht in der „exemplarischen Greifbarkeit des Christlichen", dem sicher auch mit viel schrulliger Menschlichkeit und Merkwürdigkeit umgebenen Kern, von dem Kraft ausgeht, dem „Vorbildlichen", nicht als allzu steiles Ideal, sondern im apostolischen Sinn (1 Tim 1,16) „als Vorausbildung, an der vorabgebildet wurde, was an anderen anders nachgebildet werden kann".

Weitere Beiträge können nur mehr angedeutet werden: *W.A. Bienert* beschreibt das

vielfältige seelsorgerische Wirken des kappadokischen Bischofs *Basilius von Cäsarea* in Briefen und Predigten, in theologischen Traktaten, die im Schnittpunkt stehen von Traditionen der Antike und ihrer Neubelebung durch biblisch-christliche Interpretation. *H. Holze* untersucht bei *Hieronymus* seine Seelsorge im Vollzug. Es ist das Beispiel einer Seelsorge in Briefform, die alle Register zieht: von der liebevollen Einfühlsamkeit in die Situation über die biblische Deutung derselben bis hin zur paränetischen Standpauke. *Johannes Chrysostomus (A.M. Ritter)* steht für seelsorgliches Predigen, *Ambrosius von Mailand (C. Jacob)* für die Seelsorge des Alltags, *Augustin (A. Schindler)* für die „Seelsorge durch Bücher", durch Beratung von bischöflichen und presbyteralen Kollegen („Seelsorge an Seelsorgern"). *Benedikt von Nursia (G. Voss)* entwickelt in seiner Regel Grundzüge benediktinischer Seelsorgekunst (discretio, Vaterschaft, Gotteslob, Lebensordnung), *Gregor der Große (C. Möller)* entwirft in seiner *regula pastoralis* das Programm für seine eigene Tätigkeit als Bischof wie für alle, die mit der Seelsorge befaßt sind: die cura animarum als die Kunst aller Künste. Mit großer analytischer Kraft seziert er die keineswegs nur in seiner Zeit auf den Seelsorger lauernden Gefährdungen (Macht, Vielgeschäftigkeit, falsche Innerlichkeit u.a.) und entwirft angesichts der chaotischen Umstände in Italien (sic!) die Konzeption einer politischen, sozialen und missionarischen Seelsorge.

Der dritte Teil des Buches ist der „Seelsorge im Mittelalter" gewidmet, und es werden so unterschiedliche Persönlichkeiten wie *Bernhard von Clairvaux (B. Schellenberger), Hildegard von Bingen (M. Schmidt), Meister Eckhart (J. Sudbrack), Johannes Tauler (M. Egerding),* das seelsorgerische Naturtalent mit dem laserhaften Blick bis auf den Grund der Seele, *Caterina von Siena (H.-B. Gerl)* und *Thomas von Kempen (G. Ruhbach)* porträtiert.

Alles in allem ist dieser 1. Band der „Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts" der vielversprechender Anfang einer wichtigen Darstellung der historischen Entwicklung und Ausfächerung dessen, was in der Gegenwart oft einem verkürzten Verständnis unterliegt. Die Anregungen und Anfragen durch diese bunte Facette von engagierten und kenntnisreichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern aus der Geschichte an unsere Gegenwart sind zahlreich und dürfen nicht unterschlagen werden. Freilich ist für den Abschluß der Reihe eine zusammenfassende Würdigung und ein die grundlegenden Erkenntnisse aus der geschichtlichen Entwicklung der Seelsorge aufgreifender Überblick zu wünschen, sowie auch ein Personen- und Sachregister. Kleinliche Beckmessereien (Warum ist kein Prophet unter den biblischen Porträts?, Schreibfehler) sollen die Freude über diesen interessanten Band mit den vielen Anregungen nicht trüben und die Vorfreude auf die nächsten Bände erst recht nicht.

Linz *Peter Hofer*

vielfältige seelsorgerische Wirken des kappadokischen Bischofs *Basilius von Cäsarea* in Briefen und Predigten, in theologischen Traktaten, die im Schnittpunkt stehen von Traditionen der Antike und ihrer Neubelebung durch biblisch-christliche Interpretation. *H. Holze* untersucht bei *Hieronymus* seine Seelsorge im Vollzug. Es ist das Beispiel einer Seelsorge in Briefform, die alle Register zieht: von der liebevollen Einfühlsamkeit in die Situation über die biblische Deutung derselben bis hin zur paränetischen Standpauke. *Johannes Chrysostomus (A.M. Ritter)* steht für seelsorgliches Predigen, *Ambrosius von Mailand (C. Jacob)* für die Seelsorge des Alltags, *Augustin (A. Schindler)* für die „Seelsorge durch Bücher", durch Beratung von bischöflichen und presbyteralen Kollegen („Seelsorge an Seelsorgern"). *Benedikt von Nursia (G. Voss)* entwickelt in seiner Regel Grundzüge benediktinischer Seelsorgekunst (discretio, Vaterschaft, Gotteslob, Lebensordnung), *Gregor der Große (C. Möller)* entwirft in seiner *regula pastoralis* das Programm für seine eigene Tätigkeit als Bischof wie für alle, die mit der Seelsorge befaßt sind: die cura animarum als die Kunst aller Künste. Mit großer analytischer Kraft seziert er die keineswegs nur in seiner Zeit auf den Seelsorger lauernden Gefährdungen (Macht, Vielgeschäftigkeit, falsche Innerlichkeit u.a.) und entwirft angesichts der chaotischen Umstände in Italien (sic!) die Konzeption einer politischen, sozialen und missionarischen Seelsorge.

Der dritte Teil des Buches ist der „Seelsorge im Mittelalter" gewidmet, und es werden so unterschiedliche Persönlichkeiten wie *Bernhard von Clairvaux (B. Schellenberger), Hildegard von Bingen (M. Schmidt), Meister Eckhart (J. Sudbrack), Johannes Tauler (M. Egerding),* das seelsorgerische Naturtalent mit dem laserhaften Blick bis auf den Grund der Seele, *Caterina von Siena (H.-B. Gerl)* und *Thomas von Kempen (G. Ruhbach)* porträtiert.

Alles in allem ist dieser 1. Band der „Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts" der vielversprechender Anfang einer wichtigen Darstellung der historischen Entwicklung und Ausfächerung dessen, was in der Gegenwart oft einem verkürzten Verständnis unterliegt. Die Anregungen und Anfragen durch diese bunte Facette von engagierten und kenntnisreichen Seelsorgerinnen und Seelsorgern aus der Geschichte an unsere Gegenwart sind zahlreich und dürfen nicht unterschlagen werden. Freilich ist für den Abschluß der Reihe eine zusammenfassende Würdigung und ein die grundlegenden Erkenntnisse aus der geschichtlichen Entwicklung der Seelsorge aufgreifender Überblick zu wünschen, sowie auch ein Personen- und Sachregister. Kleinliche Beckmessereien (Warum ist kein Prophet unter den biblischen Porträts?, Schreibfehler) sollen die Freude über diesen interessanten Band mit den vielen Anregungen nicht trüben und die Vorfreude auf die nächsten Bände erst recht nicht.

Linz *Peter Hofer*

Besprechungen

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

ZUM SCHWERPUNKT

■ LINDNER HERBERT, *Kirche am Ort.* Eine Gemeindetheorie (Praktische Theologie heute, Bd. 16). (375). Kohlhammer, Stuttgart 1994. DM 49,80.

Krankheitsdiagnosen und selbst Todesprognosen wurden schon viele abgegeben doch der Patient – die Pfarre als ‚Kirche am Ort' – lebt; zu Recht, meint Herbert Lindner: Der Wohnort ist nach wie vor Orientierungsraum für elementare Grundbedürfnisse, Ort der Hilfe in den Wechselfällen des Lebens, Ort der religiösen Sozialisation. Die Ortsgemeinde kann ein Kristallisationspunkt für Kirchlichkeit und Glaubensleben sein, wenn sie sich angemessen auf diesen Lebensraum bezieht. Sie darf sich allerdings nicht leiten lassen von der Frage: Wie gewinne

ich Mitglieder, sondern „wie muß Gemeinde und Kirche als Teil eines Netzwerkes so gestaltet werden, daß sie eine nährende und förderliche Umgebung, ein Nährboden oder eine Brunnenstube für Glaubensentwicklungen sein kann." (43)
Das Christentum als Netzwerk, die Pfarrgemeinde als lokaler Verdichtungsbereich – dies ist das erste Bild. Daneben verwendet der Autor das Bild des Körpers zur Illustrierung seiner auf organisationssoziologischen und systemtheoretischen Überlegungen basierenden Gemeindetheorie. Man kann den Körper entsprechend seinem inneren System (Bewegungsapparat, Nervensystem, ...) analysieren, oder – gut paulinisch – entsprechend seinen äußeren Erscheinungsformen. Demnach analysiert auch Lindner zunächst die ‚Grundkräfte' der Gemeinde: das vom Evangelium her zu entwickelnde Leitbild, die Struktur, die Kommunikation und die Mittel; dann ihr ‚Erscheinungsbild': Leitung, Mitarbeiter, Mitglieder, Arbeitsformen. Aus den Grundkräften und dem Erscheinungsbild erwächst eine unverwechselbare Gemeindepersönlichkeit, die es zu gestalten gilt, wobei für ihn eines klar ist: In einer pluralen Gesellschaft muß auch die Gemeinde in sich plural sein. Die Integration unterschiedlicher Glaubensstile und Teilnahmeintensitäten sieht er nicht nur als pragmatisches Zugeständnis, sondern als evangeliumsgemäße Form kirchlichen Lebens – eine These, die Vertretern einer entscheidungsorientierten Sicht von Gemeinde sicherlich sauer aufstoßen wird.
Immer wieder läßt Herbert Lindner durchblitzen, daß er die großen und kleinen Probleme des Gemeindelebens nicht nur vom Schreibtisch her kennt, sondern als Beauftragter für kirchliche Organisationsentwicklung und Institutionenberatung der bayerischen evangelischen Landeskirche auf einen reichen Erfahrungsschatz zurückgreifen kann. Daß Strukturfragen den größten Raum einnehmen, hängt wohl mit seiner Profession zusammen, doch immer wieder stellt er auch den Rückbezug zur Bibel her und gibt kurze pastoralgeschichtliche Einblicke. Wenn man sieht, wieviele Probleme des Gemeindelebens im katholischen Bereich ähnlich gelagert sind, fragt man sich doch, warum kaum miteinander, sondern eher nebeneinander gedacht wird (Auch Lindner zitiert nur einen katholischen Pastoraltheologen.).
Insgesamt ist dies sicher eines der anregendsten Bücher, die in den letzten Jahren zu dieser Thematik erschienen sind. Man muß sich allerdings auch entsprechend Zeit dafür reservieren. Soll dieses Konzept einer leitbildorientierten Gemeindearbeit auch in der Praxis der Gemeinden Widerhall finden, wäre wohl eine kürzere ‚Werkstatt-Fassung' nötig.

Linz *Markus Lehner*

■ SELGE KARL-HEINZ, *Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici.* Die Pfarrei als Ort neuer kirchlicher Ämter? Peter Lang, Frankfurt/M. 1991. (165). (Europäische Hochschulschriften: Theologie/Bd. 418). DM 49,–/sFr 41,–.

Der Autor legt mit dieser Studie die überarbeitete Fassung seiner bei Prof. Dr. Jean Schlick am Kanonistischen Institut der Université des sciences humaines (Straßburg) approbierten Lizentiatsarbeit vor. Akuter Priestermangel stellt den Kanonisten immer wieder vor die Frage, was an seelsorgerlichen Befugnissen, Vollmachten oder Ämtern Laien übertragen werden *kann*. S. untersucht die Ämterstruktur auf Pfarrebene, wobei sein Hauptinteresse der Möglichkeit neuer Seelsorgeämter im Sinne von c. 517 §2 gilt.
Der Autor geht von den ekklesiologischen Grundoptionen des 2. Vatikanischen Konzils, der Volk Gottes-Ekklesiologie und der Teilhabe des ganzen Volkes Gottes am dreifachen *munus Christi* aus, deren Umsetzung in das Recht der Kirche die Notwendigkeit einer Neuorientierung des Gesetzgebers beim Begriff des Amtes, speziell des seelsorgerischen Amtes, mit sich brachte (Teil 1).
Den zweiten Teil (Die Pfarrseelsorgestrukturen nach dem CIC/1983 und nach dem Partikularrecht) widmet S. dem Bemühen, *„den inneren Bezug zwischen dem neuen konziliaren und kodikarischen Konzept von Pfarrei und den seelsorgerischen Diensten in ihr aufzuweisen"* (39 Anm. 1). Folgerichtig wird die rechtliche Ordnung der Pfarrseelsorge nicht mehr von der Ämterstruktur her, sondern vom Leitbild der Kirche als Volk Gottes, die in und aus Teilkirchen besteht, konzipiert. Das an Hand der Materialien zur CIC-Revision gründlich erarbeitete Kernstück des Buches bewegt sich um das neugeschaffene seelsorgerische Amt gemäß c. 517 §2. Die interpretatorische Analyse dieser Norm läßt den auf dem Hintergrund des Priestermangels zu verstehenden Ausnahmecharakter der neueröffneten Möglichkeiten klar hervortreten. Bei der sorgfältigen Auflistung der Nichtpriestern zugänglichen Einzelbefugnisse ist die Klarstellung beigefügt: c. 517 §2 geht es nicht um die Abgrenzung der Dienste des Priesters und des Nichtpriesters dadurch, daß aufgezeigt werde, „wer was kann": *„Ein solcher Ansatz verkennt die konziliare Lehre vom* ***gemeinsamen*** *Priestertum aller Christgläubigen und hätte damit zusammenhängend folgenschwere Konsequenzen: Zum einen würde der*

Dienst des Priesters in unverantwortlicher Weise reduziert auf die Sakramentenspendung, genauer auf die Leitung der Eucharistiefeier und auf die Spendung des Sakraments der Buße und der Krankensalbung. ... Zum anderen würden die Laien unter dem Signum des Versorgungsgedankens unter Umständen in die Rolle des Priester, verstanden als die omnipotente Vaterfigur an der Spitze der Gemeinde, hineingedrängt, der sie nicht gerecht werden können. Die Gefahr einer Klerikalisierung der Laien kommt hier in den Blick. Durch eine solche Praxis würden spezifische Dienste der Laien, die sich aus der je eigenen, individuellen Sendung ergeben, in den Hintergrund gedrängt werden" (64f). Der in der Pfarrpastoral tätige Laie habe seinen eigenen originären Standort und dürfe nicht nur einen Lückenbüßerberuf bekleiden (64f).

Zu den zentralen Fragen zählt die nach der nichtpriesterlichen Bezugsperson gemäß c. 517 §2 als *Leiter* der priesterlosen Pfarrei (67–103). Hier muß sich S. unumgänglich mit dem Verhältnis von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt auseinandersetzen. Dabei wird etwas zu unbefangen von der angeblichen *„Einheit der heiligen Gewalt"*, ja der Untrennbarkeit von Weihe- und Hirtengewalt gesprochen. Dies wird allerdings dadurch wieder relativiert, daß S. nach der einschlägigen Analyse der CIC-Revision und ihres Ergebnisses im CIC auf Grundlage des Vat II – zutreffenderweise – die Ungelöstheit der Frage feststellen muß. Nicht exakt ist in diesem Zusammenhang die Darstellung des Inhalts von C. 129 §1 dergestalt, daß dort gesagt sei: *Nur* Kleriker könnten Inhaber von *potestas regiminis* sein (S. 69 und 74). Auf eben diesen c. 129 gründet S. das nach seiner Auffassung im CIC/1983 verankerte Prinzip der *Untrennbarkeit* der Weihe- und Jurisdiktionsgewalt.

Für die Frage nach der Leiterfunktion des nichtpriesterlichen Seelsorgers im Sinne von c. 517 §2 zieht S. vornehmlich rechtssprachliche und gesetzessystematische Gesichtspunkte zur Bestimmung der einzelnen Tatbestandsmerkmale heran: *participatio* (im Unterschied zu *cooperari* in c. 129 §2), *concredere*, *cura pastoralis* (was umfassender sei als *cura animarum*). Er weist der deutschen CIC-Übersetzung den Fehler nach, *cura pastoralis* in c. 517 §2 mit *„Seelsorgeaufgaben"* wiedergegeben zu haben. Den Diakonen und Laien im Sinne von c. 517 §2 werde *„weitgehende Eigenverantwortlichkeit und Eigenständigkeit zugestanden"* (84); sie hätten ein eigenes neues Amt, das von dem eines bloßen *Mitarbeiters* des Pfarrers gemäß c. 519 verschieden sei (85).

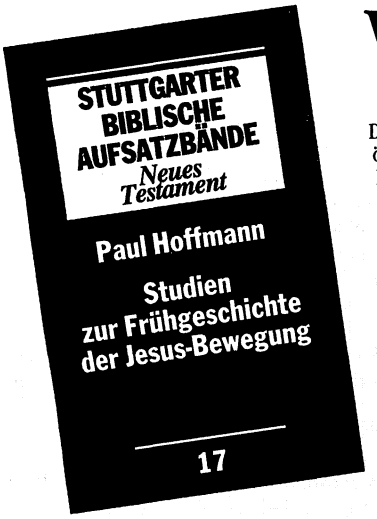
Was die Stellung des priesterlichen *Moderators* im Sinne von c. 517 §2 anlangt, kommt S. zu dem Ergebnis, dem Moderator bleibe die Letztverantwortlichkeit, er sei eigentlicher Leiter der Pfarrei, formalrechtlich der Leiter der pfarrlichen Seelsorge. Nichtpriestern bleibe das verwehrt. Daß dies der geltenden Rechtslage entspricht, hat S. überzeugend aufgewiesen. Als problematisch muß jedoch die darüber noch hinausgehende Festlegung angesehen werden: Das Amt des Leiters einer Pfarrei im Vollsinn *könne* auf Grund der Christusrepräsentation nur der geweihte Priester wahrnehmen (99). In der Frage nach dem Verhältnis von Eucharistievorsteherschaft und Gemeindevorsteherschaft bedarf es noch weiterer differenzierender Klärungen.

Für die nichtpriesterlichen Seelsorger gemäß c. 517 §2 schlägt S. die Bezeichnung „Pfarrkonsultor" vor (104–108); diesen Personen kämen implizite Leitungsfunktionen zu, die sie in weitgehender Eigenständigkeit wahrnehmen könnten. In der konkreten Ausgestaltung seien verschiedene Formen denkbar (101). Es handle sich um ein neues seelsorgerisches Amt, *„das nichtpriesterliche Bezugspersonen in Eigenverantwortlichkeit wahrnehmen"* (108) und *„ein multifunktionales seelsorgerisches Amt, das wegen umfassender Verwaltungstätigkeit der in vakanten Pfarreien tätigen Pfarrkonsultoren zum Teil der Seelsorge dient"* (108).

Als gelungenes Beispiel einer partikularen Umsetzung sieht S. den (befristeten) Dienst des *Mokambi* im Erzbistum Kinshasa/Zaire heran, um sich daraufhin dem Konzept einer *lebendigen Pfarrei* gemäß den Beschlüssen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und mit den einschlägigen Bestimmungen der DBK zuzuwenden, wo bekanntlich – jedenfalls für Notsituationen – eine Beteiligung von Laien an seelsorgerlichen Leitungsaufgaben vorgesehen ist. Der Dienst der Pastoral- und Gemeindereferenten wird den Mitarbeitern des Pfarrers gemäß c. 519, deren Dienst entweder voll oder zum Teil der Seelsorge dient, zugeordnet; sie seien nicht eigenständige Pfarrkonsultoren im Sinne von c. 517 §2.

Mit Blick auf eine neue Amtskonzeption plädiert S. für das Abgehen vom Versorgungsdenken (128–134) und schlägt als bereits auf Grundlage des geltenden Kirchenrechts mögliche Modelle im Rahmen und in Ausschöpfung des c. 517 §2 vor: Es könnten theologisch kompetente Laientheologen oder Ständige Diakone als *Pfarrkonsultoren* auf Zeit eingesetzt werden oder ein Seelsorgeteam aus mehreren Pfarrkonsultoren oder im Glaubensleben bewährte Männer und Frauen aus der Pfarrei *„mit einem eigenverantwortlich wahrgenommenen seelsorgerischen Amt in der Pfarrei auf Zeit betraut werden"* (133). Dabei bestünde die Möglichkeit, daß sich anhand des Moderators gemäß c. 517 §2 ein neues *ganzheitlich-seelsorgerisches* Amt entwickelt, da es dank

der Mithilfe der Nichtpriester von Verwaltungstätigkeiten entlastet werden könnte (134).
Beachtlich ist die von S. an Hand der cc. 150 und 151 entwickelte Differenzierung des Begriffes „seelsorgerisches Amt". Danach gäbe es Ämter, die *voll* der Seelsorge, und solche, die *nur zum Teil* der Seelsorge dienten. Bei den ersteren sei wiederum zu unterscheiden zwischen Ämtern, deren Inhaber nicht notwendigerweise die Seelsorge in Fülle ausüben, wie zum Beispiel das Amt des Pastoralassistenten; solche Ämter könnten von Priestern wie auch von Nichtpriestern bekleidet werden und könnten überdies entweder mehrere Seelsorgefunktionen umfassen (multifunktional) oder nur einen Einzelaspekt, wie zum Beispiel Kommunionspender (monofunktional). Daneben gäbe es voll der Seelsorge dienende Ämter, deren Inhaber *Seelsorge in Fülle* auf Grund der Priesterweihe ausübten (c. 150), wie zum Beispiel das Amt des Pfarrers.
Nur zum Teil der Seelsorge dienende Ämter sind solche, mit denen neben der seelsorgerlichen Tätigkeit auch andere Aufgaben verbunden sind. Der Amtsinhaber kann jemand sein, der Seelsorge in Fülle wahrnimmt oder auch nicht; darüberhinaus kann es sich um monofunktionale oder multifunktionale seelsorgliche Ämter handeln.
Mit Recht rückt S. die verengende und vereinseitigende Fragestellung: *Was können Laien und was können sie nicht?* zurecht. Nicht eine solche, zwei Personenstände gegeneinander abrenzende Fragestellung sei angebracht, sondern die Frage, was der Gläubige auf Grund von Taufe und Firmung, auf Grund der Priesterweihe, auf Grund eines Charismas, auf Grund theologischer Fachkompetenz, auf Grund von Anlagen und Fähigkeiten für den Heilsauftrag der Kirche tun könne (128f). Dieses Zurechtrücken weitet zugleich die Perspektive: Soll der Heilsdienst der Kirche nicht von einer Fixierung auf das hierarchische Amt und einem Versorgungsdenken, sondern von der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes zuinnerst geprägt sein, so bedarf es einer Ausschöpfung aller im Volke Gottes vorhandenen Charismen, jenseits der auf den Personenstand fixierten Kategorien. Erst auf diesem Horizont kann auch das Spezifikum priesterlicher Ämter ein unverwechselbares Profil bekommen, welches eben nicht identisch ist mit der Summe der



Von Jesus zur Kirche

Der Bamberger Exeget veröffentlicht in diesem Band Beiträge aus den Jahren 1975 - 1993 zu drei brisanten Themenbereichen des Neuen Testaments:

- Jesus als Prophet einer befreiten Gesellschaft
- Ostern und die Anfänge des Christus-Dogmas
- Von der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern Jesu zur Kirche der Väter

368 Seiten; kartoniert;
DM 79,-/öS 616,-/sFr 80,90
(bei Abo 10% Nachlaß)
ISBN 3-460-06171-5

"... Ziel ist es, den Blick auf die sensible Phase des Anfangs zu lenken, in der dem rückschauenden Auge der Ursprung jener Geschichte, auf die sich die christlichen Kirchen heute zurückführen möchten, sichtbar werden kann, zugleich mit den Schatten, die die Jesusbewegung offensichtlich schon von Anfang an begleiten."

Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH
Silberburgstr. 121
70176 Stuttgart
Tel. 0711 / 61920-0
Fax 0711 / 61920-44

mit dem betreffenden priesterlichen Amt verbundenen Einzelbefugnisse (die weithin auch Nichtpriestern zustehen können).
Die gut lesbar verfaßte und übersichtlich gestaltete Arbeit ist allen zu empfehlen, die entweder aus kirchenrechtlicher oder aus pastoraler Sicht mit Planung und Gestaltung seelsorgerischer Befugnisse und Strukturen befaßt sind.
Passau *Helmuth Pree*

■ EBNER JOHANNES/WÜRTHINGER MONIKA/ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Das Bistum Linz von 1945 bis 1995.* Diözesanarchiv Linz, Linz 1995. (312). Brosch. S 290,–.
Eröffnet wird dieser Sammelband mit dem interessanten, hier erstmals veröffentlichten Bericht des verstorbenen Bischofs *Joseph C. Fließer* über die geistige und materielle Not der Diözese unmittelbar nach Kriegsende (5–12). Wir erfahren u.a. von der von den Amerikanern ohne irgendwelche Begleitmaßnahmen vorgenommenen Freilassung von über 100 000 KZ-Häftlingen. Dadurch kam es zu *„wochenlang dauernden Plünderungen und Requirierungen seitens der Häftlinge in Stadt und Land"*, wodurch *„die Not an Lebensmitteln und Kleidern wesentlich erhöht"* wurde (9). Berichtet wird auch von 150 gemeldeten, diözesanfremden Priestern, die für die Seelsorge mangels Deutschkenntnissen nicht einsetzbar waren; die *„griechisch-katholischen Priester mit ihren Familien"* waren ein *„Problem für sich"* (7).
R. Zinnhoblers Überblick über die Bistumsentwicklung vom Kriegsende bis 1981 ist eine informative Abhandlung, die einen überzeugenden Raster für eine spätere Gesamtdarstellung bietet. In gewisser Hinsicht kann der Beitrag auch als Zusammenfassung der Sammelschrift qualifiziert werden. Komprimiert, objektiv und leidenschaftslos wird die verzweigte Entfaltung des kirchlichen Lebens der Diözese dargelegt. Der Artikel würdigt nicht nur die positiven Entwicklungen, sondern zeigt auch negative auf. *J. Ebner* setzt Zinnhoblers Ausführungen bis zur Gegenwart fort und rundet sie mit einer detaillierten Zeittafel ab (27–36). Damit ist das Fundament für eine umfassende Gesamtdarstellung der Diözesangeschichte von Linz für das vergangene halbe Saeculum gelegt.
J. Hainzl hat seinen ersten Beitrag (37–56) mit „Die Diözese Linz im Spiegel der Zahlen", und seinen zweiten (57–70) mit „Die Pfarrstruktur des Bistums Linz im 20. Jahrhundert" überschrieben. Im ersten Artikel wird die Diözesangeschichte förmlich in Zahlen, und zwar in relative und absolute, gegossen und darüber hinaus auch graphisch aufbereitet. Der imponierenden Entwicklung neuer Seelsorgesprengel steht *„der Rückgang der Anzahl an Priestern in der Pfarrseelsorge"* gegenüber, der *„auch durch den zahlenmäßig vermehrten Einsatz von Laien – haupt- und neben(ehren)amtliche Pfarrassistenten (‚Vikare'), Pastoralassistenten, Jugendleiter – kaum wettgemacht werden"* kann (65).
J. Hörmandingers umfangreicher und penibel genauer Beitrag über „Die Orden, Kongregationen und Säkularinstitute im Bistum Linz seit 1938" (71–148) behandelt zunächst die männlichen Ordensgemeinschaften, dann die Frauenorden, weiblichen Säkularinstitute und Apostolischen Gemeinschaften sowohl in ihrer historischen Genese als auch in ihrer statistischen Entwicklung. Auch wenn der Autor auf entsprechende Vorarbeiten von *R. Ardelt* und *M. Würthinger* aufbauen konnte, ist diese Darstellung eine außergewöhnliche Leistung mit imponierendem, paradigmatischem Charakter.
Aus der Sicht des Rezensenten hat sich *J. Birmili* des brisantesten und spannendsten Themas angenommen: „Schwerpunkte der Entwicklung des Seelsorgeamtes und der Katholischen Aktion 1945–1989" (149–172). Es ist eine Laudatio auf Seelsorgeamt und KA, wie wir solche von den Frühgeschichten von CV-Verbindungen oder diversen katholischen Vereinen kennen. Der Weg zur historisch-kritischen Aufarbeitung dieses Themas wird wohl noch ein langer, sicher ein schmerzhafter sein.
W. Vieböcks „Überlegungen zur künftigen Seelsorge in der Diözese Linz und dementsprechende Aufgaben des Pastoralamtes" (173–183) kommen aus der Werkstatt eines engagierten Akteurs, berichten primär den Ist-Zustand und sind anderseits futuristisch orientiert. Hier muß sich der staunende Historiker mit der „Kenntnisnahme" begnügen.
Mit einem exquisiten Ruhmesblatt der Diözese beschäftigen sich *H. Slapnicka, J. Mayr* und *J. Bauer.* Detailliert und informativ schildert Slapnicka (183–186) die Caritasorganisation und den Wiederaufbau der Caritasarbeit in der Diözese Linz in den knapp 40 Jahren nach Ende des Zweiten Weltkrieges. Man merkt, daß er ein Kenner der Materie ist und den führenden Persönlichkeiten der oberösterreichischen Caritas angehört hat. Der Beitrag des derzeitigen Caritasdirektor J. Mayr und seines Stellvertreters J. Bauer (197–212) gibt Einblick in die Caritasarbeit der 80er und 90er Jahre. Die Autoren qualifizieren diese als „eine Art Wende" in der Geschichte der Caritas seit 1945 und setzen sich intensiv mit den aktuellen Problemen und Herausforderungen, die das Gesicht der Caritas, deren Struktur und Tätigkeitsfeld im letzten Jahrzehnt prägten, auseinander.

Der Liturgie, für die Linz eine Zeitlang führend war, weshalb Bischof Franz Zauner am 2. Vatikanischen Konzil eine besondere Rolle diesbezüglich zukam, nahmen sich *N. Zettl*: „Der liturgische Aufbruch nach dem Zweiten Weltkrieg" (213–222) und *F. Schmutz:* „Die Erneuerung der Liturgie in der Diözese Linz nach dem Konzil. Der Weg von der regionalen Bewegung zur weltweiten Communio" an (223–236).
Der sakralen Kunst widmete *F. Zamazal* seinen Beitrag: „Musica sacra in Oberösterreich seit 1945 unter besonderer Berücksichtigung der Dommusik" (237–276), in gewisser Weise auch *E. Widder,* der „Fünfzig Jahre Kirchenbau in Oberösterreich (1945–1995)" (277–294) behandelt. Staunenerregend sind die vielen kirchlichen Bauten der Diözese. Was hier in einem halben Jahrhundert geradezu aus dem Boden gestampft wurde, ist eine Kulturleistung ersten Ranges. Wenn die finanzielle Situation der Kirche sich nicht wesentlich verschlechtert, wird deren Erhaltung wohl keine Probleme verursachen.
Mit einem Resümee und einem Ausblick zugleich meldete sich *R. Zinnhobler* am Ende noch einmal zu Wort: „Heimatkirche – Weltkirche" (295–298).
Ein umfangreiches Namens-, Orts- und Sachregister beschließt diesen Sammelband, der seinesgleichen nicht nur in Österreich sucht.
Warum sich zum Beispiel kein Beitrag mit den katholischen Vereinen und Verbänden befaßt, keiner mit der Entwicklung des Preßvereins und dem Kirchenbeitragswesen in seinem zunehmenden Spannungsfeld, entzieht sich der Kenntnis des Rezensenten. Trotzdem, wer sich für die Kirche interessiert, wird an diesem Werk nicht vorübergehen können.
Graz *Maximilian Liebmann*

■ WIEH HERMANN, *Identität und Spiritualität.* Pastorale Perspektiven in einer polarisierten Kirche. Echter, Würzburg 1994. (112). DM 22,80/ S 178,–/sFr 23,80.
Vom „Erwachen der Kirche in den Seelen" konnte in diesem Jahrhundert geschrieben werden (Romano Guardini). Die gegenwärtige gesellschaftliche Landschaft schaut anders aus. Wohl sind spirituelle Aufbrüche und neue religiöse Bewegungen festzustellen. Eher selten sind diese aber kirchlich gebunden. Gerade die spirituell Suchenden finden in den konkreten Gemeinden kaum Spielräume des Glaubens. Die Kirche ist nicht selten mit Grabenkämpfen beschäftigt. Man zerreibt sich an Polarisierungen wie Kirche „von oben" und „von unten", an der Amtsfrage, der Bedeutung des Gewissens, der Rolle der Frau... Weder bürokratische und pragmatische noch fundamentalistische Sicherungsversuche können den Geist des Lebens erzwingen. Mit Vergatterungen und Kommandos geht der Weg nicht weiter. Auch nicht mit einer permissiven Anpassung, bei der das Christliche sein Profil verliert.
Der Autor, Regens des Priesterseminars in Osnabrück, sieht es als Ziel der Seelsorge, von Gott geprägte Lebensräume zu erschließen, in denen die Christen als geistliche Persönlichkeiten wachsen und für die Welt wirksam werden können. Ziel ist dabei keine flächendeckende Versorgungspastoral, sondern eine mehr und mehr exemplarisch und zeichenhaft wirksame Pastoral. Das Buch bezeugt die Kompetenz des Autors in der menschlichen und spirituellen Ausbildung und Begleitung von jungen Menschen. Es vermittelt aber auch einen Eros für neue Wege in der Gemeindepastoral (Weitergabe des Glaubens, Sonntagsgottesdienst, diakonisches Handeln in der Gemeinde). Haupt- und ehrenamtliche Seelsorger werden darin Anregungen und Hilfen finden.
Linz *Manfred Scheuer*

■ KELLER ERWIN, *Vom großen Geheimnis der Kirche.* Betrachtungen zu „Lumen gentium". Styria, Graz 1993. (253). Kart. DM 39,80.
Der Rezeptionsprozeß des II. Vatikanischen Konzils scheint ins Stocken geraten zu sein beziehungsweise der kirchenpolitischen und theologischen Beliebigkeit überantwortet zu werden. Eine gründliche Beschäftigung mit den Texten des Konzils, insbesondere gerade der Kirchenkonstitution, erscheint nach wie vor geboten.
Der Autor, Pfarrer in St. Gallen und Dozent für Dogmatik in Maria Bronnen, sucht einen meditativen Zugang zu ausgewählten Textes der Kirchenkonstitution, *„ihnen fragend und denkend, glaubend und betend nachzusinnen und sie mit Hilfe namhafter theologischer Zeugnisse aus Vergangenheit und Gegenwart zu verstehen"* (11). Die zwanzig einzelnen Kapitel haben folgenden Aufbau: einem Text der Heiligen Schrift folgt ein Konzilstext, dann eine ausführlich Betrachtung, einige Fragen zur Besinnung und ein Gebet. So versteht der Autor seine Betrachtungen als Beitrag, der *„Krise des Kirchenverständnisses"* entgegenzuwirken, insofern weithin das *„unverkrampfte, genuin katholische Begreifen dessen, was Kirche ist, woher sie kommt, woraus sie lebt... abhanden gekommen"* ist (11).
Jede Interpretation setzt sich – mehr oder weniger reflex – den Brückenschlag zwischen der Entstehungssituation eines Textes und seinem heutigen Verstehenshorizont zum Ziel. Hier liegt das Problem der Hermeneutik. Wenn der Verf.

unvermittelt ein Bild der Kirchenväter, das mit Naturkategorien operiert, zur Deutung eines Konzilstextes heranzieht, erscheint dies problematisch: *„Im Wechsel des Mondes ist auch der Lauf der Kirche vorgebildet, sie nimmt am Geschick ihres Herrn teil. Wie der Mond abnimmt und schwindet, um im Neumond neu anzuwachsen, nimmt die Kirche stets am Sterben Christi teil, um aus seinem Tod neu hervorzugehen und ihm – wie im Vollmond – aufs neue als seine Braut gegenüberzustehen..."* (15). Problematischer noch ist die theologische Bestimmung des Verhältnisses von Sichtbarem und Unsichtbaren an der Kirche. So beteuert der Verf.: *„Auch das Sichtbare gehört unabdingbar zur Kirche"* und fährt bezeichnenderweise fort *„aber es ist Zeichen, das in die Tiefe ihres Geheimnisses weist"* (20). Eine tragfähige Perichorese von Sichtbarem und Unsichtbaren im Sinn der Zwei-Naturen-Lehre wird nirgends deutlich.

Einige Beispiele für den Umgang mit zentralen Fragen der Ekklesiologie: Die in der Kirchenkonstitution mit dem Begriff des „Sakramentes" miteinander vermittelten Größen von „Kirche" und „Reich Gottes" werden höchst mißverständlich miteinander identifiziert: *„Die beiden Begriffe ‚Kirche' und ‚Reich Gottes' benennen also letztlich die gleiche Wirklichkeit. Dennoch sind sie nicht einfach bedeutungsgleich, sondern sie bezeichnen die gleiche Realität unter verschiedenen Gesichtspunkten."* Beim Volk-Gottes-Begriff mahnt der Autor an, daß *„diese Bezeichnung nicht die ganze Wirklichkeit der Kirche auszusagen vermag, sondern zusammenzulesen ist mit den anderen Aussagen... Und ganz gewiß gibt die Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes nichts her für eine Rechtfertigung von antihierarchischen Tendenzen."* (51) Höchst unsensibel, ja systematisch mißverständlich erscheint die Äußerung über den Begriff der Katholizität: *„Die Kirche kann nur katholisch sein, weil Gott selber katholisch und sie Gottes ist."* (81) Die Beziehung zwischen Kirche und gesamter Menschheit bringt der Verf. auf die Formel: *„potentiell"* sei die Kirche die *„ganze Menschheit, wenn auch in der geschichtlichen Verwirklichung noch unterschiedliche Stufen der Zugehörigkeit und Zuordnung zur Catholica bestehen."* (85; 107) Bei der Gegenüberstellung zwischen Kirche und Weltreligionen wird ein Konzept von Karl Barth wieder aufgegriffen: *„Die Religionen sind gleichsam die ausgestreckten Hände der Menschen zu Gott hin, während die christliche Botschaft sozusagen die ausgestreckte Hand Gottes zu uns Menschen hin ist."* (116) Bei der Interpretation des letzten Kapitels von „Lumen gentium" hält der Verf. die *„biologische Realität"* der jungfräulichen Empfängnis Mariens für unabdingbar: *„Wo sie geleugnet wird, steht zu befürchten an, daß am Ende auch das Mysterium der Menschwerdung selber sowie auch die Geschichtsmächtigkeit Gottes nicht ernst genommen werden."* (226) So läßt sich generell sagen, daß das II. Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution semantisch wesentlich sensibler und problembewußter mit theologischen Fragen umgeht, als dies der Verf. tut. Ob von dieser Weise der Interpretation, die den Konzilstext eher an herkömmlicher Theologie mißt, als diese an jenem, Lernprozesse in Gang gesetzt werden, die der Rezeption des Konzils entscheidend weiterhelfen, muß füglich bezweifelt werden.

Linz *Hanjo Sauer*

■ DROBNER HUBERTUS R., *„Für euch bin ich Bischof"* Die Predigten Augustins über das Bischofsamt. Echter Würzburg 1993. (138). Kart.

Das kleine Buch, das der Herausgeber Bischof Degenhardt von Paderborn zum silbernen Bischofsjubiläum gewidmet hat, enthält sechs Predigten, die sicher oder wahrscheinlich dem hl. Augustinus zugeschrieben werden und bei Anlässen gehalten wurden, die mit dem Bischofsamt zu tun haben (Weihe, Begräbnis, Jahresgedächtnis). Geboten wird jeweils eine Einleitung, die über Ausgaben und Übersetzungen, Anlaß, Inhalt und Aufbau informiert; daran schließt sich der Text der Predigt in deutscher Übersetzung. Nicht alle Predigten handeln über das Amt selbst. So schildert zum Beispiel Sermo 335/K den Tod und den vorausgehenden Lebenskampf und leitet daraus Ermahnungen an die Gläubigen ab.

Andere Predigten hingegen bieten fast so etwas wie einen Bischofsspiegel. Sermo 340 enthält den berühmten Satz, der auch für den Titel der Ausgabe Verwendung fand: „Für euch bin ich nämlich Bischof, mit euch bin ich Christ". Als „Magna Charta" des Bischofsamtes darf Sermo 340/A gelten (68), worin der neutestamentliche Grundtext 1 Tim 3,1–7 ausgelegt wird und die Pflichten und Gefahren des Bischofsamtes eingehend erörtert werden. Vor allem beharrt Augustinus auf der Dienstfunktion des Amtes. (*„Es muß nämlich der, der dem Volke vorsteht, vorher einsehen, daß er Diener vieler ist"*, 79). Wer an der Ehre mehr Freude findet als am Heil der Herde, ist nach den Worten des hl. Augustinus eigentlich kein Bischof; er heißt nur so (84). Daraus wird der Schluß abgeleitet: *„...es gibt keine schlechten Bischöfe. Denn wenn sie schlecht sind, sind sie keine Bischöfe"* (88). In diesem Zusammenhang wird ein rhetorischer Einwand gebracht: *„Er ist Bischof, denn er sitzt auf dem Bischofsstuhl"*. Darauf entgegnet der Heilige: *„Auch eine Vogelscheuche dient als Wächter im Weinberg"* (88). Mit diesen paar Hinweisen und Zitaten konnte

hoffentlich auch ein kleiner Eindruck von der Lebendigkeit der Sprache, die die Predigten auszeichnet, vermittelt werden. Das Buch bietet jedenfalls nicht nur eine wertvolle, sondern auch eine anregende Lektüre und darf für sich den Anspruch erheben, einige Augustinus-Texte erstmals in deutscher Sprache gebracht zu haben.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ NAAB ERICH (Hg.), *Ex latere.* Ausfaltungen communialer Theologie. FS für M. Seybold (Extemporalia – Fragen der Theologie und Seelsorge 12) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1993. (285). DM 35,–/S 273,–/sFr 36,–.

Der vorliegende Band ist eine Schülergabe für den verdienstvollen Schriftleiter und Herausgeber des HDG beziehungsweise der Extemporalia, Prof. M. Seybold, zum 60. Geburtstag. Die Schwerpunkte der Aufsatzsammlung, Ekklesiologie und Sakramentenlehre, spiegeln die Arbeitsschwerpunkte des Jubilars wider. Der Bogen der Themen ist trotzdem weit: *M. Elbl* reflektiert über die Offenheit des tragischen Mythos von Phaidra und Hippolytos auf den christlichen Erlösungsglauben. *L. Karfikova* interpretiert Hugo von St.Viktors Symbolbegriff. *Ch. Rohr* spürt der Hingabe, dem Lebensgeheimnis des Ignatius von Loyola nach. Die Verbindung mit Christus erörtern *E. Naab,* indem er den Einfluß Mendozas auf Scheebens Eucharistielehre nachweist, *J. Schierl* in der Analyse ekklesiologischer Entwürfe im Zusammenhang der Enzyklika „Mystici Corporis" und *W.J. Hentschel* im Werk von Joseph Schröffer. *S. Alberto* gibt Einblick in die Genese der Konstitution „Lumen Gentium", während *J. Heroga* offene Fragen in der Lehre des Konzils zum Priesertum sammelt. Das Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst (1992) versieht *W. Harrer* mit theologischen Anmerkungen. F.J. Hausmann stellt Überlegungen zur Ehepastoral an. Über den Personalismus der Lubliner Schule informiert *K. Gozdz.* Schließlich analysiert *U. Wolitz* ein Mysterienspiel von Silja Walter theologisch. Der Band wird mit der Bibliographie M. Seybolds abgeschlossen. Kritisch möchte der R. darauf hinweisen, daß *Ch. Rohrer* in seinem Aufsatz über Ignatius von Loyola zum Teil Kategorien des neuplatonischen Stufenweges (Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung) verwendet, die sich in dieser Form nicht in den ignatianischen Exerzitien finden. Auch die Symbolik der Brautmystik, der Hochzeitlichkeit und der mystischen Vermählung wird in Ignatius hineingelegt. Bei Ignatius hingegen gibt es eher das *„Gespräch, wie ein Freund mit einem Freund spricht."*

Die Stärke der Aufsätze liegt insgesamt eher im darstellenden Referat. Weiterführend könnte zum Beispiel bedacht werden, wie der Ursprung der Kirche in Kreuz und Auferstehung gegenwärtige kirchliche Problemfelder und Krisen spirituell beleuchtet. Erhellend dazu *Eva-Maria Faber,* Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen.

Linz *Manfred Scheuer*

BIBELWISSENSCHAFT

■ DIEFENBACH MANFRED, *Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente* (Frankfurter Theologische Studien 43). Knecht, Frankfurt/M. 1993. (253). Kart. DM 68,–.

Entweder hat der Rezensent von dieser Dissertation nichts verstanden oder es handelt sich hier um einen ganz absonderlichen Fall des Auseinanderklaffens von Anspruch und Wirklichkeit. D. kündigt in Titel und Vorwort an, im Hinblick auf die *antike Rhetoriklehre* die *Komposition des LkEv* zu rekonstruieren, um dadurch die vieldiskutierte Frage nach dem lk Aufbauschema und seinen Intentionen auf einer soliden Basis zu klären. Die somit geweckten positiven Erwartungen werden dann nicht einmal ansatzweise erfüllt: Wo man eine Zusammenstellung der bei Lk identifizierbaren rhetorischen Stilmittel erwartet (32f, vgl. auch 31, Pkt. a–g), findet man nichts als dürre Hinweise auf „Anapher" und „Epipher" als Elemente einer „Wiederholungstechnik", die D. in den allseits bekannten Lk-Formeln *poreuomai + eis + Jerusalem* und *egeneto + Zeit- und Personangabe* auszumachen meint. Nebenbei sagt er ein paarmal, daß die LXX-Mimesis ein Klassizismus ist (39.40.50.54.187). Bei 19,47a erkennt er eine auf 20,1 und 21,38 bezogene Anadiplosis (Wiederholung gleicher Satzteile, 114 mit Anm. 3). Und das war auch schon alles! – Anstatt einer Durcharbeitung des LkEvs im Blick auf die antiken Stilmittel wird im Hauptteil (47–160) dem zunächst staunenden und dann zunehmend verärgerten Leser ein Gliederungsvorschlag ausgebreitet, der trotz anderslautender Kapitelüberschrift *eben nicht* auf *Rhetorikelemente* eingeht, sondern freihändig und – trotz ständigen Zitierens – ohne Auseinandersetzung mit den großen Forschungslinien aufgestellt wird. Daß dabei am Text glatt vorbeigehende Fehleinschätzungen passieren, wäre noch nicht so schlimm, wenn man nicht immer wieder auf eklatante *Selbstwidersprüche* stieße: So rechnet D. seltsamerweise 3,1–20 noch zum Präludium (für ihn 1,5–3,20) und führt als Argument

dafür mehrmals den Synchronismus 3,1 an (der aber gerade das Gegenteil sinnvoll macht!); und im Anschluß daran (66ff) erklärt er die Struktur der Vorgeschichte dann doch wieder mit dem Abschluß in 2,52! – Oder: Nach dem Präludium (bis 3,20) beginne der Hauptteil vom „anfänglichen öffentlichen Wirken Jesu" in 3,21 (69). Tatsächlich beginnt dies aber erst in 4,14, wie D. auf der folgenden Seite (Kastengraphik!) selbst sieht, ohne allerdings den Widerspruch zum vorher Behaupteten zu vermerken. Durch D.s seltsame und dann nicht durchgehaltene Einteilung gerät der gerade bei Lk wichtige Abschnitt „Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu" (3,1–4,13), der das gewollte Bindeglied zwischen den Vorgeschichten („Kindheitsgeschichten") und dem Wirken des erwachsenen Jesus (3,23!) ab 4,14 darstellt, völlig unter die Räder. Das angebliche Parallelisierungsschema Täufer/Jesus *auch in ihrem öffentlichen Auftreten* (Täufer: 3,2; 3,7–18; 3,19–20 – Jesus: 3,21–4,13; 4,14–19,48; 20,1–24,53) ist, wenn es als makrostrukturelles Bauprinzip dienen soll, an den Haaren herbeigezogen (68.149f und öfters). Und neuerlich widerspricht diese Idee, die einen Einschnitt zwischen 4,13 und 4,14 impliziert, der Aufbauanalyse, die D. im übrigen vertritt, wo er 3,21–4,44 als zusammengehörigen Block betrachtet (71f und oft). Das Grundproblem im angekündigten und nicht eingelösten Forschungsvorhaben D.s scheint mir zu sein, daß das Feld der Rhetorik über den eigentlichen Bereich des „guten Redens" ungebührlich ausgedehnt ist auf *literarische Kunst* überhaupt. Natürlich sind die Grenzen zwischen der eigentlichen Rhetorik und der Schriftstellerei insgesamt fließend und ergeben sich analoge Anwendungen. Doch verliert die Benennung von literarischen Wiederholungen als Anapher/Epipher ihren Erklärungswert, wenn – wie im LkEv der Fall – ganze textreiche Kapitel dazwischenstehen. So wird man, wie immer schon geschehen, zum Beispiel die *poreuomai*-Formeln als strukturbildende Signale des *Literaten* Lk werten, nicht aber als Anapher-/Epiphertechnik, die ihren Platz im präziseren Feld der Poetik und Rhetorik hat.

Natürlich finden sich innerhalb dieses Buches auch viele richtige Beobachtungen. Trotzdem: Im ganzen keine neuen Einsicht; über alte Einsichten informiert man sich besser anderswo. – Zur Frage der lukanischen Rhetorik liegt eine materialreiche Monographie vor: R. Morgenthaler, Lukas und Quintilian. Rhetorik als Erzählkunst, Zürich 1993. Handlichere Aufarbeitungen und Überblicke zur rhetorischen Kunst in Aufbau und Textierung des LkEv stehen m.W. leider noch nicht zur Verfügung.

Linz *Christoph Niemand*

■ PANNENBERG WOLFGANG/SCHNEIDER THEODOR (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I.* Kanon – Schrift – Tradition. (Dialog der Kirchen, Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises, Band 7). Herder, Freiburg. Vandenhoeck & Ruprecht/Göttingen 1992. (399).

Der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen", derzeit unter dem Protektorat von Bischof Karl Lehmann und Bischof Eduard Lohse, hatte sich im Frühjahr 1986 dem Themenkreis Biblischer Kanon und Schriftauslegung zugewandt. Ein ganzer Komplex von Fragen stand hier an: unter ihnen die Autorität der Kirche in der Festlegung des Kanonumfanges.

Der vorliegende Band konzentriert sich auf die Frrage nach dem Umfang des biblischen Kanons des Alten Testamentes: *„Während die reformatorischen Bekenntnisse der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts den rabbinischen Kanon als maßgeblich anerkannten, hielt das Konzil von Trient an dem umfangreicheren alexandrinischen Kanon fest und schützte diese Entscheidung durch ein Anathema"* (5). Der Band enthält die seit 1986 gehaltenen einschlägigen Referate. Interessierten könnten deren Themen dienlich sein: der Kanon des hebräischen Alten Testaments (O.H. Steck), der Septuagintakanon (M. Hengel), die altkirchliche Kanongeschichte (K.S. Frank), Erasmus von Rotterdam und die Kanonfrage (P. Walter), die Entscheidung der lutherischen Reformation (E. Lohse), Kirche und Kanon systematisch-theologisch in der Sicht der beiden Konfessionen (G. Wenz, H. Fries), Schriftautorität (W. Kasper, R. Slenczka, W.-D. Hauschild).

Das Ergebnis, in der Einleitung und vor allem in der mehrfach modifizierten und dann angenommenen „Gemeinsamen Erklärung" (371–297) komprimiert, ist beachtlich: Sowohl der weitere als auch der engere alttestamentliche Kanon gehen schon auf Diskussionen der alten Kirche zurück, der engere also nicht erst auf Einflüsse des Humanismus. Beide Kanongestalten entwachsen ursprünglich jüdischem (hebräisch-aramäischem) Wurzelboden: der engere ist deutlicher dem heutigen Judentum verbunden; der weitere, den die frühe Kirche voraussetzt, zeigt eine Nähe zum hellenistischen Judentum der Antike. In Alexandrien und in anderen Zentren der griechisch sprechenden Diaspora hatte eine „Erbauungsliteratur" erhöhte Wertschätzung gewonnen: Tobi, Judit, Baruch, Weisheit, Jesus Sirach, die Makkabäer, Zusätze zu Daniel und Ester. Im Kernbestand unterscheiden sich die beiden Kanonformen nicht; sachgemäß ist zwischen proto- und deuterokanonischen Büchern zu unterscheiden.

Als neueste Kommentare liegen vor:

Regensburger Neues Testament

Herausgegeben von
Jost Eckert und Otto Knoch
Begründet von Alfred
Wikenhauser und Otto Kuss

Das RNT ist die Kommentarreihe, die besonders für die Praktiker und die Studierenden entwickelt wurde. Die spezifischen Interessen aller in Seelsorge, Verkündigung und Religionsunterricht Tätigen werden dabei ebenso sorgfältig berücksichtigt, wie auf ein wissenschaftlich fundiertes Textverständnis Wert gelegt wird. Der bewährte, **für das RNT charakteristische Dreischritt** ermöglicht die Verbindung dieser beiden Schwerpunkte:

1. Analyse: literarische, traditions- und redaktionsgeschichtliche, sowie historische Aspekte;

2. Exegese: Vers-für-Vers-Auslegung;

3. Hervorhebung des theologisch und paränetisch Bedeutsamen, wobei die Botschaft des Textes vor allem im Blick auf die aktuelle Verkündigung erschlossen wird.

Wichtige theologische und historische Fragen werden zusammenhängend in **Exkursen** dargestellt. Ausgerichtet auf die Verkündigungssituation enthält jeder Kommentar also auch alle für das exegetische Studium nötigen Informationen.



Das Evangelium nach Lukas
Übersetzt und erklärt von Josef Ernst

6. Aufl. 1993. 558 Seiten, Leinen
DM 98,– / öS 765,– / sFr 100.10
ISBN 3-7917-1393-0

»... Es gelingt dem Verfasser, ohne gewollte Aktualisierungen, die Botschaft des Lukas an eine (heidenchristliche) Gemeinde des ausgehenden ersten Jahrhunderts auf die Probleme der Kirche unserer Zeit hin transparent zu machen. Der Praktiker, der auf einem guten exegetischen Fundament stehen und zugleich der Gemeinde die Botschaft des Textes vermitteln will, hat mit diesem Buch ein gutes Instrument in der Hand.«
Theologische Rundschau, Stuttgart

Eine Übersicht über alle bisher erschienenen Kommentare sind im RNT-Prospekt enthalten. Bitte fordern Sie ihn ggf. an.

Die Apostelgeschichte
Übersetzt und erklärt von Josef Zmijewski

1994. 971 Seiten, Leinen
DM 98,– / öS 765,– / sFr 100.10
ISBN 3-7917-1421-X

Ein Kommentar zur Apostelgeschichte, der die besonderen Bedürfnisse aller in der Verkündigung tätigen »Arbeiter vor Ort« im Blick hat. Solide theologische und exegetische Informationen; zu jeder Perikope Impulse für eine sachgerechte und aktuelle Verkündigung. Gerade dem theologischen und spirituellen Gehalt wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet, denn für Josef Zmijewski ist die Apostelgeschichte »ein ungeheuer modernes Buch, das Christen von heute sehr viel zu sagen hat«.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG
Postfach 10 08 62 · 93008 Regensburg

In der damit verbundenen Frage, der Begründung der Kanonizität des Kanons, wurden ebenfalls Verständigungen erreicht. Die *„faktische Mitwirkung kirchlicher Amtsträger"* wird keineswegs bestritten. Die Kanonbildung erfolgte aber nicht rein extrinsezistisch, nicht als freie Schöpfung der Kirche. Vielmehr hat die Autorität der kanonischen Schriften *„sich von sich aus ... dem Urteil der Kirche aufgedrängt", „sich uns imponiert"* (7,389); in der Kraft des Heiligen Geistes ist eine *„Selbsttradierung und Selbstbeglaubigung (Autopistie) Jesu Christi"* gewährleistet (392).
Insbesondere der Gottesdienst der Gemeinde, ein Lebensvollzug der Kirche also, war Instrument in der Bildung des Kanons, sodaß von einer prinzipiellen Entgegensetzung von Schrift und Kirche in unhistorisch-fundamentalistischer Weise nicht die Rede sein kann. Daraus folgt, daß die Auslegung der Schrift nicht ausschließlich der Exegese überlassen bleibt, sondern Aufgabe der Kirche ist und auf die Rezeption des Volkes Gottes angewiesen ist (7,396). Andererseits bleibt aber auch die kritische Autorität des Kanons gegenüber der Kirche sehr wohl erhalten. Für die katholische Theologie warten hier über das Konzil hinaus viele Aufgaben.
Gründliche theologische Gelehrtenarbeit erweist sich wieder einmal als der freilich nicht lärmende, sondern stille ökumenische Weg des Geistes Gottes. Der geschichtliche Weg zum Kanon ist ein klassischer Fall für die rechte Ausübung des Lehramtes in der Kirche.
Linz *Johannes Singer*

■ KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Gott spricht verbindlich.* Einüben in das Hören. Paulus, Freiburg 1992. (111). DM 22,80.
Der in Luzern lehrende Neutestamentler legt in diesem schmalen Bändchen sechs Vorträge vor, die zunächst auf einer Fortbildungstagung im Rahmen der schweizerischen Katechisten-Vereinigung gehalten wurden. Auf den ersten Blick handelt es sich dabei um sechs sehr unterschiedliche Einzelabschnitte, die auch unabhängig voneinander gelesen und meditiert werden können. Die entscheidende Klammer um diese Mosaiksteine bildet die im 2. Vatikanum in der Offenbarungskonstitution angesprochene Kommunikation Gottes mit den Menschen. Am Anfang dieses Prozesses steht die Zuwendung Gottes, die vielfältig geschehen kann und geschieht. Doch dieses *„Wort"* fordert den Menschen, und es bedarf – damit Kommunikation geschehen kann – einer Antwort des Menschen. Ausgehend von der Emmauserzählung *(Unterwegs mit Gottes Botschaft)* über die Wundererzählungen *(Gottes Wort schafft neue Wirklichkeiten)* bis hin zu den Vollmachtsworten Jesu und den Berufungserzählungen legt der Autor immer wieder auf dieses Wort das Gewicht.
Auch im zentralen Heilsereignis, Tod und Auferstehung Jesu, spielt das *Wort (= gemäß der Schrift)* eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Fernab von jeder Satisfaktionstheorie zeigt Kirchschläger, wie sehr sich Gott als ein *Jahwe* versteht, als ein *Immanu-el*, als ein *Gott mit uns.*
Impulsfragen und Anregungen am Ende jedes Kapitels machen deutlich, daß sich der Verfasser meditative Leser wünscht, die bereit sind, sich dem Anspruch des Wortes zu stellen.
Scharnstein *Franz Kogler*

DOGMATIK

■ OTT LUDWIG, *Eschatologie.* In der Scholastik. Aus dem Nachlaß bearbeitet von Erich Naab. (Handbuch der Dogmengeschichte Bd. IV/Fasz. 7b). Herder, Freiburg 1990. (258). Kart. DM 92,–.
Über den besonderen Weg des Erscheinens dieses weiteren Faszikels des Handbuchs der Dogmengeschichte zur Eschatologie gibt das Vorwort der Herausgeber Auskunft. Was L. Ott vor seinem Tod (1985) noch vorläufig abschließen konnte, wurde von E. Naab in sensibler, einfühlsamer Nacharbeit und Kürzung für diese Veröffentlichung bearbeitet, wobei der Duktus von Forschungsweise und Sprache des eigentlichen Autors voll gewahrt wurde. Darüber gibt der Bearbeiter eingehend Auskunft (IX–XII). Somit liegt nun die entsprechende dogmengeschichtliche Darstellung der Eschatologie der Scholastik, das heißt der Zeit nach Gregor d. Gr. bis zur Spätscholastik (ca. bis zur Zeit der Reformation), vor. Über die Zielsetzung und die Weise der Ausarbeitung und Darstellung, die dem Handbuch der Dogmengeschichte zugrunde liegen, braucht hier nicht näher gehandelt zu werden; sie bestimmen freilich das tatsächlich Gebotene. Das zu beachten, ist gerade auch wieder für diesen Faszikel wichtig. Behandelt er doch einen „Traktat" der Dogmatischen Theologie, den es ja erst vergleichsweise spät gab, zumal unter diesem Titel, beziehungsweise der gerade in unserer Zeit seine eigentümliche Form erhalten hat, die allerdings auch immer noch bezeichnend variiert. Daher wäre es verfehlt, in der hier dargebotenen Dogmengeschichte die ausgesprochen heutige Thematik suchen und verfolgen zu wollen. Es ist notgedrungen Ermessenssache, was dogmengeschichtlich unter „Eschatologie" erfaßt werden soll, zumal heute ja nicht ungern mit ihr unmittelbar eine Theologie der

Geschichte innerlich verbunden wird, nicht ohne gewichtige Sachgründe. Das soll hier eben angedeutet worden sein, damit keine falschen Forderungen an das im vorliegenden Fall Gebotene gestellt werden. Was faktisch herausgearbeitet worden ist, betrifft jene Inhalte, die noch bis in die neuscholastisch orientierte Dogmatik meist als „die Letzten Dinge" angesprochen wurden, näherhin im Sinne der Vollendung des Einzelmenschen beziehungsweise der Welt überhaupt im Letzten Gericht (vgl. dazu gerade das in seinem „Grundriß der Dogmatik" von L. Ott Gebotene). Von daher wird verständlich, daß sich dieser Faszikel sowohl von dem abhebt, was im Fasz. 7a zu Schrift und Patristik vorgelegt ist, wie auch von dem, was für die Zeit nach der Reformation bis heute ausgeführt ist (F. 7c). Ein einfacher Blick auf die Inhaltsverzeichnisse läßt das erkennen. Tatsächlich sind es nun in diesem Faszikel die Inhalte eschatologischer Lehren, die die Gliederungspunkte abgeben. Diese Inhalte werden für die einzelnen, dogmengeschichtlich relevanten Theologen erhoben, geschichtlich eingeordnet und dargestellt. Im einzelnen sind es, gemäß der Gliederung, diese: Der Tod; die Suffragien für die Verstorbenen; das Fegefeuer; die Vorzeichen des Letzten Gerichts; die Auferstehung; das Letzte Gericht, das Weltende und die Welterneuerung; die Hölle; die himmlische (beziehungsweise ewige) Glückseligkeit. Für die Hoch- und Spätscholastik wird nicht besonders über den Tod gesprochen, wohl aber ein Abschnitt über die Gottesanschauung angefügt. Alle genannten Paragraphen haben mehrere oder wenige Unterpunkte. Diese Aufstellung läßt erkennen, was zu damaliger Zeit Thema theologischer Reflexion und Darstellung war. Es im einzelnen hier vorzustellen, reicht der Ort nicht. Jedenfalls wird der Wandel in Thematik und, vor allem, in der Gewichtung theologischer Fragestellungen im Laufe der Geschichte offenkundig, was freilich dazu einlädt, zu bedenken, was jeweils, eben auch heute, der Theologie nottut, um ihrem Auftrag im lebendigen Leben der Kirche gerecht zu werden. Damalige (wie heutige) eschatologische Erkenntnisse und Lehren haben jedenfalls gerade auch das alltägliche kirchliche Leben in Frömmigkeit und Kult geprägt und prägen sie, wodurch wieder die Alltagsrelevanz theologischen Denkens eingemahnt ist. – Dem Verfasser und dem Bearbeiter des vorliegenden Faszikels ist für ihre entsagungsvolle Arbeit – dogmengeschichtliches Arbeiten ist ja in hohem Maß entsagungsvoll, jedenfalls „äußerlich" – zu danken; sie geben uns gediegene Erkenntnisse und Grundlagen auch für heutiges Arbeiten im Sinne dogmatischer Theologie.

Wien *Raphael Schulte*

■ NEUHAUS GERD, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens.* Herder, Freiburg (365). Brosch. DM 68,–/S 531,–/sFr 68,–.

Gerd Neuhaus' Studie, die 1992 als Habilitationsschrift für Fundamentaltheologie in Bochum vorgelegt wurde, gehört zu den eindrucksvollsten theologischen Auseinandersetzungen mit der Theodizeeproblematik der letzten Jahre. Sie leuchtet tiefsinnig das Problem aus und entwickelt eine bedenkenswerte, ja auch eine raffinierte „Antwort" – denn sie will expressis verbis eben keine Antwort auf die Theodizeefrage liefern, sondern sie als Frage bewahren. Nur so entgeht Theologie einer akademischen Spekuliererei, die schon in der Hiobserzählung als Unglaube Lügen gestraft wird; nur so bewahrt sie die allemal nicht wegzudeutelnde Paradoxie, die sich an der Theodizeeproblematik offenbart.

In einem dreiteiligen Themenaufbau wird das Theodizeeproblem als eine mehrfache Problemverschränkung entfaltet. Im *ersten Teil* geht Neuhaus *transzendental-geschichtliche(n) und real-geschichtliche(n) Voraussetzungen der Theodizeefrage* (27–163) nach, die weit über den bloßen Widerspruch von Liebe und Allmacht Gottes hinausgehen. Neuhaus eröffnet die Problementfaltung mit Büchners Protest gegen den Gottesglauben, der im Faktum des Leiden „den Fels des Atheismus" proklamiert. Die sich hier anmeldende Theodizeefrage in der Form der Auflehnung und Resignation wird aber von Neuhaus auf das Problem der Verläßlichkeit des Urvertrauens in eine geordnete Schöpfung weitergeführt beziehungsweise auf die transzendentalphilosophische Möglichkeit nach der Einheit des Ich ausgerichtet. Somit wird das Theodizeeproblem als *Vernunftproblem* lesbar und nicht bloß als psychologisches Problem der gespaltenen Persönlichkeit Büchners. Das Problem nach der transzendentalen Einheit des Ich war schon in Kants Freiheitsantinomie formuliert geworden: Wie kann der unbedingte Anspruch des Sittengesetzes einer autonomen Vernunft Handlungen vorschreiben, die diese Vernunft als je empirische nicht zu erfüllen vermag? Kant löste bekanntlich dieses Problem anhand der notwendigen Postulate von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele durch eine Vermittlung der Freiheits- und Naturkausalität. Die Theodizeefrage Büchners jedoch stellt gerade in Zweifel, was Kant voraussetzt: daß die Natur eine der moralischen Gesinnung entsprechende Kausalität besitze – in Büchners Worten: *„Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in der Schöpfung von oben bis unten"* (27).

Eine andere, doch problematische Antwort stellt Hegel zur Verfügung: Zwar erkennt er über Kant hinaus die notwendige transzendentale Funktion des Freiheitsbewußtseins für die Sensibilisierung einer Opfergeschichte (Geschichte als „Schlachtbank"), aber durch seine „Dialektik des Geistes" wird das Glück oder Unglück des einzelnen zu einer unbedeutenden Empfindung im Lauf der Geschichte des Geistes.

Eine nochmalige Zuspitzung der Theodizeeproblematik analysiert Neuhaus in Camus' Erzählung „Die Pest" (122–163). Sie geht über Büchners Protestatheismus hinaus, weil sie die Leidenserfahrung nicht mit einer ethischen Verweigerung oder Resignation beantworten will, sondern mit einer der Schöpfung abgetrotzten, heroischen Humanität. Gegen die Gefahr, angesichts des Leidens und Sterbens der Pestkranken abgestumpft zu werden, entwickelt Camus *„Ansätze zu einer Spiritualität der Revolute"* (140), die aber erst recht eine Paradoxie öffnet: Der aus dem ethischen Impuls und aus Liebe heilende Arzt verlängert dadurch das Leiden der Menschen: *„Die Haupterkenntnis, die für Rieux am Ende der Pest steht, ist die von der Schwäche der Liebe, die niemals einen ihr adäquaten Ausdruck findet"* (146).

Damit hat Neuhaus das Theodizeeproblem als Bedrohung des identitätsbildenden Urvertrauens, als Bedrohung der Möglichkeit sittlicher Vernunft und als Bedrohung der Instumentalisierung unschuldiger Opfer in der Geschichte rekonstruiert.

Der *zweite Teil* (165–313) sucht deshalb nach *theologischen Möglichkeiten*, die Dialektik der Theodizeefrage aufzulösen. In dieser Hinsicht schreibt Neuhaus der Theologie eine für die neuzeitliche Vernunft unersetzbare Funktion zu: Nicht nur *„erfüllt der Glaube hier ein Vernunftbedürfnis"* (14f), sondern die philosophische oder existentialistische Reflexion zeigt *„auf der Ebene ihrer historisch-praktischen Aktualisierung die Heteronomie sittlicher Vernunft"* (150) auf. Fünf theologische Entwürfe werden auf ihr Lösungspotential hin analysiert: Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng, Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel, wobei die letzten beiden den eigentlichen Lösungsansatz abgeben – zum einen durch eine Verschränkung der Leidensproblematik mit der Metapher vom „Tod Gottes", zum andern mit einer „Phänomenologie der Liebe", die Liebe als Macht der freiwilligen Verohnmächtigung verstehen läßt. *„Wenn aber die Ohnmacht solidarischer Liebe, wie sie sich in der Theodizeefrage artikuliert, als welthaft-geschichtliche Vermittlungsform jener göttlichen Liebe gelten muß, die sich in die Ohnmacht des Kreuzes begeben hat, um den Tod zu überwinden, dann kann die Theodizeefrage nicht mehr als die Frage buchstabiert werden, wo denn angesichts des Leidens die Macht göttlicher Liebe bleibe; denn die Theodizeefrage stellt sich bereits in der Kraft derjenigen Liebe, nach der sie fragt."* (310)

Der *dritte Teil* schließt zusammenfassend und auf einige interessante Anschlußmöglichkeiten (zum Beispiel Levinas) hinweisend die Arbeit ab.

Im Ergebnis läuft das Anliegen von Neuhaus auf ein verändertes Verständnis der Theodizeefrage hinaus: Sie ist eigentlich nur stellbar, wenn sie schon an einem Verständnis von Liebe partizipiert, die nur Gott erfüllen kann. Das eigene Leiden am Leiden anderer, der Protest gegen Unrecht und Sterben ist nur dann nicht selbstzerstörerisch oder resignativ, wenn die Theodizeefrage als Ausdruck jener Ohnmacht begriffen wird, in der Gott in der Welt gegenwärtig ist – als Macht der Ohnmacht, die den Tod Jesu nur deshalb zulassen kann, weil sie jene Macht hat, ihn zu überwinden. Die Überlastung des sittlichen Protestes erfährt im Glauben an Christus, im Glauben an die Lebensmacht „Gott" im Kreuz eine identitätsermöglichende Entlastung.

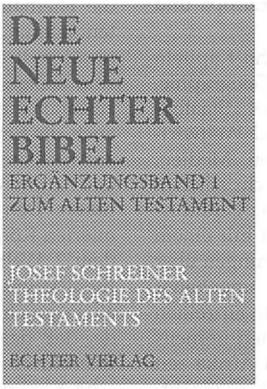
Die eindrucksvolle Ausführung des Themas, der faire und bis zuletzt argumentierende Stil und nicht zuletzt der Lösungsvorschlag, der die Theodizeefrage nicht erledigt, verleihen der Studie ihren besonderen Wert. Allerdings gibt der Preis der Lösung, die Neuhaus vorschlägt, auch zu denken: Neuhaus hypostasiert Liebe zur „präexistenten", von Mensch und Geschichte unabhängigen Macht, angesichts derer der Mensch sich *nur noch* als schuldig und ohnmächtig erkennen kann. Hier wird ein Modell reaktiviert, das stark in die Nähe des augustinischen Lösungsvorschlags gerät – die Schuld wird so ontologisiert und muß vom Menschen allein ausgetragen werden. Nur weil Gott sich freiwillig verohnmächtigt als jene Macht, die nicht im Tod läßt, ist die Paradoxie der Theodizee kein wirklicher Anlaß mehr für Protest. Wird damit nicht dem Glauben selbst genau wieder das genommen, dessen Fehlen Neuhaus einklagt: das hiobsche Klagen und Anfragen an Gott nach dem Warum der gebrochenen Schöpfung selbst? Die Parusieverzögerung als Antwort christlicher Theodizee (G. Sieberth) bleibt darum ein Stachel, ein Anstoß – auch ein theologischer, nicht bloß einer der protestierenden, säkularen Vernunft. Deshalb ist die Paradoxie der Vernunft, wie sie im Theodizeeproblem sichtbar wird, nicht spannungslos von einer Glaubensüberzeugung herauflösbar.

Linz *Franz Gruber*

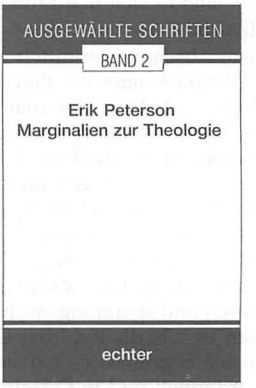
Theologische Neuerscheinungen



Kurt Koch / Josef Pretscher (Hrsg.): Streit um das Gewissen
84 Seiten, Broschur.
DM 19,80.
ISBN 3-429-01664-9.



Josef Schreiner: Theologie des Alten Testaments
Die Neue Echter Bibel, Altes Testament, Ergänzungsband 1.
352 Seiten, Broschur.
DM 54,–.
ISBN 3-429-01669-X.



Erik Peterson: Marginalien zur Theologie und andere Schriften
Ausgewählte Schriften, Band 2. Ca. 170 Seiten, gebunden.
Ca. DM 56,–.
Subskriptionspreis bei Abnahme der Gesamtausgabe:
Ca. DM 48,–.
ISBN 3-429-01672-X.

Hans Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten
Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen.
528 Seiten, Broschur.
DM 48,–.
ISBN 3-429-01676-2.



echter

„echter"-Bücher erhalten Sie bei Ihrem Buchhändler.

LEXIKA

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon Bd. 7:* 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 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



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.



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

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«

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

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*

PASTORALTHEOLOGIE

■ SCHMITZ EDGAR (Hg.), *Religionspsychologie.* Hogrefe Verlag für Psychologie, Göttingen 1992. (291). DM 68,–.

Theologen wird gelegentlich ein gebrochenes Verhältnis zur Psychologie nachgesagt. Das ist verständlich angesichts des Bemühens mancher Psychologen, Menschen „von den Zwängen der Religion" zu befreien. Andererseits läßt sich in der gegenwärtigen Psychologie eine Hinwendung zum Humanen, zum Ganzheitlich-Menschlichen, zu Themen wie Werteorientierung und Sinnerleben beobachten. Da verwundert die psychologische Abstinenz mancher Theologen und in der Verkündigung Stehenden denn doch.

Das Ziel der hier vorgelegten „Religionspsychologie" ist nicht die „Entlarvung" von Religion, vielmehr wird in diesem Werk deren Bedeutung seitens der erfahrungswissenschaftlichen Psychologie belegt. Diese Kombination ist höchst bemerkenswert!

An dem Buch arbeiten neben dem Herausgeber 12 weitere Autoren. Es ist wie eine Monographie aufgebaut, allerdings wurden fast alle Kapitel von den jeweiligen Fachleuten geschrieben. Dem Herausgeber gelang es, internationale Spitzenleute zu verpflichten. Das Basiskapitel zur Beziehung von Religion und Psychologie behandelt der in dieser Problematik ausgewiesene A. Vergote, Löwen. Die Beziehung von Religion und Person ist in der profunden Arbeit des Persönlichkeitspsychologen E. Plaum, Eichstätt, ausgiebig dargestellt. Entwicklungspsychologische Aspekte von Frömmigkeit, Weltbild und Gottesvorstellung werden von den international führenden Autoren auf diesem Gebiet Fetz, Oser, Reich und Valentin (Lausanne, Bern, Eichstätt) empirisch untersucht und philosophisch reflektiert. Eine interessante und detailierte Darstellung des gegenwärtigen Forschungsstandes zur Beziehung von Gesundheit und Religiosität liefert der Herausgeber; das Spezialgebiet Religion und Depression A. Dörr (Andernach), die wie die folgenden Beiträger durch eigene Untersuchungen zu ihrem Thema aufgefallen ist: HJM. Hermans (Nijmegen) zum persönlichen Werten von Religion, Schreuder (Nijmegen) zur Beziehung von Gruppenkultur und Religion und B. Gareis (Fulda) zu Kriminalität und Religion. Schmitz und Friebe geben einen Überblick zum Phänomen der neuen Jugendreligionen beziehungsweise Sekten und der Konversionsmotive, ein Problem, das allen in der Verkündigung Tätigen wichtige Einblicke ermöglicht. Das Werk wird abgerundet mit einem Einblick in die religionspsychologische Methodenlehre durch den Eichstätter Methodiker E. Haub für Leser, die in dieser Materie nicht täglich befaßt sind. Dieser Beitrag ermöglicht einen Blick quasi in die Werkstattt des heutigen religionspsychologischen Forschens.

Das ausführliche Sachregister gibt Hinweise auf aktuelle und teils kontrovers diskutierte Probleme etwa der ekklesiogenen Neurose, des sogenannten Skrupel-Syndroms von Gläubigen, des Strafvollzugs, der Glossolalie, der mystischen Ekstase, der Besessenheit, um einige zu nennen, oder auf neue charismatische Bewegungen, sogenannte New Age und vieles andere mehr. Die Bedeutung der Empirie zeigt sich allein an den 19 ausgewiesenen Skalen.

Dieses Werk ist konkurrenzlos, allein schon wegen des hohen Anspruchs seiner internationalen Autoren. Es bietet einen breiten Corpus an Wissen, das – im Unterschied zu sonstigen Erscheinungen auf diesem Gebiet – durch exakte Methodik begründet ist.

Kirchseeon *Gernot Hauke*

■ WIEBEL-FANDERL OLIVIA, *Religion als Heimat?* Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstraditionen. Kulturstu-

dien. (Bibliothek der Kulturgeschichte, Bd. 29). Böhlau, Wien 1993. (334). Geb. DM 78,–.
„In dieser Arbeit geht es um das Erfassen dessen, was Religion für Menschen bedeuten kann, also welche Funktionen sie im menschlichen Leben hat, welche Erfahrungsbereiche des Religiösen man in Alltagserzählungen findet, und wo sich religiöse Beheimatung anlagert." (37)
Die Vf., sie ist Volkskundlerin und Theologin, greift in dieser als Dissertation an der Universität Wien bei P.M. Zulehner eingereichten Studie zurück auf eine Dokumentation autobiographischer Aufzeichnungen, die am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien angelegt wurde. Genauer untersucht werden lebensgeschichtliche Erinnerungen von etwa 70 AutorInnen, die aus dem ländlich katholischen Raum stammen und fast alle zwischen 1901 und 1938 geboren sind. Die Aussagen zur persönlichen Religiosität wurden nicht gezielt erfragt, sondern sie sind unbefragt in die Selbstzeugnisse eingeflossen.
Nach einer Reflexion der Arbeitsmethode im einleitenden Abschnitt, werden im ersten Teil die in den Selbstbiographien immer wieder genannten religiösen Handlungen analysiert: Gebet, Kirchgang, Kirchenjahr, Sakramente, Heiligenverehrung, Prozessionen, Wallfahrten. Im zweiten Teil geht es um die Bedeutung der religiösen Bilder (Heiligen-, Schutzengel-, Teufels- und Jenseitsbilder) und der religiösen Redewendungen in der Alltagssprache („Vergeltsgott", „Jeder muß sein Kreuz tragen" u.a.). Dieses religiöse Alltagsbewußtsein wird verglichen mit normativen Quellen religiöser Persönlichkeitsbildung aus der Zeit der Autoren; zitiert wird vor allem aus dem in der Schule verwendeten „Katechismus der katholischen Religion" W. Pichlers von 1928. Den Anschluß bildet eine bündige Zusammenfassung und der Versuch einiger pastoraltheologischer Optionen.
Der Vf. gelingt es, einen guten Einblick zu verschaffen in die Vielschichtigkeit und Ambivalenz dieser Frömmigkeitskultur. Nicht alles, was von „oben" als heilsnotwendig verordnet war, wurde von „unten" als heilsam erlebt, und nicht alles, was an Schulbuchreligion gelernt wurde, fand tatsächlich Eingang in die Alltagsfrömmigkeit. Da Religion sowohl ein Medium der Integration als auch der Sozialkontrolle war, geriet zum Beispiel das Gebet in die Spannung zwischen „Not und Nötigung" (50ff), die Beichte zwischen „Heilszuspruch und Geständniszwang" (126ff) und die Kommunion zwischen „Beglückung und Bedrückung" (136ff). Vermochte die Volksfrömmigkeit als eine ins Sinnenhafte übersetzte, in Symbolen inszenierte Daseinsdeutung Sinn und Beheimatung zu schaffen, so bewirkte sie in leeren Konventionen auch Fragwürdigkeit und Befremden und erzeugte in drohenden Gebärden und zur Fessel erstarrten Ritualen sogar Angst, Abwehr und Entfremdung.
Wenn sich manche autobiographische Mitteilungen gegen einen allzu raschen Zugriff religionssoziologischer Thesen sperren, dann wird die Vielschichtigkeit des Phänomens erst recht deutlich. Manche Schlüsse scheinen diesbezüglich aber doch etwas vorschnell gezogen. Reicht etwa bereits ein Hinweis auf die familialen Flurgebete der Bauern wirklich aus, um F.X. Kaufmanns These von der zunehmenden „Verkirchlichung des Christentums" seit dem Tridentinum schon zu modifizieren (166)? Steht der These P.L. Bergers/T. Luckmanns, die besagt, daß in sogenannte einfachen Gesellschaften „jemand im wesentlichen der ist, ‚der er sein soll'" ein bloßes Hinterfragen des üblichen Tischgebetes tatsächlich diametral gegenüber (61f)? Die religionssoziologische Perspektive hilft zwar manches konturenreicher zu sehen und griffiger zu sagen, ein gründlicher Dialog mit dieser Disziplin bleibt aber ausgespart.
Die Stärken dieser Arbeit liegen im Zusammenspiel von Volkskunde und praktischer Theologie. Daraus erwuchs eine gut lesbare, interessante Darstellung einer bis in die Gegenwart hereinreichenden Frömmigkeitskultur.
Leonding *Christoph Baumgartinger*

SPIRITUALITÄT

■ SCHAUPP KLEMENS, *Gott im Leben entdecken*. Einführung in die geistliche Begleitung. Echter, Würzburg 1994 (156). Brosch. DM 24,80/ S 194,–/sFr 25,80.
Spiritualität ist seit geraumer Zeit wieder gefragt. Diese Suche basiert auf den Aporien einer bloß säkularisierten, positivistischen oder pragmatischen Weltsicht. Technologische und szientistische Modelle haben im Hinblick auf Sinn versagt. Auch der reinen Kritik ist die Luft ausgegangen. Eine reine Normethik bleibt in der Gesetzesfrömmigkeit stecken und ist so im Grunde subjekt- und geschichtslos. Im Hinblick auf Strömungen wie „new age", Esoterik, Harmonie etc. ist die Frage nach dem entscheidend Christlichen zu stellen. Schließlich schauen manche nach Lernorten des Glaubens aus, weil sie erkannt haben, daß der Glaubensweg Übung und Sammlung braucht. Gesucht wird eine Spiritualität, die sich an der Wirklichkeit bewährt, in Krisen standhält und nicht aus der Hoffnung herausfällt. Der einzelne ist nicht immer schon

der Erleuchtete. „Christus im Bruder erkennt oft mehr als Christus im eigenen Herzen." (D. Bonhoeffer)
K. Schaupp, Pastoraltheologe in Innsbruck mit therapeutischer Ausbildung, neben der Lehre auch tätig in Beratung, geistlicher Begleitung und in der Exerzitienarbeit, versteht geistliche Begleitung durchaus auch in Differenz zu Supervision und Therapie. Es handelt sich um eine Hilfestellung in Gesprächsform, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt. Es geht um die Mitteilung von Glaubenserfahrungen beziehungsweise solchen Erfahrungen, die zu Gott in Beziehung gesetzt werden. Die Beziehung zwischen Übendem und Begleiter ist asymmetrisch: Der Belgleiter braucht einen Erfahrungsvorsprung. Zentral ist die Frage: Was führt mich mehr zu Gott hin, was führt mich eher weg von ihm? Ausführlich erläutert werden die verschiedenen Phasen einer geistlichen Begleitung. Darüber hinaus bietet das Buch eine Fülle von Hinweisen zum geistlichen Übungsweg auf dem Hintergrund ignatianischer Spiritualität (Gebetsweisen etc.). Es vermittelt auch einen Geschmack an großen Gestalten der Tradition (Wüstenväter, S. Weil, D. Bonhoeffer, Taize u.a.).
Der Rez. möchte es allen Theologiestudenten nicht bloß zur Lektüre, sondern als Einstieg in die konkrete Praxis vorlegen. Auch geistliche Begleiter, Seelsorger und Exerzitienleiter werden in diesem Buch eine Klärung finden über das, was sie tun.
Linz *Manfred Scheuer*

■ FABER EVA-MARIA, *Kirche – Gottes Weg und Träume der Menschen* (166). Echter, Würzburg 1994.
In den letzten Jahren gab es eine Reihe von Büchern, die Träume von der Kirche im Titel führten. Dabei werden Vorstellungen, Wünsche, Sehnsüchte und Träume verschiedenster Art in die Kirche projiziert und zum Maßstab an konkreten Verhältnissen in der Kirche erhoben. Dieses an- und aufregende Buch ist gegen den Strich der gegenwärtigen Moden und Vorlieben zu lesen. Die Autorin, bekannt durch ihre Dissertation über die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara (StSSTh 9), Habilitandin und Assistentin in Freiburg, in den letzten Jahren auch in der Pfarrpraxis tätig, bewegt sich souverän auf dem Niveau der ekklesiologischen Diskussion (Kirchengründung, Kirche-Judentum, Amtsfrage...). Sie tritt massiv wider eine Ekklesionzentrik auf, sei es unter integralistischen oder triumphalistischen Vorzeichen, sei es unter dem Anspruch der Moderne (Fortschritt, Demokratie, herrschaftsfreie Gemeindekirche). Auch in enthusiastischen und schwärmerischen Visionen erkennt sie an der Wurzel die Idee der „societas perfecta". Sie wendet sich gegen die Verharmlosung der konkreten Freiheit und lebendigen Personalität zur Idee „Liebe". Sie korrigiert eine Sicht, die Heil „immer schon" ungeschichtlich gleichmäßig verteilt sieht. Wenn die Kirche geschichtslos von der konkreten Gestalt Jesu losgelöst wird, verkommt sie zum bloßen Kristallisationspunkt von Ideen. Zudem gerät sie unter das Maß von falschen Kriterien. Faber leistet eine Hilfe zur Unterscheidung der Geister im Hinblick auf pastorale Slogans (Identität, Harmonie, Stimmigkeit, Selbstverwirklichung...). Sie weiß um die Überforderung der Kommunikationsfähigkeit in der Pastoral. Die konkreten Gemeinschaften sind viel sperriger, alltäglicher und enttäuschender als ideale Postulate.
Durchgängig unterstreicht sie die Differenz zwischen Kirche und Christus beziehungsweise zwischen Kirche und Heil. Gott ist und bleibt der „Andere", dem gegenüber das Empfangen nicht unter die Kategorien entfremdender Heteronomie oder fragwürdiger Konsumhaltung gebracht werden kann. Durchgängig sieht sie die Kirche von Kreuz und Auferstehung Jesu her. Der Geist führt in die Kreuzesnachfolge. Die Kirche ist Zeichen und Werkzeug, nicht mehr.
Es mag paradox klingen: Das Buch vermittelt Hoffnung, weil es die armselige und enttäuschende Wirklichkeit der Kirche nicht harmonisierend ausblendet. Es ermutigt zur konkreten nüchternen Nachfolge, die nicht manisch-depressiv von den Höhen der Ideale und Träume in die Abgründe der Depression und Resignation fällt. Das Buch kann gerade in einer Kirchenzeit ermutigen, die vom Abnehmen des Mondes (H. Rahner) geprägt ist und vielleicht ihren heilsgeschichtlichen Ort am Karsamstag hat.
Der Rez. möchte das verständlich geschriebene Buch jenen empfehlen, die sich bei Gegenwind für einen Beruf in der Kirche entscheiden. Auch Seelsorgern wird es ein Stück Gelassenheit vermitteln. Nicht zuletzt stellt es eine Herausforderung an die Ekklesiologie der praktischen und systematischen Theologie dar.
Linz *Manfred Scheuer*

■ BALTHASAR HANS URS von, *Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch.* Auswahl und Einleitung von Jacques Servais SJ (Christliche Meister 46). Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1993. (231). DM 28,–.

NEU BEI MOHR: Auslegung als zeitgeschichtliches Dokument und als Objekt aktueller Methodik

Gerhard Ebeling
Predigten eines ‚Illegalen' aus den Jahren 1939 – 1945

Die hier vorgelegten Predigten sind vor einem halben Jahrhundert im Zeichen des Kirchenkampfes und des Zweiten Weltkrieges entstanden. Sie wurden fast ausnahmslos in einer Berliner Notgemeinde der Bekennenden Kirche gehalten. Die Texte haben in erster Linie dokumentarischen Charakter, der zeitgeschichtliche Kontext wird jeweils andeutungsweise in Erinnerung gerufen.

1995. IX, 167 Seiten. ISBN 3-16-146371-4 Pappband DM 39,–/öS 305,–/sFR 39,–

Jörg Frey
Eugen Drewermann und die biblische Exegese
Eine methodisch-kritische Analyse

Der evangelische Theologe Jörg Frey untersucht die tiefenpsychologische Methode der Exegese Eugen Drewermanns. Diese wird nach einer Einführung in Werdegang und Werk Drewermanns ausführlich dargestellt und kritisch geprüft. Durch die breite Rezeption Drewermanns Methode in der kirchlichen Praxis wird die wissenschaftliche Exegese nach Ansicht Jörg Freys vor die Frage gestellt, wie die Defizite der historischen Exegese sachgemäßer zu beheben sind und welche Bedeutung hier psychologische Fragestellungen haben.

1995. VIII, 281 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 71). ISBN 3-16-146360-9 fadengeheftete Broschur DM 54,–/ öS 425,–/sFR 54,–

J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Wie andere große Theologen des 20. Jahrhunderts (zum Beispiel E. Przywara, K. Rahner) ist der 1988 verstorbene Schweizer Seelsorger und Theologe Hans Urs von Balthasar geprägt durch die ignatianischen Exerzitien, „die hohe Schule der Christusbetrachtung, des Horchens auf das reine und personale Wort im Evangelium, der Lebensentscheidung zum Versuch der Nachfolge" (Rechenschaft 7). Eine Theologie ohne Spiritualität degeneriert für ihn zu einem fleisch- und blutleeren Knochengerüst, bloße Erfahrung und Praxis ohne Reflexion hingegen haben kein Rückgrat und entziehen sich der Kommunikation. H.U. von Balthasar hat selbst das Exerzitienbuch übersetzt beziehungsweise genial übertragen. Zudem sind bei ihm die „Geistlichen Übungen" explizit oder implizit immer wieder Thema in Aufsätzen und Büchern. Er versteht die Exerzitien weniger asketisch als vielmehr mystisch. Im „mas", „mejor", das heißt im dynamischen Komparativ der fleischgewordenen und gekreuzigten Liebe, sieht er das formale Element. Seine eigene große Trilogie (Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik) ist ganz davon geprägt.

Das vorliegende Buch bietet neben einer wertvollen Einleitung eine Auswahl von Texten Balthasars zum Exerzitienbuch. Diese Texte sind den einzelnen Exerzitienphasen zugeordnet. Es kann dem, der Exerzitien macht, wie dem, der sie gibt, einen Leitfaden zu tieferem Verständnis und besserer Anwendung der ignatianischen Methode bieten.

Ergänzend könnten Texte sein, die stärker philosophische und theologische Implikationen thematisieren, wie zum Beispel zu Fragen der Analogie und/oder Dialektik, Eros, Indifferenz und Gelassenheit. Von Balthasar sieht Ignatius in Kontrast zu Meister Eckhart oder auch Johannes vom Kreuz. Er sieht im Evangelium die Norm und das Kriterium aller Spiritualität. Dieses Kriterium bringt er gerade in der Frage nach dem entscheidend und unterscheidend Christlichen ein.

Linz *Manfred Scheuer*

■ ŠPIDLÍK TOMÁŠ, *Russische Spiritualität.* Mit einem Geleitwort von Abt Emmanuel Jungclausen, Pustet, Regensburg 1994. (139). Kart. DM 24,80/S 194,–/sFr 26,10.

Das politische, kulturelle und religiöse Interesse an Rußland hält an. Auch im Westen sind die „aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" weit verbreitet.

Der Autor, Professor am Orientalischen Institut der Gregoriana in Rom und anerkannter Fachmann für ostkirchliche Spiritualität, zeigt zunächst in präziser Form Wesenszüge der russisch-orthodoxen Frömmigkeit auf (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) Die anschließende Auswahl der Texte spannt einen weiten Bogen: philosophische Abhandlungen (Solowjow, Berdjajew) sind ebenso zu finden wie Auszüge aus Lebensbeschreibungen (eindrucksvoll besonders jene von Archimandrit Spiridon), aus Briefen und Hinführungen zum Gebet. Das Buch ist eine Einladung, sich näher mit der russischen Spiritualität zu beschäftigen. Westliche Ohren und Herzen werden vielleicht bei der Lektüre etwas nachdenklicher.

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

■ BACHL GOTTFRIED, *Der schwierige Jesus.* Tyrolia, Innsbruck 1994. (112). Brosch. S 148,–/DM 22,–/sFr 22,40.

BAUMGART NORBERT CLEMENS, *Gott, Prophet und Israel.* Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5). (Erfurter Theologische Studien, Bd. 68). Benno-Bernward-Morus, Erfurt 1994. (290). Brosch. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

GERTZ JAN CHRISTIAN, *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. (256). Geb.

GIGLIOLI ALBERTO, *L'uomo o il creato?* Ktisis in s. Paolo. (Studi biblici 21). EDB, Bologna 1994. (139). Kart. L 15.000,–.

JAHNOW HEDWIG u.a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament.* Kohlhammer, Stuttgart 1994. (167). Kart. DM 37,20/S 311,–/sFr 39,80.

SÁENZ GALACHE MERCEDES, *El Rostro Oculto de Dios.* Biblia y Fe, Madrid 1994. (254). Kart.

SCHWEITZER ALBERT, *Gespräche über das Neue Testament.* Beck, München 1994. (217). TB. DM 19,80/S 155,–.

DOGMATIK

■ BREID FRANZ (Hg.), *Gottes Schöpfung.* Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994" des Linzer Priesterkreises. Ennsthaler, Steyr 1994. (376). Brosch. S 185,–/ DM 27,–/sFr 24,50.

PETERSON ERIK, *Theologische Traktate.* (Ausgewählte Schriften, Bd. 1). Echter, Würzburg 1994. (XXIV+260). Geb. DM 78,–/S 609,–/sFr 78,–.

SCHIPFINGER THOMAS, *Sophia – Maria.* Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung. Neue Stadt. München 1994. (337, zahl. Abb.) Geb. DM 38,–.

THALER ANTON, *Gott leidet mit.* Gott und das Leid. (Fuldaer Hochschulschriften, Bd. 22). Knecht, Frankfurt/M 1994. (74) Kart. DM 12,–.

ETHIK

■ ALBUS MICHAEL/HOEREN JÜRGEN, *Politik und Glaube.* Eine schwierige Beziehung. Patmos, Düsseldorf 1994. (111). Kart. DM 16,80/ S 131,–/sFr 17,80.

BOFF LEONARDO, *Eine neue Erde in einer neuen Zeit.* Plädoyer für eine planetarische Kultur. Patmos, Düsseldorf 1994. (124). Geb. DM 22,80/ S 178,–/sFr 23,80.

EGNER HELGA (Hg.), *Das Eigene und das Fremde.* Angst und Faszination. Walter, Solothurn/ Düsseldorf 1994. (249). Kart. DM 36,–/S 281,–/ sFr 36,–.

GOLDSTEIN HORST, *Leonardo Boff.* Zwischen Poesie und Politik. (Theologische Profile). Grünewald, Mainz 1994. (136). Kart.

HABBEL TORSTEN, *Der Dritte stört.* Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Grünewald, Mainz 1994. (217). Kart.

HUSTER ERNST-ULRICH, *Neuer Reichtum und alte Armut.* (Wendepunkte). Patmos, Düsseldorf 1994. (158). Kart. DM 29,80/S 233,–/sFr 29,80.

INSTITUT FÜR THEOLOGIE UND FRIEDEN (Hg.), Bibliographie Theologie und Frieden. Bd. 2.1: Zeitschriften I. (573). Brosch. DM 112,–. Bd. 2.2: Thesaurus/Register. (193). Brosch. DM 65,–. Barsbüttel 1994.

SCHLITT MICHAEL, *Den Traum von neuen Wegen in die Zukunft tragen.* Straßenverkehr aus der Sicht christlicher Ethik. (Schriftenreihe Nr. 6) Kardinal-von-Galen-Haus, Cloppenburg-Stapelfeld 1994. (34). Kart. DM 6,–.

STEINKAMP HERMANN, *Solidarität und Parteilichkeit.* Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde. Grünewald, Mainz 1994. (317). Brosch.

HANDBÜCHER

■ BELLEBAUM ALFRED, *Soziologische Grundbegriffe.* Kohlhammer, Stuttgart [12]1994. (187). Kart. DM 34,–/S 265,–/sFr 34,–.

RELLER/KIESSIG/TSCHOERNER (Hg.), *Handbuch Religiöse Gemeinschaften.* (4. völlig überarbeitete und ergänzte Auflage). Gütersloher/Kaiser, Gütersloh 1994. (999). Geb. DM 148,–/S 1.155,–/ sFr 148,–.

HÄRLE WILFRIED/WAGNER HARALD, *Theologenlexikon.* Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. (BsR 321). C.H. Beck, München 1994. (310). Kart. DM 24,80/S 194,–.

KIRCHENGESCHICHTE

■ DASSMANN ERNST, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden.* (Studien zur Alten Kirchengeschichte, Bd. 8). (244). Kart. Borengässer, Bonn 1994.

EBNER JOHANNES/WÜRTHINGER MONIKA/ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Das Bistum Linz von 1945 bis 1995.* (Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz). Diözesanarchiv, Linz 1994. (312). Brosch.

HOGG JAMES/HOGG INGEBORG/MEROLA MICHELLE, *La Certosa di Pavia/The Charterhouse of Pavia.* (Vol. 1 – Text. 240. Kart. Vol. 2 – Fotos. 267 Kart.) (Analecta Cartusiana, Bd. 52). Institut für Amerikanistik und Anglistik, Salzburg 1994.

OSTBAIRISCHE GRENZMARKEN, Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde XXXVI/1994. Verlag für ostbairische Heimatforschung, Passau 1994. (388+Bildteil). Brosch.

SCHMID-MÖRWALD, *The Lyre and the Cross* in the poetry of Alun Idris Jones. (Analecta Cartusiana 129:2). Institut für Amerikanistik und Anglistik, Salzburg 1994. (353). Kart.

WIESINGER PETER/REUTNER RICHARD, *Die Ortsnamen des Politischen Bezirkes Schärding* (Nördliches Innviertel). (Ortsnamenbuch des Landes Oberösterreich 3). Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien 1994. (209+Kartenteil). Kart.

WURSTER HERBERT W., *Das Bistum Passau und seine Geschichte.* Von den Anfängen bis zur Jahrtausendwende. (Bd. 1). Edition du Signe, Straßburg 1994. (48, zahlr. Abb.).

KUNST

■ BECKER RENATE, *Im Angesicht der Engel will ich dir lobsingen.* Zur Bilderwelt in der Krypta von Marienberg. Tyrolia, Innsbruck 1994. (80, zahlr. Abb.). Geb. S 196,–/DM 29,–/sFr 29,50.

BÜRGEL RAINER (Hg.), *Raum und Ritual.* Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994. (160). Kart. DM 28,–.

LESCH WALTER (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung.* Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (244). Kart. DM 64,–/S 499,–/sFr 65,–.

MÖSENEDER KARL, *Franz Anton Maulbertsch.* Aufklärung in der barocken Deckenmalerei. Böhlau, Wien 1993. (266, zahlr. Abb.). Geb.

LITURGIE

■ ENICHLMAYR JOSEF, *Die christliche Initiation.* Taufe – Eucharistie – Firmung. Eigenverlag, Steyr 1994. (36). Kart.

INSTITUT FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT, CHRISTLICHE KUNST UND HYMNOLOGIE (Hg.), *Berichte und Aufzeichnungen.* Schnider, Graz 1994. (70). Kart. S 100,–.

JILEK AUGUST, *Das Brotbrechen.* Eine Einführung in die Eucharistiefeier. (Kleine Liturgische Bibliothek, Bd. 2). Pustet, Regensburg 1994. (XXVII+247). Kart. DM 36,–/S 281,–/sFr 37,–.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BACH ULRICH, *„Gesunde" und „Behinderte".* Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft. (KT 134). Kaiser, Gütersloh 1994. (128). TB. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

BAUMANN URS, *Utopie Partnerschaft.* Alte Leitbilder – Neue Lebensformen. Patmos, Düsseldorf 1994. (272). Geb. DM 32,80/S 256,–/sFr 33,80.

FISCHER BRIGITTE, *Neue Dienste in der katholischen Kirche Taiwans.* (Supplementa, Bd. 42) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1995. (382). Kart. sFr 56,–.

GRADL VERONICA, *Menschen-Sohn aus Nazaret.* Weg durch die Angst. Tyrolia, Innsbruck 1994. (159). Kart.

JAUSS HANS ROBERT, *Wege des Verstehens.* Wilhelm Fink, München 1994. (435). Kart. DM 68,–/S 531,–/sFr 74,80.

KLEIN STEPHANIE, *Theologie und empirische Biographieforschung.* Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie. (Praktische Theologie heute, Bd. 19). Kohlhammer, Stuttgart 1994. (350). DM 59,80/S 467,–/sFr 59,80.

MÖLLER CHRISTIAN (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts.* Band 1: Hiob bis Thomas von Kempen. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. (359, 18 Abb.) Ln. DM 86,–/S 671,–/sFr 87,50.

MÜLLER KLAUS, *Homiletik.* Ein Handbuch für kritische Zeiten. Pustet, Regensburg 1994. (264). Geb. DM 49,80/S 389,–/sFr 49,80.

PHILOSOPHIE

■ BOF GIAMPIERO (Hg.), *Antropologia culturale e antropologia teologica.* EDB, Bologna 1994. (172). Kart. L 20.000,–.

GERL-FALKOVITZ HANNA-BARBARA, *Die zweite Schöpfung der Welt.* Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance. Grünewald, Mainz 1994. (240). Kart. DM 56,–.

HINKELAMMERT FRANZ J., *Kritik der utopischen Vernunft.* Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie. Exodus/Grünewald Luzern/Mainz 1994. (320). Kart. DM 45,–.

HUMMEL REINHART, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?* Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (232). Kart. DM 39,80/S 311,–/sFr 40,80.

KELLLER ALBERT, *Philosophie der Freiheit.* Styria, Graz 1994. (350). Brosch. S

ΝΙΚΟΛΑΚΟΠΟΥΛΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΙ ΡΗΤΟΡΙΚΗ.* Τερτιοσ 11994. ISBN: 960-7297-72-3. (383). Kart.

ROTERMUNDT RAINER, *Jedes Ende ist ein Anfang.* Auffassungen vom Ende der Geschichte. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (177). Kart.

SANDBOTHE MIKE/ZIMMERLI WALTHER CH. (Hg.), Zeit – *Medien-Wahrnehmung.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (149). Kart. DM 34,–/S 265,–/sFr 35,–.

PSYCHOLOGIE

■ LEBZELTERN GUSTAV, Psychanalyse. Das enträtselte Geheimnis. Eigenverlag, Graz 1994. (109). Kart. S 148,–.

RECHT

■ FREISTETTER WERNER, *Internationale Ordnung und Menschenbild.* Anthropologische Grundlagen der Ordnung der Völkergemeinschaft in der Naturrechtslehre von Johannes Mesner. Tyrolia, Innsbruck 1994. (350). Brosch. S 340,–/DM 50,–/sFr 50,–.

KALDE FRANZ (Hg.), *Kirchenrechtliche Stellungnahmen* der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Deutschen Bischofskonferenz in der Zeit von 1984 bis 1989. (SICA 4). Abtei-Verlag, Metten 1994. (71).

ODERSKY WALTER (Hg.), *Die Menschenrechte.* Herkunft – Geltung – Gefährdung. Patmos, Düsseldorf 1994. (220). Kart. DM 39,80/S 311,–/sFr 39,80.

RELIGIONEN

■ BSTEH ANDREAS (Hg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie.* (Studien zur Religionstheologie, Bd. 1). St.Gabriel, Mödling 1994. (545). Brosch. S 298,–/DM 42,80/sFr 44,10.

BSTEH ANDREAS (Hg.), *Friede für die Menschheit.* Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. (Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 8), St.Gabriel, Mödling 1994. (331). Brosch. S 320,–/DM 46,–/sFr 47,40.

BSTEH ANDREAS (Hg.), *Hören auf sein Wort.* Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung. (Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 7). St.Gabriel, Mödling 1992. (220). Brosch. S 289,–/DM 37,80/sFr 39,–.

DELGADO MARIANO, *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen.* Eine religionsgeschichtliche Studie. (Schriftenreihe, Bd. 34) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1994. (133). Kart. sFr 21,80.

GISMONDI GUALBERTO, *Scienze della religione e dialogo interreligioso.* EDB, Bologna 1993. (271). Kart. L 30.000,–.

SPIRITUALITÄT

■ GÖTZINGER CATARINA, *Martin Buber und die chassidische Mystik.* WUV-Universitätsverlag, Wien 1994. (162). Kart.

JOHNSON ELIZABETH A., *Ich bin die ich bin.* Wenn Frauen Gott sagen. Patmos, Düsseldorf 1994. (414). Geb. DM 49,80/S 389,–/sFr 49,80.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunkt 3/95: ..... „Virtual Reality"

Franz Böhmisch/Christian Dandl	Mit der Bibel ins Internet-Zeitalter
Christian Wessely	Virtual Reality und christliche Theologie – Theotechnologie
Hans-Ferdinand Angel	Computer im Pfarrbüro
Jürgen Maaß	Kinder und Jugendliche spielen am Computer – in einer anderen Welt?
Monika Leisch-Kiesl	Mittels Computerkunst die Welt erschließen – ?

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 1995	**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

Liturgie und Seelsorge



NEU: *160 Seiten, Paperback,*
DM 24,80 /öS 194,– /SFr 24.80
ISBN 3-451-22779-7

Durch richtiges Management Zeit für das Wesentliche gewinnen, wenn die tägliche Arbeit in der Pfarrei über den Kopf zu wachsen droht.
Peter Eisele schöpft aus seiner Erfahrung als Kommunikationstrainer und gibt wertvolle Hilfestellungen für eine effektive Organisation der Pfarrei. Dabei werden Themen wie Zeit- und Personalplanung bzw. Mitarbeitergewinnung genauso angesprochen wie Seelsorgegespräch und Sitzungstechnik.



NEU: *272 Seiten, Paperback,*
DM 32,– /öS 250,– /SFr 32.–
ISBN 3-451-21789-9

Vorarbeiten zum „Meßbuch 2000": Grundsätzliche Überlegungen und konkrete Revisionsentwürfe.
In dieser Studienausgabe werden sowohl grundsätzliche Überlegungen wie auch konkrete Revisionsentwürfe dargelegt. Erklärtes Ziel ist es dabei, Erfahrungen aus der Praxis zu sammeln, bzw. Reaktionen von Praktikern zu erhalten. Ein Blick in die sprachliche Zukunft des neuen deutschen Meßbuches.

In jeder Buchhandlung !

HERDER

Norbert Scholl

Sakramente

Anspruch und Gestalt

209 Seiten, kart. DM 39,80 /
öS 311,– / sFr 39.80
ISBN 3-7917-1456-2

Dieses Buch will

gesicherte Ergebnisse und vorwärtsweisende Aspekte zeitgemäßer Sakramententheologie vorstellen;

falsche Vorstellungen korrigieren, die noch immer manchen Menschen den Zugang zu den Sakramenten versperren;

die Bedeutung der jüdisch-christlichen Tradition und besonders das heilschaffende Wirken Jesu hervorheben;

Perspektiven zeitgemäßer Sakramentenpastoral aufzeigen und Wege einer dringend erforderlichen Erneuerung vorstellen;

Mut machen zu veränderter Praxis und zum verantworteten Experiment.

Soeben erschienen

Verlag Friedrich Pustet

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

VIRTUAL REALITY

Niewiadomski · Extra media nulla salus?
Wessely · Theologie und Virtual Reality
Böhmisch/Dandl · Bibel und Internet-Zeitalter
Maaß · Computerspiele
Leisch-Kiesl · Computerkunst
Angel · Computer im Pfarrbüro

Kirchschläger · Bewältigung des Chaos

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe
Csoklich · Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:
Jenseits von Mythos und Logos (F. Gruber), Schwerpunkt, Bibelwissenschaft, Ethik, Festschriften, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Lexika, Moraltheologie, Ökumene, Philosophie, Pastoraltheologie, Spiritualität

3 1995 143. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1995

Schwerpunktthema: Virtual Reality

Józef Niewiadomski: Extra media nulla salus? ... 227
Christian Wessely: Virtual Reality und christliche Theologie – Theotechnologie ... 235
Franz Böhmisch/ Christian Dandl: Mit der Bibel ins Internet-Zeitalter ... 247
Jürgen Maaß: Kinder und Jugendliche spielen am Computer ... 258
Monika Leisch-Kiesl: Mittels Computerkunst die Welt erschließen – ? ... 265
Hans-Ferdinand Angel: Computer im Pfarrbüro ... 270

Abhandlungen:

Walter Kirchschläger: Ordnung als theologische Bewältigung des Chaos ... 279

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 285
Fritz Csoklich: Kirchliches Zeitgeschehen ... 291

Literatur:

Franz Gruber: Das aktuelle theologische Buch:
Jenseits von Mythos und Logos (Ingolf U. Dalferth) ... 295
Besprechungen ... 297
Schwerpunkt (297), Bibelwissenschaft (298), Ethik (303), Festschriften (307), Fundamentaltheologie (308), Kirchengeschichte (314), Kirchenrecht (321), Lexika (323), Moraltheologie (325), Ökumene (325), Pastoraltheologie (328), Philosophie (329), Spiritualität (330)

Eingesandte Schriften ... 333

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.
(Redakteure)
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter: Priv. Doz. Dr. Hans-Ferdinand Angel, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg
Ass. Mag. Franz Böhmisch, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Fritz Csoklich, Bischofplatz 4, A-8010 Graz
Mag. Christian Dandl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4020 Linz
Prof. Dr. Walter Kirchschläger, Seestraße 93, CH-6047 Kastanienbaum
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Dr. Monika Leisch-Kiesl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Univ.-Doz. Dr. Jürgen Maaß, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Ing. Mag. Christian Wessely, Bürgergasse 3, A-8010 Graz

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, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. 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!

einige von Ihnen werden beim Durchblättern dieses Heftes zum Thema „Computer – Virtual Reality" mit Unverständnis den Kopf schütteln. Sie werden fragen, ob es nicht andere wichtige theologisch-praktische Themen gäbe, die es verdienen würden, als Schwerpunkt gewählt zu werden. Wir sind der Überzeugung, daß das Thema eine der *wichtigsten Herausforderungen* anthropologischer und theologischer Art für die Gegenwart und Zukunft sein wird. Die Digitalkultur verändert unser Leben nicht nur äußerlich: Computer sind nicht nur „nützliche Werkzeuge". Für viele Techniker, Theoretiker oder aber begeisterte Benutzer stellen sie den Inbegriff der größten kulturellen Umwandlung der Menschheit dar. Träume werden geträumt und Ängste geäußert. Die theologische Auseinandersetzung mit der Problematik steckt noch in den „Kinderschuhen", ist doch die Tragweite des Problems noch nicht ganz bewußt. Die Redaktion will mit dem Heft zu der anfänglichen Bewußtseinsbildung beitragen und auch jene ansprechen, für die dieses Thema bisher ein chinesisches Dorf war. Deswegen auch das kleine Lexikon, das einige öfter vorkommende Begriffe erläutert.

Noch eine Bitte am Rand: Seit Jahren gibt es die bewährte „Ostaktion". Viele von Ihnen spenden, damit jene Leserinnen und Leser im Osten, die sich das Abo nicht leisten können, unsere Zeitschrift aber lesen wollen, dies auch tun können. In den letzten Jahren wurden aus der Ostaktion auch einige Abos in der „Dritten Welt" bezahlt. Auch wenn wir diese Aktion noch weiterhin beibehalten wollen, würden wir gerne ein Netz von „Patenabonnements" aufbauen. Es gibt zwar einige Abonnenten, die solche Patenabonnements übernommen haben; immer wieder erhalten wir aber begründete Bitten von Privatpersonen und Institutionen um ein „Gratis-Abo". So liegen momentan bei uns Bitten aus Dubrovnik und Bielsko (Polen) vor. Die Mittel der Redaktion und des Verlages sind begrenzt. Durch die Übernahme eines Patenabonnements tragen Sie dazu bei, daß die auf eine Redaktionslinie bedachte Zeitschriftenkultur in unserer schnellebigen Zeit nicht abstirbt.

Die Redaktion

Kleines Lexikon häufig verwendeter Begriffe

Algorithmen
Mathematische Verfahren zur optimalen Lösung eines Problems.

Benutzeroberfläche
Aufbau des Bildschirms, der dem Benutzer die Kommunikation mit dem Computer ermöglicht.

Betriebssystem
Basis-Computerprogramm, das durch Übersetzung von komplexen Computersprachen in die Grundsprachen des Computers (Fließkommarechnung, Datenverschiebung, logische Operationen ...) erst bequemes Arbeiten ermöglicht. Heutzutage stellt das B. noch eine Ebene höher eine grafische Benutzeroberfläche zur Verfügung, die Computerbefehle grafisch symbolisiert.

CD-ROM
Laserlesbare, bisher nur vom Hersteller beschreibbare Glasfaserscheiben zur Speicherung von Daten.

Client
Ein Programm, das einen Computer erst in die Lage versetzt, bestimmte Dienste des Internet in Anspruch zu nehmen. Jeder Dienst hat seinen eigenen Client.

Cyberspace
Von W. Gibson im Roman „Neuromancer" erstmals verwendete Bezeichnung für miteinander vernetzte *virtual realities*. Im C. können sich mehrere physikalische Personen, die sich an völlig verschiedenen Orten befinden, virtuell im selben Raum treffen und interagieren. Der C. wird durch den Datenhighway und das Internet ermöglicht.

Datenhighway
Modewort im deutschsprachigen Raum. In Amerika ironischerweise oft „Infoautobahn" genannt, welche die Datenströme durch die Datennetze in der Allegorie eines Straßennetzes beschreibt.

Desktop
englisch für Schreibtisch. Gemeint ist der Computer als Hilfsmittel in der Büroarbeit bei der Gestaltung von Texten und Grafiken, auch: *Grafische Benutzeroberfläche* (z.B. „Windows").

Fonts
Schriftarten für Computerprogramme

Headset
Helm, der einen Kleinbildschirm für jedes Auge, einen Stereokopfhörer und einen Bewegungs- und Positionssensor enthält und das Bild und den Ton, den der Träger des Helmes sieht oder hört, entsprechend dessen Bewegung ändert. Das H. ist Basismedium der *virtual reality*.

Internet
Weltweites Netz von Computern, die durch Fernleitungen Daten austauschen können, wobei ein bestimmtes „Versandverfahren" Verwendung findet. Es heißt TCP/IP (Transfer Control Protocol/Internet Protocol). Zur Benutzung der Dienste, die im Internet zur Verfügung stehen, (WWW, FTP, TelNet, IRC ...), benötigt man sogenannte *Clients*.

Joy Stick
ein Steuerknüppel zur Verwendung in Computerspielen

Künstliche Intelligenz
auch: Artificial Intelligence. Elektronische Strukturen, die sich selbst fortentwickeln können und in Lernprozessen komplexere Strukturen ausbilden als die, auf die sie ursprünglich programmiert sind.

Modem
Abkürzung für MOdulator-DEModulator: Gerät, das Computersignale in Telefonsignale umwandelt und über Telefonleitungen an einen anderen Computer schickt beziehungsweise empfangene Signale wieder zurückverwandelt.

Mouse (Maus)
ein kleines Gerät, das es durch Bewegen auf dem Schreibtisch und gleichzeitige Bewegung eines Zeigers auf dem Bildschirm erlaubt, aus den Angeboten auf dem Bildschirm, die durch grafische Felder symbolisiert sind, das Gewünschte durch Drücken einer Taste auszuwählen.

Multi-User-Dungeons
„Mehrfachbenutzer-Labyrinth". Eine Sonderform des Cyberspace, in der sich physikalisch weit von einander entfernte Personen in einem Spiel treffen, das in einem Labyrinth stattfindet und bestimmten mythologischen Strukturen unterliegt.

Notebook
Tragbarer Computer

online
durch direkten Zugriff über eine Datenleitung nutzbar, also nicht nur als Konserve (Diskette, CD-ROM ...) auf dem Postweg zu erhalten.

public-domain-Spiel
Öffentlich frei verfügbares und kostenloses Spiel

Reality Engine
Superschnelle Computeranlage, die speziell zur Simulation und zum Aufbau von *virtual realities* gebaut und programmiert ist.

Retrieval
Das Auffinden und Nutzbarmachen von bestimmten Daten in großen Datenmengen.

SEGA-Megadrive
beziehungsweise Super-Nintendo. Markennamen und zugleich Synonyme für tragbare Kleinstcomputer, die ausschließlich zum Spielen benutzt werden können. Vor allem von Schulkindern benützt, die noch über keinen eigenen Desktop-PC verfügen.

Updates
Aktualisierte Version eines Computererzeugnisses, die das Produkt „up to date" bringt, so daß es konkurrenzfähig bleibt.

Virtual Reality
durch technische Instrumentarien hervorgerufene Sinneswahrnehmungen des Menschen, die in verschiedenen Graden der Perfektion empfunden werden. VR im engeren Sinne bezieht sich derzeit auf dreidimensionale Computergrafik mit Stereoton.

World Wide Web
auch WWW, auch W3. Eine weltweite Struktur vernetzter Texte und Grafiken, die es erlauben, durch Anklicken eines markierten Textteils zu dem dadurch angeforderten Text weiterzuwandern. Auf diese Art sind Tausend von Dateien mit gleichen Schlagworten miteinander verknüpft und abrufbar, obwohl sie physikalisch an verschiedenen Orten abgelegt sind (vgl. Cyberspace).

Franz Böhmisch/Christian Wessely

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Extra media nulla salus?

Zum Anspruch der Medienkultur

Die medial strukturierte Weltzivilisation stellt das Beispiel einer Kultur, die wie kaum eine andere den totalitären Anspruch erhebt, der alleinige Lebens- und Sterbehorizont der Menschen von heute zu sein. Der theologische Umgang mit diesem Anspruch darf sich aber nicht durch den apokalyptischen Dualismus leiten lassen; vielmehr muß deren Transformation aus der immer noch größeren Kraft des sich in die Geschichte inkarnierenden Gottes erfolgen. Der Autor ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. (Redaktion)

Es dürfte kein Zufall gewesen sein, daß im Jahre 1994 das angesehene Massachusetts Institute of Technology das vor dreißig Jahren erschienene Werk des kanadischen Literaturwissenschafters und Kommunikationstheoretikers Marshall McLuhan: „Understanding media" neu publizierte[1]. Bei seinem Erscheinen heftig diskutiert und umstritten[2], hat das Buch wie kaum ein anderes unsere saloppe Sprache geprägt. Nicht nur der moderne Sprachgebrauch der Begriffe „Medien" und „Massenmedien" – die Formel: „the medium ist the message"– geht auf McLuhan zurück[3], auch für die beliebten Metaphern, die unsere Welt als Dorf, als „global village" und unser Zeitalter als „Age of Information" beschreiben, zeichnet er verantwortlich. Die medientheoretischen Zeitschriften neueren Datums betrachten McLuhan als den größten Propheten unseres Zeitalters, als einen Guru und sein Werk als die Bibel der Medienkultur[4].

Es wäre nun verfehlt, ihn nur als einen analytischen Medientheoretiker oder Kommunikationswissenschafter zu betrachten und seine weitgreifenden Prophezeiungen zu depotenzieren. Gerade diese machen ihn interessant und aktuell; was er im Jahre 1964 zu sagen versuchte und wie er es sagte, das erhält eine neue Aktualität im Jahre 1995. Vor allem im Hinblick auf die utopische Seite!

1. Der Traum vom „global village"

Zweifache Veränderung sei mit den neuen Technologien mitgegeben. Zum einen bringt uns die neue Technologie zur Stammestradition – allerdings ausgedehnt auf die ganze Weltgesellschaft – zurück. Da die Elektrizität keine Grenzen kennt – weder die politischen, noch die geographischen – wird sie die Weltbevölkerung wie in einem großen Dorf vereinigen können; die Bedeu-

[1] *M. McLuhan,* Understanding Media. The Extension of Man. With a new introduction by Lewis H. Laphan. Cambridge Mass. 1994.

[2] Das 1964 zum ersten Mal erschienene Werk wurde auch ins Deutsche übersetzt: *M. McLuhan,* Die magischen Kanäle: Understandig Media. Frankfurt a.M. 1970.

[3] Vgl. *M. McLuhan, O. Fiore* und *J. Angel,* The Medium ist the Massage (1967); dt.: Das Medium ist Massage (sic!). Frankfurt a.M. 1969 (^{2}1984).

[4] Vgl. die Zeitschriften: „Wired" oder „Whole Earth Review".

tung der Grenzen wird abnehmen. Zum anderen bleibt auch unsere Wahrnehmung vom Einfluß der Technologien nicht unberührt. McLuhan nahm zuerst an, die vom Menschen entwickelten Technologien seien eine „Verlängerung" des Menschen; sie potenzieren also das anthropologisch Vorgegegebene, transformieren es aber keineswegs grundsätzlich: Vielmehr verstärken und vervielfältigen sie menschliche Funktionen. Wie ein Schläger den Unterarm verlängere und die Wunden zufügenden Kugeln die Zähne ersetzen, so bringt der Computer, das bisher außergewöhnlichste Werkzeug des Menschen, die Ausdehnung unseres Nervensystems mit sich.

Nun wirkt sich der Einfluß der neuen Werkzeuge am meisten auf unsere Erkenntnisfähigkeit aus: durch die elektronischen Medien wird diese von der linearen und logischen Struktur und von der Fixierung auf kausal verbundene Argumente losgelöst und auf wiederholbare Momente und eine auf die Diskontinuität eingestellte Anordnung getrimmt; sie wird intuitiv arbeiten, mit Analogien und Assoziationen.

McLuhan diagnostizierte zwei technologischen Revolutionen in der Geschichte der Menschheit in Kontext der Medien. In der Mitte des 15. Jahrhunderts potenzierte die Entdeckung des Buchdrucks die Fähigkeit des linearen Denkens: die Wahrnehmung und die Rekonstruktion der Welt folgte dann der Logik einer Buchseite; die Anwendungen der Elektrizität (Telegraf, Telefon, Fernsehen, Computer usw.) bringen eine neue Weltwahrnehmung, ja Weltkonstruktion mit sich, die man heutzutage, dreißig Jahre danach, am besten mit den Begriffen des „Cyberspace"[5] beschreiben könnte.

Ganz nüchtern betrachtet läßt sich diese Konstruktion als eine rigorose Mathematisierung der Welt darstellen. Schon McLuhan bediente sich aber zweier Sprachkulturen, um die Veränderung zu beschreiben; neben der nüchtern-analytischen Betrachtung hat er auf die mystisch-literarischen Traditionen zurückgegriffen, um seine Ängste und Hoffnungen zu thematisieren. „Understanding media" ist ein doppelbödiges Werk: die nüchterne Annahme, daß Technologien letztendlich nur eine „Verlängerung" des Menschen seien, die das anthropologisch Vorgegegebene zwar beeinflussen, dieses aber mehr potenzieren als grundsätzlich transformieren, wird überlagert durch den Glauben, den McLuhan in den Werken G.K. Chestertons und im bilderfreundlichen Katholizismus fand. So konnte er sein Urteil über die Veränderung der menschlichen Wahrnehmung mit einer religiösen Vision verbinden. Er glaubte, daß es die Grammatik des Wortes war, die die Menschen teilte und isolierte: Sie ermöglichte die Thematisierung der selbstsüchtigen Interessen im Individualbereich und im nationalen Kontext[6]. Demgegenüber werden die elektronischen Medien und die elektronisch unterstützte Kommunikation die Menschheit des großen Dorfes in den Zustand der Seligkeit, ja geradezu des Paradieses zurückbringen[7].

---

[5] Der Begriff „Cyberspace" wurde 1984 vom *W. Gibbson* in seinem Roman: „Neuromancer" (dt. 1987) geprägt.

[6] Vgl. *McLuhan* (s.Anm. 1) v.a. 170–178.

[7] Vgl. *McLuhan* (s. Anm. 1) 80: „The computer...promises by technology a Pentecostal condition of universal understanding and unity."

Dieser Glaube ist unter den Medientheoretikern keineswegs ausgestorben. Im Gegenteil: Er ist die eigentliche Triebfeder der Faszination, wenn gar nicht der Forschung selber. Der „Information Superhighway" („Datenautobahn") und „Internet" inspirierten nicht nur die Redeweise von der „virtual reality"[8], sondern auch der „virtual community". Einer der Gurus der „virtual reality", Howard Rheingold, publizierte 1993 seinen ersten Erfahrungsbericht mit der „Virtual community"[9]. Sein Urteil: die neuen Medien haben die Menschheit bereits auf allen Ebenen radikal verändert. Als Individuen unterscheiden sich die heutigen Jugendlichen von denen der Generation McLuhans: Ihre Menschwerdung vollzieht sich nicht mehr als Alphabetisierung, deswegen lesen sie auch nicht mehr, oder lesen anders als ihre Vorfahren und sind auf ihre Art und Weise kommunikativer; die Beziehungen von einer zur anderen Person funktionieren dank der medialen Vermittlung besser; schlußendlich ändert sich auch die politische Basis. Rheingold sieht in der virtual reality einen der entscheidenden Durchbrüche zur Ausbildung einer demokratischen Gesellschaft. Die elektronische Agora wird das zustandebringen, was die wirkliche Agora nicht schaffen konnte: eine weltweite Gemeinschaft[10]. An die Stelle des alphabetisierten Alteuropa tritt die digitalisierte Weltgesellschaft. In einem Land, in dem die Bedeutung von Raumgrenzen in jeder Stadt dem Besucher sofort in die Augen springt, und zwar als eine Grenze zwischen arm und reich, als eine Grenze zwischen jenen, die gesellschafts-politisch integriert sind und jenen, die im Ghetto leben, kann die Vision einer „virtual community" als eine radikale Utopie, aber auch als der Inbegriff einer radikalen Verdrängung oder gar als Zynismus gesehen werden. Man kann die Hoffnungen kaum besser zusammenfassen, als dies Nikolas Negroponte, Professor für Medientechnologie am Massachusetts Institute of Technology in seinem neuesten Buch tat: „Während die Politiker mit der Last der Geschichte zu kämpfen haben, wächst eine neue Generation heran. Durch die Digitalkultur ist sie von den alten Vorurteilen befreit. Die territorialen Grenzen, die die Basis für Freundschaft, Zusammenarbeit, Spiel und Nachbarschaft festlegten, sind den Jugendlichen keine Grenzen mehr. So kann die Digitaltechnik eine natürliche Kraft sein, die die Menschen zu einer größeren Weltharmonie bringt." Sein Werk heißt auch „Being digital"[11].

Die Doppelbödigkeit vom Nüchtern-Analytischen und Mystisch-Religiösen, die noch bei McLuhan zu beobachten war, hat bei den heutigen Kommunikationstheoretikern und Visionären der morgigen Gesellschaft einer organischen Sicht Platz gemacht. Ihre Analysen werden von einer geradezu inbrünstigen Religiosität mitgetragen; einer Religiosität, die von

[8] Der Ausdruck wurde 1989 von *J. Lanier* geprägt; er verdrängte den früheren Begriff „artificial reality". Vgl. *H. Rheingold,* Virtuelle Welten. Reisen im Cyberspace. Reinbeck 1992.

[9] *H. Rheingold,* The Virutal Community. Homesteading on the Electronic Frontier. Reading Mass. 1993: dt.: Virtuelle Gemeinschaft. Soziale Beziehungen im Zeitalter des Computers. Bonn 1994.

[10] Vgl. Ebd., vor allem die Kapiteln: „Daily Life in Cyberspace"; „Grassroots Groupminds" und „Disinformocraty".

[11] *N. Negroponte,* Being digital. New York 1995, 230.

einigen Theoretikern bereits als Folge der zweiten Revolution – der Ablösung des Wortes durch das Bild – begriffen wird. Die Darstellung des Weges „von den Tafeln der Sumerer zu den Chips von Silicon-Valley"[12] ist in unserer Gegenwart zu einem theologischen Unternehmen geworden. In diesem Zusammenhang wird einer der kulturrelevantesten theologischen Diskurse geführt, wenn auch oft auf eine verdeckte Art und Weise[13].

2. *Die Religion des „großen Dorfes"*

Ist der Weg von den Tafeln der Sumerer nach Kalifornien wirklich ein Weg aus dem Reich des Zerwürfnisses ins Reich des Friedens? Wie werden die Hoffnungen beschrieben und welcher Art von Theologie sind sie verpflichtet? Mit einer Klarheit sondergleichen nennt der Herausgeber des McLuhanschen Werkes Lewis H. Lapham in seiner Einleitung zur zweiten Auflage die theologische Logik beim Namen. Die neuen Medien haben eine postmoderne Vorstellungskraft mit sich gebracht, die er als „vor-christlich" bezeichnet. Den alten paganischen Glaubenssystemen vergleichbar, schaffen die neuen Medien mitten im Chaos eine Gemeinschaft, indem sie bei wechselndem, weil zweitrangigem Inhalt konstante Bilder zur Stützung von Identität liefern. Oberflächlich betrachtet denkt Lapham zuerst an den Starkult: ganz gleich, was die Nachrichten an Krieg und Zerstörung zu berichten haben, lächeln uns die Stars, die „Celebrities" von den Titelseiten der Illustrierten an. Sie lächeln, wie sie schon vor zwanzig Jahren gelächelt haben und – den lächelnden Buddhabronzestatuen vergleichbar – vermitteln dasselbe Sicherheitsgefühl. Dem Pantheon der alten Kleingötter vergleichbar nimmt das Pantheon der „Celebrities" dem Durchschnittsamerikaner die Alltagsprobleme mit derselben Wirksamkeit ab wie die alten Götter: von Schmerz über den Zweifel bis hin zur Angst vor dem Tod[14].

Das Fernsehen als die erste wirklich weltweite Religion, Video als die geläufige „Form ritueller Aktivität" der Zeitgenossen[15]: Die Medien präsentieren dem Durchschnittszeitgenossen eine Bilderflut und deren rituelle Wiederholung. Sie beheimaten den Gegenwartsmenschen, indem sie ihm das Gefühl der religiösen Unmittelbarkeit verleihen und die Möglichkeit einer reflektierenden Distanz beseitigen. Die „Trennung von Wahrnehmung und Interpretation" ist nicht mehr möglich; der „Akt des Wahrnehmens besteht darin, Invarianzen zu konstruieren"[16]. Wie geschieht dies? Durch Isolieren, durch Auswählen, durch Scharfstellen und unendliches Wiederholen. Die Erzählgemeinschaft wird ersetzt durch eine auf der Basis

---

[12] Vgl. *N. Bolz*, Am Ende der Gutenberggalaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse. München 1993, 179

[13] Deswegen ist auch der Vorwurf der „Retheologisierung der Wirklichkeit" ein beliebtes Argument, um die Gegner und Kritiker der Kommunikationstheorien des digitalen Zeitalters zu überführen.

[14] *L.H. Lapham*, Introduction to the MIT Press Edition. The Eternal Now. In: M. McLuhan (s. Anm. 1) IX-XXII, hier XXf.

[15] *M.Ch. Taylor, E. Saarinen*, Imagologies. Media philosophy. London 1994, Teleevangelism 1 und Video 12.

[16] *J. Richards, E. von Glasfeld*, Die Kontrolle der Wahrnehmung 214, zit. nach Bolz (s. Anm. 12) 39.

von rituellen Wiederholungen der zahllosen Videoclips sich immer neu konstituierende Kultgemeinschaft.
Einem solchen Wahrnehmungsverfahren kann nur Ästhetik gerecht werden. Und welche Ästhetik? Norbert Bolz wies daraufhin, daß solche Beschreibungen der Wahrnehmung und der Ritualisierung im Kontext der neuen Medien der ästhetischen Vision Friedrich Nietzsches verpflichtet sind, wenn dieser – etwa in „Wille zur Macht" § 569 – die Logisierung des Weltchaos, die Schöpfung beschreibt[17]. Die Reduktion der Vielfalt durch Entscheidungen und die ritualisierten Fixierungen derselben markieren den Anfang und erlauben dem Menschen, sich als Bändiger des Chaos und als sein eigener Weltschöpfer zu erleben. Das neue Zeitalter, das mit der virtual reality verbunden ist, macht demnach den Menschen zu einem „Knotenpunkt" unendlich vieler Realitäten; „nicht nur Allwissenheit und Omnipräsenz" werden möglich; in Cyberspace scheint Zeit und Raum aufgehoben zu sein. Die ältesten religiösen Träume werden Wirklichkeit: Die elektronischen Bilder sollen Träger der Unsterblichkeit werden[18].
Die konsequente Besetzung traditioneller religiöser Begriffe und Metaphern mit den neuen Inhalten mag zwar den Theologen verblüffen; er soll aber darüber nicht nur lächeln. In der medial strukturierten Weltzivilisation finden wir die faszinierendste Ausgabe einer Kultur, die wie kaum eine andere den totalitären Anspruch erhebt, der alleinige Lebens- und Sterbehorizont der heutigen Menschen zu sein: Extra media nulla salus! Obwohl von den Menschen gemacht, präsentiert sie sich ihnen als vorgegeben: ein mysterium tremendum et fascinosum, erschrekkend und segensbringend zugleich.
Eine solche Beschreibung will bewußt die Rolle der neuen Medien mit der Rolle Gottes parallelisieren. So wie Gott die Welt erschaffen hat und diese im Dasein erhält, so auch die Medien: Sie erschaffen die Welt, erhalten sie im Dasein und lassen diese auch sterben. Dies trifft nicht nur auf die Einzelexistenz in der Öffentlichkeit zu; auch die globale Vision der gesamten Welt ist dagegen nicht immun. Mit der technischen Perfektionierung des Rechenpotentials der neuen Computer geht Hand in Hand der Glaube jener Medientheoretiker, die von den neuen Medien fasziniert sind. Dieser visiert aber die Rekonstruktion der „Leistung Gottes" in der Entstehung der globalen Wirklichkeit von der Schöpfungswirklichkeit bis hin zur eschatologischen Hoffnung an[19].

3. Und die immer noch größere „Macht Gottes"?

Die neutral klingenden Selbstbezeichnungen für solche Beschreibungen – pagane und heidnische Religiosität – wird der christliche Theologe durch das scharfe Urteil der jüdischen Propheten, die solche Logik mit dem Prädikat „Götzendienst" bezeichnet haben, ergänzen müssen. Und er wird, den jüdischen Propheten gleich, die Frage aufwerfen: Können die Götzen das leisten, was sie versprechen?

[17] *N. Bolz*, Chaos und Simulation. München 1992, 57–59.
[18] Vgl. *Taylor* (s. Anm. 15) Teleevangelism 7.
[19] *F. J. Tippler*, Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten. München 1994.

Deswegen wird er sich wehren gegen die euphorische Neueinschätzung unserer Gegenwart, die einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit postuliert. Er wird skeptisch jenen theologisierenden Einschätzungen des Zeitalters der Chips von Silikon Valley gegenüber stehen, die den damit begonnenen qualitativen Neubeginn unseres menschlichen Zusammenlebens prognostizieren, weil sie ihm verdächtig mythologisierend – verglichen mit der immer noch größeren Macht des sich in die Geschichte inkarnierenden Gottes – vorkommen. Deswegen wird er nach den „vertrauten" Spuren der Inkarnation Gottes suchen und sich gegen den Zwang zur totalen Formalisierung wehren, wie er seitens der von den neuen Medien faszinierten Kommunikationstheoretiker ausgeübt wird; zwar wird auch er nicht bestreiten, daß in unserer Welt weltweite Kommunikation in vielen Lebensbereichen erfolgreich ohne Sprache stattfindet und unser aller Leben dadurch auch komfortabel macht, er wird aber auch an jene Inhalte und Beziehungsaspekte menschlicher Kommunikation erinnern, die mit den Daten und Instruktionen des Rechners nicht verglichen werden können.

Und er wird sich zuletzt fragen, warum die Theoretiker und Visionäre der digitalen Einheitskultur ausgerechnet jene religiöse Tradition als überholt betrachten und an den Pranger stellen, die ihrerseits die Vorstellung der einen Welt und der damit gekoppelten Vision der einen Menschheit in das kulturelle Bewußtsein der Menschheit brachte. Leistet womöglich der jüdisch-christliche Gott im zivilisatorischen Kontext etwas, was die anderen Götter unmöglich leisten können, und soll er deswegen „gewaltsam" zum Schweigen gebracht werden? Der Vergleich der letzten Utopien beider Kulturen gibt auf diese Frage eine Antwort.

Einer der entscheidenden Aspekte im Zusammenhang mit den Einheitsvorstellungen der jüdisch-christlichen Tradition betrifft die Verbindung ihrer Einheitsvision mit dem Begriff der universalen Gerechtigkeit. Deswegen verschleiert sie die Opfer der Kultur nicht, reklamiert vielmehr ihr Recht, und setzt auch in diesem Kontext die normativen Grenzen einer „virtual community" fest: Erst dann, wenn dem letzten „geknickten Rohr" Gerechtigkeit erwiesen wird, darf das qualitativ Neue in der menschlichen Geschichte festgestellt werden. Die Hoffnung auf diese qualitative Veränderung wird weder mit der biologischen Kraft, noch mit der Macht der Technik verbunden; sie wird mit „personalen" Kategorien umschrieben. Wer aber eine „community" von dieser Qualität hervorbringt, kann berechtigterweise als „Gott": der Gott der Lebenden und der Toten gelobt werden. Sieht man die kulturtheoretischen Revolutionen Marshall McLuhans in diesem Licht, so wird man bei aller Faszination doch feststellen müssen, daß sie an der gesellschaftspolitischen Realität nicht nur nichts verändert haben, sondern diese noch verschleiern. Der Weg von den Tafeln der Sumerer zu den Chips von Silikon Valley ist demnach keineswegs der Weg aus dem Reich des Zerwürfnisses ins Reich des universalen Friedens. Die Visionen der Kommunikationstheoretiker über den glücklichen paganen Lebenshorizont entpuppen sich zuerst als Neuauflagen eines Gewaltmythos, der seine Opfer zu verbergen sucht, ihnen also keineswegs Gerechtigkeit widerfahren läßt. L.H. Lapham irrt bewußt, wenn er die Religiosität unse-

rer Zeit als „vor-christlich" qualifiziert[20] und so den Anschein der Unschuld beschwört. Hier geht der Glaube der Theoretiker und Visionäre der digitalen Kultur Hand in Hand mit dem immer stärker werdenden philosophischen Impuls der „Neuen Rechten", der eine einfache Rückkehr zu den Werten des Heidentums propagiert, zusammen[21]. Der tiefere Grund der Allianz liegt in der Ablehnung jenes Offenbarungsimpulses, der mit seiner Hoffnung auf die universale Gerechtigkeit den partikulären Kulturen ihre „Unschuld" raubt. Es ist eine „post-christliche", eine nicht mehr unschuldige – weil von den Opfern wissende, dieses Wissen aber verdrängende, längerfristig auch gefährliche – Religiosität.

Angesichts der Vorherrschaft und des Erfolges der modernen Technologien wird die Frage nach den Kräften, die deren Mythen entschleiern und damit auch uns zu einer menschenwürdigen „reality" und „community" verhelfen, zunehmend brisanter. Die weltweite Digitalgemeinschaft wird durch Mythen, die der post-biblischen Religiosität verpflichtet sind, permanent religiös verklärt; soll sie menschlich bleiben, darf sie nicht in apokalyptischer Manier verteufelt werden. Sie muß permanent transformiert werden durch den Impetus der jüdisch-christlichen Religion. Mit einer solchen Aufgabenstellung bleibt diese religiöse Tradition nur ihrem ureigenen Lebensnerv treu, ist ihr doch die Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Wahrheits- und Heilsansprüchen nicht etwas Nachträgliches. Sie gehört zum Wesen des Offenbarungsvorganges selber. Der sich in die Geschichte inkarnierende Gott ersetzt nicht den Kulturraum der Menschheit: weder den der archaischen Welt, noch den der digitalisierten Mediengesellschaft, vielmehr setzt er ihn voraus und transformiert diesen. Diese Transformation findet keineswegs automatisch statt; sie wird geleistet durch jene Menschen, die sich dem offenbarungstheologischen Impuls nicht verschließen und sich dem reduktionistischen Kommunikationsbild widersetzen: Anteilhabend an der Gegenwart, aber doch nicht angeglichen, Kritik übend, stellvertretend mit den Opfern solidarisch, und – wenn nötig – das Unheil auch erleidend. Dies alles können sie aber tun, weil sie von der Kraft des immer noch größeren Gottes getragen werden.

[20] *Lapham* (s. Anm. 14) XXf.

[21] Es ist jene neopagane Weltanschauung, die letztlich die Biologie der Ethik, der Ästhetik und der Theologie vorordnet und nur die „Macht der Tatsachen" als das letztgültige Wahrheitskriterium ansieht. Vgl. dazu: *J. Niewiadomski*, Einmaligkeit und Anspruch. Jüdisch-christliche Tradition in einer multikulturellen Welt. In: ThPQ 142 (1994) 3–11, hier: 6–8.

Der Computer als soziales Objekt



Giuseppe Mantovani
Was der Computer mit uns macht
Sozialpsychologische Aspekte der Kommunikation mit und durch den Computer. Ein praxisorientierter Leitfaden
192 S. Kartoniert
DM 48,- / ÖS 375,- / SFr 49,40

Die Arbeit mit elektronischen Datenverarbeitungssystemen hat nicht nur eine quantitative Veränderung der Arbeitsabläufe zur Folge, sondern verändert mehr und mehr die soziale und mitmenschliche Kommunikation. Erstmals auf deutsch zugänglich, gibt dieser Band einen Überblick über den Stand der internationalen Forschung.
Der Computer als soziales Objekt: Dieser Aspekt muß, um die Kontrolle behalten zu können und das Arbeiten mit Computern zu erleichtern, stärker in der Entwicklung neuer Programme berücksichtigt werden.

Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, 55020 Mainz

CHRISTIAN WESSELY

Virtual Reality und christliche Theologie – Theotechnologie

Das Schlagwort von einer „virtuellen Realität", die mit Hilfe des Computers und dessen Vernetzung aufgebaut und besucht, besser gesagt konsumiert, werden kann, ist nicht länger Science Fiction. Immer mehr Menschen verbringen ihre Freizeit in der virtuellen Welt ihres Computers und im Cyberspace des „Information-Superhighway", für den eifrig und viel geworben wird. Grund genug für die christliche Theologie, diese Entwicklung zu hinterfragen und sich mit deren Auswirkungen auf die eigene Arbeit – die vor allem die praktische Theologie bereits zu spüren bekommt – auseinanderzusetzen. Eine fertige Strategie für den Umgang mit dem Phänomen der Informatisierung wird hier nicht oder nur in Ansätzen geboten – wohl aber die Begründung der Notwendigkeit zur Entwicklung einer solchen. Der Autor ist Assistent am Institut für Fundamentaltheologie der Universität Graz. (Redaktion)

Es war einmal eine Zeit, da war der Computer ein williges Werkzeug seines Benutzers, und dieser konnte mit ihm rechnen, schreiben und speichern, hin und wieder wohl auch ein wenig drucken. Es war dies eine Zeit, da war das Verhältnis zwischen Computer und Benutzer völlig klar, weil der PC im kleinen Blechkasten eingesperrt und auf die Eingaben des Benutzers angewiesen war. Es war dies eine Zeit, da war sich der Benutzer immer völlig im klaren darüber, womit und wozu er arbeitete, was er mit dieser Arbeit bewirkte und daß er eindeutig von dem getrennt war, was *im* Computer stattfand.

Diese Zeit – so scheint es – ist endgültig und unumkehrbar vorbei. Die rasante Entwicklung der Technik hat den Computer – und zwar nicht nur in seiner deutlich sichtbaren Desktop- oder Notebook-Form, sondern auch in seiner getarnten Erscheinung als „Gehirn" einer Waschmaschine, eines Mikrowellenherdes, einer Stereoanlage etc. – in unserer westlichen, hochindustrialisierten Welt allgegenwärtig gemacht und, bedingt nicht zuletzt durch den kommerziellen Bedarf, seine Fähigkeiten gewaltig gesteigert.

Vor allem in den letzten beiden Jahren geistert nun das Schlagwort von einer „Virtual Reality" durch die Medien, weckt Hoffnungen, Erwartungen, Befürchtungen und hebt vor allem die Umsätze der mit dieser Technologie befaßten Firmen. Grund genug, einmal ernsthaft darüber nachzudenken, was dieses Begriffsparadoxon, das ich im folgenden mit „VR" abkürzen werde, denn wirklich ist und für die theologische Arbeit bedeutet.

Der Terminus „Virtual Reality" kommt aus der Informatik. VR im engeren – und auch von der Industrie und Werbebranche so verwendeten Sinne – ist nur die Beziehnung für verschiedene Methoden, Computergrafiken so darzustellen, daß sie vom Betrachter dreidimensional gesehen werden können, der Benutzer mit ihnen interagieren kann und dies noch von entsprechenden Tönen oder Musik begleitet wird – eine Art optischer und akustischer Raumsimulation. Aber, zugegeben: VR klingt besser und vielversprechender als „3-D-Computergrafik mit Soundunterstützung" und verkauft

sich entsprechend leichter. Was also vom Benutzer in einer VR erlebt wird, unterscheidet sich von der alltäglichen, physischen Realität (noch) recht beträchtlich, zumal die Rechenleistung heutiger Großcomputer nicht hoch genug ist, um einen befriedigend „realistischen" optischen und akustischen Eindruck von Realität zu vermitteln. Daran wird aber gearbeitet: die Computer werden schneller, die Programmierer geschickter und die Sensoren besser, so daß man langfristig damit rechnen kann, eine alle fünf Sinne stimulierende (nicht nur optische und akustische) „Ausgabe" des Computers zu erhalten.[1] Zur Unterscheidung zwischen virtueller und „handfester" Realität verwende ich den Ausdruck „physische Realität", wenn ich von der ohne Medienhilfe erfaßbaren empirisch-sinnlichen Wirklichkeit spreche.

1. *Virtualität und Realität*

Eine der Kernfragen des Problems ist die der Realität, denn solange man den Realitätsbegriff nicht geklärt hat, ist es müßig, von „virtueller" Realität zu sprechen. Der Realitätsbegriff, der hinter diesem Ausdruck steht, ist ein relativ mechanistischer, besser gesagt technosophischer, wobei die Annahme maßgeblich ist, daß die Realität mit Hilfe verschiedener Parameter vollständig beschrieben werden kann. Ich möchte ihn im Folgenden kurz umreißen.

Spätestens seit David Hume und George Berkeley ist die Ansicht fundiert dargelegt und im wesentlichen schon ob ihres Prämissencharakters logisch unwiderlegbar, daß die Realität außer im Wege der Sinnesorgane unserer Erkenntnis entzogen sei, daß also die einzige Möglichkeit einer Erkenntnis der Realität über das physiologische Sensorium des Menschen erfolge, was den Umkehrschluß, die Welt sei bloß das „sinnlich Wahrnehmbare", ermöglicht. In der angelsächsischen analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts wird dieser Ansatz ebenfalls massiv vertreten (wenn auch mit leicht veränderten Konsequenzen für die Empirie), so im Realismus des Bertrand Russell oder in der Logik des A.N. Whitehead. Demzufolge ist die letzte, unhinterfragbare Grundlage der Erkenntnis – und damit des Wissens – die Sinneserkenntnis; das heißt, was auch immer ich von der Realität um mich herum erkenne – immer gemäß der o.a. erkenntnistheoretischen Prämisse – erkenne ich über meine Sinneswerkzeuge gemäß dem folgenden Schema:

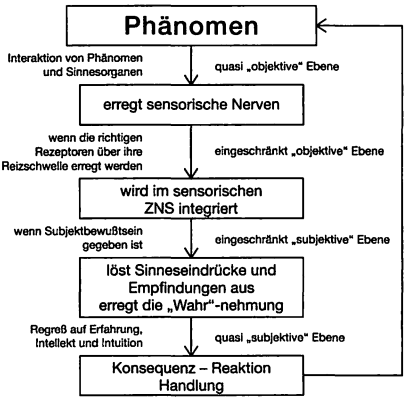


Abb. nach Handwerker, S. 187 (kompiliert)

[1] Die optische und akustische Stimulation der Sinnesorgane ist in Großrechenanlagen praktisch schon perfektionierbar. Die nächste Stufe wird taktiles Feedback sein, das allerdings noch in den Kinderschuhen steckt und im Moment nur marginal und sehr aufwendig realisiert werden kann; dann kommen Geruchs- und Geschmackssinn an die Reihe. Während jetzt noch mit wie Brillen zu verwendenden Kleinbildschirmen und Kopfhörern gearbeitet wird, (sog. Headsets), wird von einzelnen Firmen bereits an die direkte Stimulation von Nervenbahnen gedacht, besonders was das Feedback und die taktile Simulation betrifft.

Die externe Information, die über den Sinnesreiz in den Menschen gelangt, ist – zusammen mit der Fähigkeit zur Beschreibung dieses Sinnesreizes und der dazu verwendeten allgemeinen Begriffe – Grundlage seiner Wahrnehmung und weiter seiner Erkenntnis.
Der Eindruck der Realität, der sich im Subjekt ergibt, ist also das Produkt seines Selbst- und Seinsbewußtseines, das überhaupt erst die Bedingung der Möglichkeit der Wahrnehmung ist, seines Intellektes, der ihm die Möglichkeit der Kategorisierung der Erfahrungen gibt, seiner Emotionen und Intuitionen, seiner Erfahrung sowie der Möglichkeit des Regresses darauf und der Sinneseindrücke, die er verarbeitet; und alle diese Faktoren und Prozesse basieren auf physikalischen Vorgängen, nämlich elektrochemischen Reaktionen im Gehirn des Menschen.[2]
Nun ist aber schon auf der rein empirischen Ebene zweierlei anzumerken:
Erstens wird der größte Teil der Sinnesreize, die den sensorischen Apparat erreichen, ausgefiltert – das Gehirn erhält nur einen Bruchteil der Information zur Verarbeitung. Und sogar von diesem Bruchteil wird nicht jeder Reiz wahrgenommen, sondern wieder ein Gutteil von der bewußten Wahrnehmung ausgeschlossen. Unser Bild von der Wirklichkeit ist also ein sehr unvollständiges; man könnte sagen, wir sehen mehr *nicht*, als wir *doch* sehen.
Zweitens ist aufgrund der Individualität der vorhin genannten Faktoren, die insgeamt die Persönlichkeit des Menschen bilden, und der Individualität der sensorischen Organe das, was wir zum Beispiel sehen und hören, ebenso individuell und damit *subjektiv*. Weiters ist es aus physikalischen Gründen unmöglich, zum Beispiel exakt dasselbe zu sehen wie eine andere Person: Der Lichtstrahl, der in mein Auge reflektiert wird und dort einen optischen Reiz auslöst, kann nicht gleichzeitig in ein anderes Auge gelangen – dorthin findet ein anderer (ähnlicher, aber doch *anderer*) seinen Weg. Analoges gilt für alle menschlichen Sinnesorgane, über die der Eindruck von der umgebenden Realität vermittelt wird.
Damit ist zunächst einmal klar, daß unser Eindruck der Realität ein sehr individuell bestimmter und in gewisser Weise sehr vager und unscharfer ist; weiter ist damit geklärt, daß schon auf der rein empirischen Ebene Realität tatsächlich weit mehr ist als das, was sinnlich wahrgenommen werden kann.
Da nun aber das Subjekt, das einen Sinneseindruck erfährt, zu diesem Zeitpunkt nicht weiß, daß es einen anderen als den seinen gibt (dafür ist eine Reflexionsleistung nötig, die nicht gleichzeitig mit der Rezeptionsleistung geschehen kann), gewinnt sein Eindruck von der Realität für ihn tatsächlich Realitätswert; will sagen, das Ergebnis der Integration seiner Sinneseindrücke in seine „persönlichkeitsbildenden Faktoren" verändert für die Dauer dieses Eindruckes und seiner Verarbeitung auch *seine Realität*. Diese Veränderung bleibt für eben diese Dauer wirk-lich (im Sinne von „wirken", sie bewirkt also auch etwas, nämlich eine im Vergleich zum vorher Stattgefundenen und nachher Stattfin-

[2] Hans Moravec, führender Forscher und Roboterentwickler an der Carnegie-Mellon University, dazu: „...neuere Studien über die Anatomie des Gehirns haben ergeben, daß selbst die mysteriösesten geistigen Phänomene physikalische Ursachen haben. Ich habe keinen Zweifel daran, daß auch ein mechanischer Prozeß wie die Informationsverarbeitung in einem Computer lebhaftes geistiges Leben hervorrufen kann." (CHIP 4/1994, 83ff).

denden differente Relation zur Realität) und wird vom nächsten Eindruck abgelöst – der Sinneseindruck verändert also für den Betrachter Realität.
„Virtualität" und „Realität" bilden ein Begriffspaar, das eigentlich ein Paradoxon darstellt. Schlägt man im Duden nach, ist etwas „Virtuelles" etwas, das (nur?) der Möglichkeit nach vorhanden ist. Ein Blick in ein englisch-deutsches Wörterbuch verwirrt die Lage zusätzlich – denn „virtually" heißt übersetzt soviel wie „eigentlich" oder „tatsächlich"; während „Realität" und „reality" weitgehend synonym verwendet werden. Demnach ist in der englischen Variante VR die „eigentliche Realität", in der deutschen eine „potentielle Realität". Letzteres scheint mir der Sache näher zu kommen.
Wir haben es also im Bereich der *virtuellen* Realität mit einem Eindruck von Realität zu tun, der für eine Person durch gezielte Stimulation ihrer Sinne entsteht, mit der sie umgebenden *physischen* Realität aber nicht identisch ist.
Oben habe ich erwähnt, daß VR *im engeren Sinne* nichts anderes ist als die – soweit technisch realisierbare – Stimulation der sensorischen Nerven des Benutzers eines Computers in einer Weise, daß er einen Eindruck von „Realität" erfährt. *Im weiteren Sinne* ist dieses Phänomen eigentlich kein neues und schon gar kein an unser technisiertes/informatisiertes Zeitalter gebundenes. Geht man von der Begriffsbildung aus und zieht in Betracht, daß VR für einen gelingenden Eindruck von Realität die Bereitschaft des rezipierenden Subjektes braucht und ihr wesentlichstes Kennzeichen Interaktivität ist, so fallen eigentlich auch ganz andere, viel alltäglichere Dinge in den Bereich der VR, die hier allerdings ausgeklammert werden sollen.[3]
Die „elektronische Induktion" von VR ist eigentlich nichts anderes als das zeitlich jüngste Glied in der Kette der Medien, welche die Realitätserfahrung des Menschen verändern und damit sein Sein beeinflussen, und mit dieser VR wird der Theologe in Theorie und Praxis, in Pfarre und Schule, im pastoralen und katechetischen Dienst, aber auch in der Forschung (als notwendige Reflexion darauf) in Zukunft immer öfter zu tun haben.
Der große Unterschied zwischen elektronisch induzierter und anders induzierter VR ist die notwendige Eigenleistung. Während in der Computersimulation ein fertiges, multisensorales Bild einer Umgebung entsteht, ohne daß man selbst etwas dazu beitragen muß (notabene: man kann, muß aber nicht), ist die Internalisierung zum Beispiel der abstrakten schwarzen Zeichen auf dem weißen Papier eine ungeheure Leistung, die mit hohem persönlichen Aufwand verbunden ist.
Eine ernste Anfrage ist an den oben angeführten Realitätsbegriff zu richten: Ist ein auf parametrisierbare Wirklichkeit eingeschränkter Realitätsbegriff hinreichend, um Realität zu erfassen, oder ist da nicht doch noch mehr? Muß man sich mit der Tautologie der technischen Definition abfinden (daß nämlich das Objekt der Erkenntnis durch das Subjekt definiert und zugleich auf diese Definition eingeschränkt wird)

[3] So können zum Beispiel Drogen – legale wie Alkohol oder illegale wie LSD – das Realitätserleben des Subjektes massiv verändern und ihm – für die Dauer des „Erlebnisses" – einen Realitätseindruck vermitteln; so können physische Aktivitäten wie die berüchtigten „Gotcha"-Spiele oder eine Runde im Laserdrome – wieder für die Dauer des „Erlebnisses" – dasselbe, ebenso ein fesselndes Buch oder gute Musik, bei der man sich – wiederum für die Dauer der Lektüre oder des Hörens – in eine andere Realitätsebene begibt.

oder kann man dem wissenschaftlich fundiert entgegentreten? Was für den Theologen meist außer Frage steht, wird von Informatikern negiert. Zu Recht?

Zum einen – wie vorhin gesagt – ist schon rein physikalisch Realität mehr, als wir sensorisch erkennen. Zum anderen: Natürlich umfaßt der angeführte empirische Realitätsbegriff quantitativ den Großteil unserer Erfahrung. Andererseits bleibt die Frage nach der Realitätsrelevanz und Einordnung von nichtparametrisierbaren Erfahrungen vor allem im emotionalen Bereich. Nicht nur Liebe, Mitleid oder Erbarmen, sondern auch schlicht und einfach Begegnung und Kommunikation und erst recht deren Voraussetzung, nämlich die Gesamtheit menschlicher individueller Personalität, sind nicht so einfach in bestimmte Parameter faßbar.[4]

Zum dritten: Realität ist keine absolute Gegebenheit, sondern vielmehr ein dialektischer Prozeß, der nicht in ein „Wahrnehmungs-Reaktions-System" gezwängt werden kann, sondern in der Rezeption der Wirklichkeit genau genommen schon „transzendentalen" Größen unterworfen ist, als da sind Personalität, Relation, Kommunikation – Größen, die ebenfalls nicht parametrisierbar sind (obwohl dies von technosophischer Seite behauptet wird). Die Realität – und zwar virtuelle *und* physische – ist jedenfalls in der Art ihrer Existenz vom betrachtenden Subjekt abhängig. Wohlverstanden, nicht ihre Existenz schlechthin ist dies: ein Stein existiert, ob ich ihn sehe oder nicht. Die Art aber, *wie* der Stein existiert, rezipiert wird und damit die Realität des Rezipienten verändert, ist sehr wohl von eben dieser Rezeption abhängig!

2. *Virtual Reality im Alltag*

Die sogenannten „Reality Engines", also Computer, die eine virtuelle Umgebung optisch und akustisch befriedigend simulieren können, sind aufgrund ihres Preises zwar noch sehr selten. Eine billigere und kleinere Variante haben aber statistisch gesehen schon die Hälfte aller österreichischen Haushalte zur Verfügung: Heimcomputer mit hoher Leistung und/oder Videospielsets.[5]

Gerade im Bereich der Computerspiele gibt es immer häufiger komplexe Rollenspiele, die sich als kleine virtuelle Umgebung benutzen lassen. Der Spieler „erschafft" eine Spielfigur, die ihn repräsentiert, versieht sie mit verschiedenen Eigenschaften und wandert – „personifiziert" durch die Gestalt eines „Helden", der vom Benutzer „identitätsangepaßt" werden kann und selbst repräsentiert durch ihn – durch die Gänge eines virtuellen Labyrinths, besteht Abenteuer und löst Aufgaben, die seiner körperlichen Person aus physikalischen Gründen ein- für alle-

[4] Vgl. *F.J. Tipler*, Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten, München 1994, S. 46f. Es ist ein Problem, mit dem die Forschung im Bereich der „Künstlichen Intelligenz" seit Jahren kämpft, und das sie offenbar nicht zu lösen vermag; es sei denn, der Begriff „Person" werde auf das Bestehen des Turing-Tests reduziert, wie dies bei Tipler geschieht.

[5] Ein paar Zahlen: 1993 benützten 59% der Volks-, Haupt- und Sonderschüler öfter als einmal wöchentlich ein Computerspiel; ebenso 39% der AHS- und 31% der BHS-Schüler. Schon 1991 besaßen 38% der österreichischen Schülerhaushalte Computer, 28% Videospielsets (vgl. Jugendliche und Computer. In: Bericht zur Lage der Jugend. BMUF 1993 (ausgearbeitet von G. Steinhardt).

mal verwehrt sind. Zwar ist hier noch keine dreidimensionale Darstellung möglich, aber der Spieler sieht das Geschehen am Bildschirm dargestellt, wie es die Augen seiner Spielfigur sehen würden, und sitzt so nahe am Bildschirm, daß dieser sein Gesichtsfeld weitgehend ausfüllt. Stereokopfhörer oder Stereolautsprecher vervollständigen den tatsächlich recht realitätsnahen Eindruck, zumal nicht nur Musik, sondern auch Originalgeräusche synchron zum optischen Ablauf wiedergegeben werden.

Zwei Spiele sind es, die ich – wegen ihrer großen Verbreitung – als Beispiel für diese kleine VRs anführen möchte: Ultima Underworld und Doom.

Während das Spielprinzip von Ultima Underworld ein hochkomplexes ist und sogar Gespräche mit anderen (vom Computer gesteuerten) „Personen" im Spiel ermöglicht, ist das Spielprinzip von Doom ungeheuer einfach: Lauf los, such den Ausgang aus dem Labyrinth, sammle alles, was herumliegt, und schieß alles nieder, was sich bewegt. Vielleicht gerade deshalb ist Doom ungeheuer weit verbreitet – hinzu kommt noch, daß es in einer verkleinerten Version Shareware, also gratis und legal zu kopieren beziehungsweise von Mailboxen oder dem Internet zu beziehen ist, ohne daß Altersbeschränkungen gesetzt wären (einmal abgesehen von der Problematik deren Exekutierbarkeit).[6]

Und abseits dieser „großen" Spiele und Geräte – ist nicht das Super-Nintendo oder die SEGA-Megadrive beinahe schon ein Statussymbol in Grundschulen und sogar teilweise in Kindergärten? Wer Satelliten-Privatfernsehen empfangen kann (und konsumiert), dem muß bei bewußtem Hinsehen die ungeheuer starke Bewerbung dieser „Spielgefährten" (denn nichts anderes sollen sie sein) auffallen; das geht hin bis zur Veranstaltung von Wettbewerben, in denen Kinder – natürlich live im Fernsehen – gegeneinander mit Videospielen antreten, die schon über reine Werbeveranstaltungen hinausgehen. Die Rezeptionsästhetik des Zusehers wird hier verändert. Nicht nur für den Verkauf der Hardware wird geworben – das Medium im Medium wird Zweck der Rezeption der Zuseher und ist nicht mehr Mittel.

Theologen können – und dürfen! – diese Entwicklung nicht übersehen oder geringschätzen, gibt es doch massive Hinweise darauf, daß die Welle der „Realitätsgestaltung" mit diesen Hilfsmitteln bei weitem noch nicht ihren Höhepunkt erreicht hat.

3. *Warum der Erfolg?*

Gerhard Schulze beschreibt, wie der Mensch heute vermehrt Zuflucht in einer Ästhetik der Informatisierung und in einer immer abgehobeneren Freizeitkultur sucht.[7]

Dies hat wohl seinen Grund in der Situation, in der sich die Gesellschaft in den entwickelten Ländern derzeit befindet und für die sehr oft der

[6] Hinzu kommt, daß DOOM über einen Multiplayer-Modus verfügt, das heißt, daß sich mehrere Spieler an völlig verschiedenen Orten über ein Netzwerk am Spiel beteiligen können und am Bildschirm des „Gegners" jeweils virtuell erscheinen – die spielerische Realisierung eines Cyberspace.

[7] *Schulze G.*, Die Erlebnisgesellschaft, Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt ²1992.

Begriff „die Postmoderne" verwendet wird.[8]

Hochspezialisierung im Arbeitsbereich greift um sich und führt zur Individualisierung, weil das Ausmaß an Aus- und Fortbildungszeit, die der einzelne aufwenden muß, um seinen Grad an Hochspezialisierung halten zu können, konstant zunimmt. Nimmt er von diesem Zeitaufwand Abstand, wird er – als Nichtspezialisierter und damit Minderqualifizierter – aus dem Arbeitsprozeß ausgegliedert oder zumindest rückgestuft, was zur Folge hat, daß er seinen Lebensstandard (einschließlich des persönlichen Prestige) nicht halten kann. Der soziale Druck ist also groß genug, um die Masse der im Wertschöpfungsprozeß tätigen Personen zu veranlassen, sich um die Einhaltung dieser „gesellschaftlichen" Auflagen zu bemühen.

Durch diesen Verlust an Zeit – der zum Teil zu Lasten der Arbeits-, zum Teil zu Lasten der Freizeit geht – und den hohen Aufwand an persönlicher Energie, der für das Halten des Grades der Spezialisierung nötig ist, bleibt für die Freizeitgestaltung merklich weniger Zeit und wesentlich weniger Energie übrig. Der einzelne wird nun eher – um zur Illustration ein krasses Beispiel zu verwenden – eine weniger zeit- und energieaufwendige Form der Freizeitgestaltung bevorzugen; wird zum Beispiel keine oder nur noch wenige Abende in der Woche in seinem Stammlokal bei Gesprächen verbringen und stattdessen sein Fernsehgerät bevorzugen. Durch diese Verlagerung der Interessen ergeben sich erhöhte Vereinsamung und damit Kommunikationslosigkeit; zugleich aber – finanziert mit dem durch die Hochspezialisierung verdienten Geld – Individualisierung: Anything goes, auch und erst recht im Freizeitbereich. Unterhaltungselektronik und High-Risk-Experiences wie Bungee-Jumping können nun zwar – nicht zuletzt als Statussymbole – konsumiert werden, sind aber nicht in der Lage, die mangelnde Kommunikation zu ersetzen.

Aus dieser Kette ergibt sich letzten Endes Dialogunfähigkeit, weil die Fähigkeit und Bereitschaft des Menschen zur Führung eines Dialoges verlernt werden. Sinnvolle Dialoge zu führen ist mühsam und zeitweise unbequem, gilt also nicht als per se erstrebenswert.

Kurz gefaßt heißt das: Je spezialisierter der einzelne ist, desto höher ist der soziale Status, den zu halten er in der Lage ist, und desto einsamer wird er. Um die Einsamkeit zu umgehen oder zumindest das Bewußtsein der eigenen Einsamkeit von sich fernzuhalten, wird zu noch mehr Information gegriffen, diesmal in unselektierter Art und Weise. Egal, welche Tätigkeit gerade vorgenommen wird: Im Hintergrund läuft zumindest ein Medium mit, das von der persönlichen Einsamkeitssituation ablenkt; seien dies Radio, Fernseher oder – in jüngster Zeit – Computerinformationssysteme.

Erfolgt nun diese „Berieselung" mit entsprechend umfassend konzipiertem Programm, soll heißen, auf eine Art

[8] Die Beanspruchung dieses Wortes als bloßes Schlagwort ist unglaublich hoch – für fast alles wird heute in irgendeiner Weise der Begriff „postmodern" – zur Platitüde deformiert – verwendet. Ich kann daher auch nur definieren, wie ich „Postmoderne" in diesem Beitrag verwenden will: Ich verstehe unter der Postmoderne jene Entwicklung in den hochindustrialisierten Ländern Westeuropas, die Lyotard 1978 erstmals detailliert beschrieben hat und die von Giddens und Welsch ergänzt beziehungsweise präzisiert wurde, wobei ich – mit Giddens – anmerken will, daß ich „Postmoderne" nicht als Periodenbezeichnung, sondern vielmehr als Überbegriff eines Lebensgefühles der Gesellschaft in der späten Moderne ansehen will.

und Weise, die zumindest den optischen und akustischen Sinneskanal mit Informationen in befriedigendem Ausmaß – im wahrsten Sinne des Wortes – versorgt, und sind diese Informationen auf eine Art miteinander koordiniert, die bereits den Eindruck eines völlig eigenen Realitätsempfindens hervorruft, kann sich der Rezipient (der damit zum reinen Konsumenten wird, da seine notwendige Eigenleistung in der Interaktivität minimal ist) in einer „virtuellen Realität" verfangen, die mit der vielbesprochenen „Virtual Reality" im Computerbereich sehr eng verwandt ist. Ich denke, daß dies einer der Hauptgründe für den großen kommerziellen Erfolg von VR ist.

4. *Virtual Reality und die Theologie*

Der Trend zur Informatisierung – und damit zur Virtualisierung, denn die Informatisierung basiert auf dem Realitätskonzept der Parametrisierbarkeit der Realität und damit der Virtualisierbarkeit der Realität – stellt für die Theologie heute eine ungeheure Herausforderung dar.

a) Es scheint, daß die VR dem Menschen die leichte Befriedigung von Bedürfnissen bietet, die er anderweitig nicht, nur ungenügend oder nur mit hohem Aufwand stillen kann. Die Anfrage, der sich die Theologie stellen muß, ist eine dreifache – eine praktische, eine systematische und eine kerygmatische.
Die praktische Anfrage ist:
Wie geht man als Theologe mit Kindern um, die von ihren Videospielgeräten nicht wegzubekommen sind; wie komme ich an Menschen heran, deren Inbegriff der Freizeitgestaltung die Beschäftigung mit ihrem Computer ist (deren werden immer mehr); wie holt man sie hinter ihrem Fernseher und Videorecorder hervor, der – bedingt durch die Möglichkeit der Interaktivität mit Hilfe der Fernbedienung – als Kleinst-VR gelten kann; und wie kann man betroffenen Personen zu einer gesunden (im wörtlichen Sinne) Distanz zu ihren Geräten verhelfen?
Die kerygmatische Anfrage ist:
Kann und darf ich die neue Technologie bei allen Bedenken für meine eigenen Zwecke benutzen und unter welchen Umständen und in welcher Intensität ist dies verantwortbar? Es ist zu bedenken, ob man nicht beispielsweise aus pastoralen Gründen durchaus eine Einbindung der Theologie in das World Wide Web – jenes informatische Netzwerk, das die Welt überzieht und dessen Bestandteil der vielgepriesene „Information-Superhighway" ist – in Erwägung ziehen sollte. Die Zahl an Personen, die im Wege dieses Mediums erreichbar ist und an die man mit den traditionellen Methoden einfach nicht mehr herankommt, geht in die Hunderttausende!
Schließlich die systematische Anfrage:
Wie ist diese Verlagerung der Realitätsauffassung des Menschen vom theologischen Standpunkt her einzuordnen? Wie unterscheidet sich christliche Theologie – die mit hohem Wahrheitsanspruch ihrerseits die Realität des Glaubens vertritt – von einer VR, die als ästhetisches (noch dazu derzeit ausschließlich kallistisch-ästhetisches) Konzept[9] an den Menschen herantritt?

[9] Vgl. *W. Welsch*, Zwei Wege der Ästhetisierung, in: Wahrnehmung von Gegenwart. Hg. von J. Huber, Basel 1992. Welsch unterscheidet zwischen epistemischer Ästhetik (Ä. als Anschauungsform und Weise sinnlicher Wahrnehmung) und kallistischer Ästhetik (Ä. als Verhübschung von Objekten und Vorgängen).

Mit welchem Recht kann die christliche Verkündigung mehr Glaubwürdigkeit beanspruchen als die „präsente Eschatologie" komplexer Rollenspiele, in denen man oft mythologische Paradiesvorstellungen erlebbar vorfindet und in denen man auf Knopfdruck auferstehen kann, wenn das „Leben" in der Simulation zu Ende ist – zumal ja die VR der Rollenspiele sinnlich wahrnehmbar ist, also gemäß der empirischen Erkenntnistheorie, die oben angerissen wurde, bei umfassender Simulation Wirklichkeitswert beanspruchen könnte?

Gerade diese Anfrage ist die eigentlich provokante, und sie ist nicht so einfach zu beantworten, wie die Theologie es gerne hätte. Sie ist im Sinne des vorhin erwähnten Prämissencharakters des informatischen und analytisch-philosophischen Realitätsbegriffes auch nicht umfassend und eindeutig beantwortbar. Da aber die christliche Lehre ebenfalls Realität ist, induziert durch den Anspruch der Offenbarung und der Tradition, eingefordert durch den universellen Heilsanspruch, tut zumindest eine klare Deklaration der eigenen Position not.

Diese eigene Position, das *proprium* der Theologie, wäre erst einmal eine klare und eindeutige Abgrenzung von allen dem christlichen Menschenbild widersprechenden, reduktionistischen Ansätzen der Technosophen. Aussagen wie die, daß die Künstliche Intelligenz die logische Fortschreibung der menschlichen Evolution (nach dem Motto: Der Mensch hat seine Schuldigkeit getan, der Mensch kann gehen) ist, sind tatsächlich radikal reduktionistisch und mechanistisch; man kann damit existieren, aber ich glaube nicht, daß man damit *leben* kann. „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" Joh 10,10b. Leben in Fülle ist etwas fundamental Anderes und Umfassenderes als Sinnesrezeption eines vorbereiteten Konstruktes, auch wenn dieses Leben in Fülle mitunter wesentlich anstrengender ist als das „konsumierte"; Leben in Fülle muß *ganzes* Sein umfassen und kann nicht im buchstäblich „sinnlichen" Sein seine Erschöpfung finden. Personale Interaktion, also die Kommunikation des Menschen mit einem anderen Menschen, ist auch in ihrer einfachsten Form höherwertig als die „Kommunikation" zwischen Mensch und Maschine – worauf computerunterstützte VR, egal ob „Reality Engine" oder „Super-Nintendo", letztendlich hinausläuft; denn auch wenn man im Cyberspace scheinbar mit einer anderen menschlichen Person kommuniziert, kann man nicht sicher sein, ob man tatsächlich mit dem Menschen Kontakt hat oder mit seinem „virtual self", einem Programm, das die Aufgabe hat, zu kommunizieren.[10]

In der *personalen* Interaktion die „Spur des Anderen" finden zu helfen, sollte einer der maßgeblichen Unterschiede zwischen der Realität des Glaubens und VR sein.[11]

b) Die Entwicklung der Technisierung in der hochindustrialisierten Welt ist mit Sicherheit nicht durch theologische und/oder philosophische Überlegungen umkehrbar. Daß sie dadurch verlangsamt werden kann, ist höchst

[10] Was heute noch nicht hundertprozentig funktioniert, aber mit einigen dieser „Demons", also Dämonen, wie sie bezeichnenderweise heißen, kann man schon einige Minuten kommunizieren, bis man bemerkt, daß da eine Maschine „am anderen Ende sitzt".

[11] Vgl. *E Levinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg ²1987, S. 226ff.

unwahrscheinlich, aber immerhin möglich. Was die Theologie hingegen mit Sicherheit kann, ist zu versuchen, den Trend ein wenig zu beeinflussen und eventuell seine Richtung dahin zu ändern, daß die Weiterentwicklung der Technologie zum Nutzen des Menschen – und zwar *aller* Menschen – geschieht, denn:

c) Die Informatisierung bedeutet potentiell ein ungeheuerliches soziales Unrecht. Es differenziert sich nicht nur in den betroffenen Industrieländern aufgrund der Informatisierung die Gesellschaft aus, sondern es wächst auch die Divergenz zwischen Industrie- und Entwicklungsländern unaufhaltsam durch die rücksichtslose Nutzung des technologischen Vorteils seitens der Ersten Welt.
Mit jedem PC , der an das „Wold Wide Web" angeschlossen wird, mit jeder Datenbank, die elektronisch verfügbar ist (und eventuell auch gleichzeitig aus den Bücherregalen der physischen Realität verschwindet), potenziert sich der Abstand zwischen den Welten. Dies darf in dieser Form von der christlichen Theologie nicht hingenommen werden!
Zwar ist als Alternative auch denkbar, daß gerade die Informatisierung eine ungeheure Chance für die Entwicklungsländer bedeutet, aber angesichts der nach wie vor auf schnelle und leichte Gewinne ausgerichteten Privatwirtschaft ist diese Möglichkeit (durch die notwendigen hohen Aufwendungen und das hohe Risiko, noch dazu mit niedrigeren Gewinnen in den Entwicklungsländern) wohl eher die unwahrscheinlichere.

d) Die Theologie muß sich so bald wie möglich im klaren darüber sein, wie sie mit der Informatisierung umgeht und wie sie ihre potentiellen Möglichkeiten durchaus auch für ihre eigenen Zwecke nutzen kann. Das reicht vom jetzt schon beinahe obligaten PC in der Pfarrkanzlei bis hin zu theologischer Grundsatzdiskussion und interreligiösem Dialog in virtuellen Konferenzräumen (eine Möglichkeit übrigens, die am Institut für Fundamentaltheologie der Universität Graz bereits erprobt wurde und praktikabel scheint). Früher oder später wird auch die Möglichkeit virtueller Wortgottesdienste diskutiert werden müssen, um bedachte und verantwortungsvolle Stellungnahmen dafür oder dagegen abgeben zu können.

Die Wirklichkeit unserer Lebenswelt ist eine Medienwirklichkeit geworden, und das mit erschreckender Plötzlichkeit. Die Realität unserer Lebenswelt verlagert sich durch die Informatisierung immer weiter von physischer auf virtuelle Realität. Die Praxis hat die Theorie überholt: die technologische Entwicklung ist ihrer eigenen philosophischen – und erst recht der theologischen – Reflexion um Jahre voraus und unterschätzt weitgehend deren Notwendigkeit.
Entsprechend vorsichtig müssen Philosophie und Theologie nun reagieren, ihre eigene Notwendigkeit legitimieren und neu bedenken und die Technologie für den Menschen und sein „Leben in Fülle" in die Pflicht nehmen. Vielleicht ist in einer Welt, in der die Technik zum Zweck des Menschen wird und er deren Diener ist, die Theologie die letzte verbleibende Autorität, der es möglich ist, die Technik an ihre ureigenste Aufgabe – nämlich den Dienst am Menschen – zu erinnern.
VR kann eine Verlagerung der Realität und ihre Degeneration zu einer reinen Realität der Parameter sein. Persön-

licher Glaube ist ein Gewinn an Realität, an Realität im umfassenden Sinne. Im Glauben – speziell, aber nicht nur im christlichen Glauben – kann die Dimension des Mensch-Seins reichhaltiger erfahren werden als ohne ihn; und nur im Glauben ist die brennende Frage nach der eigenen Begrenztheit (am persönlichen Tod muß letztlich jede Virtualisierung scheitern, er ist – als einziges Ereignis – nicht emulierbar und wird es nie sein) überhaupt aushaltbar, auch wenn sie im Glauben nicht beantwortet werden kann (jedenfalls nicht beantwortet im Sinne einer letztendlichen Gewißheit)[12]. Die Selbstverfangenheit des Menschen in seiner informatisierten, virtuellen Welt rührt mit Sicherheit auch von der Unaushaltbarkeit dieser Frage her, die durch VR umgangen werden kann oder jedenfalls aufgeschoben wird. Eine Konfrontation wird vermieden, und zwar zugunsten des aktuellen Tages und der aktuellen Stunde. Es sollte ein zentrales Anliegen der Theologie sein, auf diese Selbstverfangenheit hinzuweisen und die Selbstbetrugsmechanismen aufzudecken, die sich aus ihr ergeben.

Die Virtuelle Realität bietet ungeheure Möglichkeiten, aber ebenso große Gefahren. Die unumkehrbare Entwicklung so zu steuern, daß sie dem Menschen als Ganzheit entgegenkommt und ihm nützt, nicht einfach oberflächlich in Erleichterung und Ablenkung mündet; daß sie im Bewußtsein der eigenen Verantwortung verwendet und nicht mißbraucht wird und daß sie schließlich – man verzeihe den schlagwortartigen Begriff – „heilsdienlich" im umfassenden Sinne sei, ist ein großer und wichtiger Auftrag für alle theologische Arbeit.

[12] Wobei ich hier unter Glauben auch die Metaerzählungen im Sinne Lyotards einbeziehe; vgl. *Lyotard*, S 14ff.

Literatur:

Ars Electronica (Hg.), Philosophien der neuen Technologie. Berlin 1989.

J. Baudrillard, Die Illusion und die Virtualität. Bern 1994.

H. Handwerker, Allgemeine Sinnesphysiologie. In: Schmidt, R.; Thews, G. (Hg.), Physiologie des Menschen. Heidelberg [24]1990, S. 186ff.

J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien 1993.

A. McGrath (Hg.), Modern Christian Thought. The Blackwell Encyclopedia. Oxford 1993.

N. Postman, Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie. Frankfurt [5]1985.

F. Rötzer; P. Weibel (Hg.), Cyberspace. Zum medialen Gesamtkunstwerk. München 1993.

W. Welsch, Ästhetisches Denken. Stuttgart [3]1993.

Die Computerbibel für Ihr Pfarrbüro



ELBIKON für Windows: Pfarrer, ReligionslehrerInnen und Fachautoren finden in ELBIKON eine vielseitige Arbeitshilfe. Das Programm bietet praxisgerechte Möglichkeiten, mit den Texten der Bibel zu arbeiten. Suchvarianten vereinfachen den Zugang zum Text. Bibelstellen können direkt ausgedruckt oder in Textverarbeitungsprogramme übertragen werden.

ELBIKON, die elektronische Bibelkonkordanz, erschließt den Text der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Einleitungen zu den biblischen Büchern, Anmerkungen zum Bibeltext, Querverweise innerhalb der Bibel.

3,5"-Disketten
DM 198,- / öS 1.782,- / sFr 194,-
(unverbindl. Preisempfehlung)
ISBN 3-920609-64-6

Demo-Version
DM 10,- / öS 90,- / sFr 10,-
ISBN 3-920609-65-4

Verlag Katholisches
Bibelwerk GmbH
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart

FRANZ BÖHMISCH/CHRISTIAN DANDL

Mit der Bibel ins Internet-Zeitalter

Unter den Theologen waren die Bibelwissenschafter gewissermaßen Pioniere der Arbeit mit Computern. Franz Böhmisch, Assistent an den Instituten für Alttestamentliche Bibelwissenschaft in Linz und in Passau und Christian Dandl, Pädagogischer Mitarbeiter im Kinderdorf St. Isidor, Linz, zeichnen die Geschichte dieser Allianz zwischen den Biblikern und den neuen Technologien nach, präsentieren paradigmatisch einige wichtige gegenwärtige Forschungsfelder und geben praktische Hinweise zum Einstieg in das Internet für jene Theologinnen und Theologen, die noch nie etwas damit zu tun gehabt haben. (Redaktion)

1. *Wie die Bibel in den Computer kam*[1]

Eine intensive Suche nach den Wurzeln der Verbindung der lange für unvereinbar gehaltenen Bereiche führt in die *späten 50er Jahre,* wo sich in Anlehnung an die moderne Sprachwissenschaft erste Ideen für den Konnex Bibel-Computer orten lassen. Die neuen Errungenschaften der Technik in Verbindung mit den schon längst bekannten Methoden des quantitativ-qualitativen Umgangs mit biblischen Texten[2] inspirierte einige innovative Bibliker. Sie stellten sich der Herausforderung, die Grundfähigkeit elektronischer Rechner – das „Zählen" – in Verbindung mit Methoden der statistischen Linguistik auf die heiligen Texte anzuwenden.

Die *60er Jahre* sind von dieser Aufgabe geprägt. Technische Probleme wie die Umsetzung der hebräischen Schriftzeichen inklusive masoretischer Punktation und Akzente in computerlesbare Kodes stellten für die ersten Pioniere ebenso komplexe Probleme dar wie die komplizierten Eingabemethoden, die geringen Speicherkapazitäten und die langsamen Speichermedien[3]. Hand in Hand mit diesen technischen Herausforderungen gingen bibelwissenschaft-

[1] Vgl. *Christian Dandl,* Bibel und Computer, Diplomarbeit betreut von Prof. Dr. Hubmann (Linz) und Prof. Dr. H. Schweizer (Tübingen), KTH Linz 1993; *John J. Hughes,* Bits, bytes, and biblical studies: a Resource Guide for the Use of Computers in Biblical and Classical Studies, Grand Rapids, Michigan 1987; *Center for Text & Technology, Georgetown University (ed.),* Georgetown Catalogue of Projects in Electronic Text (CPET), Washington, DC 1993 (Internet); Bibel- und Dogmatikdokumentation der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (Auszug zu Bibel und Computer von Herrn Univ. Ass. Dr. J. Oesch freundlicherweise zur Verfügung gestellt, demnächst über WWW online).

[2] Die Biblia Hebraica wurde von den Masoreten, die den Text festlegten und vokalisierten, mit einem Apparat von Verweisen versehen (der Masora parva und der Masora magna), der in den Handschriften an den Rändern den Bibeltext begleitet und vergleichbare Bibelstellen, Fehler im Text, etc. benennt. Die Buchstaben- und Wortzahl ist am Ende jedes Buches genau angegeben (und in der Biblia Hebraica Stuttgartensia im Gegensatz zur Masora magna abgedruckt) und wichtige Buchstaben (zum Beispiel der mittlere Konsonant der Tora) sind besonders gekennzeichnet.

[3] So machte sich C. Hardmeier 1970 Gedanken, ob nicht zwei geübte „Locherinnen" in 100 Tagen den gesamten masoretischen Text in Lochkarten stanzen und von dort auf Magnetband speichern könnten. Vgl. *C. Hardmeier:* Die Verwendung von elektronischen Datenverarbeitungsanlagen in der alttestamentlichen Wissenschaft. Neue Möglichkeiten der Forschung am Alten Testament, in: ZAW 82 (1970) 175–185. Es ist daran zu erinnern, daß erst seit der Entwicklung von UNIX durch die Bell Laboratories 1969 die Eingabe über Tastatur möglich geworden ist. Eine Online-Einführung finden Sie über WWW: http://www.uni-passau.de/.

liche Fragestellungen: Welcher Text soll eingegeben werden? Wie muß er aufbereitet sein, daß er den exegetischen Bedürfnissen gerecht wird? Welche bibelwissenschaftlichen Fragen können überhaupt an den Computer gestellt werden? Letztlich kulminierten all diese Fragen im Zweifel an der Sinnhaftigkeit dieses enormen Aufwands, besonders da niemand sagen konnte, was das genaue Ziel der Forschungen sein könnte, und ob sie letztlich etwas wesentlich Neues für die Exegese bringen würden. Es war im wahrsten Sinn des Wortes eine *Pionierzeit*, in der mit einfachsten Mitteln versucht wurde, Hindernisse zu überwinden und Gräben zu überbrücken. Einige wenige Forscher gingen dieses Wagnis ein und produzierten auf eigene Faust Datenbanken mit biblischen Texten und kleine Programme, mit denen sie ganz begrenzte Anwendungen (zum Beispiel Erstellen von Konkordanzen, Stilforschung zur Ermittlung verschiedener Autoren mittels statistischer Berechnungen oder synoptische Aufstellungen von Texten und deren Übersetzungen) durchführen konnten. Zu den Vätern dieser neuen Methode biblischen Forschens zählen Gérard E. Weil, der schon 1964 mit zwei Publikationen an die Öffentlichkeit trat[4], später das Projekt CATAB (Centre d'Analyse et de Traitement Automatique de la Bible et des Traditions Ecrites) in die Wege leitete und die Masora Magna zur BHS (Biblia Hebraica Stuttgartensia) elektronisch erstellte, und Yehuda Radday, der mit statistischen Methoden an den Bibeltext heranging[5].

Die *70er Jahre* stehen im Zeichen des Wandels vom Do-it-yourself-Exegeten hin zu professionellen und finanziell besser dotierten Großprojekten oder, wie es Eep Talstra ausdrückte: „Aus einem Hobby wurde ein seriöser Zweig der theologischen Wissenschaft"[6].

Die Großprojekte, deren Ergebnisse bis in die Gegenwart die Entwicklung der elektronischen Verarbeitung von Bibeltexten bestimmen, starteten 1977 mit der „Werkgroep Informatica" in Amsterdam unter der Leitung von E. Talstra. Primäres Ziel war es, Theologie mit all ihren Bereichen in das Computerzeitalter herüberzuholen. Das Projekt erstreckte sich auf alle theologischen Fächer – zum Beispiel wurde auch der Römerbriefkommentar von Karl Barth in zwei Editionen digitalisiert[7] –, doch waren es primär die Exegeten des AT, die am Ball blieben und den Text der hebräischen Bibel aufzubereiten versuchten. Aus dieser Zeit resultiert die Dominanz der alttestamentlichen Exegese in der com-

---

4 *G.E. Weil; F. Chenique,* Prolégomènes à l'utilisation des méthodes de statistique linguistique pour l'étude historique et philologique de la Bible hébraïque et de ses paraphrases, in: VT 14 (1964) 344–366; *G.E. Weil,* Méthodologique de la Codification des Textes Sémitiques servant aux Recherches de Linguistique Quantitative sur Ordinateur, in: Bulletin Nõ 13 de l'Institute de Recherche et d'histoire des Textes 14 (1964) 115–133. J.J. Hughes, op. cit., 515 schreibt: „Gérard E. Weil was the first scholar (1963) to use a computer to study the text of the Hebrew Bible. Because of his strong research interests in cantillation, in linguistic statistics about the Masoretic Text, and in the Masorah itself, it would not be inaccurate to describe him as a modern-day, computerized Masorete."

5 Vgl. *Yehuda T. Radday,* Two Computerized Statistical-Linguistic Tests Concerning the Unity of Isaiah, in: JBL 89 (1970) 319–324.

6 *E. Talstra,* Introduction, in: *E. Talstra* (Hg.), Computer Assisted Analysis of Biblical Texts (Applicatio 7), Amsterdam 1989, 1–8, 2.

7 *E. Talstra, F. Postma,* On Texts and Tools. A short history of the „Werkgroep Informatica" (1977–1987), in: *E. Talstra* (Hg.), Computer Assisted Analysis of Biblical Texts (Applicatio 7), Amsterdam 1989, 9–27 (Lit.).

puterunterstützten Theologie bis in die Gegenwart.

Das Projekt CATSS (Computer Assisted Tools for Septuagint Studies) in Zusammenarbeit der Hebrew University in Jerusalem mit der University of Pennsylvania (USA) führte 1978 unter der Leitung der bekannten Bibelwissenschaftler Emanuel Tov und Robert A. Kraft die Septuagintaforschung in die elektronischen Medien ein. Die morphologisch kodierten hebräischen und griechischen Textformen inklusive ihrer Varianten in den Handschriften wurden in Datenbanken parallelisiert und dienten als Grundlage für die Erforschung aller Aspekte der Septuaginta. Als Textbasis wurden die Texte des TLG (Thesaurus Linguae Graecae, University of California) benutzt, der bereits seit 1972 antike Texte elektronisch kodierte. Im Laufe der Jahre wurde das CATSS-Projekt dezentralisiert, Teilaufgaben wurden an weitere amerikanische Universitäten delegiert. Typisch für diese Zeit ist die isolierte und durch urheberrechtliche Probleme bedingte Eigenbrötelei der einzelnen Unternehmungen. Jedes wissenschaftliche Team erarbeitete eigene Texte und produzierte dazu passende Programme für seine je eigenen Forschungsinteressen. In Angriff genommene Aufgaben waren die Überprüfung der biblischen Bücher auf ihre Autorenschaft, die Analyse verschiedener Übersetzungstechniken, Statistiken zu Länge und Position von Wörtern und Sätzen eines Textes und orthographische, grammatikalische, syntaktische und semantische Detailstudien.

Alle Projekte arbeiteten auf Großrechnern von Universitäten, wodurch ihre Leistungen einer breiten Benutzerschicht verschlossen blieben, weil kein privater Anwender die notwendigen technischen Ressourcen zur Verfügung hatte. Die einzige Möglichkeit, eine interessierte Öffentlichkeit mit den Fortschritten der computerunterstützten Exegese vertraut zu machen, bestand in der exemplarischen Publikation einzelner vom Rechner ausgedruckter Ergebnisse. Das ist zwar interessant, ignoriert jedoch die Stärken des Computers, die in seiner Flexibilität liegen. In der online-Benutzung zeigt sich seine Dynamik im Gegensatz zum Buch, das „nur" statische Ergebnisse bieten kann. Die dem Medium Computer angemessene Entwicklung lag und liegt nicht in der Produktion von Büchern, die in Hunderten von Seiten Datenmaterial bieten, das mit Computern aufbereitet wurde. Für den sinnvollen Einsatz von Computern in den Kulturwissenschaften grundlegend wurde der Trend, der in den *80er Jahren* von den Großrechnern der Unis weg zu den anwenderfreundlichen PCs führte, die jeder in seinen vier Wänden benutzen kann. Der rasante technische Fortschritt unterstützte mit immer leistungsfähigeren PCs diese Entwicklung. Somit lag es letztlich in der Hand der Wissenschafter, diesen Prozeß der Abnabelung von den Großrechnern zu fördern.

Ein großes Problem jener Zeit bestand darin, daß zahlreiche Textversionen im akademischen Raum kursierten, keine aber eine hinreichende orthographische Sicherheit bieten konnte. Nachdem also das Rad mehrmals erfunden worden war, jedes aber seine Eigenheiten hatte, erkannten die Institute, daß die Zeit reif war, durch verstärkte Zusammenarbeit eine gemeinsame Grundlage für einen effizienten Computereinsatz zu schaffen. A. Groves nutzte im Rahmen des Westminster Computer Project die unabhängig erstellten elektronischen Bibeltexte samt

ihren morphologischen Kodes und verglich diese mit Hilfe von Großrechnern, um einen einheitlichen Basistext für die computerunterstützte Exegese zu etablieren. Dadurch wurde in genialer Weise erreicht, daß die Wahrscheinlichkeit typographischer Fehler gegen Null ging. Die Notwendigkeit, sich in diesem Prozeß der Kodierung der morphologischen Daten auf eine Deutung festzulegen, hatte jedoch eine Kehrseite: Es bildet sich in der Folge so etwas wie ein neuer *textus receptus* in der Orthographie und der morphologischen Interpretation der hebräischen Bibel heraus. Varianten zum Text, die bei dieser unerläßlichen Fixierung unter den Tisch zu fallen drohten, konnten aufgrund der Flexibilität des elektronischen Mediums als zusätzliche Informationen integriert werden. Diese Flexibilität stellen die kommerziellen Programme bis zur Gegenwart aber nur sehr eingeschränkt zur Verfügung.

Die Frage nach dem zugrundezulegenden Text ist nicht nur eine Frage des Datenmaterials, sondern eine der Grundfragen der Exegese überhaupt: die Textformen der hebräischen und der griechischen Bibel lassen sich nicht auf einen einzigen Urtext reduzieren – auch wenn die Sehnsucht ganzer Generationen von Exegeten dahin ging. Außerdem unterscheidet sich der Umfang der biblischen Bücher in den einzelnen Bibelversionen und den Kanonlisten der Religionsgemeinschaften beträchtlich. Durch das Konzil von Trient wurde für die katholische Kirche ein Kanon von Schriften definiert, die zur theologischen Argumentation verwendet werden können, nicht jedoch eine kanonische Textform festgelegt[8]. Die „fundamental-theologische Frage nach dem Status des Textes in der Auslegung der Bibel mit Hilfe des Computers"[9] drängt also zu Lösungen, die mit der Vielfalt der Bibelversionen kreativ umgehen[10].

Der verstärkte Wille zur Kooperation äußerte sich in der Durchführung der großen Kongresse in Louvain-la-Neuve 1985, Jerusalem 1988, Tübingen 1991 und Amsterdam 1994. Im Umfeld dieser Veranstaltungen entwickelte sich eine rege Methodendiskussion, die in den Kongreßakten ihren Ausdruck gefunden hat. Demonstrationen und Workshops zeigten auf, daß die neuen elektronischen Hilfsmittel der Exegese eine andere Dimension geben: Besonders in den ungelösten Fragen nach dem Verständnis des hebräischen Textes, die vor allem die Syntax des Verbs im Satz und ähnliche Probleme betrafen, zeigte sich der Computer zunehmend als das geeignete Werkzeug.

---

[8] Die Autorität der Vulgata wurde, zumindest nach der Interpretation der Enzyklika „Divino Afflante Spiritu", in Trient als iuridische, kirchendisziplinäre verstanden.

[9] *H.M. Vroom*, Der Status des Textes in der Exegese mit Hilfe des Computers. Eine Anfrage an Harald Schweizer, in: *E. Talstra* (Hg.), Computer Assisted Analysis of Biblical Texts (Applicatio 7), Amsterdam 1989, 163–173.

[10] Eventuell könnte man über ein Modell nachdenken, das der Vielfalt der Ortskirchen auch eine ekklesiologisch legitimierte Vielfalt der Textformen beigesellt: die hebräische Textform für Israel, die griechische Textform für die Ortskirchen zum Beispiel des griechischen Ostens, die sich nach alter Tradition auf die LXX berufen, hebräische, griechische und syrische Textformen für semitischsprachige orientalische Kirchen, je nach deren Tradition beziehungweise Ritus. Auch die Kirchen des Westens könnten daraus Gewinn ziehen, die unterschiedlichen theologischen Aussagen der verschiedenen Bibelversionen als mehrgestaltige Botschaft zu interpretieren. Vgl. *N. Fernández Marcos*, Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings (VT.S 54), Brill: Leiden 1994, 25: „Just as the diversity of texts of the Synoptic Gospels has not affected the canonicity of the New Testament, the different texts for some books of the Old Testament should not be an obstacle to their canonicity."

Die Chance und Herausforderung der Gegenwart liegt in der Kommerzialisierung des erarbeiteten Potentials. Das monatlich aktualisierte Verzeichnis lieferbarer Bibelsoftware im Internet[11] bietet bereits eine ansehnliche Palette von Produkten, die jedoch fast ausschließlich in den USA produziert werden und daher in Europa noch wenig Beachtung gefunden haben.

2. *Welchen Sinn macht der Einsatz von Computern in der Exegese?*[12]

Einige Psalmen (zum Beispiel Ps 34, Ps 111, Ps 112) sind nach dem hebräischen Alephbet aufgebaut und beginnen jeden neuen Vers mit dem folgenden Buchstaben. In Ps 119 beginnen sogar je 8 Verse mit dem gleichen Buchstaben. In einer Übersetzung geht diese ästhetische Form zumeist verloren, obwohl sie den Inhalt des Gedichtes strukturell prägt. Dieses Beispiel möge die sprachwissenschaftliche Erkenntnis verdeutlichen, daß der Inhalt eines Textes immer nur über seine Form existiert, also nicht Form und Inhalt schön säuberlich getrennt werden können. Daher ist eine genaue Analyse der individuellen Form eines Textes und der Struktur, die er als ganzer bildet, für das Verstehen des Inhalts unumgänglich. Eine Analyse einer Form ist aber etwas Regelhaftes. Und regelhafte Arbeitsabläufe mit vorgegebenen Datenmengen sind ein ideales Einsatzgebiet der Computertechnologie.

Dennoch ist der gesamte Prozeß der Auslegung nicht in einen Algorithmus zu formalisieren, da die Pragmatik eines Textes, also was durch den Text beim Leser/Hörer bewirkt werden soll, auch von veränderten Ko- und Kontexten abhängt, also verschiedenen Kanones und Zeithorizonten, was hermeneutische Reflexionen erforderlich macht, die nicht formalisierbar sind.

Solange Bibelauslegung legitimerweise freies Spiel der Interpretationen zur gegenseitigen Bereicherung der Einsichten in mögliche Bedeutungen eines Bibeltextes ist, wird eine Formalisierung nicht nötig sein. Sobald jedoch bestimmte Deutungen von Bibeltexten Anspruch auf Verbindlichkeit erheben und nicht gleichzeitig mit anderslautenden Interpretationen innerhalb einer Religionsgemeinschaft existieren können, ohne den Zusammenhalt zu gefährden, ist über die Deutung unter Offenlegung der hermeneutischen und methodischen Hintergründe und der Rolle tradierter Deutungen zu streiten, ist also der Weg aus der meditativen Exegese der alltäglichen Spiritualität hin zu einer diskursiven Exegese zu beschreiten. Diese Ebene der diskursiven Exegese macht es nötig, genauestens auf den Wortlaut eines Bibeltextes hinzuschauen[13]. Der Einsatz computerunterstützter Methodik in

[11] *Shawn G. Abigail,* Bible Software FAQ, Version 1.0.8, February 1995, Distributed on The Internet by Shawn G. Abigail (ad873@freenet.carlecton.ca).

[12] Vgl. grundlegend *C. Hardmeier; E. Talstra,* Sprachgestalt und Sinngehalt. Wege zu neuen Instrumenten der computergestützten Textwahrnehmung, in: ZAW 101 (1989) 408–428.

[13] Die Diskursivität der in der Pastoral seit wenigen Jahrzehnten etablierten „historisch-kritischen" Methoden mit ihrem diachronen Blickwinkel ist in jüngster Zeit in die Krise geraten,was der Rückorientierung zu synchronen Methoden Vorschub geleistet hat. Daß es über 1700 Jahre in der Westkirche Usus war, die Bibel in ihrer lateinischen Textform synchron, also als jetzt in seiner Gleichzeitigkeit vorfindlichen Text, zu interpretieren, ist über all den „Innovationen" der synchronen Exegese in Vergessenheit geraten. Diese Orientierung auf synchrone Exegese und kanonische Geltung eines „Endtextes" hin kommt den Möglichkeiten computertechnischer Verarbeitung der Texte entgegen. Welcher „Endtext" vorausgesetzt wird, bedarf theologischer Reflexion.

der Exegese ist als ein Versuch zu sehen, die Diskursivität auf die Spitze zu treiben und heißt nicht, daß in der Pastoral sozusagen der Output exegetischer EDV-Analyse als „authentische Interpretation" rezipiert werden müßte. Als Beispiele computerlinguistisch abgesicherter Bibelauslegung sei auf die Ansätze der Exegeten H. Schweizer und W. Bader verwiesen. In ihren Arbeiten wird die beschriebene Tendenz zur diskursiven Exegese beziehungsweise Intersubjektivität durchexerziert, indem die linguistischen Merkmale eines Textes im Detail mit Hilfe komplexer Programme erhoben werden[14]. Wir möchten jedoch hier primär Bibelprogramme in den Blick nehmen, die im Dialog mit den Benutzern interaktiv arbeiten und im Handel verfügbar sind.

3. *Der Einsatz von Bibelprogrammen*

Die gängigen Bibelprogramme bestehen aus zwei Komponenten, den kodierten Textdateien und einer Analyseeinheit. Nur wenn diese gut aufeinander abgestimmt sind, werden die Benützer befriedigende Ergebnisse erhalten.

Wir wählen zwei Beispiele aus: *Bibleworks*[15] und *Quest*[16].

Beide Programme sind keine offenen Systeme, wie sie für die Zukunft zu erhoffen sind, die auf beliebige Daten zugreifen können, sondern arbeiten ausschließlich mit den mitgelieferten speziell kodierten Bibeltexten. *Bibleworks* ist ein populärwissenschaftliches Programmpaket, das eine große Fülle von Bibeltexten zur Verfügung stellt. *Quest* dagegen ist ein hochwissenschaftliches Instrument, welches nur mit dem hebräischen Text arbeitet, diesen jedoch nach einem bestimmten linguistischen Konzept auf den verschiedenen Ebenen vom Wort bis zum Satz analysieren kann. Grundlage dafür sind die kodierten Texte der „Werkgroep Informatica", deren morphologische Kodierung bis zur Satzebene jedoch aufgrund der immensen erforderlichen Arbeit bisher erst bei einigen biblischen Büchern vollständig durchgeführt werden konnte.

Wenn Exegetinnen und Exegeten immer häufiger mit solchen Programmen arbeiten und sie zunehmend zitieren, müssen sie sich der Qualitäten eines Systems bewußt sein. Einige Negativbeispiele: Wer in *Bibleworks* im hebr. Text nach der Konjunktion *kî* „denn" sucht, wird sie nicht finden, da *kî* überall als Präposition kodiert ist. Die Worte 'awlâ „Bosheit" und 'ôlâ „Brandopfer", die im Hebräischen sowohl den gleichen Konsonantenbestand wie auch gleiches Geschlecht etc. aufweisen, sind für das Programm nicht unterscheidbar. Im griechischen Text wird man nach der Präposition *charin* „wegen" vergeblich suchen: Sie ist als

[14] Sammelrezension zu den Arbeiten von H. Schweizer und W. Bader in der Reihe THLI von *R. Bartelmus*, in ThZ 50 (1994) 77–83; Vgl. auch *A. Verheij*, Rez. zu W. Bader, Simson bei Delila. Computerlinguistische Interpretation des Textes Ri 13–16 (THLI 3), Tübingen 1991, in: ThLZ 119 (1994) 411–412.

[15] Rezension von *F. Böhmisch*, in: ThPQ 142,1 (1994) 105–107.

[16] *C. Hardmeier*, Dialogfähige Computer-Konkordanz. Die Erweiterung der Grundlagen empirischer Textanalyse durch ein neues Forschungsinstrument, in: *E. Talstra* (Hg.), Compter Assisted Analysis of Biblical Texts (Applicatio 7), Amsterdam 1989, 119–134; *J.A. Groves* u.a. (Hg.), Quest: electronic concordance application to the Hebrew Bible: user manual, Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap, Brussel: Belgisch Bijbelgenootschap 1992. Die niederländische Bibelgesellschaft plant gerade eine neue Version von QUEST.

Akkusativ von *charis* „Gnade" fehlcodiert. Die Wendung *charin entolês* „um des Gebotes willen" ist kodiert als „die Gnade des Gebotes", vermutlich ein Produkt automatischer Kodierungsprogramme.

Die Stärke von QUEST, die linguistisch sauber ausgearbeitete Struktur, ermöglicht ungleich komplexere und zuverlässigere Abfragen, als sie in BIBLEWORKS möglich sind. Eine Abfrage in QUEST bedeutet, eine Fragestruktur ähnlich einem kleinen Computerprogramm zu schreiben. Nur eine fehlerfreie Abfrage wird durchgeführt. Es ist hier erstmalig möglich, die ungeklärten Fragen nach der hebräischen Satzsyntax elektronisch anzugehen: Beginnt ein Satz mit einem Verbum oder einem anderen Bestandteil? Wie werden Texte begonnen, fortgeführt, beendet? In welcher Umgebung tauchen bestimmte Wörter oder Konstruktionen besonders häufig auf, und zeigt sich evtl. durch eine Häufung eine bestimmte Herkunft, eine Redaktion, ein bestimmter Tradentenkreis?[17]

Die Prämissen und Ziele, die Stärken und Schwächen eines Bibelprogramms sind für die Anwender nicht mehr so leicht aufzudecken, wie dies bei Papierkonkordanzen der Fall war. Die große Kapazität der genannten Programme läßt die Beantwortung komplexer Fragestellungen zu, die bisher ob der Fülle des zu bearbeitenden Materials nicht bewältigt werden konnten, doch sollten diese Arbeitsgeräte immer mit kritischem Auge gesehen werden: sie sind Hilfen für die Entscheidungen der Auslegerinnen und Ausleger.

Der Computer als Analyse-Medium wurde von den Theologen, zumindest den alttestamentlichen Exegeten, sehr bald entdeckt. Als Präsentations- und Lehrmedium ist er jedoch noch kaum im Blick. Die Möglichkeit, durch didaktisch gut konzipierte Bibelprogramme die Verbreitung der Bibel zu fördern, ist unserer Meinung nach kaum zu überschätzen und zeigt sich zum Beispiel am LOGOS BIBLE ATLAS. Dieser Atlas bietet die Möglichkeit, sich Karten über die Levante und das gesamte Mittelmeer in beliebigem Maßstab, Blickwinkel und entsprechender Beschriftung je nach beobachteter Zeitspanne selbst zu erstellen. Zu jedem Ort findet sich per Anklicken eine bibelkundliche Einführung. Für „ikonisch" orientierte Menschen bieten solche Hilfsmittel eine gute Möglichkeit, auch Zugang zu den biblischen Texten zu finden.

Diese neueren Programme verwickeln die Benutzer in bibelkundliche Fragestellungen, ohne sie durch computertechnische Probleme abzulenken. Zugleich leben sie von der Flexibilität und können über das Buch hinausgehende Funktionen übernehmen. Durch die multimedialen Ansätze der neueren Computertechnologie wird zudem die Konzentration auf ein Medium (Text, Bild, Klang, Film) aufgehoben und alle Komponenten werden in ein Gesamtkonzept medialer Kommunikation integriert. Die Nutzung des Computers für die Exegese geht daher immer mehr dazu über, die Auslegung und Aufbereitung biblischer Texte über derartige Computerprogramme zu kommerzialisieren. Diese benutzen

[17] Derartige „authorship studies" lassen sich am einfachsten durch eine Analogie beschreiben: Es ließe sich zum Beispiel durch eine Analyse (unredigierter) deutschsprachiger Texte, ob Autoren „so daß" oder „sodaß" schreiben, ansatzweise die Herkunft aus Deutschland oder Österreich klären.

verbreitete Betriebssysteme und interagieren auf verschiedenen Niveaus mit den Benützerinnen und Benützern. Bibelprogramme werden zukünftig einen eBibelatlas ebenso enthalten wie biblische und antike Texte, traditionelle und moderne Bibelkommentare, archäologische Abbildungen und Handschriftenfaksimiles, ja sogar Klänge und gesprochenen Text. Neuerdings wird der Computer auch als Kommunikations-Medium entdeckt, über das sich mit Hilfe der Datennetze eine ganz neue Struktur des Meinungs- und Wissensaustausches etabliert. Es ist zu erwarten, daß folglich theologische Computerprogramme bald Daten aus lokalen Datenbanken integrieren und mit der Benutzung mitwachsen können.

4. Praktische Hinweise zur theologischen Arbeit im Internet

Man kann fast alle Bibelversionen über das *Internet*[18] haben. Irgendwo in einem „Server", also einem Computer mit Zugriff auf große Datenspeicher, sind sie abgelegt und können über das sog. „anonymous ftp (file transfer protocol)" auf den eigenen Computerspeicher geladen werden. Um die Standorte zu finden, schaut man zunächst in die „Internet-Zeitung" USENET, ein System verschiedenster Diskussionsgruppen, in denen Artikel der Internetteilnehmer abgespeichert werden. Für christliche Theologen einschlägig sind „soc.religion.christian", „soc.religion.christian.bible-study" und „bit.religion.catholic". In diesen newsgroups finden sich „FAQs". Das sind Zusammenstellungen von „Frequently Asked Questions" mit passenden Antworten. In einem dieser FAQs stehen Listen von Adressen der ftp-Server, in denen Bibelversionen und andere Texte abgerufen werden können.
Der theologische Gehalt der einzelnen Beiträge ist in besagten Gruppen teilweise noch sehr gering. Doch die Diskussionsgruppen „soc.religion.jewish" und „soc.religion.islam" zeigen, wie es richtig gemacht wird: In wenigen FAQ-Listen werden kompetente Einführungen von durchaus verschiedenen, einander tolerierenden Positionen her geboten, und es wird mit Literaturlisten zur Weiterarbeit eingeladen. Auch eine Aufstellung jüdischer Zeitschriften und Informationen über Geschichte und Konsequenzen des „Holocaust" sind zu finden. So ist eine weltweite Agora entstanden, die von den Geisteswissenschaften zunehmend genutzt wird. Eine Fakultät, Pressestelle oder Zeitschriftenredaktion ohne Zugang zu diesem Marktplatz des Meinungsaustausches ist zukünftig nicht mehr vorstellbar.
Mit dem „World Wide Web" ist die Kommunikation auch über Theologie und Bibelwissenschaft in eine neue Phase getreten. Das WWW integriert alle Komponenten, die bisher im Internet möglich waren, in ein Gesamtkonzept. Man kann über dieses System das ftp-Verfahren abwickeln, Zeitung lesen (USENET beziehungsweise

[18] Mit Internet meinen wir zur Zeit den Zusammenschluß aller Netze, die über ein einheitliches Übertragungsprotokoll (TCP/IP: Transmission Control Protocol/Internet Protocol) genutzt werden können, welches dem Computer des Empfängers ermöglicht, die vom Absender gesandten Daten wieder zu entschlüsseln. Die Dateien (files) werden in kleine Pakete zerlegt und erreichen auf verschiedenen Leitungen den Weg zum Ziel, wo sie dann wieder zusammengesetzt werden. Dieses umständliche, aber effektive Verfahren ist ein Relikt aus der Zeit des Kalten Krieges, als die Sicherung der Übertragung auch bei zerstörten Leitungen vordringliches Ziel war. Es gibt auch Netze mit anderen Protokollen.

NETNEWS genannt), über „gopher" durch die Menüs der Fakultäten und Anbieter spazieren oder auch einer Kollegin eine „mail" schicken.
Darüber hinaus verbindet der WWW die in den einzelnen Servern abgelegten Text- und Grafikseiten so, daß durch Anklicken eines markierten Zeichens zu einem anderen „Text" gesprungen werden kann, der vielleicht am anderen Ende der Welt abgespeichert ist, und auch wieder zum Ausgangspunkt zurück. Diese „hypertext" genannte Struktur gibt dem Übertragungsprotokoll des WWW den Namen, weshalb man sich an die Abkürzung „http (hypertext transfer protocol)" gewöhnen sollte, welche die Übertragung hypertextfähiger Daten bewirkt.
Man nutzt diese Möglichkeit zum Beispiel, um sich in die Bibliotheks-Kataloge der israelischen Universitäten oder der Congress Library (USA) hineinzuschalten. Es öffnet sich ein Editorfenster mit dem Bibliotheksprogramm ALEPH. Nach Eingabe des password „aleph" steht der Katalog zur Verfügung, als wäre man ein Student der Hebrew University in Jerusalem. Mit dem Suchbegriff „Qumran" kann man zum Beispiel nachforschen, was diesbezüglich an Büchern vorhanden ist.
Über das WWW gibt es auch mittlerweile einen internationalen „Bible gateway" an der Calvin University (USA), über den in Bibeln verschiedenster Sprachen (deutsch die Revidierte Elberfelder Bibel) Konkordanzabfragen durchgeführt oder auch ganze Kapitel kopiert werden können.
Von eigenem Reiz sind Ausstellungskataloge im WWW: Eine Dokumentation von orientalischen Handschriften der Vatikanbibliothek, eine Tour durch die Sixtinische Kapelle, das Book of Kells in Dublin oder der Katalog der berühmten Qumran-Ausstellung in den USA im Sommer '94 mit der erstmaligen Leihgabe eines Fragments des Dokuments 4QMMT. In Bild und Text wird in die Ausstellung eingeführt und interessante Literatur zur Qumran-Thematik vorgestellt.
Es finden sich ein WWW-Sektenlexikon von W. Müller an der Uni Jena und seit Ende März eine online-Ausgabe von ANEP (Ancient Near East in Pictures). Am besten zugänglich sind solche theologische Quellen über eine Liste „Christian Organizations on the Net", die über eine Liste der einzelnen Religionsgemeinschaften zu entsprechenden Servern weiterverbindet. Die Liste „Catholic Resources on the Net" bietet neben Bibeln eine Bibliothek bedeutender religiöser Texte der Weltliteratur wie Augustinus, Thomas von Kempen etc., verweist zu den Seiten der Ordensgemeinschaften der Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten und bietet verschiedene Papst-Enzykliken und Vorträge (wie zum Beispiel „The Church and the Computer Culture") sowie einen Pressespiegel über die Synode '94 in Rom. Die anglikanische Kirche bereitet ihre Synode '95 in Canada bereits über das Internet vor, bietet Informationen und lädt zur Mitarbeit ein. Über die Adresse *http://www.uni-passau.de/ktf/* ist leicht Verbindung zu diesen Informationen herzustellen[19].

[19] Als Experimente sind im Passauer WWW-Server auch folgende Texte abgelegt: *G. Krinetzki,* Nicolaus de Lyra zu den deuteronomischen Ämtergesetzen, *F. Böhmisch,* Raschi und Nicolaus de Lyra in der Auslegung der Genesis, *P. Maiberger,* Theologie des AT. Vorlesungen an der Uni Passau, *F. Böhmisch,* Qumran, *F. Böhmisch,* Erfahrungen mit dem Einsatz von Computern in der Exegese. Angesprochene FAQs, Projekt- und Literaturlisten finden Sie ebenfalls dort.

Verschiedene Missionsorganisationen nutzen das Netz, um möglichst einfach geschriebene englischsprachige Bibelkommentare zu schaffen, die anschließend von Theologen in den „Dritte-Welt-Ländern" übersetzt werden sollen – ein theologisch äußerst fragwürdiges Unternehmen. Solange Theologinnen und Theologen der großen Konfessionen (besonders außerhalb der USA) hier abseits stehen, werden sich im Internet fundamentalistische Organisationen und New-Age-Gruppen der religiösen Thematik annehmen.

Exegetische Software wird sogar schon über das Internet verkauft. Im deutschsprachigen Raum ist es vielfach Praxis geworden, Bibelprogramme wie Bücher mit einer ISBN-Nummer zu versehen und über den Buchmarkt zu vertreiben. Dies könnte ein Vorteil sein gegenüber dem amerikanischen Vertriebssystem, das auf solche Standards bisher verzichtet. Doch der WWW-Markt läßt daran zweifeln: die Firma „kabbalah-Software" bietet die Produktion hebräischer Texte der Bar-Ilan Universität (Israel) über ihren eigenen WWW-Server an. Eine CD-ROM, die den Tanach mit Raschi-Kommentar, Babylonischen Talmud mit Raschi-Kommentar, Mischna u.a. mit Suchroutinen und einem Rabbinen-Lexikon enthält, kostet vergleichsweise billige 149 $. Wenn man sich das Produkt über ftp direkt aus ihrem Server holt, bietet die Firma 25% Rabatt. Es bahnen sich also ganz neue Möglichkeiten des Vertriebs an. Statt Tausende von Bäumen abzuholzen, um die heutzutage produzierten Bücher drucken zu können, müßten kurzlebige Gebrauchstexte nur in den Servern der heimischen Fakultät eingehängt werden, um in der ganzen Welt gelesen werden zu können. Nur die nichtlateinischen Schriften sind dafür noch ein Problem, welches aber in Israel bereits gelöst ist[20]. Informatiker weisen jedoch auch immer auf die Unsicherheit und Unbeständigkeit der Daten hin: Was vor zwei Jahren im Internet verbreitet wurde, ist heute kaum mehr aufzufinden. Das Internet-Zeitalter erweist sich als eine sehr flüchtige Kultur.

Selbstverständlich nutzt die Multimedia-Industrie auch den Qumran-

[20] Martin Ramsch (Passau) verdanken wir bezüglich der Standardisierung der internationalen Zeichensätze folgende Erläuterungen in einer lokalen newsgroup der Universität Passau vom 27. November 1994: „Unicode [ist] eine 16-Bit-Kodierung (also 2 Byte pro Zeichen), die somit also 65536 verschiedene Zeichen darstellen kann. Dabei entsprechen die ersten 256 Zeichen genau dem Zeichensatz „ISO 8859-1" (Latin 1), der sich zum Standard bei den 8-Bit-Zeichensätzen entwickelt hat. Genau dieser ISO 8859–1 ist es, der inzwischen von den meisten Unix-Rechnern mit X verwendet wird ebenso wie von MS-Windows, dem Amiga, oder auch dem neuen Informationssystem World-Wide-Web. Die ersten 127 Zeichen von ISO 8859-1 wiederum entsprechen genau dem altbekannten ASCII-Code (in der USA-Standardversion). Unicode soll also eine zu den bisherigen Kodierungsstandards kompatible Erweiterung sein, die den Zeichen aus mehr Sprachen als bisher Platz bietet. Dieser Unicode wiederum ist inzwischen erweitert worden zu dem Kodierungsstandard „ISO 10646". Das ist eine 32-Bit-Kodierung, die mit ihrem 4.294.967.296 großen Zeichenvorrat alle Schriftsysteme weltweit abdecken wird (einschließlich chinesischer, japanischer und sonstiger Schriften). Die ersten 65536 Zeichen entsprechen dabei genau dem Unicode. Ein[en] Überblick über den Unicode-Teil von ISO 10646 liefert die Datei „Iso10646.gz" im FORWISS-FTP-Archiv: [ftp.forwiss.uni-passau.de (F.B.)]/pub/doc/misc/iso10646.gz (150501 Bytes, gepackt mit GNU-Zip) ISO 10646 ist übrigens so definiert, daß man nicht gezwungen ist, ständig mit 4 Bytes pro Zeichen zu arbeiten. Man kann jederzeit hin- und herschalten zwischen 1-Byte-(ISO8859-1), 2-Byte-(Unicode) oder der vollen 4-Byte-Kodierung (ISO 10646)". Wer über Netzanschluß verfügt, kann sich diese Datei selber laden. Anwender von Bibelprogrammen und Schriftarten biblischer Sprachen sollten darauf drängen, daß zunehmend dieser Standard ISO 10646 eingehalten wird.

Boom: Eine (schlecht gemachte) interaktive CD-ROM bietet Qumranfragmente mit englischen Übersetzungen und Einführungen an. Editionen der Zukunft können ganz neue Wege der Authentizität gehen, indem die Handschriftenfotografien eingescannt und multimedial weiterverarbeitet werden. In einem speziellen Projekt (CATT: Computer Aided Text-Reconstruction and Transcription) in Münster werden Fotografien von Qumranfragmenten mit Hilfe des Computers weiterverarbeitet und besser lesbar gemacht, indem für das Auge störende Graustufen elektronisch ausgeblendet werden und so ein besserer Kontrast erzeugt wird. Und es ist wohl nur eine Frage der Zeit, bis die „Ikoniker" um Prof. O. Keel in Freiburg (CH) die dort angelegte Stempelsiegelsammlung und andere archäologische Funde als CD-ROM oder über Internet zugänglich machen.

Der Bibelwissenschaft stehen immer größere Mengen an Vergleichsmaterial zur Verfügung – und dennoch hat ein Exeget weiterhin nur 24 Stunden am Tag und zwei Augen, die irgendwann ermüden. Wir drohen in Informationen zu ersticken und leben daher aus der Hoffnung heraus, daß man nicht alles wissen muß, um die Bibel auslegen zu können. Doch um die Aufgabe, die Bibel auch in der heutigen Informationsgesellschaft ins Gespräch zu bringen, kommen die Theologen und Theologinnen nicht herum.

Die angesprochenen Ressourcen stehen in erster Linie wieder primär den Reichen zur Verfügung, den nördlichen Industrienationen und den dortigen Kirchen. Die Art und Weise, wie wir diese Möglichkeiten nutzen und die sich ausbildende Eine-Welt-Gesellschaft mitgestalten, entscheidet über die Legitimität unseres Reichtums und unserer technischen Möglichkeiten.

Buch und „Zeit"-schrift werden ihre Funktion in verändertem Maße beibehalten können, doch ist bereits bei letzterem Medium die Komponente „Zeit" ein Unsicherheitsfaktor, der die jetzige Praxis in Frage stellt. So könnte diese Papierversion unseres Aufsatzes (ungleich umfangreicher) binnen zwei Minuten über das Internet zur Verfügung gestellt und binnen Sekunden von jedem Leser am Netz abgerufen und mit Kommentaren und neuesten Informationen ergänzt werden. Der Leser ist nicht mehr passiver Konsument, sondern Diskussionspartner in einem weltweiten Forum[21].

Die Einführung der neuen Betriebssysteme von IBM (OS/2 3.0 Warp) und Microsoft (Windows 95), die bequeme Möglichkeiten des Netzanschlusses für alle PC-Benützer schon mitliefern, wird das Jahr 1995 nach einhelliger Meinung der Computer- und Medienfachleute zu einem Schlüsseljahr des kulturellen Umbruchs machen. Diesen Umbruch sollten die Kirchen nicht verschlafen.

[21] Feedback über *klboeh01@fsuni.rz.uni-passau.de* und *http://www.uni-passau.de/ktf/mitarbeiter/boehmisch.html* oder brieflich an die Redaktion wird erbeten.

JÜRGEN MAASS

Kinder und Jugendliche spielen am Computer – in einer anderen Welt?

Computer- und Videospiele gehören heute ebenso zum Alltag von Kindern und Jugendlichen wie Radio und Fernseher. Nicht wenige Eltern, Erzieherinnen und Erzieher sind darüber besorgt – sie fürchten negative Auswirkungen. Ein Kernpunkt der pädagogischen Diskussion ist die Frage, ob Kinder und Jugendliche die elektronische Spielewelt einerseits und ihre Lebenswelt andererseits hinreichend gut unterscheiden können. Die Vermutung des Autors zur abschließenden Zusammenfassung von „PRO und CONTRA"-Standpunkten führt in eine vielleicht unerwartete Richtung: Wenn hier Probleme auftreten, dann sind sie eher ein Hinweis auf Handlungsbedarf in der Lebenswelt. Unser Autor ist Dozent für Mathematik an der Johannes-Kepler-Universität in Linz. (Redaktion)

Viele Erwachsene diskutieren engagiert über die Gefahren von Computer- und Videospielen, ohne genau zu wissen, was denn derzeit am Markt gehandelt wird. In Erinnerung sind viele Bilder von Abschießspielen: Am unteren Bildschirmrand bewegt der Spieler ein Geschütz von links nach rechts (und umgekehrt), um die von oben herabfallenden Gegner abzuschießen und ihren Angriffen auszuweichen. Diese Art Spiel wird heutzutage nicht mehr produziert. Wenn heute Gegner abgeschossen werden, dann steuert der Spieler ein Kampffahrzeug oder einen Einzelkämpfer (wie Rambo) durch eine möglichst realistische dreidimensionale Welt. Beim Flugsimulator werden Originalflieger aus den beiden Weltkriegen oder aus der Gegenwart (zum Beispiel in „Red Baron" oder „Strike Commander") simuliert, Filmvorlagen aus Science-Fiction-Filmen genutzt (Star Wars – „Rebell Assault", „Wing Commander" und viele andere), und in Spielen wie „Doom" sieht man mit der subjektiven Kamera gleichsam durch die Augen des Kämpfers, der ein Messer, Schußwaffen oder die unvermeidliche Kettensäge in der Hand hält. Aber auch Filme wie „Kevin – allein zu Hause" oder „Jurassic Park" werden schnell in Spiele umgesetzt. Ein nicht zu unterschätzender Anteil des großen Erfolges solcher Spiele liegt daran, daß sie die Spieler in eine virtuelle Welt entführen, die von Computergeneration zu Computergeneration realistischer wird. Aus zweidimensionalen Symbolen werden dreidimensionale Landschaften und Gegner, die sich in *Echtzeit* über den Schirm bewegen.

Doch zum Glück spielen Kinder und Jugendliche keinesfalls nur gewalttätige und kriegerische Spiele am Computer. Welche anderen Spiele gerade bei wem besonders beliebt sind, hängt von mehreren Faktoren ab, insbesondere

- vom Alter der Spieler und Spielerinnen,
- vom Geschlecht,
- vom familiären und persönlichen Hintergrund,
- von individuellen Vorlieben und nicht zuletzt
- von aktuellen technischen Entwicklungen und Modeströmungen.

Beispiele für empfehlenswerte Computerspiele

Wenn besorgte Eltern, Erzieherinnen und Erzieher wegen Computer- und Videospielen um Rat fragen, ersuchen sie fast immer auch um die Nennung von positiven Beispielen: „Was soll ich meinem Kind zu Weihnachten schenken? Es möchte unbedingt ein Computerspiel!" Solche Empfehlungen sind zwar nicht unbedenklich, aber mit gewissen Einschränkungen möglich. Auf pädagogische und andere Bedenken gehe ich weiter unten ein; Einschränkungen in der Qualität und Verwendbarkeit von Empfehlungen entstehen unter anderem durch die große Dynamik des Marktes: Viele Spiele sind nur für wenige Wochen auf dem Markt. Nur wenige besonders erfolgreiche Spiele sind für ein Jahr oder in Form von Fortsetzungen (etwa: Lemmings 1, 2, 3) noch länger erhältlich. Wenn also zu einem bestimmten Zeitpunkt eine Broschüre mit empfehlenswerten Spielen (Beispiele dafür siehe Literaturliste) gedruckt wird, vergeht zwischen Redaktionsschluß und Auslieferung schon so viel Zeit, daß einige der in der Broschüre genannten Spiele nicht mehr im Regal des Händlers stehen und einige erwähnenswerte Spiele noch nicht beschrieben sind. Nach ca. einem Jahr oder später kann in der Regel beim Händler nur noch gefragt werden „Haben Sie ein Spiel wie...?"

Um in diesem Beitrag nicht von nur negativen Beispielen zu schreiben, möchte ich wenigstens ein positiveres herausgreifen, das Spiel „Kyrandia 2", in dem mit unterschiedlichen Zaubertränken Aufgaben gelöst werden. Über das Märchenland Kyrandia ist von einem bösen Zauberer ein Fluch verhängt worden. Die Zauberin Xanthia begibt sich nun auf eine abenteuerliche Reise, um die Welt zu retten. Bis ihr dies gelingt, sind viele einzelne Puzzles zu lösen. Für jedes Problem gibt es einen speziellen Zaubertrank, für den verschiedene Zutaten gesucht werden. Die Suche nach diesen Zutaten und den Rezepten sowie das Mischen des richtigen Zaubertranks zum richtigen Zeitpunkt sind die Hauptaufgaben im Spiel. Dabei kommt es nicht auf Geschwindigkeit an, sondern auf Kombination und Kreativität. Außerdem muß in jedem Bild genau geschaut werden, was vielleicht nützlich sein könnte und von welcher Person im Gespräch wichtige Informationen eingeholt werden können. Kyrandia 2 ist eines der wenigen Spiele, die auch von Mädchen gern gespielt werden. Zwei Gründe dürfte dafür ausschlaggebend sein. Einmal steht eine weibliche Hauptperson im Mittelpunkt. Mit ihr und ihren im Programm vorgegebenen Verhaltensweisen können sich Mädchen besser identifizieren als mit schwertschwingenden männlichen Helden, wie sie in Fantasy-Adventures öfter anzutreffen sind. Zum zweiten ist das Thema des Spiels nicht Eroberung und Kampf – also etwas, was zumindest dem Klischee nach eher Buben anspricht.

Wie real erscheinen die Spielwelten?

In der Urversion eines Dungeon-Spiels („Nethack") wurden Helden, Monster, Wände und Türen ebenso wie Waffen und andere Gegenstände durch Buchstaben auf einem Schwarz-Weiß-Monitor dargestellt. Die Konfrontation zwischen dem ruhm- und goldsuchenden Helden „@" und einem Fantasy-

Geschöpf, etwa einem Drachen „D", in einem engen Gang im Höhlensystem sah auf dem Schirm zum Beispiel so aus:

```
##############
@ D
##############
```

Zug um Zug konnte der Spieler seine Figur „@" nun zur Flucht oder zum Angriff bewegen und beim Angriff mitgeführte Waffen einsetzen. Irgendwo auf dem Schirm gab es noch eine Information über Angriffskraft, Verteidigungsstärke, Gesundheit, Nahrungsmittelvorrat etc. in Form eine Vektors (12, 8, 15, ...). Wenn im Kampf der Drache erfolgreich war, sank der Gesundheitswert (hier die 15) auf Null, und das Spiel war verloren.

Auf Grafikschirmen wurden aus Symbolen Figuren, die sich nach dem gleichen Muster bewegten. Im nächsten Schritt wurden aus zweidimensionalen Darstellungen und Symbolen dreidimensional gezeichnete Wände und Spielfiguren, vergleichbar etwa mit dem Blick auf ein Schachspiel, den eine Fotografie bietet. Die erhöhte Rechnerleistung der Mikroprozessoren (ab 16 Bit) erlaubte eine Umstellung der Spielweise von „Zug um Zug" zu „*Echtzeit*-Simulation". In dieser Simulation bewegen sich die Figuren wie in der Realität kontinuierlich; auch wenn ein Spieler nichts tut, bewegen sich die anderen (vom Computer gesteuerten) „Lebewesen".

Ein weiterer Schritt in Richtung Realitätsnähe wurde durch einen Perspektivenwechsel erreicht: Aus der strategischen Gesamtschau, dem Blick von oben auf das Geschehen, wurde die subjektive Kamera. Die eigene Spielfigur bleibt unsichtbar (bis auf die Hand mit Waffe in Spielen wie Doom), der Spieler nimmt nur wahr, was im Blickfeld liegt. Wie kann wahrgenommen werden, wenn sich jemand von hinten nähert? Man kann es hören! Seit einigen Jahren gibt es auch die Tonausgabe am Computer. Zunächst wurden nur piepsende Geräusche erzeugt, dann wurde den Spielen einfache Musik unterlegt und nun gibt es Stereoton mit realistischen Geräuschen – etwa Schritten, die von hinten kommen.

Mit Hilfe von mathematischer Technologie, also Algorithmen, welche die Bewegung dreidimensionaler Objekte im Raum berechnen und Perspektivwechsel simulieren, sowie neuen Speichermedien (CD-ROM) können heute Spiele programmiert werden, in denen sich eine Figur frei durch ein Gebäude bewegt, nach Belieben in verschiedene Richtungen schaut und so den Eindruck eines interaktiven Fernsehfilms vermittelt. „Under a Killing Moon", eine Science-Fiction-Detektiv-Geschichte, ist ein aktuelles Beispiel dafür.

Ganz analog ging die Entwicklung bei Sportsimulationen: Die erste Form des Videospiels war „Pong", ein Zusatzgerät für den (damals noch üblichen) Schwarz-Weiß-Fernseher. Simuliert wurde eine Mischung aus Tennisspiel und Fußball durch zwei (auf- und abwärts-)bewegliche Balken am linken beziehungsweise rechten Bildschirmrand und einen (eckigen) kleinen Ball, der von den Balken reflektiert wurde, wenn die Spieler die Balken (ihre Tennisschläger) rechtzeitig dorthin bewegten, wo der Ball ankam. In einer späteren Version gab es eine zweidimensionale Sicht auf tennisspielenden (Strich-)Männchen von oben, dann eine dreidimensionale Schrägsicht, später auch Zuschauer (mit Beifall und

Buh-Rufen) und schließlich auch einen Turniermodus mit Preisgeldern, Ausrüstungsproblemen, Werbung, echten Profinamen und -gesichtern, exakter Punktezählung, variablen Schlagmöglichkeiten usw.

Technologische Perspektiven: Cyberspace und Netze

Die nächste Computergeneration ist derzeit noch zu teuer für den Heimspielemarkt: Mit „Silicon-Grafics" wurden zum Beispiel die Dinosaurier im Film „Jurassic Park" berechnet. Aber auch dann, wenn die Anzahl der Farben noch größer wird, die Bildschärfe (Anzahl der Bildpunkte) noch zunimmt und die Bewegungen noch flüssiger werden, bleibt das Computerspiel ein Geschehen auf dem Bildschirm. Das Auge des Spielers nimmt neben dem Schirm noch immer den Computer selbst und den Raum (zum Beispiel das Kinderzimmer) wahr. Diesem „Mangel" an Realitätsnähe soll ein absehbarer Schritt in der Spieltechnologieentwicklung abhelfen: der Spieler setzt einen Helm auf, in dem sich zwei Bildschirme direkt vor den Augen befinden und zwei Lautsprecher direkt an den Ohren. In Verbindung mit dem oben erwähnten Programm-Prinzip „subjektive Kamera" soll auf diese Weise der Eindruck erzielt werden, daß sich der Spieler selbst in der vom Computer laufend berechneten Spielwelt (genannt: Cyberspace) befindet. Der Eindruck soll dadurch verstärkt werden, daß die Eingaben des Spielers nicht mehr wie bisher über die Tastatur, eine Maus oder einen Joystick erfolgen, sondern durch einen speziellen Handschuh, der Bewegungen der Hand in Bewegungen der Spielfigur übersetzt.

Eine andere Form der elektronischen Realität ist bereits vorhanden: Computernetze beziehungsweise weltweit vernetzte Computer. Stichworte dazu sind Modem und Internet, World Wide Webb, Multi-User-Dungeons und viele andere mehr, auf die ich hier nicht näher eingehe – sie sind zudem nicht nur fürs Spielen angelegt – auch wenn am neu installierten Datenhighway sicherlich schon bald Flugsimulationsexperten aus aller Welt zum Luftkampf antreten werden. (Vgl. *G. Maier, A. Wildberg:* In 8 Sekunden um die Welt, Addison-Wesley Bonn/Paris 2. Aufl. 1994).

Schein und Realität – scheinbare Realität

Es wird noch einige Jahre dauern, bis die Rechnerleistung, die den Spieler in den Cyberspace befördert, von vielen Eltern zu Weihnachten verschenkt werden kann. Doch auch dann, wenn dies im nächsten Jahrtausend der Fall sein wird, bleibt die Realitätsnähe auf zwei Sinne beschränkt: Auge und Ohr. Ein Computerprogramm und ein dazugehöriger Mechanismus, der Fühlen, Schmecken und Riechen erlebbar macht, ist meines Wissens noch nicht einmal in Planung. Vom „sechsten" und weiteren Sinnen braucht man also vorläufig hier nicht zu reden.

Wenn also die These vertreten wird, daß Computerspiele immer realistischer werden, dann kann zur Begründung auf der einen Seite die oben kurz skizzierte technologische Entwicklung angeführt werden. Wenn als Gegenargument die Beschränkung der Computersimulation auf zwei Sinne genannt wird, sind zwei Einwände zu bedenken: Nicht nur aus der Science

Fiction stammt die Idee, Sinneswahrnehmungen durch induzierte elektrische Felder direkt ins Gehirn zu projizieren. Von entsprechenden Tierversuchen wurde bereits berichtet.

Der zweite Einwand bezieht sich auf unsere „mediale" Kultur: Einiges spricht dafür, daß es in unserer Gesellschaft immer mehr üblich wird, Sinneswahrnehmungen auf Auge und Ohr zu reduzieren. Indizien sind zum Beispiel Begrüßungen ohne körperlichen Kontakt. Der Philosoph Heinz Hülsmann hat in diesem Zusammenhang auf die Rolle der Technologie verwiesen: Statt zu riechen, ob die Luft gut ist, lesen wir zum Beispiel die Daten der Luftanalyse von der elektronischen Meßanzeige ab.

Wir haben es hier m.E. mit einer Entwicklung zu tun, die in analoger Weise in der Diskussion über die Frage stattgefunden hat, ob Computer intelligent sind und denken können. Zunächst wurde die Frage so gestellt, daß Computer wie Menschen denken sollten, also auch frei assoziierend, unklar, sprunghaft, unlogisch, kreativ usw. Dann wurde allmählich der Sinngehalt der Frage verändert: Die Begriffe „intelligent" und „denken" wurden immer weiter umdefiniert, bis schließlich aus „intelligent" ein operationalisiertes Lösen bestimmter Aufgaben und aus „denken" Informationen und schließlich „Daten verarbeiten" wurde. Das aber kann gleichsam per definitionem die EDV (= elektronische Datenverarbeitung) schneller und exakter als ein Mensch. Wenn nun, um die Analogie noch einmal zu betonen, realistische Wahrnehmung auf die Verarbeitung optische rund akustischer Impulse reduziert wird, können auf Computern sehr realistische Programme laufen.

Computer und Videospiele: Pro und Contra aus pädagogischer Sicht

Aus pädagogischer und psychologischer Sicht wurde mehrfach die Frage nach den Wirkungen des Spielens am Computer gestellt. Unter dem Eindruck von Kampfspielen und aggressiven Spielszenarien wurde häufig untersucht, ob diese Spiele die Kinder und Jugendlichen aggressiv machen. Bisher wurden jedoch nur sehr kurzfristige Wirkungen festgestellt: Wer zum Beispiel eine Stunde am Bildschirm kämpft, hat hinterher einen höheren Pulsschlag und einen höheren Blutdruck. In Vergleichsinterviews gebrauchten Kinder unmittelbar nach dem Spiel durchschnittlich etwas mehr gewalttätige Ausdrücke als vorher. Die Effekte sind also mit denen eines Kino- oder Fernsehfilms vergleichbar. Längerfristige und anhaltende Wirkungen sind nicht empirisch nachgewiesen. Das heißt umgekehrt aber nicht, daß gewalttätige und kriegerische Spiele aus wissenschaftlicher Sicht unschädlich oder gar empfehlenswert sind. Anzumerken bleibt, daß die empirische Wirkungsforschung nicht wesentlich über diesen Stand hinaus kommen kann: Eine Längsschnittstudie ist nicht nur technisch schwierig, sondern auch wegen der Vielfalt von Einflüssen auf Heranwachsende und ihre individuelle Art, mit diesen Einflüssen umzugehen, prinzipiell nicht in der Lage, monokausale Erklärungen zu finden.

Eine zweite Anmerkung zur Möglichkeit wissenschaftlicher Forschung in dieser Frage betrifft den Zusammenhang von Ausgangsposition, Methodik und Zielsetzung. Wer (im Anschluß an Plato) an eine objektive Realität glaubt und eine objektive meßbare einheitliche (sozialisatorische) Wirkung der

Technik (in diesem Fall der Computerspiele) unterstellt, unterscheidet sich hier deutlich von einer Position, die (im Anschluß an Aristoteles) davon ausgeht, daß jedes Individuum sich seine Realität konstruiert und dabei auf Außeneinflüsse (zum Beispiel Computerspiele) individuell reagiert.

Ein interessanter – und für die Praxis sehr wichtiger – Hinweis kommt aus der Erfahrung der Familienberatung: Nicht selten sind „computersüchtige" Kinder nicht die Ursache für, wohl aber ein Hinweis auf Probleme in der Familie. Mit anderen Worten: Wenn ein Kind sehr viel am Computer spielt, kann dies darauf hindeuten, daß es in seiner Familie beziehungsweise seinem Umfeld zu wenig für das Kind attraktive Alternativen (Angebote für andere, auch gemeinsame Aktivitäten) gibt.

Gehen wir der Frage nach der Sucht genauer nach, sind zwei Begriffe zu unterscheiden, Sucht und Faszination. Beginnen wir mit dem zweiten: Hinsichtlich der Faszination kommen mehrere Faktoren zusammen – auf jeden einzelnen Menschen wirken diese (und weitere) unterschiedlich stark. Ein sicher wesentlicher Faktor ist das bewegte, bunte Bild. Um zunächst an das biologische Konzept des Menschen zu erinnern: Für Jäger und Gejagte (wie es unsere Vorfahren ja mehr oder weniger alle waren) ist es wichtig, sofort dorthin zu schauen, wo sich etwas bewegt. Das Gehirn sortiert aus der Vielfalt von Millionen optischer Eindrücke, die etwa der Blick in eine Landschaft bietet, sehr gezielt ganz wenige aus. Bewegung ist ein Auswahlkriterium mit hoher Priorität. Diesen Mechanismus der Steuerung der bewußten Wahrnehmung durch das Gehirn macht sich zum Beispiel auch die Fernsehwerbung zunutze. Andere Faktoren der Faszination sind die Kombination von Ton und Grafik im Spiel, die Geschwindigkeit der Bewegung, die Anlage des Spiels (hinter der nächsten Ecke gibt es bestimmt wieder etwas Neues) und nicht zuletzt das Gefühl der Kontrolle: Die Spielfigur tut, was ihr aufgetragen wird. Zur Motivation, sich bald wieder einmal zum Spielen vor einen Computer zu setzen, trägt auch das Erfolgserlebnis bei: Das Spiel meldet unmittelbar zurück, wie gut der Spieler ist. Jeder kleine Erfolg wird registriert und irgendwie honoriert.

Zum Begriff „Sucht" gibt es sehr unterschiedliche Definitionen, die offenbar davon abhängig sind, worauf der Blick sich besonders richtet. Einige immer wieder genannte Merkmale einer Sucht sind: Stoffgebundenheit (eine Substanz, eine Droge muß eingenommen werden), die Dosis der Droge steigt immer weiter, körperliche Abhängigkeit (inkl. Entzugserscheinungen), Vernachlässigung vitaler Lebensfunktionen (Essen, Trinken, ...) sind die Folgen. Solche Suchtmerkmale treffen auf Drogen wie Heroin oder Alkohol zu. Im Bereich des Spiels wird das Wort Sucht bisweilen für Glücksspieler verwendet, die ihr ganzes Geld verspielen. All diese Merkmale treffen für Computerspiele nicht zu. Auch wenn ein Kind täglich einige Stunden am Computer spielt, ist es nicht im medizinischen Sinne computersüchtig. Allerdings kann das – wie eingangs erwähnt – ein Zeichen dafür sein, daß dieses Kind sich von seinen Eltern zu wenig beachtet fühlt („sonst hat ja niemand Zeit für mich"). Ähnlich wie beim Glücksspiel sind übrigens auch beim Computerspiel eher Erwachsene

gefährdet, daß sie zu viel oder zu intensiv oder während der Arbeitszeit spielen, weil und wenn sie als Erwachsene niemand kontrolliert.

Eine analoge These wird zum Thema „Gewalt" vertreten: Es wird immer wieder beobachtet, daß Kinder und Jugendliche, die in und außerhalb der Schule durch Gewalttätigkeit auffallen, auch entsprechende Filme sehen und Computerspiele nutzen. Es besteht aber der Verdacht, daß sie Gewalt als einziges oder zumindest vorherrschendes Konfliktlösemittel zunächst in ihrer unmittelbaren Umgebung, in ihrer Familie, erlebt haben. Film und Spiel verstärken dann den Eindruck, daß überall in der Welt (nur) das Recht des Stärkeren gilt.

So bleibt als vorläufiges Fazit der „Pro und Contra"-Debatte die These: Wenn Kinder, Jugendliche und Erwachsene Probleme mit Computer- und Videospielen, mit der elektronisch simulierten und der realen Welt haben, so mag „die Technik" zwar dazu beitragen, daß diese Probleme zu Tage treten und vielleicht sogar verstärkt werden, eine echte Chance für die Betroffenen liegt aber nicht in einem abstrakten Kampf gegen „die Technik", sondern in individueller Hilfe und Beratung.

Literaturempfehlungen:

Welche Computerspiele sind aus pädagogischer Sicht unbedenklich beziehungsweise empfehlenswert?
Die Broschüre „Tips für Computerspiele", die vom Landesjugendreferat Oberösterreich (Waltherstraße 24, 4020 Linz) herausgegeben wird, enthält Kurzbeschreibungen von vielen Spielen.

In welchen Büchern beziehungsweise Aufsätzen kann man weitere Informationen über Computerspiele finden?

Bücher:
J. Fritz (Hg.): Programmiert zum Kriegspielen, Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn 1988.
J. Maaß, C. Schartner (Hg.): Computerspiele – (Un-)heile Welt der Jugendlichen?, Profil – Verlag München 1993.
U. Dittler: Software statt Teddybär, Ernst-Reinhardt-Verlag München-Bonn 1993.

Broschüren:
F. Schindler: Computerspiele zwischen Faszination und Giftschrank, Senat der Stadt Bremen 1992.
Bunte Welt im grauen Alltag, Bundeszentrale für Politische Bildung, Bonn 1993.

Aufsätze:
E. Löschenkohl, M. Bleyer: Spielzeuge bereiten auf die Welt von morgen vor: Computer als Spielzeug, in: Unsere Kinder, Heft 5, 46. Jg. (1991).
J. Maaß: Computer und Spiel – Gewalt im Computerspiel, in: ETHICA Heft 1, 2. Jg. (1994).
W. Sacher: Jugendgefährdung durch Computerspiele? Diskussion der Risiken im Horizont internationaler Forschungsergebnisse, in: Zeitschrift für Pädagogik, Heft 2, 39. Jg. (1993).

MONIKA LEISCH-KIESL

Mittels Computerkunst die Welt erschließen – ?

Seit 1979 findet in Linz eines der größten „Festivals" für Computerkunst statt: Ars Electronica. Es ist ein deutliches Zeichen für den Siegeszug dieser neuen Kunstform. Unsere Autorin, Assistentin am Institut für Kunstwissenschaft und Ästhetik an der Theologischen Hochschule in Linz, geht der Frage nach, wie der Computer als Instrument unsere Wahrnehmung verändert, wie Computerkunst vielfach unreflektiert diesem Trend folgt, daß es aber umgekehrt Computerkunst gibt, die eine „Humanisierung" dieser neuen Realität leisten kann. (Redaktion)

Ist es möglich und legitim, an ein technisches Gerät wie den Computer den Begriff der ‚Kunst' heranzutragen? Tatsache ist, es geschieht. 1951 wurde der Computer erstmals in musikalischem Zusammenhang von John Whitney eingesetzt; die Anfänge der Computerkunst im darstellerischen Sinn – und diese soll im folgenden im Zentrum stehen – liegen in den sechziger Jahren. Doch, so die These: Nicht alles, was am Computer ‚gestaltet' wird, ist auch schon Kunst.

Ein veränderter Bildbegriff

Das Problem der Bilderzeugung mittels eines technischen Mediums stellt sich nicht erst mit der Einführung des Computers. Die Erfindung der Fotografie in den zwanziger und dreißiger Jahren und deren zunehmende Verfeinerung und Verbreitung im Laufe des 19. Jahrhunderts stellte damalige Zeitgenossen vor ähnliche Schwierigkeiten wie heute. Auf der einen Seite steht die Faszination dieser ‚Maschine', auf der anderen Seite stellen sich Fragen der Darstellung der Realität. Was ist die Rolle des Künstlers/der Künstlerin? Was soll dargestellt werden? Und vor allem wie? – Möglichst ‚realitätsgetreu', oder, die unterschiedlichen Möglichkeiten dieses Mediums auslotend, vielmehr ‚kunstvoll'? Was, so läßt sich weiter fragen, ist nun die Bedeutung der Kunst? Für die bloße Wiedergabe der sichtbaren Welt scheint es ja nun ein besseres und einfacheres Mittel als Bleistift und Skizzenblock, Farbe, Pinsel und Leinwand zu geben.

Die Fotografie ist zunächst eine *technische* Erfindung. Doch ist diese nicht losgelöst von den umfassenderen *gesellschaftlichen* Entwicklungen dieses Jahrhunderts zu sehen. Nimmt man die mit der Fotografie weitgehend parallel laufende Entwicklung des Mediums Film[1] mit in den Blick, so wird deutlich, wie sehr die unterschiedlichen künstlerischen Sprachformen im gesellschaftlichen Kontext zu sehen sind. „Die Kunst spiegelt nicht nur eine bewegtere Welt, sondern ihr Spiegel selbst ist beweglicher ge-

[1] Die experimentellen Anfänge reichen ebenfalls in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts zurück, wenn es zur Enstehung des eigentlichen Films auch der Verwendung der Fotografie bedurfte. Die erste Aufnahme auf Filmband stammt aus dem Jahre 1888, die erste Kinovorstellung fand schließlich 1895 statt.

worden", schreibt Georg Simmel 1911.[2] Diese Tatsache der gesellschaftlichen Situierung gilt mit Sicherheit auch für das Medium Computer. Überlagerung der Wahrnehmung, allseitige Kommunikation und Interaktion, Vernetzung und Multidimensionalität sind einige der vielfach zitierten Begriffe. „Die elektronischen Medien verändern unseren Begriff von Wirklichkeit, sie verändern Wirklichkeit und Vorstellung von Wirklichkeit durch den Einfluß, den sie auf die sozio-kulturellen Bedingungen unserer Gesellschaft haben, und sie verändern die Wahrnehmung durch die Sinne."[3]

Gerade diese Veränderung sinnlichen Wahrnehmens ist ein vielfach unterschätzter Faktor. Ein großer Teil gegenwärtiger Wahrnehmung und Kommunikation erfolgt nicht mehr direkt, sondern indirekt. Weniger das unmittelbare Sehen, Hören, Riechen, Fühlen, Greifen setzt uns über den Stand der Welt in Kenntnis, als vielmehr der Blick in die Zeitung, auf Reklamewände und ins Fernsehen. Weniger die konkrete Begegnung zwischen Ich und Du, als vielmehr Telefon, Telefax und World Wide Web bestimmen unsere Verständigung.

Dabei hat sich mit dem Compter gegenüber den anderen technischen und elektronischen Medien wie Foto, Film und Video/Fernsehen noch ein weiterer Schritt in der Vermittlung der Weltwahrnehmung vollzogen. Bei all den genannten Formen der Bilderzeugung kommen die Bilder von *außen* in die Maschine *hinein*. Es sind immerhin noch Bilder äußerer Wirklichkeit, die wir sehen, und in diesem Sinne Abbilder. Doch auch hier stellt sich bereits das Problem des visuellen Scheins. Wir wissen, wie sehr Foto- und Filmmaterial manipuliert und verändert werden kann. Und dennoch erzeugen sie, aufgrund ihrer Abbildlichkeit, den *Anschein* von Realität. Die Berichterstattung über den Golfkrieg war ein schlagendes Beispiel, wie sehr – in diesem Fall das Medium Fernsehen – mit Hilfe dokumentarischen Materials *Schein* erzeugt.

Mit dem Computer spitzt sich die Frage der Bilderzeugung nochmals zu. Es sind dies erstmals Bilder, die explizit aus der Maschine *heraus* kommen, wie unterschiedlich die Verfahren ihrer Herstellung im einzelnen auch sind. Die Grenzen zwischen Realität und Fiktion schwimmen und schwinden.

Technologie – Kunst – Gesellschaft

Diese drei Stichworte stehen auch im Zentrum eines seit 1979 regelmäßig stattfindenden, groß angelegten ‚Computer-Festivals', der Ars Electronica in Linz.[4] „Das Programm ... ist" – wie Bürgermeister Hugo Schanovsky in seinem Geleit zur vierten Ars 1984 betont – „ein gezielt progressives, auf die Zukunft ausgerichtetes; das Experiment, das Suchen nach neuen verbindlichen Formen und Erscheinungsweisen der Kunst spielt darin eine wichtige Rolle."[5] Dieses innovative, umfassende und nahezu futuristische

[2] *G. Simmel*, Philosophische Kultur. Leipzig 1911, zit. n. *M. Wagner*, Moderne Kunst. Das Funkkolleg zum Verständnis der Gegenwartskunst, 1, Reinbek b. Hamburg 1991, 237.

[3] *Valie Export*, in: Differenzen und Widersprüche. Ein Interview, in: *H. Hutschenreuter/C. Schurian* (Hg.), Feministische Streifzüge durch's Punkte-Universum. Medienkunst von Frauen, Essen 1993, 28.

[4] Für eine Dokumentation der Veranstaltung von 1979–1989 vgl. *K. Gerbel/H. Leopoldseder*, Die Ars Electronica. Kunst im Zeitsprung, Linz 1989.

[5] *H. Schanovsky*, in: Katalog Ars Electronica Linz 1984, 6.

Pathos ist kennzeichnend für die Betreiber der ‚Ars' – wie sie im Fachjargon kurz betitelt wird. „ARS ELECTRONICA versteht sich als ein zeitgenössisches Festival ohne historisierenden Blick", so heißt es programmatisch 1986.[6] Mit 1 Million, seit 1990 mit 1,25 Millionen Schilling entwickelte sich der Prix Ars Electronica zur „weltweit renommiertesten Auszeichnung für Computerkünste"[7]. Zunächst ausgerichtet auf den Bereich der Musik, „für die originellste und zukunftsweisendste Neuentwicklung im Bereich der elektronischen Klangerzeugung" (1979), wird er 1987 erstmals als internationaler Wettbewerb für Computerkünste in den Kategorien Grafik, Animation und Musik ausgeschrieben, 1990 noch um den Bereich der Interaktiven Kunst erweitert. „Ausgangspunkt für den Prix Ars Electronica war 1987 die Idee des Computers als universelles, multidimensionales Gerät für den Künstler in der audiovisuellen Gestaltung, als Metainstrument, das dem Künstler – in jedem Bereich – bis dahin nicht vorhandene Möglichkeiten anbietet. In jeder Epoche haben sich die großen Künstler auch der Medien der Zeit bedient, daher ist auch die Auseinandersetzung mit dem Computer für den Künstler entscheidend."[8]
Im Zentrum stehen ‚das Interdisziplinäre', ‚Multidimensionalität', ‚das Integrative', ‚Multimind'. „Multimind begreift den einzelnen Menschen mit mehreren Bewußtseinsebenen, jede Person beinhaltet mehrere ‚Minds', mehrere Welten. Daher wird sich die Fragmentierung in unserer Gesellschaft im nächsten Jahrzehnt noch mehr als bisher verschärfen."[9]
Seit dem Bestehen 1987 haben 3428 Künstler aus 50 Ländern insgesamt 6565 Arbeiten eingereicht.
Als interessierte, aufgeschlossene Besucher der ‚Ars', selbst nicht Computerfreaks oder ausgesprochene Insider, wohl aber neugierig und um Verständnis bemüht, erleben sich Frauen und Männer angesichts der Fülle der präsentierten Arbeiten und unterschiedlichen Angebote zunächst verwirrt und überfordert. Es ist eine befremdliche Welt, die sich hier auftut; viele Kabel, viele Monitore, hier und dort einzelne Menschen. Hat sich das Sensorium einmal auf diese High-Tech-Welt eingestellt, stellen sich immer noch mehr Fragen, als sich Antworten abzeichnen.
Worauf beruht hier die Kunst? Wodurch bestimmt sie sich? Sind es nicht vielfach nur technische Spielereien? Etwa mit Hilfe eines speziellen Software-Programms wunderbar künstliche Blumen in einem kristallin kühlen ortlosen Raum entstehen zu lassen – ist dies die neue From, Welt zu erfahren?
Es gibt, ohne dies genau definieren zu können, einen gewissen Anspruch an Kunst, etwas – ohne damit doktrinär werden zu wollen – in Richtung von ‚Wahrheit' oder ‚Erkenntnis'. „Und dennoch gibt es häufig Ausstellungen sogenannter Computerkunst, die keine wie immer geartete Beziehung zu gegenwärtigen Problemen der Kunst oder Kultur haben und die – wären sie

[6] *H. Stadlmayr/K. Gerbel,* in: Katalog Ars Electronica Linz 1986, 7; wenn im weiteren auch eine gewisse Einschränkung erfolgt: „aber auch ohne Zukunftseuphorie und blinde Technologiegläubigkeit." (ebd.)
[7] *Ch. Schöpf,* Prix Ars Electronica 90, in: *H. Leopoldseder,* Der Prix Ars Electronica. Internationales Kompendium der Computerkünste, Linz 1990, 14.
[8] *H. Leopoldseder,* Multi-Trends zu Millenium III, in: *Ders.,* Der Prix Ars Electronica. Internationales Kompendium der Computerkünste, Linz 1990, 8.
[9] Ebd.

nicht von einem Computer gemacht worden, eindeutig ‚Handwerk' oder ‚Dekoration' genannt würden..."[10] Brian Raffin Smith versucht in seiner Stellungnahme zum Prix Ars Electronica Kriterien „guter" und „schlechter" Computerkunst zu bestimmen. Als Beispiele guter Kunst nennt er Werke, die das Medium selbst gestalterisch reflektieren, die auf eine neue Art künstlerischer Untersuchung hinweisen, die Objekte und Formen auf neue Art porträtieren, die mit Zeit und Raum spielen, „um Neues über die Welt zu sagen". Demgegenüber nennt er die ‚schlimmen' Beispiele, „fast alle Versuche, eine Art ‚Schreibmaschinenkunst' mit Computerausdrucken zu erzeugen – alle Arten von Mona Lisas, Snoopies, Weihnachtsmännern und Nackten; die abscheulichen grafischen Ergebnisse der Vorstellung, man könnte kreativen Input mit Zufallszahlen ersetzen oder man könnte jedes Kunstwerk bis zu quantitativen, ‚objektiven' Regelsystemen herunter zerfasern"[11].

Es wäre sicher nicht richtig, den Initiatoren kritiklose Euphorie zu unterstellen. Spätestens mit dem Golfkrieg hat sich der Ton etwas gewandelt. „Im Jahr 1991 hat der Computer seine Unschuld verloren. Am 17. Jänner 1991, um 1.00 Uhr mitteleuropäischer Zeit, als die erste lasergesteuerte Bombe ihr Target trifft."[12] Wohl nicht zufällig stand die damalige Ars unter dem Leitsatz: „Out of Control".

Gleichwohl, oder besser: gerade deshalb, die Aufgabe bleibt gestellt. Die Herausforderung eines kreativen und damit selbstbestimmten und eigenverantwortlichen Umgangs mit dieser geradezu weltbesetzenden Macht. „Die Leistung liegt darin, humane Aspekte zu finden, das soziale und politische Bewußtsein herauszufordern."[13] Hierin scheinen die Künste ihre unverzichtbare Bedeutung zu haben.

Ein konkretes Beispiel: „Wolfsmann-Metamorphose"

„W-M III/B, 1993"[14] ist ein Bildtitel für eine siebenteilige Computergrafik auf Foto, in den Maßen 40x350 cm. Der Künstler, Johannes Deutsch, ein 1960 in Linz geborener, derzeit in Wien lebender Grafiker und Maler, bedient sich seit 1990 auch konsequent des Mediums Computer. Im Jahr 1993 stellte er im Rahmen der Ars Electronica in der Linzer Galerie Maerz aus. Seine Arbeiten heben sich von vielem ab, was man ansonsten im Bereich der sogenannten Computerkunst zu sehen bekommt.
Dies gilt bereits für den Prozeß der Erzeugung. Das Ausgangsmaterial dieses Künstlers sind Fotos, relativ wenige; aufgenommen von seiner Umgebung, von seiner Frau, von seinem Sohn. Einmal eingegeben in das System des Computers, dienen sie als Versatzstücke, werden angeschnitten,

[10] *B.R. Smith*, Post-Computer-Kunst: Vorwärts zur Revolution!, in: Kunstforum 103 (1989): Im Netz der Systeme. Für eine interaktive Kunst: Ars Electronica Linz, 335.
[11] Ebd. 336.
[12] *H. Leopoldseder*, Der Mythos des Künstlichen, in: *Ders.*, Der Prix Ars Electronica. Internationales Kompendium der Computerkünste, Linz 1991, 6.
[13] *Valie Export* (s. Anm. 3) 31.
[14] Abb. vgl. *A. Kubin*. Kunstbeziehungen, Ausstellungskatalog OÖ. Landesmuseum Linz 1995, 203; Detail: *J. Deutsch*. Auf dem Weg zur Vorstellung vor dem Hintergrund der Wirklichkeit, Ausstellungskatalog Ljubljana/Piran/Zagreb 1994, 30–31.

vergrößert, gedreht, gespiegelt und so zu immer neuen Bildsequenzen gefügt. Auf der einen Seite steht somit das Foto, als scheinbar getreue Abbildung der Realität, auf der anderen der Computer, als explizites Medium der Erzeugung von Realität. Als ganzes ergeben sie ein Bild komplex überlagerter und stets in Veränderung begriffener Wirklichkeit.

„Wolfsmann-Metamorphose III/B" zeigt in rhythmischer Abfolge ein Gesicht – oder ist es ein Fell? – und eine durchschnittene Straßenbahnsequenz. Wir sehen ein in braunen und organgen Tönen gehaltenes Halboval, aus dem wolfsartig eine Nase dringt –. Schnitt: schimmerndes Weiß, das an seinen Rändern den Blick in eine Straßenbahn freigibt, Menschen in Rückenansicht, Haltegriffe – die Bewegung des Fahrens, das Quietschen der Schienen –. Wieder Schnitt: erneut das haarige Halboval, dessen Gesicht sich nun deutlicher ausbildet; aus dem Fell blicken Augen, ein geöffneter Mund. Schnitt: die Straßenbahn; das Weiß scheint die Umgebung aufzusaugen. Schnitt: das Gesicht; ein lachendes Baby. Schnitt: Maschinenfedern überlagern das schimmernde Weiß. Nochmals das Gesicht; doch es hat sein Antlitz verloren. Stattdessen erscheinen Nase und Fell des ‚Wolfes'.

Was macht diese Arbeit so berührend und schockierend gleichzeitig? Es ist ein sehr ruhiges und behutsames Vorgehen, das aber keineswegs ‚weichzeichnet'. Es birgt in sich die Schrecken moderner Zivilisation, die subtilen Vernichtungsmaschinerien des Krieges. Doch es redupliziert sie nicht einfach. Es stellt die Frage nach einem Anderen.

Johannes Deutsch zieht, so der Künstler – und scheint damit gegenwärtiges Lebensempfinden auf den Begriff zu bringen – an möglichst vielen Fäden gleichzeitig, bis er den Überblick verliert. Er sucht nicht in vorschnelle Synthesen auszuweichen, vielmehr möglichst alles, was sich an Eindrükken, Erfahrungen und Informationen überlagert, heranzuziehen. Doch er bleibt nicht bei dieser rasenden Flut stehen. Er reagiert, reagiert als Künstler, im rechten Moment. Er legt Schneisen in die überbordenden Wirklichkeitsfragmente und schafft damit eine Möglichkeit der Anschauung. Er schafft eine Distanz, ohne sich zu distanzieren.

Die Bilder von Johannes Deutsch konzentrieren. Sie sind einfühlsam und präzise – bei aller Schichtung und Überlagerung. Es sind dies Bilder, die helfen, unsere stets entgleitende Welt zumindest ansatzweise zu erfassen und darin eine Position zu beziehen. Dies ist ihre unverzichtbare Leistung!

Und genau darin liegt auch ihre Bedeutung für Religion und Theologie: Angesichts der alltäglich begegnenden Fülle und Komplexität unserer Realität nicht in eine Scheinwelt zu fliehen, sondern sich ihr zu stellen. Die Tatsache der ‚Virtual Reality' aber auch nicht kritiklos zu übernehmen, sondern in der Art der Darstellung ihre scheinbar omnipotente Präsenz aufzubrechen und sie darin auf ein mögliches Anderes hin zu öffnen. Sie als Herausforderung zu begreifen, zumindest Spuren des Humanen zu wahren.

HANS-FERDINAND ANGEL

Computer im Pfarrbüro

Welche Entwicklungen im informations- und kommunikationstechnischen Bereich haben für das Pfarrbüro Bedeutung? Für Einsteiger ist es in der Regel schwierig, sich hier einen Überblick zu verschaffen. Für versiertere EDV-Anwender sind hingegen allgemein orientierende Aussagen kaum noch von Interesse.

Wie nur in wenigen anderen technischen Alltagsbereichen ist der Informationsgehalt einzelner Äußerungen vom Nutzerinteresse und dem zugrundeliegenden EDV-Basiswissen abhängig. Die folgenden technikorientierten Skizzierungen richten sich an *EDV-Umsteiger,*[1] die vor der Überlegung stehen, einen Personalcomputer (PC) für das Pfarrbüro anzuschaffen, oder eben die ersten Schritte nach einer EDV-Umstellung tun. Für EDV-User, die sich ohnehin die für sie relevanten Informationen aus den zahlreichen marktgängigen EDV-Zeitschriften holen, werden deswegen die Hinweise wenig informativ sein.

Grundsätzlich ist bei der Frage nach den informations- und kommunikationstechnischen Entwicklungen[2] zwischen »Hardware« und »Software« zu unterscheiden.

Hardware

Zu den Hardwarekomponenten zählen so unterschiedliche Geräte wie »Rechner«, Bildschirm (»Monitor«), Tastatur, »Maus«, Drucker, »Scanner«, Faxgerät. Der Rechner wird häufig als »Zentraleinheit« (»CPU«) bezeichnet, die an ihn angeschlossenen Geräte als »Peripherie«. Qualität und Kosten derartiger Geräte zeigen eine große Bandbreite. Hinsichtlich der Qualität ist bei den einzelnen Geräten auf verschiedene Gesichtspuntke zu achten:

- Rechner: Prozessor, Massenspeicher (»Festplatte«), Arbeitsspeicher (»RAM«),
- Bildschirm: Taktfrequenz, Auflösung, Strahlungsintensität,
- Tastatur: Ergonomie, Tastenbelegung,
- Drucker: Verfahrenstechnik (Laserdrucker, Nadeldrucker oder Tintenstrahldrucker), Geschwindigkeit, Blatteinzugsvorrichtung.

Für den professionellen Einsatz im Pfarrbüro dürften Geräte zu empfehlen sein, die gewisse Mindestanforderungen nicht unterschreiten. Eine Qualitätsstufe in der Mitte zwischen »high-end-Geräten« (oberste Preisklasse) und »low-end-Geräten« (unterste

[1] Grundsätzliche Hinweise finden sich bei *H.-F. Angel,* Computer im Pfarrbüro, Essen 1990, bes. 59–99. Sie bleiben von Bedeutung, auch wenn der dort beschriebene *Stand der Technik* schon in jeder Hinsicht völlig veraltet ist.

[2] EDV-spezifische Fachtermini werden im folgenden in » « gesetzt.

Preisklasse) dürfte für die meisten Pfarrbüros genügen. Nach meinen Beobachtungen könnte eine gegenwärtig sachlich vertretbare Zusammenstellung (»Konfiguration«) der Geräte etwa folgendermaßen aussehen:
- Rechner: 486er-Prozessor, 100 Megabyte (MB) Festplatte, 4 MB RAM,
- Bildschirm: Taktfrequenz und Auflösung hoch, Strahlungsintensität niedrig,
- Tastatur: verstellbare Neigung, Tastenbelegung: deutsche Tastenbelegung,
- Drucker: Laserdrucker mit Postscript, eventuell auch ein 24-Nadeldrucker oder Tintenstrahldrucker,
- Blatteinzugsvorrichtung: nicht nur Einzelblatteinzug.

Zu beachten ist ferner, daß die Technik sich sehr rasch weiterentwickelt. Dies kann einerseits die Gefahr eines permanenten Entscheidungsaufschubs mit sich bringen. Es besteht aber andererseits auch ein permanenter „Anreiz zur Unzufriedenheit". Diesem sollte energisch widerstanden werden. Jede Entscheidung für eine Konfiguration wird innerhalb relativ kurzer Zeit dazu führen, daß veraltete Geräte zur Verfügung stehen.
Aussagen über zukünftige Trends sind nur unter größtem Vorbehalt angebracht, da sehr viele technische, wettbewerbsspezifische und weltwirtschaftliche Einflußfaktoren zu veranschlagen sind. Nach meinem Dafürhalten sind folgende Entwicklungen wahrscheinlich:
- Optimierung der Schnittstellen: Immer mehr technische Geräte werden standardmäßig miteinander in Verbindung gebracht werden können.
- Noch weitere Verbesserung des Preis-Leistungs-Verhältnisses bei der Prozessorgeschwindigkeit und der Speicherkapazität: Vor allem die größere Kapazität der Speicher (Arbeits- wie Massenspeicher) wird sich auch in den Pfarrbüros auswirken können. Die Steigerung der Prozessorgeschwindigkeit fällt demgegenüber für das Pfarrbüro weniger ins Gewicht, weil die Software-Programme bei der Geschwindigkeit schon jetzt nicht mehr mithalten können.
- Verbesserung der Peripheriegeräte, insbesondere Drucker und Fax.

Software

Zur Software zählen die immateriellen, nicht sichtbaren Produktbestandteile, durch die weitgehend die Nutzungs- und Einsatzmöglichkeiten eines Computers festgelegt werden.
Unter Software ist zunächst das »Betriebssystem« zu nennen. Durch die Wahl des Betriebssystems werden in erheblichem Umfang Vorentscheidungen bezüglich der zukünftig einsatzfähigen Anwenderprogramme getroffen. Die prozentuale Verteilung der beiden bei uns vorherrschenden Betriebssysteme für Einzelplatz-Rechner MS-DOS und Apple-DOS dürfte gegenwärtig schätzungsweise bei ca. 70 Prozent zu 30 Prozent liegen. Zunehmend kommen Betriebssysteme zum Einsatz, die eine »Vernetzung« erlauben.
Als »Benutzeroberfläche« ist gegenwärtig das von der Firma *Microsoft* auf den Markt gebrachte *Windows* deutlich im Vormarsch. Es ist gekennzeichnet durch symbolische Darstellung der verschiedenen Rechen-Funktionen und die Fähigkeit, mehrere Programme gleichzeitig laufen zu lassen. Für zukünftige Anwender-Software wird deswegen ein Kriterium sein, inwieweit sie unter *Windows* lauffähig

ist. Allerdings ist auch der Software-Markt sehr dynamisch. Prognosen über Lebensdauer und Marktdurchdringung von *Windows* sollen hier nicht gegeben werden.
Hinzuweisen ist darauf, daß Software-Programme in immer neuen Auflagen (Versionen) auf den Markt kommen. Diese werden »Updates« genannt. Auch gehört zu seriösen Softwareprogrammen ein Handbuch, das zumindest grobe Hinweise über die Art der Benutzung bietet.

Standardprogramme

Grob gesprochen kann man sagen, daß Standard-Software für zwei große Bereiche einsatzfähig ist: für Text-Arbeit (»Textverarbeitungs-Programme«) und für Berechnungs-Arbeit (»Kalkulationsprogramme«). Unterschiede zeigen sich dabei in der Funktionalität, in der Benutzerführung oder in der grafischen Aufbereitung. Während Standardprogramme prinzipiell von jedem x-beliebigen Anwender eingesetzt werden können, sind Spezialprogramme auf den *spezifischen* (Berufs-)Bedarf von Anwendern beziehungsweise Anwendergruppen zugeschnitten.

Spezialprogramme

Spezialprogramme gibt es für verschiedene Berufszweige. Ärzte haben einen anderen Spezialbedarf an Software-Programmen als Autowerkstätten. Funktion und Leistungsfähigkeit der Spezialprogramme resultieren dementsprechend aus den berufsfeldspezifischen Anforderungen. Auch in der Kirche sind heute zahlreiche Spezialprogramme verbreitet. Das gilt für soziale und karitative Einrichtungen ebenso wie für das Pfarrbüro.

Aufmerksam gemacht werden soll darauf, daß man zwischen prinzipiell sinnvollen Andwendungsbereichen eines Berufszweiges und den dafür auf dem Markt befindlichen Programmen unterscheiden muß. Die Definition sinnvoller Anwendungsbereiche braucht nicht zwangsläufig mit hierfür brauchbaren Software-Angeboten zusammenfallen.

Für die Pfarrbüro-Verwaltung sinnvolle Anwendungsbereiche

Buchhaltung (Finanz-, Lohnbuchhaltung), Pfarrkartei, Meßstipendien, Friedhofsverwaltung, Personalwesen.

Diözesaner Support

Die EDV-Situation für das Pfarrbüro weist allerdings eine Besonderheit auf, die in anderen Berufszweigen nicht in der gleichen Art gegeben ist: Es gibt mittlerweile so gut wie keinen freien Markt mehr für pfarramtsspezifische Software. Software für das Pfarrbüro kann also in der Regel nicht in einem der ortsüblichen Software-Häuser bezogen werden. Der Grund hierfür liegt in rechtlichen und organisationsspezifischen Gegebenheiten.
In vielen deutschsprachigen Ordinariaten/Generalvikariaten und Landeskirchenämtern wurden eigene EDV-Stellen – mit zum Teil mehrköpfiger Besetzung und nicht selten hochkarätiger Ausstattung – eingerichtet. Der Hintergrund: die einzelnen Ordinariate geben auf der Basis der stiftungsrechtlichen Aufsicht für die Pfarrbüros klare Leitlinien vor. Auch wurden durch eine Diözese oder durch mehrere Diözesen gemeinsam pfarreispezifische Software-Programme entwickelt. Dabei lag die Planung des Anforderungsprofils, die Programmie-

rung, die Installation und Wartung beziehungsweise die Weiterentwicklung (Erstellung von »Updates«) sowie Aufbau und Bereitstellung einer Hotline häufig in der Zuständigkeit der diözesanen EDV-Stellen. Dort werden auch oft Einführungs- und Schulungskurse angeboten. Konsequenz dieser Entwicklung ist, daß sich die meisten freien Anbieter aus dem kirchlichen Pfarramtsbereich zurückgezogen haben.
Das bedeutet, daß heute sehr viele Pfarrbüros bei der EDV-Umstellung von seiten der in den Ordinariaten eingerichteten Stellen Hilfestellung erwarten dürfen. Die Effizienz und Mittelausstattung der diözesanen Stellen hat dementsprechend einen großen Einfluß auf die konkreten Möglichkeiten eines Pfarrbüros, die Anforderung der EDV-Umstellung zu bewältigen.[3]

Geeignete Programme im weiteren Sinn

Zu dieser Kategorie sollen all diejenigen Programme gezählt werden, die nicht der Verwaltungstätigkeit dienen, in pastoraler, diakonischer und religionspädagogischer Hinsicht aber gute Hilfestellung leisten können.

a) Bibeltext-Programme

Es gibt mittlerweile verschiedene Bibeltext-Programme auf dem Markt. Die Grundidee aller Programme ist, anhand eines Suchwortregisters (das in etwa mit einer Bibelkonkordanz vergleichbar ist), jeweils Zugriff auf die zugehörigen Textstellen zu bekommen. Bibeltext-Programme sind somit (Voll-)Text-Suchprogramme (Retrievals). Sie unterscheiden sich bezüglich
- des zugrundeliegenden Bibeltextes (Einheitsübersetzung, Lutherbibel, Elberfelder, King James, usw.),
- der Benutzeroberfläche (MS-Windows, MS-DOS, usw.),
- Funktionalität und Benutzerführung,
- des Datenträgers (Disketten der CDs).

Anbieter der Bibeltext-Programme sind in der Regel die Lizenzinhaber an den Print-Texten. So wird die Einheitsübersetzung in erster Linie von der Katholischen Bibelanstalt/Stuttgart und in deren Auftrag von der Ecclesia Data GmbH/Regensburg vertrieben. Die Luther-Bibel wird von der Deutschen Bibelgesellschaft oder die Elberfelder-Bibel vom Bertelsmann-Verlag vertrieben. Allerdings sind bei den Bibeltext-Anbietern neuerdings stärkere Kooperationen zu beobachten.

b) Bibelspiel-Programme

Gegenwärtig sind nach meinem Kenntnisstand vor allem zwei Bibelspiel-Programme verbreitet, nämlich *Bibelquiz* und *Bibelschloß* (beide unter MS-DOS). Das als public-domain-Spiel erhältliche *Bibelquiz* arbeitet nach dem Frage-Antwort-Prinzip, das *Bibelschloß* ist ein grafisches Programm, bei dem der Spieler durch verschiedene Räume eines Schlosses wandeln und dabei die Bibel kennenlernen kann.
Die Spielideen sind einfach und stellen weder hohe Anforderungen an die EDV-Kenntnisse noch an die Spielkompetenz. Auch ist die religionspä-

[3] Vgl. *H.-F. Angel*, Computer, in: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. von W. Kasper, Bd.2, Freiburg-Basel-Wien 1994³, 1287.

Stertenbrink, Band 4, Kapitel 37: Vom inneren Reichtum, H. Hesse

Datei Bearbeiten Suchen Info

Inhalt	Alt+I
Literatur	Alt+L
Anmerkung	Alt+A
Anlaß	Alt+ß
Index	Alt+X
Vorwärts	Alt+V
Rückwärts	Alt+R

Das vierbändige Standardwerk von Rudolf Stertenbrink

als Datenbank für den PC

Angeklickt und gefunden:

166 Texte und Anregungen aus der Weltliteratur, ansprechend erschlossen und mit Bibelstellen verknüpft. Ein schier unerschöpflicher Fundus für die Gestaltung von Predigten, Ansprachen, Meditationen und Religionsunterricht sowie zur Arbeit in Erwachsenenbildung, Gemeindepastoral und Jugendgruppen.



- Diskettenausgabe des vierbändigen Standardwerks
- Klare Stuktur, hohe Benutzerfreundlichkeit
- Zeitsparendes Arbeiten durch gezielten Zugriff
- Suche nach Bibelstellen, Themen, Anlässe, Namen
- Ausdrucken oder Übernahme in Textverarbeitung
- Optimale Einführung durch ein Handbuch
- Unterstützung durch eine Benutzer-Hotline

Systemvoraussetzungen: MS-DOS ab Version 5.0; MS-Windows ab Version 3.1; 3,5 Zoll-Diskettenlaufwerk; 4MB Arbeitsspeicher; Festplatte mit 6 MB Speicherplatz

DM 158,– /öS 1422,– /SFr 165.–
ISBN 3-451-31501-7

Erhältlich in jeder Buchhandlung!

HERDER

Index Wort Bibel Anlaß Inhalt Namen Druck Kopie << < > >>

Suchbegriff: Angst

dagogische wie didaktische Qualität noch wenig überzeugend. Von den Ideen heute möglicher Computer-Lernspiele sind die Programme weit entfernt. Allerdings kann sich bei Acht- bis Zwölfjährigen unter Anleitung durchaus ein gewisses Interesse für die Bibel wecken lassen.

c) Predigt- und Gottesdiensthilfen

Während verschiedene Bibeln schon seit einigen Jahren auf dem Markt sind, erscheinen nun seit kurzem auch Programme, die nicht ausschließlich eine Verbindung von Konkordanz und Text darstellen, sondern vor allem die darüber hinausgehenden Nutzungsinteressen im Auge haben.
Im Jänner dieses Jahres erschien beim Herder-Verlag auf Diskette die schon in Buchform mehrfach aufgelegte vierbändige Predigtsammlung von *Rudolf Stertenbrink OP* »In Bildern und Beispielen«[4]. Wie dem Verlagsprospekt zu entnehmen ist, sind die 166 Texte mit Anregungen aus der Weltliteratur ansprechend erschlossen und mit Bibelstellen verknüpft. Das Programm ermöglicht einen schnellen Zugriff auf die Predigt- und Meditationstexte. Selbstverständlich kann nach jedem einzelnen Wort gesucht werden. Es ist aber darüberhinaus möglich, nach Bibelstellen, nach Autoren der Weltliteratur oder den dort vorkommenden Romanfiguren zu suchen.
Besonders hilfreich ist eine Funktion, die es erlaubt, Texte zu bestimmten Anlässen zu suchen, wenn man etwa eine Predigt für Ostern oder eine Bußandacht vorbereiten will.

d) Für die Schulpraxis

Rund 300 fertig ausgearbeitete Gottesdienste können in einem WEKA-Fachverlag-Programm[5] unter verschiedenen Kriterien aufgerufen werden. So gibt es etwa mehrere Menüpunkte zum Schul- und Kirchenjahr. Ferner finden sich beispielsweise Arbeitshilfen und Materialien für den Schulgottesdienst. Von diesem Programm kann kostenlos eine Kennenlern-Version bestellt werden, die sich nach dreimaliger Benutzung nicht mehr aktivieren läßt.
Durch die differenzierte redaktionelle Aufbereitung ist diese Textesammlung von Stertenbrink auch für Religionslehrerinnen und Religionslehrer ein hilfreiches Arbeitsinstrument.[6] Eine Indexliste sowie eine thematische Sachthemenliste eröffnen einen problemlosen Zugang zu lehrplanrelevanten Anregungen in den verschiedenen Texten.

Die EDV als Einflußfaktor für pastorale und organisatorische Aufgaben

Es steht heute völlig außer Zweifel, daß der Siegeszug der elektronischen Datenverarbeitung nicht mehr aufzuhalten ist. Es wäre illusorisch zu glauben, der pastorale Aufgabenbereich könnte sich den Auswirkungen solch

[4] *Stertenbrink Rudolf*, In Bildern und Beispielen, Herder, Freiburg 1995. DM 158,–. (Buchhandel). Systemvoraussetzungen: MS-DOS ab Version 5.0; Windows ab Version 3.1; 3,5" Diskettenlaufwerk; Arbeitsspeicher 4 MB; Festplatte mit 6 MB freiem Speicherplatz.
[5] WEKA-Fachverlag, Kissing 1993. DM 299,–.
[6] Zum EDV-Einsatz in Schule und Religionsunterricht vgl. mit weiterführender Literatur: *Angel H.-F.*, Überlegungen zu Katechese und Religionsunterricht angesichts der Entwicklungen im Bereich der Kommunikationstechnologien und der Elektronischen Datenverarbeitung (EDV), in: Christlich-pädagogische Blätter 103 (1990), 173–175.

tiefgreifender kultureller Umwälzungen entziehen. *Das Pfarrbüro der Zukunft wird ein Pfarrbüro inmitten einer durch Informations- und Kommunikationstechnologien geprägten Landschaft sein.*
Die soziokulturellen Bedingungen eines Unternehmens – beispielsweise eines Pfarrbüros – sind nicht bedeutungslos. Die Umgebung übt Einfluß aus. Deswegen soll auf einige sich jetzt schon abzeichnende Trends hingewiesen werden. Die im Umfeld der EDV-Entwicklung erkennbaren Einflüsse lassen sich hinsichtlich der primär pastoralen und der primär organisatorischen Belange unterscheiden.

a) Einfluß auf die Pastoral

Der Umgang mit EDV gehört heute zu den Schlüsselqualifikationen der modernen Berufswelt. War die Fähigkeit, mit einem Computer umzugehen, vor zwei Jahrzehnten noch eine herausragende Besonderheit, so kehrt sich heute das Verhältnis um. Die Unfähigkeit, mit einem Computer umzugehen, wird als Besonderheit auffallen. Dementsprechend wird das Fehlen einer selbstverständlichen Kompetenz unter Legitimationsdruck geraten.
Das Pfarrbüro als Kommunikations- und Dienstleistungszentrum ist auf funktionierende Kontakte mit der Außenwelt angewiesen. Die technologische Entwicklung im Umfeld des Computers führt zunehmend dazu, daß der Computer eine zentrale Funktion in einem technisch bereitgestellten Kommunikationsnetz übernehmen wird. Faxgeräte können heute schon vom Computer aus bedient werden, EDV-gespeicherte Informationen (etwa im Bereich des kirchlichen Meldewesens) können ohne Posttransport über Modemanschluß an einen entsprechend ausgestatteten Empfänger geleitet werden. Auch wenn die Verbreitung von informationstechnologischen Innovationen nicht mit der Geschwindigkeit vonstatten geht, wie sie von den anbietenden Unternehmen gerne gesehen würde: der Trend ist unverkennbar.
Der steigende Einsatz von Computern führt zu einer nicht zu unterschätzenden Veränderung in den ästhetischen Ansprüchen. Hochwertige Drucker ermöglichen jedem Computerbenutzer problemlos, mit verschiedenen Schrifttypen/Schriftarten (»Fonts«) und unterschiedlichen Schriftgrößen zu arbeiten. Das führt dazu, daß sich gegenwärtig neue Standards für das optische Outfit von Werbeträgern etablieren. Wer etwas Wichtiges zu sagen hat, kann es sich zunehmend weniger leisten, dies mit dem altmodischen Erscheinungsbild eines Schreibmaschinentextes zu tun.
Pastorale Tätigkeit ist auf weite Strecken das Übermitteln von Botschaften, von *guten Nachrichten.* Der noch immer anzutreffende ästhetische Graus, der in Gestalt mancher Pfarrbriefe in die Briefkästen gestopft wird, läßt nur einen Schluß zu: Mit diesen Pfarrbriefen soll gar niemand erreicht werden.

b) Einfluß auf die Organisation

Die Ausstattung eines Pfarrbüros mit EDV-Geräten kostet *Geld.* Je nach Ausstattung kann der aufzuwendende Betrag für die Grundausstattung zwischen 20.000 bis 140.000 Schilling liegen. Ferner entstehen Folgekosten. Dazu sind Verbrauchsmaterialien wie Disketten, Farbband für den Drucker oder Kassetten für den Toner des Laserdruckers ebenso zu zählen wie etwa die Anschaffung von Update-Versionen eines Programms.

Die Umstellung von der Schreibmaschine und handschriftlich geführten Matrikeln und Stolarien hin zu einer EDV-unterstützten Pfarrbüro-Verwaltung erfordert auch *Zeit:* die des Seelsorgers und die von Mitarbeitern. Diese Zeit wird benötigt, um sich mit der Arbeitsweise von Computern vertraut zu machen, um sich in verschiedene Programme einzuarbeiten, um die Bedienungsfehler rückgängig zu machen, die am Anfang fest unweigerlich eine Umstellung auf EDV-unterstützte Verwaltung begleiten. Zeit wird aber auch benötigt, um die Binnenorganisation eines Pfarrbüros mit den Mitarbeitern abzustimmen: Wer darf wann an den Computer? Wer hat Zugang zu den Paßworten? Wie wird das Problem geregelt, wenn zwei Mitarbeiter des Pfarrbüros gleichzeitig Zugang zum Rechner beanspruchen? Will man den Zeitaufwand mit Hilfe von EDV-Schulungen oder von Seminaren zur Organisationsberatung verkürzen, kostet dies wiederum Geld.

Der sinnvolle und (pastoral-)theologisch verantwortliche Umgang mit Geld und Zeit berührt eine Grundfrage christlicher Existenz und wirft grundsätzliche Fragen auf. So können Mitglieder des Pfarrgemeinderats etwa besorgt fragen, ob es auf der Basis eines christlichen Selbstverständnisses zu rechtfertigen ist, daß Gelder für EDV ausgegeben werden, wenn die Finanzmittel auch in Dritte-Welt-Projekte, in Sozialmaßnahmen oder andere pastoral bedeutsame Aufgaben gesteckt werden könnten? Ist es zu verantworten, wenn Seelsorger angesichts des allenthalben beklagten pastoralen Zeitmangels Zeit für technische Problemlösungen an ihrem Personalcomputer aufwenden? Wäre es nicht viel dringlicher, diese Zeit der Seelsorge zu widmen?

Die Einführung von EDV in einem Pfarrbüro stellt auch eine Herausforderung an die Personalführungskompetenz des Seelsorgers dar. Bisherige Mitarbeiter können durch die neue Technik verunsichert werden. Die sorgfältige Einweisung von Mitarbeitern in die EDV-spezifische Organisationsstruktur ist eine der unverzichtbaren Begleitaufgaben während und nach der EDV-Umstellung. Des weiteren müssen – zumal bei mehreren gleichberechtigten Mitarbeitern – Zugangsrechte und Zugangszeiten geregelt und mit dem gesamten Arbeitsablauf eines Pfarrbüros abgestimmt werden.

Für die meisten Aufgaben werden sie mit dem Computer anfangs mehr Zeit benötigen als ohne ihn. Die von den Mitarbeitern zu bewältigenden Aufgaben bei der Einarbeitung in neue Programme müssen vom Pfarrseelsorger angemessen berücksichtigt werden. Ebenso muß den Mitarbeitern eine anfangs eventuell gegebene höhere Bedienungsfehler- und technische Pannenquote zugestanden und dies in den gesamten Bürozeitenablauf einkalkuliert werden. Der hohe Wert christlicher Tugenden wie Geduld und Verständnis sollte hier gerade durch Seelsorger zur Geltung gebracht werden.

Da sich manche Aufgaben eventuell im Laufe der Zeit mit dem Computer so rasch erledigen lassen, daß es zu personellen Überkapazitäten kommt, sind auch unausgesprochene Ängste um die Arbeitsstelle nicht auszuschließen. Seelsorger sollten hier versuchen, modellhaft zu handeln. Höchste Effizienz oder ausgefeilteste Betriebsrationalität sollten nicht die obersten Unternehmensziele sein. Die Mitarbeiter sollten spüren, daß sich ihr Arbeitgeber auch in der Büroorganisation am solidarischen Handeln Jesu orientiert.

Nicht übersehen werden darf, daß es für Bildschirmarbeitsplätze eigene arbeitsrechtliche Vorschriften gibt. Diese beziehen sich auf Fragen des Datenschutzes und des Arbeitsrechtes. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Gesetzgebung Bildschirmarbeitsplätze auch unter gesundheitlichen Rücksichten betrachtet.

Vorschläge zur Personalführung

Vor der EDV-Umstellung:

- Beziehen Sie Ihre Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen frühzeitig in den Entscheidungsfindungsprozeß ein.
- Geben Sie die Möglichkeit, Ängste und Befürchtungen bezüglich der neuen Technik zu artikulieren.
- Greifen Sie die Vorstellungen Ihrer Mitarbeiter auf und integrieren Sie diese in Ihren persönlichen Entscheidungsprozeß »EDV-Umstellung ja oder nein?«

Nach der EDV-Umstellung:

- Weisen Sie Ihre Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen sachgerecht in die Datenschutz-Thematik ein.
- Geben Sie genügend Spielraum für eine Einarbeitung.
- Ermöglichen oder fördern Sie das Interesse nach Schulungen für die Anwenderprogramme.
- Seien Sie fehlertolerant bei den Umstellungsschwierigkeiten.
- Nehmen Sie sich genügend Zeit, gemeinsam mit Ihren Mitarbeitern ein langfristig brauchbares logistisches System der Datenpflege zu erarbeiten.
- Tragen Sie durch Ihre Personalführung dazu bei, daß Ihre Mitarbeiter angesichts neuer Technologien nicht den pastoralen Charakter des Pfarrbüros aus den Augen verlieren.
- Integrieren Sie weiterhin Ihre (ehrenamtlichen) Mitarbeiter, die keine Ambitionen zu einem EDV-Umgang zeigen.

Dr. Hans-Ferdinand Angel ist Privatdozent an der Universität Regensburg.

WALTER KIRCHSCHLÄGER

Ordnung als theologische Bewältigung des Chaos

Mit der Titelstellung ist bereits angedeutet, von welcher näheren Bestimmung des Chaos ausgegangen werden muß, soll es in ein theologisches Bezugssystem eingeordnet werden. Zugleich ist die notwendige Vorgangsweise skizziert: Die inhaltliche Spannung, welche durch die Gegenüberstellung von Chaos und Ordnung ausgelöst wird, ist aus theologischer Sicht zu bedenken und auf ihre Gültigkeit und Bedeutung im theologischen Rahmen zu überprüfen. Der Autor ist Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät in Luzern. (Redaktion)

Das dem Begriff Chaos zugrundeliegende Vorstellungsgut verweist in die mythologische Denkweise der vorderorientalischen Antike, wobei es umstritten bleiben kann, ob eine vorrangige Orientierung in das alte Ägypten oder in das Zweistromland führen muß. In beiden Bereichen ist das Denken von einem Chaos eng mit den Schöpfungsvorstellungen verbunden[1], und auf dieser gedanklichen Ebene findet es auch zunächst in die jüdische, in der Folge sodann in die christliche Theologie Eingang.

Der ursprünglich wertneutrale altgriechische Begriff *cháos* bezeichnet zunächst den weiten Raum, den leeren, unermeßlichen Weltraum; das dazugehörige Verbum *chaíno* mit der Präsensform *chásko* umschreibt das Sich-Auftun, das Aufklaffen oder – bereits metaphorisch – ein sich öffnendes Gähnen[2]. Schon diese Wortbedeutung legt es nahe, die im Wort ausgedrückte Idee im kosmologischen und im schöpfungstheoretischen Kontext aufzugreifen – wie dies im biblischen Bereich sodann geschieht. In einem ersten Teil soll dies nachvollzogen werden. Dieser inhaltliche Ansatzpunkt verpflichtet jedoch zugleich zur Präzisierung: Wie vielfach in anderem Zusammenhang ist auch hier vom biblischen Schöpfungsverständnis weiterzudenken und ist die Analyse im Blick auf das Christusgeschehen zu vertiefen. Dies kann in einem zweiten Abschnitt näher erläutert werden.

1. Chaos und Ordnung im Kontext der Schöpfung

Besonders der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1, 1–2, 4a) ist von strukturalen und inhaltlichen Ordnungselementen geprägt. Vom ersten bis zum sechsten Schöpfungstag wird das schaffende Handeln Gottes in streng systematischer Weise dargestellt und dabei konsequent an das machtvolle Wort Gottes, das neue Wirklichkeiten konstituieren kann, rückgebunden: *„Gott sprach..."* – so lautet die

[1] Vgl. dazu *M. Görg*, Art. Chaos: NBL 1, Zürich 1991, 363–364; weiters die vergleichende Darstellung der Schöpfungsideen bei *J. Plessis*, Art. Babylone et la Bible: DBS I, Paris 1928, 717–718.721–722.725–726.731–732.

[2] So *A. Jepsen*, Art. Chaos: BHH I, Göttingen 1962, 297; weiters *W. Gemoll*, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München ^{8}1962, 799.

stereotype Einleitung zu den einzelnen, sodann in direkter Rede formulierten Schöpfungsschritten (Gen 1,2.6.9.11.14.20.24.26). Ebenso stereotyp ist die jeweils knappe Vollzugsmeldung, die der Verfasser anfügt: *„So geschah es..."* (Gen 1,7.9.11.15.24.30). Gottes kreatives Wort und das Geschehen stehen in voller Übereinstimmung zueinander. Die einzelnen Schöpfungsakte werden überdies geprüft und sodann gewertet: *„Gott sah, daß (es) gut war. ..."* (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31). Sie werden in eine strikte Ordnung eingegliedert, die in der Dimension der Zeit formuliert ist: *„Es wurde Abend, und es wurde Morgen: ... Tag"* (Gen 1,5.8.13.19.23.31). In sechs „Strophen" mit abgestimmtem Aufbau und mit wiederkehrenden sprachlichen Elementen wird das Werden der Schöpfung dargestellt.

Der inhaltliche Duktus entspricht den literarischen Ordnungsmomenten. Die Schöpfung wächst in einem fortschreitenden Prozeß der Intensität und der Lebendigkeit, sie wird Schritt für Schritt mit Pflanzen und Lebewesen ausgestaltet, bis das Werk am Ende des sechsten Schöpfungstages in der Erschaffung des Menschen kulminiert. Seine Sinnbestimmung ist es, den beziehungsvollen Gott selbst in der Spannung seiner zweigeschlechtlichen Polarität abzubilden[3]. Für die Verfasser des Textes ist damit in der ansteigenden Linie der Schöpfung der Höhepunkt erreicht – soll doch so gewährleistet sein, daß unter des Menschen Leitung sich das Leben in ebenso geordneten Bahnen abspielt, wie die Schöpfung selbst entstanden ist[4].

Das Ruhen Gottes am siebten Schöpfungstag kann angesichts des dargestellten Geschehens als positive Bilanz verstanden werden, die in den priesterlichen Kreisen der Verfasser gezogen wird: Gott konnte mit seinem Werk zufrieden sein, das er mit gestalterischer Kraft und Umsicht ins Dasein gerufen hatte. Für die Verfasser, die diesen gedichtartigen Text um das 5. Jahrhundert v. Chr. niederschreiben, hat der geordnete Ablauf des Schöpfungsgeschehens und die sich darin zeigende innere Abgestimmtheit einen vorbildhaften Charakter. Sie benützen die Darstellung des Anfangs dazu, um ihren Adressaten das Idealbild für ein Leben im Angesicht Gottes vor Augen zu führen: In der gleichen geordneten Harmonie wie die Schöpfungswoche soll die Woche des gläubigen Juden ablaufen – bis hin zur Gott geweihten Ruhe am Sabbat, durch die jede Woche unmittelbar auf das vorbildhafte Schöpfungsgeschehen rückverwiesen wird. In der Zeit der Neukonsolidierung des jüdischen Volkes nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil ist dieses Paradigma göttlichen Handelns von hervorragender Bedeutung und prägender Kraft[5].

Dafür ist nicht nur der geschilderte Ablauf des Schöpfungsgeschehens be-

---

[3] So *H. Schüngel-Straumann*, Frau und Mann in den biblischen Schöpfungstexten: Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Hg. von P. Gordan, Graz 1989, 73–103, hier 90–97; weiters *W. Kirchschläger*, Die Anfänge der Kirche, Graz 1990, 159–162.

[4] Vgl. dazu W. Kirchschläger, Welt im Alten und im Neuen Testament: Säkulare Welt und Reich Gottes. Hg. von P. Gordan, Graz 1988, 151–177, hier 153–155.

[5] In diesem Sinne vgl. dazu Ex 20,8–10.11: „8 Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig! 9 Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. 10 Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott geweiht. An ihm darfst du keine Arbeit tun: ... 11 Denn in sechs Tagen hat der Herr Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebten Tag ruhte er. Darum hat der Herr den Sabbattag gesegnet und ihn für heilig erklärt." Vgl. auch Ex 31,12–17, bes. Vers 17.

deutsam, sondern vor allem sein Ausgangspunkt:
Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer.
(Gen 1,1)

Tohu wabohu – so beschreibt der biblische Verfasser den Urzustand. Diese summarische Bezeichnung – seit jeher schwer in ihrer Sinntiefe übersetzbar[6] – ist Inbegriff der Leere, der Unsystematik[7]. Sie drückt analog jenen Zustand aus, von dem griechische und später lateinische Schriftsteller als Vorgabe für die Formung der Welt sprechen[8]. Daß auch im semitisch-hellenistischen Kontext dieser der Schöpfung vorgegebene Zustand als ein Defizit empfunden wurde, zeigt die Übertragung des zitierten Satzes in der Septuaginta: Die Charakterisierung erfolgt mittels zweier Begriffe, die jeweils durch ein *alpha* privativum einen Mangel ausdrücken: *e dè ge en a-óratos kaì a-kataskeùastos* – un-erblickbar und un-zubereitet.

Aus diesem Un-Zustand erschafft Gott in geordneten Schritten einen geordneten Kosmos – so lautet der Tenor des Schöpfungsverständnisses der hebräischen Bibel[9]. Dieser Leitgedanke ist nicht erst im priesterlichen Schöpfungsbericht zu erkennen. Schon in der jahwistischen Schöpfungserzählung begegnet dieses Verständnis eines grundlegenden Mangels, der erst durch Gottes Handeln behoben wird:
Zur Zeit, als Gott, der Herr, Erde und Himmel machte, gab es auf der Erde noch keine Feldsträucher und wuchsen noch keine Feldpflanzen; ... und es gab noch keinen Menschen, der den Ackerboden bestellte ...
(Gen 2,4b–5)

So fertigt Gott – einem Töpfer gleich – den Menschen und um ihn herum die gesamte Pflanzen- und Tierwelt, bis endlich im „Fleisch aus des Menschen Fleisch" (Gen 2,23) eine adäquate Gefährtin gefunden wird[10]. Als Ziel des schaffenden Handelns kann also nicht

---

6 Vgl. dazu exemplarisch die Übertragungen von M. Luther: „Und die Erde war wüst und leer." Zürcher Bibel: „Die Erde aber war wüst und öde." M. Buber: „Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal." Die gute Nachricht: „Auf der Erde war es noch wüst und unheimlich." La Bible de Jérusalem: „Or la terre était vide et vague." Traduction oecuménique de la Bible: „La terre était déserte et vide." The New English Bible: „The earth was without form and void." New Revised Standard Version: „The earth was a formless void."

7 Zum entsprechenden Verständnis vor dem Hintergrund ägyptischer Vorstellungen vgl. *M. Görg*, *Tohu wabohu* – ein Deutungsvorschlag: ZAW 92 (1980), 431–434; zur jüdischen Interpretation in den Targumim in diesem Sinne vgl. *G. Anderson*, The Interpretation of Genesis 1:1 in the Targums: CBQ 52 (1990) 21–29; weiters *M. Black*, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford ³1967, 262.315–316. Zurückhaltend neuerdings *D.T. Tsumura*, The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2. (JSOTSS 83) Sheffield 1989.

8 Vgl. so *Hesiod*, Theogonia 116: „Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, doch wenig nur später Gaia..." (Übersetzung: A. Schirnding, Hesiod, München 1991, 15); *Ovid*, Metamorphosen 1,5–9: „Vor dem Meere, dem Land und dem alles deckenden Himmel zeigte Natur in der ganzen Welt ein einziges Antlitz. Chaos ward es benannt: eine rohe, gestaltlose Masse, nichts als träges Gewicht und, uneins untereinander, Keime der Dinge, zusammengehäuft in wirrem Gemenge..." (Übersetzung: E. Rösch, P.O. Naso Metamorphosen, München ¹³1992,7).

9 Grundlegend dazu *H. Gunkel*, Schöpfung und Chaos in Ur- und Endzeit, Göttingen ²1921; vgl. weiters *H. Junker*, Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der Schöpfungsgeschichte: Mélanges Bibliques A. Robert. (Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4), Paris 1957, 27–37, sowie die ausführliche Analyse von *B. W. Anderson*, Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible, Philadelphia 1987.

10 So *A. van den Branden*, La création de l'homme et de la femme d'après le document Jahviste: Bibbia e Oriente 32 (1990) 193–208.

eine starre Ordnung verstanden werden, sondern das kreative Überwinden eines festgestellten Mangels, der aus der ungeordneten Leere resultiert.
Wir können also festhalten: Im biblischen Denken über den Anfang und das Werden der Schöpfung spielt die Spannung zwischen Chaos und Ordnung eine bestimmende Rolle. Durch das ordnende Wort Gottes wird ein Zustand überwunden, der in seinem vielfältigen Defizit den mythologischen Vorstellungen des Chaos entspricht. Schöpfung bedeutet für den biblischen Menschen die kreative, gute Ausgestaltung dieses Leerraumes durch Gottes Initiative. Dies geschieht in einer Weise, die für den gläubigen Menschen exemplarisch ist und es ihm ermöglicht, seine eigene Lebensgestaltung in Beziehung zur Eigenart Gottes zu setzen. Um dies noch etwas zu vertiefen, bedarf es eines weiteren Ansatzes.

2. *Chaos der Sünde – Ordnung des Heils*

„Wer in Christus ist, ist eine neue Schöpfung" (2 Kor 5,17) – mit diesem Wort des Paulus an die Gemeinde von Korinth ist eine neue Perspektive des Schöpfungsverständnisses angedeutet. Die neutestamentlichen Verfasser verstehen das gesamte Christusgeschehen als einen neuen Schöpfungsakt Gottes, in dem Gott seine in der Geschichte kontinuierlich ausgeübte kreative Tätigkeit unüberbietbar vollendet. Was hier schaffend geschieht, ist keineswegs eine perfekte Schöpfung, sondern die Schaffung des Heils für den Menschen in Vorwegnahme jener vollendeten Schöpfung, welche für eine absolute Zukunft erhofft wird. „Schöpfung" erhält in diesem Zusammenhang eine andere Dimension. Die Vorstellung von Gottes schaffendem Handeln dient als eine unter mehreren theologischen Typologien[11], um das Heilswirken Gottes in Jesus Christus zu umschreiben.
Paulus reflektiert in seinen Schriften ausführlich den chaotischen Charakter der Sünde. Sie zwingt den Menschen in eine innere Leere und Abhängigkeit (vgl. Röm 7,14–24), verführt ihn zu falschen Wertigkeiten[12] bis hin zum Götzendienst (vgl. Röm 1,25–32; Phil 3,18–19) und hindert ihn daran, gemäß dem Gesetz Jesu Christi, das ist das Gesetz der Liebe (vgl. Röm 13,9–10), zu leben. Daher ist dem Menschen in der Sünde auch jede Zukunft verschlossen, führt doch die Sünde zum Tod des Menschen, was seine totale Vernichtung bedeutet (vgl. Röm 6,12–23).
Die innere Zerstreutheit und sklavische Abhängigkeit von Nichtigkeiten wird durch das Christusgeschehen überwunden. Da Jesus Christus durch sein gesamtes Wirken, durch seinen Tod und seine Auferstehung[13] die Menschen aus der Macht des Bösen „herausreißt" (so wörtlich Gal 1,4), erschließt er ihnen die kreative Freiheit

[11] Als andere seien beispielhaft genannt: Das Verständnis des österlichen Christus als neues, endgültiges Paschalamm; die Deutung des Ostergeschehens als neuer Exodus; die Verkündigung Jesu als die neue Weisung Gottes.
[12] Vgl. dazu *U. Luck*, Das Gute und das Böse in Römer 7: Neues Testament und Ehtik. Fs. R. Schnackenburg. Hg. von H. Merklein, Freiburg 1989, 220–237, bes. 233–234; weiters *D.B. Garlington*, Romans 7:14–25 and the Creation Theology of Paul: Trinity Journal 11 (1990) 197–235.
[13] Zu dieser weitausholenden Perspektive vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung „Dei Verbum" I 4.

der Gotteskindschaft (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6), die sie zum Leben in einer neuen Ordnung befähigt[14].

Diese Ordnung ist nicht durch Zwänge oder durch eine neue Sinnleere bestimmt, sondern durch die freie, von Gott zugesprochene – und damit effektuierte! – Gemeinschaft, durch seinen *šalom*. Nach jüdischer Auffassung ist diese von Gott initiierte, ungetrübte Gemeinschaft mit ihm ein Charakteristikum des Messias, der nach Mi 5,4 selbst den Namen „Frieden/*šalom*" tragen wird[15]. Für die neutestamentlichen Verfasser ist *šalom* die Gabe des auferstandenen Herrn, der damit jenes dynamische Lebensprinzip den Glaubenden zuerkennt, das ihn selbst mit dem Vater verbindet (vgl. bes. Joh 20,19–23). In theologischer Vertiefung des jüdisch-vorderorientalischen Briefformulars spricht Paulus allen seinen Gemeinden eingangs seiner Briefe an sie eben diesen *šalom* Gottes zu, und die neutestamentlichen Verfasser nach ihm folgen seinem Beispiel. Wie Gott im Schöpfungsgeschehen die Leere und Weite des Raumes ordnend überwunden hat, so ist im Christusgeschehen das Chaos der Sünde durch die heilschenkende Ordnung in der Christusverbundenheit abgelöst[16].

In der nachpaulinischen Tradition wird dieser Gedanke in mehrfacher Form weitergeführt. Der Verfasser des Eph stellt in seinem Hymnus die neuordnende Kraft des auferstandenen und erhöhten Herrn in die weite Dimension aller Äonen (vgl. Eph 1,3–14). Für ihn ist Jesus Christus jenes Ordnungsprinzip, durch das und in dem die gesamte Schöpfung gemäß Gottes Willen zusammengehalten ist, um sich einst in der Endzeit als eine umfassende Einheit unter Jesus Christus als dem Haupt vor Gott zu präsentieren (vgl. Eph 1,10). Das verwendete Verbum *anakephalaiósasthai* ist vom darin enthaltenen *kephálaion*/Hauptpunkt zu deuten und verleitet zu Recht zur Assoziation einer Zusammenführung auf das eine Zentrum Jesus Christus hin[17]. Die gesamte Schöpfung nimmt also in diesem Zustand der erlösten Vollendung christozentrische Züge an, sie ist – unter der zusammenhaltenden und zusammenfassenden Führung Jesu Christi – voll und ganz auf den Gott hingeordnet, dem der hymnische Lobpreis gilt[18].

In etwas anderer Weise entwickelt der Autor des Briefes an die Gemeinde von Kolossä das Modell der neuen Schöpfung für seine Gemeinde. Er tut dies ebenso in hymnischer Sprache (vgl. Kol 1,15–20). Dabei verbindet er den Schöpfungsgedanken mit seiner Christusvorstellung und umreißt dabei die Idee eines kosmisch gedachten Christus, der als innere Achse das Schöpfungsgeschehen vorgibt, bestimmt und vollendet. Dieser Christus bildet den unsichtbaren Gott ab (Kol 1,15), er hat Vorrang gegenüber der

[14] Vgl. *D. Wiederkehr*, Glaube an Erlösung, Freiburg 1967, 34–38.51–55; *J. Kremer*, Erlösung von Sünde und Tod: StdZ 202 (1984) 239–252; *W.G. Rollins*, Greco-Roman Slave Terminology and Pauline Metaphors for Salvation: SBLSP 26 (1987) 100–110; *W. Kirchschläger*, Was bedeutet: Jesus Christus hat uns erlöst?: Das Phänomen des Bösen. Hg. von W. Kirchschläger, Luzern 1990, 97–113.

[15] So *J. Kremer*, Der Frieden – eine Gabe Gottes: StdZ 200 (1982) 161–173; *W. Kirchschläger*, Christus, unser Friede: BiLi 48 (1975) 173–179.

[16] Ausführlicher dargelegt bei *W. Kirchschläger*, Erlösung als endzeitliche Befreiung: BiLi 58 (1985) 135–144.

[17] So *H. Merklein*, Art. *anakephalaióo* – zusammenfassen: EWNT I, Stuttgart 1980, 197–199, hier 198.

[18] In diesem Sinne dazu *R. Schnackenburg*, Die große Eulogie Eph 1,3–14: BZ 21 (1977) 67–87; *P. Grelot*, La structure d'Ephésiens 1:3–14: RevBib 96 (1989) 193–209.

Schöpfung, ist ihre innere Grundlage und ihr Ziel: *„Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen"* (Kol 1,16).
Die innere Logik dieser Konzeption erschließt der Verfasser im zweiten Teil des Hymnus, in dem er seine Sicht auf die Kirche bezieht. Auch in ihr hat Jesus Christus Vorrang. Aufgrund von Tod und Auferstehung nimmt er die Stellung als ihr Haupt ein. Die neuordnende Kraft des Ostergeschehens wird wiederum erkennbar. Die Ordnung des Heils, durch Christus in der Kirche grundgelegt, überwindet aufgrund seines Wirkens die unversöhnte, in der Sünde gelassene Welt (vgl. Kol 1,18–20).
Der Kreis scheint sich zu schließen: Chaos und Ordnung erscheinen im theologischen Kontext als Deutungsinstrumente für das erlösende Handeln Gottes durch seinen Sohn. Die biblischen Verfasser bedienen sich dafür des Verstehenshorizonts von Schöpfung. Darin erblicken sie ein Vorbild und ein Deutungsmodell für das, was sich im Christusgeschehen ereignet, wobei eine überhöhende Perspektive und der Schluß a minori ad maius offensichtlich impliziert ist.
Aber der Blick muß sich nochmals weiten: Besonders die letzte Schrift der Bibel, die Offenbarung des Johannes, spricht in geheimnisvoller Sprache von einer endgültigen Überwindung aller schöpfungsimmanenten Unordnung – jener der Sünde, des Weltgeschehens, schließlich des Todes. Ordnung als volle Übereinstimmung mit Gott, als verwirklichter *šalom* also, wird erst dann möglich sein, wenn in einer neuen Schöpfung Gott endgültig vollzieht, was mit Jesus Christus angebrochen ist[19]. Die Terminologie ist nicht zufällig, und erst dann schließt sich der Kreis: In einer nie endenden Zukunft verschwindet durch Gottes schaffendes Handeln jedes Chaos, jede Leere – jedes *tohu wabohu* also –, da Gottes Fülle, der von ihm geschenkte *šalom*, alles umschließt[20]. Die ordnende Kraft von Schöpfung und Christusgeschehen wird sich in der Parusie vollenden.

[19] Vgl. dazu *J. Kremer*, Die Zukunft der Menschheit: Ökumenisches Forum. Hg. von J.B. Bauer/G. Larentzakis Graz 1990, 75–86.
[20] Vgl. dazu *C. Deutsch*, Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21,1–22,5: ZNW 78 (1987) 106–126, bes. 115–118; weiters *W. Kirchschläger*, Der heilsgeschichtliche Bund: Der Bund der Eidgenossen. Hg. von J. Gemperle, Luzern 1990, 140–157, hier 154–155.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Tertio millenio adveniente" vom 10. November 1994

Zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 verfaßte Papst Johannes Paul II. ein Schreiben an alle Gläubigen, die Bischöfe, Kleriker, Ordensleute und Laien. Ausgehend von theologischen Überlegungen zum Inkarnationsgeheimnis (Nr. 1–8) wendet sich der Hl. Vater der fundamentalen Bedeutung der „Zeit" und ihrer „Erfüllung" im Christentum zu.

Die Bedeutung des Jubiläumsjahrs 2000

In deutlicher Abgrenzung zu heute populär werdenden Formen der Geschichte betont Johannes Paul II. die christliche Sichtweise einer „Vollendung" des menschlichen Schicksals in der Begegnung mit Gott: „In Gott findet der Mensch daher seine volle Selbstverwirklichung" (Nr. 9). Damit aber steht das Tun in der Zeit notwendigerweise unter dem Vorzeichen der Ausrichtung auf das Erlösungsgeschehen in unserer Geschichte. Alle „Jubeljahre", die sowohl im alten wie im neuen Bund eine lange Tradition haben, betreffen daher die „messianische Sendung Christi" (Nr. 11). Gerade die Erinnerung an das mosaische Gebot des „Sabbatjahres", in dem die Erde ruhen sollte und die Sklaven freigelassen wurden, sowie an das alle 50 Jahre eingeforderte „Jubeljahr", bei dem über jeglichen Schuldennachlaß hinaus eine Gleichstellung aller freiheitsbedürftigen Bewohner vorgenommen werden sollte, zeichnet – wenn auch wohl eher in „idealer Perspektive" – eine bestimmte Soziallehre vor, die auf die Wiederherstellung von sozialer Gerechtigkeit abzielt (Nr. 12–13): „Wenn Gott in seiner Vorhersehung die Erde den Menschen geschenkt hatte, so bedeutet das, daß er sie allen geschenkt hatte. Daher mußten die Reichtümer der Schöpfung als gemeinsames Gut der ganzen Menschheit betrachtet werden".

Diese Tradition, „ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen", soll zur Jahrtausendwende in der Kirche wiederaufleben, „ein Jahr des Erlasses der Sünden und der Strafen für die Sünden, ein Jahr der Versöhnung zwischen den Gegnern, ein Jahr vielfältiger Bekehrung und sakramentaler und außersakramentaler Buße".

Die Vorbereitung auf das Jubeljahr

In der Sicht von Papst Johannes Paul II. warf das „große Jubiläum" seine Schatten durch die göttliche Vorsehung bereits voraus. Demnach hat das II. Vatikanische Konzil die unmittelbare Vorbereitung in Gang gesetzt, da sich dieses in einzigartiger Weise, wenn auch getragen von den Erfahrungen und Überlegungen der vorhergehenden (kirchengeschichtlichen) Periode, „auf das Geheimnis Christi und seiner Kirche konzentriert und zugleich offen ... für die Welt" erwiesen hat (Nr. 18). Die konziliare Sprache und die Vielfalt der Inhalte sind der Kirche noch

immer aufgegeben: „Die beste Vorbereitung auf die Jahrtausendwende 2000 wird nämlich nur in dem erneuerten Einsatz für eine möglichst getreue Anwendung der Lehre des II. Vatikanums auf das Leben jedes einzelnen und der ganzen Kirche Ausdruck finden können" (Nr. 20). In diesem Zusammenhang werden auch die verschiedenen synodalen Vorgänge sowie die Bemühungen des Petrusamtes, vor allem auch hinsichtlich einer Fortschreibung der christlichen Soziallehre, gesehen.

Für sein eigenes Pontifikat beschreibt Johannes Paul II. die Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr als „hermeneutischen Schlüssel" (Nr. 23), der unter Vermeidung jeglichen Chiliasmus doch „eine besondere Sensibilität für alles wecken (will), was der Geist der Kirche und den Kirchen (vgl. Offb 2,7ff) wie auch den einzelnen Menschen durch die Gnadengaben zum Dienst der Gemeinschaft sagt". So versteht er auch seine Pilgerreisen in systematischer Absicht, „daß sie die Teilkirchen in allen Kontinenten erreichen, wobei sorgfältig auf die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen zu den Christen der verschiedenen Konfessionen geachtet wird" (Nr. 24). Trotz des positiven Rückblicks auf die letzten „Heiligen Jahre", wobei die weltpolitischen Ereignisse des Marianischen Jahres 1989 einen besonderen Platz einnehmen, erkennt der Papst aber auch „neue Gefahren und Bedrohungen" im wachsenden „Nationalismus". In bemerkenswerter Offenheit mahnt er „die europäischen Nationen zu einer ernsthaften Gewissensprüfung, in Anerkennung von Schuld und Irrtümern, die im Laufe der Geschichte auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet gegenüber Nationen begangen worden sind, deren Rechte von den imperialistischen Systemen des vorigen wie des jetzigen Jahrhunderts systematisch verletzt worden sind" (Nr. 27).

Die unmittelbare Vorbereitung

Wenngleich es ein Wunsch des Papstes ist, daß die Vorbereitung „über jede Familie läuft" (Nr. 28), so werden die Pläne für die verbleibende Zeit schließlich deutlich in zwei Phasen gegliedert. Während in den nächsten zwei Jahren eine Sensibilisierung der Gläubigen mittels allgemeiner Themenbereiche erfolgen soll, ist die eigentliche Vorbereitungsphase den letzten drei Jahren bis zur Jahrtausendwende vorbehalten, die sich dann ganz auf die Feier des Geheimnisses Christi, des Erlösers, ausrichten soll.

Im Laufe der *ersten Periode 1994–1996* sollen durch ein universalkirchliches Komitee Denk- und Handlungslinien erarbeitet werden, welche die Arbeit von ähnlichen Kommissionen in den Ortskirchen unterstützen. Leitgedanken dieser ersten Phase sind Gewissenserforschung und Buße. Die Besinnung auf Schuldenerlaß und die Freude über die Umkehr ermöglichen es, in selbstkritischer Weise auch jene Aspekte kirchlichen Lebens miteinzubeziehen, „die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals darstellten" (Nr. 33). Dabei wird einerseits die tragische Situation der mangelnden Einheit der christlichen Konfessionen angesprochen und allen eine Verstärkung der ökumenischen Bemühungen ans Herz gelegt, andererseits gesteht der Papst für die Kirche auch eine „in manchen Jahrhunderten an den Tag gelegte Nachgiebigkeit angesichts der Methoden der Intoleranz oder sogar der Gewalt im Dienste der

Wahrheit" ein (Nr. 35). Mit einem gewissen Pathos wird festgehalten, daß, auch unter Anerkennung mildernder Umstände, die Kirche nicht von der Pflicht entbunden ist, „zutiefst die Schwachheit so vieler ihrer Söhne zu bedauern, die das Antlitz der Kirche dadurch entstellten, daß sie sie hinderten, das Abbild ihres gekreuzigten Herrn als eines unübertrefflichen Zeugen geduldiger Liebe und demütiger Sanftmut widerzuspiegeln" (Nr. 35).
Anlaß zu einer ernsthaften Gewissensprüfung sollten aber nicht nur Verfehlungen der Vergangenheit sein, sondern auch die gegenwärtige Situation. Ausdrücklich erwähnt Papst Johannes Paul II. die verbreitete religiöse Gleichgültigkeit, die Unsicherheit vieler Christen im Hinblick auf das spirituelle Leben, die Mitverantwortung vieler Christen an schwerwiegenden Formen von Ungerechtigkeit und sozialer Ausgrenzung wie auch Mängel bei Akzeptanz und Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils. Im Rahmen dieser Gewissenserforschung wird als positives Element das Engagement und die Lebendigkeit der Ortskirchen gewürdigt, was sich etwa zum einen in den vermehrten Heilig- und Seligsprechungen (wobei es ausdrücklicher Wunsch des Papstes ist, sich in besonderer Weise „um die Anerkennung der heroischen Tugenden von Männern und Frauen [zu] bemühen, die ihre Berufung in der Ehe verwirklicht haben" [Nr. 38]), zum anderen in der Forderung nach weiteren Synoden mit kontinentalem Charakter (Nr. 38) niederschlage.
Die *zweite Phase 1997–1999* der Vorbereitung sollte dann, entsprechend den Überlegungen des Hl. Vaters (Nr. 39–54), theologisch orientiert und dabei trinitarisch strukturiert sein. 1997 möge demnach der Reflexion über Christus gewidmet sein, mit einer Vertiefung der Beschäftigung mit der Bibel und einer Wiederentdeckung der Taufe als Grundlage der christlichen Glaubensexistenz, gerade auch in ökumenischer Ausrichtung. 1998 sei hingegen schwerpunktmäßig der Anwesenheit und Wirksamkeit des Hl. Geistes als Hauptkraft der Neuevangelisierung zugeeignet, wobei insbesondere die theologische Tugend der Hoffnung und der Wert der Einheit nahegebracht werden sollten. 1999 schließlich erweitert den Horizont auf dem Weg zum „Vater im Himmel", was echte Umkehr und eine Wiederentdeckung des Bußsakramentes zum Ziele haben sollte unter Hervorhebung der theologischen Tugend der Liebe. Dies bringe dann auch einen entschiedeneren Einsatz für die Vorzugsoption der Kirche für die Armen und Randgruppen ebenso mit sich wie die umfassende Auseinandersetzung mit dem Säkularismus und den offenen Dialog mit den großen Religionen.
Die eigentliche *Feier des Großen Jubeljahres 2000* selbst, die im Heiligen Land, in Rom und in den Ortskirchen der ganzen Welt erfolgen soll, dient der Verherrlichung der Dreifaltigkeit und ist in besonderer Weise eucharistisch geprägt (Nr. 55). Es wird die Abhaltung eines internationalen eucharistischen Kongresses in Rom geplant, aber auch ein großes „panchristliches" Treffen. Wie Papst Johannes Paul II. im abschließenden Kapitel (Nr. 56–59) ausführt, bleibt die missionarische Ausrichtung der Kirche aufrecht, wobei die Kultur und Gesellschaft des Westens, je mehr er sich von seinen christlichen Wurzeln lossagt, im Zentrum der Bemühungen stehen werden. Die Vorbereitung und Feier des Jubeljahres möge helfen, sich den Fügungen des Hl. Geistes offenherzig

aufzuschließen und mit erneuertem Glauben in das kommende Jahrtausend zu gehen.
(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 119)

Botschaft des Papstes zum Weltfriedenstag 1995

Aus Anlaß des 28. Weltfriedenstages am 1. Jänner 1995 richtete Papst Johannes Paul II. am 8. Dezember 1994 eine „Botschaft" an alle Menschen, Männer und Frauen guten Willens mit dem Zentralthema: „Die Frau: Erzieherin zum Frieden".
Wiederholt äußerte sich der Hl. Vater zu Fragen und Anliegen von Frauen, zuletzt ausführlich im Apostolischen Schreiben *Mulieris dignitatem* (vom 15. August 1988). Dabei kommen stets soziale Anliegen zur Sprache, wie etwa die Forderung nach einer gesellschaftlichen und ökonomischen Abgeltung der Erziehungstätigkeit in seinem 1994 veröffentlichten „Brief an die Familien" (vgl. Lederhilger/Kalb, Römische Erlässe und Entscheidungen, in ThPQ 142, 312f). In deutlicher Anknüpfung an zentrale lehramtliche Dokumente zur kirchlichen Soziallehre betont der Papst die Bedeutung und die konkrete Umsetzung einer umfassenden „Friedenserziehung" – gerade auch durch das Wirken der Frauen (Nr. 2).
Der Würde der menschlichen Person verpflichtet wird in diesem Dokument auch auf die Situation der Frau eingegangen, die durch „eine lange Geschichte von Sünde und Schuld" in bezug auf das Geschlechterverhältnis gekennzeichnet ist. Erst die Rückkehr zum „ursprünglichen Plan Gottes" für das Paar, für das „Mannsein" und das „Frausein", das heißt die volle Anerkennung und Förderung der Personenwürde der Frauen, ermöglicht echte Friedensarbeit. Diese Botschaft ist „kraftvoll" zu verkünden, wie der Papst schreibt, „damit vor allem die Frauen, die infolge (der) mangelnden Verwirklichung am meisten gelitten haben, ihr Frausein und ihre Würde endlich in Fülle zum Ausdruck bringen können" (Nr. 4).
Um dem vorrangigen Auftrag der Friedenserziehung nachkommen zu können, ist jene unersetzbare Erfahrung des inneren Friedens vorausgesetzt, „die aus dem Bewußtsein (kommt), von Gott geliebt zu werden, und vom Willen, seine Liebe zu erwidern". Leider stehen viele soziale und kulturelle Bedingtheiten diesem Erleben der vollen Achtung der eigenen Würde entgegen.
Bedenkenlos wird die Frau in einer hedonistischen Gesellschaft zu einem bloßen „Vergnügungsobjekt" für Männer erniedrigt. Gerade gegen diese „Ausbeutung" gilt es aufzutreten und auch Frauen-Selbsthilfegruppen zu stärken (Nr. 5).
Zwar fällt der Mutter eine hervorragende Rolle bei der Erziehung der Kinder zu, doch darf, wie Papst Johannes Paul II. hervorhebt, keine Mutter mit dieser entscheidenden und heiklen Aufgabe allein gelassen werden: „Die Kinder brauchen die Anwesenheit und Sorge beider Eltern" (Nr. 6). Dabei wirkt sich das Verhältnis der Eheleute zueinander in besonderer Weise prägend auf die Beziehungsfähigkeit des Kindes aus, demzufolge der Schutz der Familie und die Bereitstellung von Hilfsangeboten für sie ein vorrangiges gesellschaftliches und kirchliches Anliegen sein muß.
Jegliche (auch kulturell tradierte) Diskriminierung von Mädchen wird strikt abgelehnt, und mit Besorgnis und

Betroffenheit wird die wachsende Gewalt gerade auch gegenüber Frauen und Kindern erlebt und verurteilt (Nr. 8, 10). Demgegenüber erkennt der Papst es als die „geeignetste Voraussetzung für die Konsolidierung eines echten Friedens", die Begabung der Frauen in alle Bereiche gemeinschaftlichen Lebens einzubeziehen: „Jener Prozeß der wachsenden Präsenz von Frauen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene ist daher ein heilsamer Prozeß" (Nr. 9). Der Papst hat in diesem engagierten Schreiben für die Anliegen von Frauen innerhalb der Gesellschaft ein Vorzeichen für die Mitarbeit der katholischen Kirche bei entsprechenden Initiativen gegeben. Beispielsweise hob das vatikanische Presseorgan („L'Osservatore Romano") im Hinblick auf die im Herbst 1995 in Peking stattfindende „4. Weltkonferenz zur Lage der Frau" erneut die Bedeutung einer engeren Zusammenarbeit und eines intensiveren Dialogs zwischen den Frauen in aller Welt hervor. Muß dies aber nicht auch Rückwirkungen auf die Stellung der Frau in der Kirche zeitigen?
(Botschaft Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. zu Feier des Weltfriedenstages vom 1. Januar 1995, Vatikanstadt 1994)

Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche: Kirchliche Bibliotheken in der Sendung der Kirche

Mit Datum vom 19. März 1994 erging ein Schreiben an alle Bischöfe, um die besondere Wertigkeit von „Kirchlichen Bibliotheken in der Sendung der Kirche" in Erinnerung zu rufen. Erstellt wurde dieser Rundbrief von der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche *(Pontificia Commissio de bonis culturalibus Ecclesiae)*, deren organisationsrechtlicher Rahmen zuletzt mit MP *Inde a Pontificatus* vom 25. März 1993 definiert wurde (vgl. Lederhilger/Kalb, Römische Erlässe und Entscheidungen, ThPQ 142 [1994], 63–70, 70).
Die Kommission leitet ihr Schreiben mit einer grundsätzlichen Würdigung von Buch und Bibliothek ein – Bibliothek ist im vorliegenden Schreiben ein Oberbegriff, dessen Bandbreite von der wissenschaftlichen Bibliothek bis zur kleinen öffentlichen Bücherei reicht – und stellt dabei zwei Gesichtspunkte in den Vordergrund, nämlich den Verkündigungsauftrag sowie den kulturell-zivilisatorischen Aspekt von Schriftlichkeit. Damit ist einerseits die Notwendigkeit einer engagierten Buchpastoral, die mit Hilfe des gedruckten Wortes das Evangelium in die Lebens- und Erfahrungswelt des Menschen einbringt, angesprochen, andererseits aber auch auf der Folie einer engen historischen Verbindung von Schriftlichkeit und Christentum das Buch als Kulturgut und die Notwendigkeit „der gegenseitigen Unterstützung von Kirche und bürgerlicher Gesellschaft ... (zu) Schutz und Förderung des Gutes ‚Buch'" in den Blick genommen.
Um einer „Nutzbarmachung des Buch-Erbes" Rechnung zu tragen, formuliert die Päpstliche Kommission eine Reihe von Empfehlungen und Anregungen, die den jeweiligen teilkirchlichen Traditionen entsprechend modifiziert und weiterentwickelt werden sollten. Zur Verwirklichung einer zeitgemäßen Bibliotheksplanung und deren Umsetzung wird als erster Schritt eine Bestandsaufnahme gefordert. Empfohlen wird die Erarbeitung eines nationalen „Direktoriums der kirchlichen

Bibliotheken" als Leitlinie „für die komplexe doktrinale, juridische und praktische Problematik".
Im Hinblick auf die Entwicklung der Bibliotheken neigt die Päpstliche Kommission zu einer Zentralisierung – so ist von der Schaffung einer „einzige(n) großen Bibliothek der Lokalkirche" die Rede – ohne aber dadurch die besondere Bedeutung kleiner Pfarrbüchereien, „die sich heute auf die Physiognomie ‚kleiner Multimedia-Zentren' hinzuentwickeln (scheinen)", im Rahmen von Verkündigung und Glaubensorientierung zu verkennen oder in Abrede zu stellen. Langfristig wird jedoch empfohlen, daß ein wirkungsvolles ‚Diözesanzentrum' unter ständiger Anregung von Mitarbeitern für die Kulturgüter – nämlich für die Bibliothek, das Archiv und die Kunstwerke – sich für die Fortsetzung und Umwandlung der Pfarr- und Vereinsbibliotheken einsetzen sollte".
Besonderes Augenmerk legt die Päpstliche Kommission auf qualifiziertes Bibliothekspersonal, wobei für größere Bibliotheken nach Möglichkeit hauptamtliches Personal heranzuziehen ist, bei kleineren Bibliotheken auf die bewährte Mithilfe ehrenamlicher Mitarbeiter nicht verzichtet werden kann. Wesentlich erscheint eine Aufwertung des ‚Dienstamt(es) des Bibliothekars', „da er tatsächlich nicht nur ein Arbeitnehmer, sondern vielmehr ein ‚Animator' der Kultur und somit auch der Evangelisierung der Kirche ist".
Auch im Hinblick auf die Wertigkeit des Buches als Kulturgut erinnert die Kommission, daß Bibliotheken als „Werkzeuge der Kultur für alle und nicht nur für den ausschließlichen Gebrauch der christlichen Gemeinschaften gedacht sind", fordert eine Zusammenarbeit nationaler Bischofskonferenzen, nationaler Regierungen und internationaler Organisationen, und weist auch auf die Kulturverantwortung – diese hat auch einen finanziellen Aspekt – des Staates hin.
(Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche: Kirchliche Bibliotheken in der Sendung der Kirche. Rundschreiben vom 19. März 1994 an die Bischöfe, Prot. N. 179/91/35)

FRITZ CSOKLICH

Kirchliches Zeitgeschehen

Ein geradezu revolutionäres Angebot

Bei der Vorstellung der neuen Ökumene-Enzyklika von Papst Johannes Paul II. erklärte der Vorsitzende des Päpstlichen Einheitsrates, der australische Kardinal Edward Idris Cassidy, bis zur vollen Einheit der christlichen Konfessionen sei es noch ein langer und beschwerlicher Weg. Bezüglich der Frage der Vorrangstellung des Papstes sagte der australische Kardinal, diese gehöre zum Glaubensgut der katholischen Kirche. Vorstellbar seien jedoch neue Formen des Primats im Geist eines „Dienstes in Liebe" ohne Betonung des Machtanspruches. Einvernehmliche Lösungen in der Frage der Vorrangstellung des Bischofs von Rom seien jedoch noch in weiter Ferne. Zunächst müßten im theologischen Dialog mit den anderen christlichen Kirchen noch Fragen wie das Kirchenbild, das Weihesakrament und das Amtsverständnis geklärt werden. Beim schwierigen Dialog mit den reformierten Kirchen seien jedoch positive Ergebnisse zu verzeichnen.

Die Ökumene-Enzyklika, die als erstes derartiges Dokument auch ins Russische, Georgische und Griechische übersetzt worden ist, löste insgesamt gemischte Reaktionen aus. Der Tübinger Theologe Hans Küng meinte, der Papst habe mit diesem Lehrschreiben die Chance verpaßt, etwa die Exkommunikation von Martin Luther zurückzunehmen. Die Vereinigung der evangelischen Kirchen in Italien würdigte hingegen die „Bemühung um größere Klarheit" in dieser Enzyklika, vermißte aber die Bereitschaft zur Veränderung. Der anglikanische Bischof Mark Santer von Birmingham bezeichnete die Enzyklika als ein „historisches und fundamentales Ereignis".

In dem 120 Seiten starken Dokument bekräftigt Johannes Paul II. das Ziel der Einheit aller Christen. Gleichzeitig ruft der Papst zur Fortsetzung eines intensiven Dialoges zwischen den christlichen Kirchen und zum gemeinsamen Engagement für Frieden und Menschenrechte auf. Dies sei die „beste Schule der Ökumene", heißt es wörtlich in dem Dokument.

Die der Schweizer „Freisinnigen Partei" nahestehende „Neue Zürcher Zeitung" sieht in dem Ökumene-Lehrschreiben noch nie Dagewesenes. Denn zum ersten Mal werde „hier nicht lediglich bedauert, daß man außerhalb der römisch-katholischen Kirche den päpstlichen Primat in seiner bisherigen Lesart für ein ökumenisches Hindernis halte". Vielmehr stelle der Papst in dem Dokument ein legitimes Bedürfnis nach einem Paradigmenwechsel fest: „Um auf die Einheit hin weitere Schritte zu tun, muß man auf institutionelle Voraussetzungen zurückkommen – und zwar gemeinsam. Daß ein Papst mit Vertretern anderer Kirchen das Gespräch über sein Dienstamt aufnehmen will, das ist wirklich noch nie vorgekommen", stellt die „Neue Zürcher Zeitung" fest. Der Heidelberger evangelische Theologe Klaus Berger sprach in diesem Zusammenhang sogar von einem „geradezu revolutionären Angebot" des Papstes, der bereit sei, sein Amt neu zu diskutieren.

Die Veröffentlichung der neuen Enzyklika verknüpfte der Papst mit der Ankündigung, daß im Vorfeld der Jahrtausendwende noch eine Reihe von Bischofsynoden vorgesehen sei: Ein panamerikanisches Bischofstreffen, die Libanon-Synode, sowie eigene Treffen für Asien und Australien einschließlich Ozeanien. Gleichzeitig forderte der Papst die Kardinäle auf, die Erfahrungen und Wünsche ihrer Länder für die Gestaltung des Heiligen Jahres 2000 einzubringen.

*

Die katholischen Bischofskonferenzen Kroatiens und Bosniens appellierten eindringlich an zahlreiche Botschafter und an die Vatikanvertretungen in ihren Ländern, und ersuchten, die Katholiken in der bosnischen Region um Banja Luka zu schützen. „Es gibt einen Plan, die gesamte katholische Bevölkerung, die seit Jahrhunderten dort lebt, aus der Gegend vollständig zu vertreiben", so schreiben die Bischöfe in ihrem Appell. Der Genozid an der kroatisch-katholischen Bevölkerung in der Diözese Banja Luka halte seit drei Jahren an. Die Tragödie sei umso größer, als die Katholiken in diesem Gebiet nie bewaffneten Widerstand geleistet hätten. Von ehemals 80000 Katholiken in dieser Region leben nur noch 20000 in ihrer Heimat, und auch diese stehen jetzt vor der Auslöschung.

*

Der Basler Weihbischof Josef Candolfi wurde vom Papst zum Apostolischen Administrator der Diözese Basel ernannt, nachdem sein Vorgänger, der 44jährige Bischof Hansjörg Vogel, wegen seiner Vaterschaft freiwillig vom Bischofsamt zurückgetreten war. Das Domkapitel von Basel ist umgehend zusammengetreten, um das Wahlverfahren für einen neuen Bischof einzuleiten.
Die Schweizer Bischöfe wurden von ihrem Mitbruder bei ihrer Vollversammlung in Einsiedeln von dessen Rücktrittsentschluß informiert. Wie es in einer offiziellen Veröffentlichung hieß, hätten die Schweizer Oberhirten Vogels Bekenntnis „in ihr Schweigen und in ihr Gebet genommen", aber auch seine Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit respektiert. Der Sekretär der Bischofskonferenz bedauerte, daß durch die Indiskretion einer Tageszeitung der Rücktritt des Bischofs vorzeitig bekannt wurde. Man wollte ursprünglich den Rücktritt des Bischofs nicht sofort mitteilen, um den Brief des Bischofs an die Seelsorger und Gläubigen seines Bistums, in dem er eindringlich seine Gründe darlegt, nicht abzuwerten.
Die Verbandsleitung des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes stellte fest, die Kirche verlange von Amtsträgern eine Lebensweise, die für viele unmenschlich sei. Es sei zu hoffen, daß der Rücktritt Vogels ein Grund ist, die Abschaffung des Pflichtzölibates in der Katholischen Kirche endlich verstärkt zu thematisieren.

*

Einen eher kühlen Empfang bereitete die tschechische Bevölkerung Papst Johannes Paul II., als dieser Ende Mai zur Heiligsprechung des Priesters Jan Sarkander nach Mähren kam. Der Papst knüpfte in seinen Ansprachen in Prag und in Olmütz immer wieder an die Vision von Kardinal Tomasek über ein „Dezennium zur geistlichen Erneuerung" an und hob den genuin

katholischen Beitrag zur tschechischen Nationswerdung hervor. Die Heiligsprechung von Jan Sarkander stieß allerdings bei der Evangelischen Kirche der bömischen Brüder auf Unverständnis und Widerspruch. Für diese Gemeinschaft war Sarkander ein blutiger Verfolger von Nicht-Katholiken und Prototyp einer Zwangs-Rekatholisierung der evangelischen Gläubigen in den böhmischen Ländern.

Unter dem Eindruck dieser Proteste schrieb der Papst einen entschuldigenden Brief an die „Böhmischen Brüder" und versuchte auf diese Weise, die Meinungsverschiedenheiten zu beheben. Dies gelang aber während des Aufenthaltes von Johannes Paul II. in Tschechien nicht, und daher wurde das ökumenische Treffen mit dem Papst in Prag von der Evangelischen Kirche der böhmischen Brüder boykottiert. Staatspräsident Vaclav Havel wies bei der Begrüßung des Papstes darauf hin, daß das soziale Klima in Tschechien heute anders, nüchterner sei. Und der Prager Kardinal Miroslav Vlk stellte im riesigen Strahov-Stadion fest, der postrevolutionäre Überschwang sei vorüber und die Kirche stehe in Tschechien großen Schwierigkeiten gegenüber. Tatsächlich sieht sich die katholische Kirche in Tschechien zur Zeit in eine Art „Kulturkampf" verwickelt; symbolhaft dafür ist der anhaltende Streit um die Rückgabe des St. Veits-Doms in Prag.

*

Bei einer Umfrage des Linzer „market"-Instituts bei 983 repräsentativ ausgewählten Frauen und Männern ab 15 Jahren ergab sich, daß die Einstellung der Kirche zur Empfängnisverhütung am stärksten abgelehnt wird (49 Prozent). Häufig abgelehnt werden die „zu hohen" Kirchenbeiträge (45 Prozent) und der Pflichtzölibat der Priester (43 Prozent). Das Verbot der Frauenordination und die „zu intolerante" Haltung gegenüber Geschiedenen stören fast jeden vierten Österreicher. Ein Drittel der Bevölkerung nimmt Anstoß daran, daß die Kirche „nicht nach dem lebt, was sie predigt".

Insgesamt zeigte sich bei dieser Umfrage: Je jünger und gebildeter die Befragten sind, desto kritischer sind sie gegenüber der Kirche.

An der katholischen Kirche gefällt hingegen, daß durch die Kirche Kulturdenkmäler erhalten bleiben (45 Prozent) und daß sie Tradition und kulturelle Werte pflegt (41 Prozent). Sympathie bei mehr als einem Drittel (37 Prozent) löst auch die Tatsache aus, daß die Kirche „durch ihre Feste und Feiertage Höhepunkte im Alltag schafft".

*

Aus der schier unüberschaubaren Flut von Kommentaren und Meinungsäußerungen aller Art zu dem seit Pfingsten eingeleiteten Kirchenvolksbegehren ragt eine Stellungnahme des Politologen Prof. Norbert Leser hervor, der den Initiatoren des Kirchenvolksbegehrens in mehreren Punkten recht gibt und sich offen als Sympathisant bekennt. Vorbehalte äußert Leser jedoch hinsichtlich der formalen Art des Vorgehens, die sich „vom Inhalt des Begehrens nicht ganz trennen läßt". So sehr es auf der einen Seite zu begrüßen sei, wenn sich mündige Christen ihrer Verantwortung bewußt zeigen und Farbe bekennen, so sehr sei auf der anderen Seite zu bedenken, daß ein innerkirchliches Volksbegehren der Natur der Kirche als hierarchischer

Stiftung und Ordnung nicht gerecht wird und falsche Hoffnungen erweckt, die nur zu Enttäuschungen führen können.
Inhaltlich könne man sich mit einigen Punkten des Begehrens durchaus anfreunden, meint Leser. So erscheine die Forderung nach Aufbau einer geschwisterlichen Kirche „durchaus sinnvoll und zeitgemäß". Auch dem Verlangen nach Mitentscheidung der Ortskirchen bei Bischofsernennungen werde man „gerade nach den Erfahrungen, die wir in Österreich mit einsamen Entscheidungen von oben gemacht haben", nicht die Berechtigung absprechen können. Durchaus zu erwägen sei es auch, angesichts des herrschenden Priestermangels viri probati und verheiratete Diakone zum Priesteramt zuzulassen und den Zölibat solcherart zwar nicht aufzuheben, aber partiell zu durchbrechen. Übers Ziel schieße hingegen die Forderung nach Zugang der Frauen zum Priesteramt. Dies stelle einen zu radikalen Bruch mit der Tradition dar und werde im übrigen weder von der Mehrheit der Männer noch der Frauen des Kirchenvolks gewünscht. Eine solche Maßnahme würde die mühsam in Gang gekommene Verständigung mit der Orthodoxie erschweren, ja unmöglich machen.
In seiner Stellungnahme bemerkt Leser schließlich, das gegenwärtige Pontifikat, das sich „physisch und wohl auch geistig-innerlich dem Ende zuneigt", sei von einem tiefen Widerspruch erfüllt. Dieser sei wohl selbst dem Heiligen Vater nicht ausreichend zu Bewußtsein gekommen. Der Beistand des Heiligen Geistes sei zwar der Gesamtkirche und ihrer Gesamtentwicklung verheißen, „nicht aber jeder historisch bedingten Perspektive eines Inhabers des Stuhles Petri".
Der Papst suche wohl Kontakt mit den Menschen, er gehe in alle Welt, um das Evangelium zu verkünden und mit Hilfe der modernen Medien den Massen nahezubringen. Auf der anderen Seite habe er die Kirche „durch das Beharren und Verbindlichmachen von theologisch umstrittenen Positionen die Moral verengt und personalpolitisch versucht, diesen Kurs durch Ernennung konservativer Theologen und Kirchenmänner durchzusetzten". Was dabei herausgekommen ist, so Leser, kann man, wenn schon nicht als Blamage, so doch „als Oktroy bezeichnen, das den Widerstand des Kirchenvolkes, aber auch von großen Teilen des Klerus herausgefordert hat." Man könne nicht, wie es das Zweite Vatikanische Konzil getan hat, vom mündigen Christen und vom Laienapostolat sprechen und die Laien „de facto zu bloßen Statisten und passiven Zuschauern des kirchlichen Lebens machen, die aber dann als von Fehlentscheidungen Betroffene die Rechnung, die der Kirche allenthalben präsentiert wird, zu begleichen haben".

Das aktuelle theologische Buch

DALFERTH INGOLF U., *Jenseits von Mythos und Logos.* Die christologische Transformation der Theologie. (Quaestiones disputatae 142). Herder, Freiburg 1993. (313). Kart. DM 48,–.

Keine Frage: die gegenwärtige mythenfreundliche Einstellung unserer Kultur mit der gleichzeitig einhergehenden Kritik an technisch-szientistischer Rationalität (Stichwort: Postmoderne) provoziert eine neuerliche Standortbestimmung der Theologie in bezug auf Mythos und Logos. Der alte Diskussionsstand, ganz wesentlich angestoßen durch Bultmann und seine Schule, genügt heute gewiß nicht mehr. In diese Orientierungslücke stößt der Verf., evangelischer Theologe in Frankfurt/M., mit seiner lesens- und diskussionswürdigen Studie vor, deren erster von zwei Teilen als 142. Band der QD vorliegt.

Dalferth konzipiert die Auseinandersetzung um eine Grundbestimmung christlicher Theologie auf dem Hintergrund der Mythos-Logos-Diskussion historisch. Das 1. Kapitel bereitet das Thema auf: Es unterstreicht die *bleibende(!)* Aktualität des Mythos, betont seine Nichteliminierbarkeit – nur durch Gegenmythen können Mythen beseitigt werden! –, hebt aber unzweifelhaft auch den Logos als kritischen Maßstab des Mythos heraus. Von vornherein vermeidet der Verf. eine „Entweder-Oder"-Strategie. Gefragt ist Orientierung: Wie soll heutige Theologie mit dem Mythos umgehen? Wenn Mythos und Logos – wie er dann in den folgenden Kapiteln zeigt – Denkformen europäischer Rationalitätsbestimmungen sind, worin besteht dann die Eigenart theologischer Rationalität? In seinen folgenden Analysen führt uns Dalferth zu seiner Antwort.

Das 2. Kapitel zeichnet die Anfänge metaphysischer Theologie der Griechen in Absetzung zum Mythos nach, das 3. Kapitel widmet sich der langwierigen Herausbildung christlicher Theologie, die sich nun ihrerseits, bei aller unverkennbaren Rezeption, von Positionen der griechischen Philosophie, Mythologie und der jüdischen Theologie absetzt. Bis zur Aufklärungszeit blieben die christlichen Positionen unproblematisch. Erst dann bricht der Konflikt zwischen Mythos und Logos von neuem auf: nun aber als Problem in der Theologie selbst, genauer in der Wertung der mythologischen Elemente in der Schrift. Den Diskussionsprozeß von der Aufklärungszeit bis zu Bultmann faßt Dalferth im 4. Kapitel zusammen, das wert ist, genauer erwähnt zu werden.

Die erste Phase war bestimmend durch eine historisierende Perspektive gegenüber dem Mythos; in der Folge wird ein hermeneutischer Zugang zum Mythos gesucht: der Mythos wird fortan in Mythosinterpretat und Mythosinterpretation differenziert. Ausführlich greift Dalferth das Werk von *David F. Strauß* heraus, dessen Ausgangspunkt das Verhältnis von Mythos und Geschichte reflektiert. Für Strauß sind die neutestamentlichen Mythen geschichtsartige Einkleidungen urchristlicher Ideen. Den eigentlichen Kern christlicher Theologie bestimmte er in der dogmatischen Reflexion der Idee der Inkarnation als Verbindung von Gott und Menschheit. Weit entfernt von dieser Aufhebung von Christologie in eine Gattungsanthropologie ist dagegen *Rudolf Bultmanns* „Entmythologisierungsprogramm". Bultmann sah nämlich den Mythosinhalt nicht in einer Idee, sondern im Kerygma. Um dieses zu gewinnen, müsse aber das ganze Neue Testament entmythologisiert werden: das heißt nicht Entledigung des Mythos als vergangener Denkform, sondern Interpretation des Mythos als existentialer Ausdrucksform kultureller Grunderfahrungen. Sehr überzeugend tritt dabei Dalferth einem Bultmannbild entgegen, das seine Theologie als modernistische Anpassung beziehungsweise subjektivistische Reduktion des christlichen Glaubensgehaltes ausgibt. Bultmann geht es um die unverfügbare Anstößigkeit des Kerygmas, der sich der Glaubende zu stellen hat, und nicht um die anstößige Darstellungsform des Kerygmas als Mythos. Aber Dalferth stellt gegenüber Bultmann auch klar: „Die zentrale Aufgabe der Theologie in diesem Sinn nicht als existentiale Interpretation, sondern als

Bemühung um die *Grammatik christlicher Bilderrede* zu verstehen, ist eine von Bultmann nicht erwogene Möglichkeit." (153) In doppelter Richtung präzisiert Dalferth diese Lösungsmöglichkeit: Neuzubestimmen sind anhand der strukturalen Mythentheorie einerseits Mythen als jene Interpretationsverhältnisse, die den Kern anthropologischer Grundbefindlichkeit bleibend symbolisch-bildhaft aktualisieren, andererseits ist aber Theologie als eschatologische Rede von Gottes Heilshandeln in Jesus Christus zu bestimmen, die jenseits von Mythos und Logos zu stehen kommt. Erst in der eschatologischen Struktur kann der Mythos wieder als essentielle Ausdrucksgestalt der Heilsbotschaft für die Theologie angeeignet werden.

Dieses Programm führt der Verf. im 5. Kapitel aus: Mythen vermitteln strukturalanalog den Gegensatz von Natur und Kultur. Doch die Vermittlung des Mythos muß scheitern: setzt er doch auf das menschliche Handeln, um diese Grundaporie des Menschen zu lösen. Darum ist der Mythos im Ergebnis immer tragisch. Davon unterscheidet sich die christliche Botschaft (als nicht-mythisch): Sie vermittelt nämlich den theologisch fundamentaleren Gegensatz von Gott und Geschichte/Kultur *christologisch*. Somit ist nicht das Handeln des Menschen, sondern Gottes Handeln die eigentliche Vermittlungsinstanz. Dieses Handeln Gottes darf jedoch nicht mehr analog begriffen werden, denn sonst wäre die biblische Botschaft in ihrem narrativen Kern vom Mythos nicht unterscheidbar, sondern „digital": Vermittelt wird nicht Natur und Kultur, sondern Welt und Gott. Letztere, komplexere Differenz kann nur Gott selbst vermitteln, nicht menschliches Handeln. Darin bestimmt Dalferth denn auch den dogmatischen Diskurs.

Das abschließende Kapitel 6 verläßt die Frage nach dem rechten theologischen Umgang mit dem Mythos und skizziert im Anschluß an Newman, Wittgenstein und Farrer Dogmatik als normativ-kritische Grammatik christlichen Glaubenslebens. Breiten Raum nimmt die Frage nach dem rechten (semantischen und pragmatischen) Umgang mit der Schrift ein. Anhand Luthers Ausführungen zum kerygmatischen und exegetischen Schriftgebrauch plädiert Dalferth für eine Neubesinnung auf den kerygmatischen Kontext, das heißt auf das in Verkündigung und Gottesdienst vorrangig zu hörende Wort Gottes. Damit wird die Exegese wieder eindeutig der Dogmatik zugeordnet, nicht im methodologischen Sinn, sondern im theologischen. Die christologische Mitte der Schrift erschließt sich nicht zuerst aus der exegetischen Textanalyse, sondern aus einem kommunikativen Hören des Wortes im jeweiligen Lebenskontext von Gemeinden. Nur mehr skizzenhaft wird dann eine Theorie der Dogmatik als Grammatik der Glaubenspraxis vorgestellt: So wie jede Grammatik eine je konkrete Sprache und Lebenspraxis analysiert, so reflektiert Dogmatik die Vorgegebenheit des Glaubens, des Glaubenslebens, des Lebenszusammenhanges, der Glaubensbestimmtheit, der Manifestationsformen des Glaubens. Historische und hermeneutische, kritische und systematische Aufgabenstellungen machen aber diese Grammatik zu einer normativen und nicht (im Sinne Wittgensteins) deskriptiven Dogmatik.

Dalferth hat einen bedenkenswerten Vorschlag unterbreitet. Seine differenzierte Verhältnisbestimmung der Theologie gegenüber dem Mythos muß anerkannt werden. Aber die konfessionelle Bewältigung der Problemstellung von Mythos und Logos soll nicht übersehen werden. Dalferth aktualisiert mit dem aus der Computertechnologie importierten Gegensatzpaar „analog-digital" aufs neue die protestantische Weigerung, das Analogieprinzip anzuerkennen. Hier ist doch zu fragen, was denn unter einer „digitalen Rede von Gott" zu verstehen ist. Verständlich ist nämlich ein solcher Sprachgebrauch nur als analoger! Gerade darum löst dieser Vorschlag nicht das Problem, zwischen mythologischer und theologischer Rede differenzieren zu können. Was in der Technik geht, geht nicht in der Theologie: Analoge Rede von Gott kann nur interpretiert, aber nicht digitalisiert werden. Hinsichtlich der Mythosinterpretation kommt Dalferth

an andere Grenzen: Als Grammatiker kann er nur strukturell und methodologisch den rechten Umgang der Theologie mit dem Mythos nachzeichnen. Wer aber übernimmt die inhaltliche Arbeit der Vermittlung – die Exegese oder auch die Dogmatik? Wenn Narrativität und Mythos essentiell zur Glaubensbotschaft gehören, was heißt das für das dogmatische Geschäft? Leistet sie dann auch eine tiefenhermeneutische Interpretation der Symbol- und Bildersprache der Trinität oder der Christologie? Dalferth weist dies der historischen Aufgabe der Dogmatik zu, genauerhin einer biblischen Dogmatik. Aber wo ist in der Gegenwart eine solche zu finden, die der mythischen *Bilderwelt* gerecht wird? Mit Drewermann will sich jedenfalls Dalferth nicht anfreunden (302f). Die Hauptlast der Dalferthschen Studie übernimmt die oft genannte *eschatologische Struktur der christlichen Rede von Gott und Heil.* Doch worin diese genau besteht, wird (noch) nicht grundlegend genug herausgearbeitet. Sie wird eher als unproblematisch vorgestellt denn als genuines Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Mythos herausgearbeitet. Christologische, trinitarische und pneumatologische Bündelungen scheinen dem Rez. hier noch nicht zu genügen, denn eben diese drei waren doch gerade mitverantwortlich für den doch schon frühen Verlust der Eschatologie in der Patristik. Ich sehe darin auch einen weiteren Schwachpunkt des Ansatzes von Dalferth: Er vermittelt die Rede von Eschatologie und Christologie nicht nochmals mit Geschichte. Weil Dalferth auf eine Grammatik zielt, verschwindet ihm die Pragmatik unter der Hand. Geschichte und Eschatologie entlassen ihren Sinn aber nur pragmatisch, das heißt in der Praxis konkreter Lebensvollzüge. Einen Schritt dorthin setzt Dalferth tatsächlich an unvermuteter Stelle: Man wird der Forderung nach einer kommunikativen Eingebundenheit der Schrift in die Gottesdienstpraxis nur zustimmen können. Aber ist der Gottesdienst tatsächlich *der* kommunikative – nämlich dialogische – Ort des Hörens des Wortes, oder nicht doch vielmehr ein durchritualisierter Dialog zweiter Stufe? Ich meine, man muß dieses Hören des Wortes Gottes noch viel prinzipieller ansetzen, nämlich in der Lebenspraxis der Menschen selbst, also ganz konkret in ihrem geschichtlichen, sozial-kulturellen Ort. Ist es nicht der konkrete Mensch, der Arme, der Sünder, der Ausgestoßene, der je als Gottes Wort zu hören kommt? Ist nicht genau das das „Nichtmythische" der Inkarnation?

Linz *Franz Gruber*

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

■ SCHMIED GERHARD, *Kanäle Gottes?* Katholische Kirche in der Medienzange. Leske u. Budrich, Opladen 1991. (137). Kart. DM 24,80.

Mit der dezidierten Intention, „der Kirche ihren Platz in dieser Gesellschaft zu sichern" (121), widmet sich der Mainzer (Religions-)Soziologe Gerhard Schmied der Frage, wie es um die Präsenz und die Chancen der Kirche auf dem neuen bunten Markt der heutigen Medienlandschaft steht. Seine Kernaussage lautet: Die (katholische) Kirche befindet sich in einer Zwickmühle („Zange") zwischen dem von „modischem theologischem Rationalismus und politischer Theologie" geprägten herkömmlichen Journalismus des öffentlich-rechtlichen Systems einerseits und dem Modell des von „missionarischem Fundamentalismus" getragenen Medienengagements nach dem Vorbild der US-amerikanischen Fernseh-„kirchen" andererseits. (109) Das Anliegen, welches Schmied auf diesem Hintergrund formuliert, bildet zugleich das durchgängige Motiv des Buches: Mit spürbarem, nicht selten polemischem Engagement tritt er dafür ein, daß sich die katholische Kirche ihres schlechten Images in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit entledigt, indem sie sich von den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten unab-

hängiger macht. Deren kirchenbezogene Sendungen beziehungsweise die einschlägigen Redaktionen seien nämlich tendenziell gekennzeichnet von „Linksorientierung" (40 u.ö.), „68er-Mentalität" (42, 111), „antihierarchischem Affekt" (46), der Vorliebe für „sogenannte Basisgemeinden" (48, 111), einem „durch und durch politisierten Weltbild" (112) und somit einer überzogenen Bereitschaft zu verbissener Kritik an der (Amts-)Kirche. Im Gegenzug plädiert Schmied für eine mutige, unverkrampfte und intensivere Beteiligung der Kirche bei den privaten Medien, in denen er die Chance der „Herstellung eines positiven Kirchenbildes" (123) gegeben sieht.

Zur Fundierung dieses Anliegens liefert Schmied im ersten Kapitel einen lebendigen, aufschlußreichen Einblick in die Landschaft der „electronic churches" in den USA. Kontrastierend dazu werden im zweiten Kapitel u.a. anhand ausgewählter Sendungen wie einiger Hörfunkkommentare zur „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen", „Gott und die Welt" (ARD), „Kontexte" (ZDF) „die Kirchenfunkredaktionen hierzulande" (27) einer schonungslosen Kritik unterzogen. Weniger polemisch, aber umso reicher an Informationen ist die Darstellung der Entwicklungsgeschichte, der Erscheinungsformen und der (medien-)politischen Hintergründe der neuen Medien (drittes Kapitel) beziehungsweise der offiziellen Position der großen Kirchen zur Medienentwicklung (viertes Kapitel). In einem weiteren Schritt wird der Frage nachgegangen, wie es um die Möglichkeit eines eigenständigen, ausschließlich von der Kirche oder kirchennahen Kräften getragenen, katholischen Hörfunks bestellt ist. Mit deutlicher Sympathie für diese Idee stellt Schmied die Initiative „Katholiken im Rundfunk" mit ihrem Sender-Projekt „Radio Campanile" und ein zur Kampagne der „Neuevangelisierung" gehörendes Fernsehprogramm mit dem Namen „Lumen 2000" als vorbildhafte und gekonnte Modelle vor. Im sechsten Kapitel werden die bisherigen Ausführungen zum Plädoyer des Autors zusammengefaßt. Daß er einer Nachahmung der US-amerikanischen Praxis der Fernsehprediger und -gemeinden keineswegs das Wort redet, verdeutlicht Schmied durch die von ihm vorgebrachten Kritikpunkte. Dennoch sieht er sich veranlaßt, mit Verweis auf den Stil amerikanischer Fernsehprediger von den hiesigen Kirchen und den Geistlichen mehr missionarischen, werbenden Eifer einzufordern (126) und „zu hoffen, daß auch bei uns in der richtigen Weise auf die Zeichen der Zeit reagiert wird, um Kirche überall dort präsent zu machen, wo um Menschen und ihre Gedanken geworben wird". (128)

Alles in allem liegt hier ein engagierter und informationsreicher Gesprächsbeitrag zur Beteiligung der Kirche bei den neuen Medien vor. Allerdings ergeben sich aus theologischer Seite auch erhebliche Anfragen. So wäre grundsätzlich darüber nachzudenken, ob der Ansatzpunkt richtig gewählt ist, wenn die Verbesserung des Erscheinungsbildes der Kirche in der Öffentlichkeit zur dominanten Intention wird. Läuft solche Imagepflege nicht Gefahr, zur bloßen Fassadenverschönerung zu entarten, welche die eigentlichen Mißstände in der Kirche – die ja zweifelsohne bestehen und durchaus nachvollziehbare Kritik auslösen – unbearbeitet läßt, ja sogar kaschiert? Ebenso ist zu überlegen, ob die öffentlich-rechtlichen Anstalten mit dem Vorwurf der einseitigen Ausrichtung an „linken", progressiven, basisorientierten Kirchenkräften zutreffend gekennzeichnet sind. Widersprechen muß man Schmied zum Beispiel dort, wo er in Zusammenhang mit seinem Lob für das fundamentalistische Projekt „Lumen 2000" die von weniger offensivem Expansionsstreben geprägte Betonung der Ortskirche als „Ideologie" bezeichnet (108) oder wo er die im „Appell zur Mitmenschlichkeit" aufscheinende Behandlung diakonischer Fragestellungen als religiös nicht relevante, sondern „nur am Rande religiös verbrämte Sozialkundelektion" (126) diffamiert und in ähnlicher Weise die Forderung nach einer diakonischen, sozialethischen Dimensionierung kirchlicher Medienarbeit und -präsenz als „bequemes", „schwächliches Zurückweichen vor ... (dem) Zeitgeit" (127) abtut.

Diese Differenzen in der Sache tun der Einschätzung keinen Abbruch, daß es sich bei diesem Buch um eine das Gespräch anregende Wortmeldung handelt: Ermutigt werden nämlich sicher all jene, die in der neuen Medienlandschaft ein Potential für die Stabilisierung bestehender kirchlicher Strukturen und für die Imageverbesserung der Kirche erhoffen. Bestätigt werden – unbeabsichtigt und paradoxerweise – aber auch die, welche solchen Intentionen eher skeptisch gegenüberstehen.

Mainz *Herbert Haslinger*

BIBELWISSENSCHAFT

■ FABRY HEINZ-JOSEF/KERTELGE KARL/KLAUCK HANS-JOSEF/KREMER JACOB/PESCH OTTO HERMANN/SCHNELLE UDO, *Bibel und Bibelauslegung.* Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes. Pustet, Regensburg 1993. (145). Ppb.

Der Band faßt Vorträge von Alt- und Neutestamentlern zu gegenwärtigen Fragen der Bibelauslegung zusammen, die im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern 1992 gehalten wurden. Dabei geht es nicht um die Auslegung einzelner biblischer Texte oder Themen, sondern um den grundlegenden Umgang mit jenen vielen Büchern, welche die Christen ihre Bibel nennen: Bedeutung und Grenzen der historisch-kritischen Methode(n) angesichts reaktionärer Herausforderungen einerseits und neuerer Methodenansätze (soziologische, feministische, tiefenpsychologische Exegese) andererseits. Bezeichnenderweise decken sich viele der Bewertungen und Perspektiven aus diesem Band mit den Anliegen des Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission über „Die Interpretation der Bibel in der Kirche", so daß eine Parallellektüre der beiden Texte besonders reizvoll ist.

Der erste Beitrag des Alttestamentlers *H.-J. Fabry* reflektiert zunächst die Tatsache, daß „Bibel" etwas anderes meint, wenn Juden oder wenn Christen sich darauf beziehen. (Dabei ernste Sätze zum theologischen Verhältnis von Christen zu Juden nach der Schoa: 10f). Dann folgt eine Art Kompendium des Basiswissens über Eigenart, Entstehungsgeschichte und Bedeutung des Alten, Ersten, Testaments. Mir scheint, daß dieser Teil (12–39) auch als „Auffrischungslektüre" sehr geeignet ist. *J. Kremer* (40–61) vergleicht den neuzeitlich-kritischen mit dem vorneuzeitlichen Bibelzugang und zieht daraus Folgerungen für die aktuelle Situation. *K. Kertelge* (62–73) visiert die sogenannte historisch-kritische Schriftauslegung als ebenso verbreitete wie vielgeschmähte direkt an und spricht ihr „Alleinherrschaft" ab und „Unverzichtbarkeit" zu. *U. Schnelle* (74–88) stellt dann einige jener Lektüreweisen vor, die von manchen als Alternativen, von anderen als Ergänzungen zur historisch-kritischen Methodik gesehen werden: sozialgeschichtliche, linguistische, feministische und tiefenpsychologische Auslegung, wobei jeweils versuchsweise „Leistungen und Grenzen" herausgestellt werden. *H.-J. Klauck* (89–116) zeigt u.a. die Möglichkeiten narratologisch-erzähltheoretischer Zugangsweisen auf und widmet sich auch der Drewermann-Kontroverse. *O.H. Pesch* (117–145) schließlich bietet einen systematischen Essay: Bibel zwischen Wissenschaft und Glaube, Lehramt und gelebter kirchlicher Praxis. – Anregend vor allem für MultiplikatorInnen im Bereich der Bibelarbeit und für alle, die sich über ihre Bibelauslegungen in Predigt und Unterricht grundlegende Rechenschaft ablegen wollen.

Linz *Christoph Niemand*

■ SCHNACKENBURG RUDOLF, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien.* (Herders Theologischer Kommentar zum NT, Supplementband 4). Herder, Freiburg 1993. (357). Ln. DM 62,–.

Einer der Väter der neueren katholischen NT-Exegese legt hier ein Panorama über die Jesus-Bilder der vier kanonischen Evangelisten vor. Der Leser spürt, daß in diesem Buch das zum Tragen kommt, was für Sch. wissenschaftliche Schriftauslegung insgesamt leisten kann und wo ihre Grenzen liegen: Das 1. Kapitel, *„Glaube und Geschichte"*, steckt gleich den Rahmen dessen ab, was in der Einschätzung der Evv heute Gemeingut ist (Stichwort „kerygmatische Geschichtsschreibung", 22f), zeigt aber auch deutlich, wo im Spannungsfeld von versuchter Rekonstruktion eines historisch verantwortbaren Jesus-Bildes und von Texten, die nicht Historie, sondern Verkündigung anbieten, das Interesse des Autors liegt: Er verzichtet „auf eine genaue Erhebung des Historischen, weil dieses unlöslich in das christologische Bild eingeschmolzen ist", und fragt „sogleich nach der umfassenden Sicht auf Jesus Christus, wie sie jeder Evangelist durch die Erinnerung an Jesus aus christologischer Sicht entwickelt hat" (26).

Es folgen die vier zentralen Kapitel, die die jeweiligen Leitmotive der Jesus-Darstellung des Markus, Matthäus, Lukas und Johannes nachzeichnen. Für *Mk* (28–89) bietet Sch. zunächst einen kursorischen Überblick über die Jesusgeschichte, wie Mk sie erzählt, und läßt dann, gruppiert um die drei Titel *Sohn Gottes* („Herzstück der markinischen Einschätzung Jesu": 66), *Menschensohn, Messias* (zum „Messiasgeheimnis": 80–89) die Eigenart des ältesten Evangelisten deutlich werden. – Auch das *MtEv* wird in zwei Durchgängen vorgestellt (90–151), wobei zunächst die Unterschiede zur Mk-Darstellung (Kindheits- und Ostergeschichten; erweiterter und systematisierter Erzählfaden des Wirkens und Lehrens Jesu) und die leitenden Rahmenbedingungen der Mt-Theologie (Übergang vom *Juden- zum Heidenchristentum; Kirche* als Ort des Ev) präsentiert werden. Im zweiten Durchgang zeigt Sch. vor allem auf, daß und wie Mt Jesus als Erfüllung der AT-Verheißungen und -Vorhersagen versteht, womit auch das kontroversielle Thema *Kirche/Israel* im MtEv ansatzweise in den Blick kommt (132ff). Den Zielpunkt stellt die Präsentation Jesu als des Lehrers und Forderers einer neuen und größeren Gerechtigkeit dar (134ff). – Die Nachzeichnung des Jesus-Bildes im LkEv (155–244) versucht Sch. durch die Darstellung der immer wiederkehrenden Motive und Anliegen dieses hellenistischen Schriftstellers: Jesus in der Kraft des Hl. Geistes,

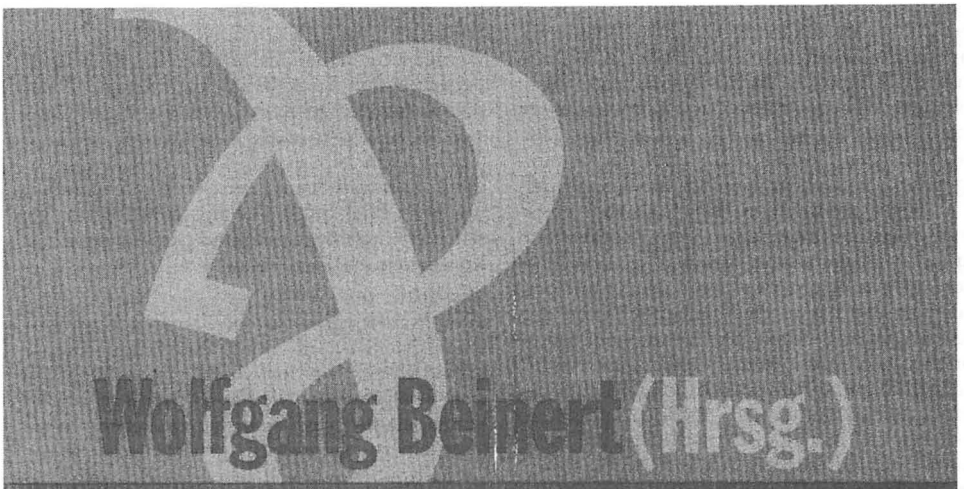
als Verkünder des Evangeliums der Gnade und Menschenfreundlichkeit Gottes, als Wegführer, als wiederkommender Herr. Eigens herausgehoben werden die von Lk betonte „Menschlichkeit" Jesu (205ff), sein Einsatz für Arme, Rechtlose und Frauen (215ff.224ff) und schließlich der „betende Jesus" (236). – Mehr als bei den anderen Evv widmet sich Sch. beim *JohEv* den „Einleitungsfragen" (248–276): Die Darstellungen zu Ort, Zeit, Adressaten, Verfasserschaft (Thema „Lieblingsjünger": 251ff), Gattung und Aufbau, Verhältnis zu den Synoptikern bieten kompakt die wesentlichsten Informationen. (Auf die Fragen nach den Quellen und/oder der entstehungsgeschichtlichen Textschichtung wird – bewußt – nicht näher eingegangen.) Es folgen systematische Kapitel zur joh Christologie. Schon diese Vorgangsweise Sch.s zeigt, daß das JohEv nicht in einem mit den Synoptikern vergleichbaren Sinn ein (christologisch orientiertes) *„Jesus-Bild"* bietet, sondern von Anfang an *Christologie*, wenn sich diese auch an Jesus rückgebunden versteht. Um das Stichwort von der joh „Gesandtenchristologie" (277ff) herum sind die wesentlichen Charakteristika angeordnet, u.a. Präexistenz, Inkarnation, Logoschristologie, Prophetenchristologie, aber auch kontroversielle Einzelzüge wie etwa „Sühnevorstellung bei Joh" (312ff). – Im Schlußkapitel (327–357) versucht Sch. eine Art *theologisches Resümee:* So wie das Jesus-Bild der Evangelien von vornherein ein Christus-Bild ist, bleibt es unreduzierbar ein *„viergestaltiges"* (Irenäus). Dennoch: Grundmerkmale des einen Glaubens an Jesus Christus finden sich so oder anders in allen vieren wieder.

Festzuhalten ist, daß hier eine gewaltige Fülle an *Information und Anregung* für ein breiteres Publikum bewältigbar, ausgewogen und ohne Effekthascherei vorgelegt ist. Die Lektüre verlangt einige Geduld, diese wird aber zweifellos belohnt. – An einer in diesem Ausmaß verdichteten Gesamtdarstellung der Evangelien kann man naturgemäß einiges kritisieren oder anders sehen: Der Wille zur Ausgewogenheit hat vielleicht manchmal zur Folge, daß Probleme, vor die uns die Texte stellen, nicht mehr in ihrer ganzen Brisanz nachvollziehbar werden (zum Beispiel das Thema der Auseinandersetzung *Kirche/Israel* im Mt-Kapitel, dort auch das m.E. zentrale Thema „Gericht auch und gerade über die Kirche"). – Grundlegender ist die Anfrage, ob das Programm des Autors, das Jesus-Christus-Bild der vier Evv nachzuzeichnen, nicht aus sich heraus ständig und drängend die von Sch. zurückgestellte *historische* Frage anreißt. Denn unser Glaube an Jesus Christus steht doch ständig in der drängenden und belebenden Spannung, die sich aufbaut zwischen dem *Verkündigungs-Text* der Evangelisten und der Person *Jesus von Nazaret*, die Anlaß und Inhalt des Glaubens sein soll. Aber wahrscheinlich will Sch. diese Spannung den – hoffentlich vielen – Lesern und Leserinnen selbst auf den Lektüreweg mitgeben.

Linz *Christoph Niemand*

■ BEILNER WOLFGANG/ERNST MICHAEL, *Unter dem Wort Gottes.* Theologie aus dem Neuen Testament. (Unter Mitarbeit von Peter Arzt). Kulturverlag, Thaur 1993. (903). DM 98,–.

Die vorliegende Publikation von 900 Seiten bringt als Ernte die Früchte einer langjährigen Beschäftigung mit den Schriften des Neuen Testaments in Lehre und Forschung ein und ist so konzipiert, daß mit der Darstellung der „Neutestamentlichen Theologie" (W. Beilner) auch das Panoptikum der Fragen „Neutestamentlicher Einleitung" (M. Ernst) verbunden wird. Dabei wird deutlich, daß das Verständnis dessen, was eine Theologie des NT sein soll, im Laufe der Forschungsgeschichte einem Wandlungsprozeß unterworfen war. Der Untertitel „Theologie aus dem Neuen Testament" geht davon aus, daß sich die theologischen Gedanken jeweils von ihren Texten her konstituieren, die wiederum ihre Geschichte und ihren formalen Charakter haben. In einer breiten Ausfaltung werden deshalb Fragen der sog. „Einleitung" vorangestellt, um dann in einem theologisch-reflektierenden Schritt die einzelnen ntl. Schriften und Schriftengruppen auf ihre Christologie, Ekklesiologie, Pneumatologie und Eschatologie hin zu befragen, wobei es sich zeigt, daß die einzelnen Schriften ihre eigenen Konturen haben, d.h. ihre Theologien mit ihrer spezifischen Begrifflichkeit, ihren Sehweisen, Themen und Themenansätzen, aber auch ihren fragmentarischen Charakter. Die Darstellung einer ntl. Theologie erwächst sachlich auf dem Boden der Exegese mit ihrer historisch-philologischen Methode, die durch die „theologische" ergänzt wird, um durch die Texte hindurch sich auf die Wirklichkeit selbst und die darin niedergelegte Grunderfahrung des Glaubens einzulassen. Da die Geschichte Jesu die Aussagen des NT ermöglicht, bringt W. Beilner eine Darstellung Jesu, seiner Lehre und Geschichte im Ineinander von Bericht und Deutung der Evangelien. Die neutestamentlichen Schriften schließen eine Reihe von fixierten Glaubenstraditionen und Glaubensformeln in sich, in denen sich die Homologie der Urkirche verdichtet hat. Diese geprägten und prägenden Glaubenstraditionen und



Wolfgang Beinert (Hrsg.)

Kirchenbilder und Kirchenvisionen

Variationen über eine Wirklichkeit. Reihe: Weiterbildung Theologie

Neu: ca. 170 Seiten mit zahlr. s/w-Abb. und Diagramme, kart.
ca. DM 29,80 / öS 233,– / sFr 29.80 / ISBN 3-7917-1453-8

Die Brisanz des Themas steht wohl außer Zweifel. Wie ist die Absage so vieler Menschen an die Kirche zu verstehen und zu bewerten? Hat die Kirche überhaupt noch eine Zukunft? Welche wegweisenden Impulse sind in der Tradition der Kirche (wieder)zuentdecken? Wie können sie zeitgemäß umgesetzt werden? Aus der Sicht verschiedener theologischen Disziplinen werden diese Fragen von anerkannten Fachleuten geklärt und Perspektiven aufgezeigt. **Die Autoren und ihre Beiträge:** Karl Hausberger: ***Die gegenwärtige Kirchenkrise – ein Rückblick auf die Geschichte –*** Hubert Ritt: ***Neutestamentliche Kirchenbilder –*** Wolfgang Beinert: ***Kirchenbilder in der Kirchengeschichte –*** Heinrich Petri: ***Kirchenbilder der Ökumene –*** Konrad Baumgartner: ***Kirchenvisionen: Fermente der charismatischen Prophetie***

Verlag Friedrich Pustet

Postfach 10 08 62 · 93008 Regensburg

-formeln sind differenziert und haben das Christusgeschehen zum Grundthema. W. Beilner schreibt: „Durch die Darlegung der ntl. Christologie erfolgt das Angebot von Norm und Sinn innerhalb dieser Welt.... Ntl. Christologie läßt den Menschen als Ort und Mittel der Gottesbegegnung verstehbar werden. Im Bereich der vom NT her inspirierten Christologie kann es zu verantworteter Integration von sinnhaftem Wirklichkeitsverständnis kommen" (S. 181). Eine Theologie des NT erhebt sich auf dem Grund der Theologie aller neutestamentlichen Schriften, die wie vier große Spiegel das Grundthema, Jesus Christus, einfangen und spiegeln: im Genus Evangelium, in der ars epistolandi der neutestamentlichen Briefe, in der historiographischen Monographie der Apostelgeschichte mit den beiden Hauptgestalten Petrus und Paulus, sowie der Theologie der Geschichte, die in der Offenbarung des Johannes begegnet.

Inhaltlich bietet das auf fünf Teile angelegte Doppelwerk zunächst eine Grundlegung einer neutestamentlichen Theologie hinsichtlich der Inhalte und ihrer Prinzipien mit ihrem christologischen „Strukturkern" dar und den Texten der Glaubensbegründung, aber auch in ihrer altbundlichen Verbundenheit (S. 21–181). Hier könnte der Erweis ihrer sachlichen Einheit und ihres Verhältnisses zur atl. Theologie noch stärker herausgearbeitet werden, weil nur mit dem AT zusammen das NT Heilige Schrift ist. In der Grundlegung bildet die Auferweckung Jesu den Ausgangspunkt (mit Exkursen wie z.B. das Werden des Osterglaubens oder neuere Deutungen der Auferstehungsverkündigung) (S. 87–128).

Der zweite Teil geht von den Einleitungsfragen zu Paulus aus und seiner vielverzweigten ars epistolandi, um dann die theologischen Aussagen nach Begriffen und Wortfeldern darzulegen (S. 185–385). Gerade weil Paulus vor Damaskus so konsequent Pharisäer gewesen war, bestreitet er nun so prinzipiell die Heilsnotwendigkeit des Gesetzes. Durch Jesus Christus wird den Glaubenden Gottes Gerechtigkeit zugeeignet, wobei Christi Gang ans Holz des Kreuzes – als Stellvertretungstod (Gal 3,13f) oder Sühnetod (Röm 3,25) verstanden – sicherstellt, daß Gott sich darin zugleich selbst als gerecht erweist und die Glaubenden gerecht macht (Röm 3,28). Damit ist der Weg zur „Gotteskindschaft" (Gal 3,23ff; 4,5) aufgetan und die Möglichkeit, die Gottesgerechtigkeit zu empfangen, die auch „Gerechtigkeit aus Glauben" heißen kann (Röm 3,22; 4,5.16 u.a.). Sie macht frei zum neuen Leben unter dem Geist Gottes (Röm 6; Gal 5). Aufgrund der im Glauben empfangenen Selbstmitteilung der „Gerechtigkeit" Gottes, durch die der Getaufte „eine neue Schöpfung" (2 Kor 5,17) geworden ist, gehören der Indikativ des Heiles und der Imperativ des existentiellen Vollzugs als Beschreibung des geschichtlichen Seins des Christen sachlich notwendig zusammen (Röm 6,1ff; 8,1ff). Paulus geht es um das Jesusgeschehen in der Konzentration auf Kreuz und Auferstehung, um es im Blick auf die kosmischen, soteriologischen, anthropologischen und ekklesiologischen Konsequenzen hin zu reflektieren.

Der dritte Teil wendet sich der Jesustradition und -erinnerung zu mit den Fragen der synoptischen Quellen-, Traditions- und Kompositionskritik. Dabei werden auch zeitgeschichtlich Daten beigebracht. Die Geschichte Jesu ist die Voraussetzung der neutestamentlichen Theologie, einer unter jeweils eigenem theologischen Gesichtspunkt sich vollziehenden Deutung und Entfaltung der gemeinsamen Glaubens- und Verkündigungsüberlieferung, in der Jesus Christus zu Wort kommt. Dies wird im reflektierenden Glauben dargestellt, d.h. mit dem Glaubensdenken und der Glaubensinterpretation der nachösterlichen Verkündigung.

Der vierte Teil behandelt das johanneische Schrifttum im Zweischritt der Einleitungsfragen und der theologischen Ansätze und ihrer „gefährlichen" Theo-logie (S. 592–765). Die theologische Reflexion des Johannesevangeliums als Geschichte des Logos ist hinsichtlich seiner christologischen, pneumatologischen und sakramentalen Themen sowie der Kirche stark entwickelt.

Im fünften Teil (S. 770–858) kommen die übrigen ntl. Schriften in den Blick mit ihrer Pseudonymität und in ihren theologischen Inhalten. Z.B. legt der Hebräerbrief eine Homologie durch Schriftgnosis aus. In einem Abschlußteil geht es um die Entstehung des ntl. Kanons sowie des Textes und der Übersetzungen (861–883), dem ein Namensregister und Sachregister angefügt ist. Jeder Darstellung biblischer Theologie liegt eine bestimmte theologische Konzeption zugrunde, wie dies die vorliegende besonders evident macht. Sie orientiert über den Stand der neutestamentlichen Forschung und hat als Zielgruppe Studenten und alle anderen vor Augen, die im Dienst des Glaubens und der Verkündigung stehen. Der Stil ist klar und persönlich, manchmal engagiert und emphatisch. Ein Desiderat des Rezensenten wäre noch ein eigenes Kapitel der Integration gewesen über die innere Konvergenz der verschiedenen Theologien und ihrer impliziten und expliziten Erwägungen bei all der zu bewahrenden Eigenart der jeweiligen theologischen Konzeption und Kontur.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

ETHIK

■ BAUDLER GEORG, *Töten oder Lieben.* Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum. Kösel-Verlag, München 1994.

Wie schon in den beiden vorhergehenden Werken „Erlösung vom Stiergott" (1989) und „Gott und Frau" (1991) geht es dem Autor um die Gewalttätigkeit des Menschen und ihre Überwindung. Angeregt von R. Girard und auch W. Burkert konzentriert er sich auf den Zusammenhang von Religion, Opfer und Gewalt. Dabei will er Girards Engführung der Opferkritik auf die biblische Tradition ebenso auflösen wie dessen These vom Lynchmord beziehungsweise Sündenbockmechanismus als Ursprung von Kultur. Die „religiöse Urszene" ist die Mutter-Kind-Beziehung; sie ist früher als das Opfer und seine Erfahrung des Heiligen. Die „ihr Kind nährende Mutter (ist) ... die älteste Offenbarung Gottes, der Liebe ist" (377f). Auch will Baudler mit dem II. Vaticanum Gott als die „verborgene Macht" verstehen, die überall in der Religionsgeschichte gegenwärtig ist (104). Dazu greift er im 2. Kapitel K. Jaspers Gedanken der Achsenzeit auf. In den klassischen geistigen Aufbrüchen der Zeit von 800 bis 200 v. Chr. in China, Indien, Persien und Griechenland ging es um Opferkritik und Feindesliebe, also um die Überwindung der Gewalt. Im folgenden wird gezeigt, wie auch im Alten Testament Opferkritik aufbricht und Gott als gewaltfreie Liebe erscheint (Kap. 3). In Jesu Erfahrung Gottes als Abba sowie in seinem Sterben kommt dieses neue Gottesbild zur Erfüllung (Kap. 4). Aber in den Höllendrohungen, die sich auch bei Jesus finden, und in der Deutung des Todes Jesu als Opfer im Neuen Testament bleibt das alte gewalttätige Gottesbild weiter wirksam, und schon in der frühen Kirche droht es, den Aufbruch Jesu zu verdecken (Kap. 5). Die kriegerischen Sprachbilder, die seit Paulus im Christentum benutzt wurden, haben den Rückfall des Christentums in Gewalt und Opfermentalität vorbereitet.

Ich habe das Buch mit großem Unbehagen gelesen. Der Verfasser vertraut auf die Kraft seiner Intuition und bemüht sich nicht um Präzision – weder in seiner Sprache noch bei seinen historischen und systematischen Referaten. Das gilt nicht nur für Einzelheiten am Rande – etwa, daß das Friedensgebet in Assisi nicht 1973, sondern 1986 stattfand (105) oder das Wort „Spätjudentum", das heute wegen seiner antijüdischen Implikationen gemieden wird (257). Doch die eigentlichen Schwierigkeiten habe ich mit dem systematischen Ansatz Baudlers – beginnend mit seinem Rückgriff auf die Evolutionstheorie. Die „Jahrmillionen" der Religions- und Menschheitsgeschichte sind ein Lieblingswort des Buches. Dabei wird die Problematik der Anwendung evolutionärer Kategorien wissenschaftstheoretisch nicht reflektiert. Was für eine Funktion können sie in der Theologie haben? Seit wann kann man überhaupt vom Menschen im philosophischen und theologischen Sinn des Wortes sprechen? Baudler ist der Bezug auf die Evolution offenbar deshalb so wichtig, weil nach ihm die Gewalttätigkeit des Menschen im Übergang der Hominiden zur Großwildjagd in der Altsteinzeit begründet ist (48f, 77). Ursprünglich aber – von seinem evolutionären Ursprung her – ist der Mensch gewaltfrei (92) und offen auf die Mutter-Kind-Beziehung als „religiöser Urszene". Der Übergang zur Großwildjagd dient nicht, wie man zuerst denken mag, als evolutionäres Äquivalent zum biblischen Sündenfall. Ganz im Gegenteil: Diese Theorie widerspricht der traditionellen Lehre von der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die behauptet, daß es dem Menschen wegen seiner Sünde unmöglich ist, sich von sich aus auf seinen guten Ursprung oder Kern zu beziehen. Das Christentum wird bei Baudler aus einer Erlösungsreligion zu einer der vielen Formen religiöser Selbstbesinnung in der Geschichte. Feuerbachs Auflösung der Theologie in Anthropologie ist sehr nahe, was auch eine Analyse des Gottes-, Offenbarungs- und Symbolbegriffs zeigen würde.

Dabei besteht ein merkwürdiger Gegensatz zwischen Baudlers anthropologischem Optimismus und seiner Wahrnehmung der Geschichte. Baudler sieht durchaus realistisch *oder* pessimistisch, welch ungeheure Rolle die Gewalt in offener und verdeckter Form in den menschlichen Gesellschaften gehabt hat und noch immer hat. Der Optimismus, den er dagegen setzt, ist nach meinem Eindruck am Utopismus E. Blochs orientiert, der erwartet, daß die Welt dem Menschen zur Heimat (111, 411) wird. Solche Hoffnung auf Überwindung der Gewalt ist aber keine spes docta. Baudler fragt nicht, warum der Mensch überhaupt gewalttätig wurde und es immer noch ist. Die anthropologischen Wurzeln der Gewalt werden von ihm nicht reflektiert. Das bezeugt schon die Sprache des Buches: Mehrmals findet sich das Wort „Gewaltkostüm" (292ff, 334). Die Herrschaft der Gewalt in der Geschichte wird immer wieder mit dem Sprachfeld „Geröll" und „Schutt" beschrieben (93f, 101, 180, 261, 421). Gewalt erscheint so als etwas dem Menschen Äußerliches, als ein Verhängnis, das ihn wie ein Erdrutsch überfallen hat. Es wird nicht analysiert, inwiefern sie eine Gefährdung

ist, die wesentlich zum Menschen, zu seiner Freiheit und Weltstellung gehört.
Hier wäre nun das Verhältnis von Opfer, Hingabe und Selbstverwirklichung zu diskutieren. Da bestehen bei Baudler Unklarheiten, die ich für gefährlich halte. Mit Recht weist er auf die Gefahr hin, in eine unchristliche Opfermentaltiät zurückzufallen, wenn man vom anderen die Totalhingabe verlangt (312). Aber erschreckend und schon sprachlich nicht zutreffend finde ich es, daß Hingabe generell als Opfer verworfen wird (310–14, 371), auch bei der Beschreibung der innertrinitarischen Beziehungen (415). Baudler will personale Begegnung und Hingabe, Sich-dem-anderen-Geben voneinander lösen – wohl aus Sorge um das Recht der Selbstverwirklichung, die – das wird betont – Einsatz nicht ausschließt (311, 314). Aber dieser bleibt unernst, solange er nicht die Ganzheit des Lebens betrifft. Im Buch heißt es einmal, Gottes Offenbarung geschehe im „Strampeln des gesunden Säuglings" (332). Doch wenn der Säugling krank ist oder behindert?

Marburg *Bernhard Dieckmann*

■ WITSCHEN DIETER, *Gerechtigkeit und teleologische Ethik.* (Studien zur theologischen Ethik 39). Universitätsverlag Freiburg i. Ue. 1992. (228). Brosch. DM 38,–.
Die vorliegende Studie ist ein grundlegender Beitrag in der nicht zur Ruhe kommenden Auseinandersetzung zwischen dem deontologischen und dem teleologischen ethischen Ansatz. Die Sinnhaftigkeit des teleologischen Ansatzes wird am Begriff der Gerechtigkeit aufgezeigt; dies ist gerade der Begriff, anhand dessen Deontologen zu beweisen versuchen, daß teleologisches Denken nicht ausreicht.
In einem ausführlichen 1. Teil (17–80) geht es – unter Heranziehung zahlreicher Literatur – um semantische Fragen zum Begriff Gerechtigkeit; im 2. Teil wird dann herausgearbeitet, daß bei genauerem Zusehen auch bei dem schwierigen Begriff der Gerechtigkeit teleologisches Denken besser entspricht als ein deontologisches. W. räumt allerdings ein, daß der Unterschied zwischen dem teleologischen und einem milden deontologischen Ansatz nicht allzu groß ist; er ist eher ‚theoretischer Natur als von praktischer Relevanz' (133). Es finden sich sogar zwischen den strengen Deontologen und den Teleologen vergleichbare Ansätze, da auch die strengen Deontologen das praktische Leben in ihre Überlegungen einbeziehen (185). Entscheidend ist und bleibt allerdings, daß ein teleologisches Vorgehen nicht mit einem – wie immer gearteten – Nützlichkeitsdenken gleichgesetzt wird, was von seiten der Deontologen nicht selten gemacht wird. Um einer derartigen Gleichsetzung zu entgehen, ist von grundlegender Bedeutung, die Unterscheidung zwischen dem moralisch *Guten* und dem moralisch *Richtigen* im Auge zu behalten. Beim moralisch Guten geht es um eine grundsätzliche innere Entscheidung für das Gute, die die Voraussetzung für ein christliches Moralverständnis ist. In dieser unabdingbaren Entscheidung gibt es keinen Unterschied zwischen Deontologen und Teleologen. Sich dem Anspruch des Guten zu stellen und sich nicht an dem zu orientieren, was nützt, macht die Qualität des Guten aus. Damit ist aber noch nicht gesagt, was sich daraus für das praktische Verhalten hier und jetzt ergibt.
Erst bei der Suche nach dem *richtigen* Verhalten unterscheiden sich die beiden Ansätze. Es gilt allerdings auch für die Zielorientiertheit, daß sie sich nicht mit vordergründigen und leicht einsehbaren Zielen begnügen darf; es ist an eine umfassende Orientierung gedacht, die anstrengende Denkarbeit voraussetzt. Der Unterschied zwischen den beiden Ansätzen kann so formuliert werden, daß sich bei der Suche nach dem richtigen Verhalten Deontologen eher an Prinzipien orientieren, Teleologen jedoch an Werten. ‚Ein Präferenzurteil zu treffen zur Lösung eines Wertekonflikts heißt ... teleologisch urteilen' (209).
Werte können aber andererseits als die dem Menschen zugekehrte Seite der Normen verstanden werden; sie setzen subjektive Einsicht und Überzeugung voraus. Damit aber spielt beim teleologischen Ansatz das subjektive Element eine gewisse Rolle, das auch zur Gefahr werden kann, so wie die Prinzipientreue des deontologischen Denkens von Starrheit bedroht ist. Die teleologische Orientierung erfolgt aus Einsicht in die Zusammenhänge und hängt offensichtlich mit Gewissensüberzeugung zusammen, die immer wieder verdächtigt wird, zu billigen Lösungen Zuflucht zu nehmen, auf die aber eine christliche Moral nicht verzichten darf.
W. leistet mit diesem Buch einen grundsätzlichen Diskussionsbeitrag zu den aufgeworfenen Fragen; er verlangt vom Leser allerdings die Bereitschaft zu einer philosophischen Auseinandersetzung.

Linz *Josef Janda*

■ RENOLDNER SEVERIN, *Demokratie braucht Widerstand.* edition sandkorn, Linz 1991. (118). Ppb. S 88,–.
Der Titel des Büchleins provoziert. Selbstverständlich wird weder die Demokratie angegriffen noch der Widerstand absolut gesetzt. Es geht



NEU
Soeben erschienen

Ingeborg Gabriel

Gewalt in Europa

Ursachen – Hintergründe – Auswege

Reihe: Soziale Perspektiven, Band 9

123 Seiten,
Format 13,5 × 20,5 cm, kart.
DM 24,80 / öS 194,– / sFr 24.80
ISBN 3-7917-1460-0

Argumentationshilfen: Wege aus dem Gewaltdilemma

Die Zunahme von Gewalt in Alltag und Politik ist eines der „Zeichen der Zeit". Die Hauptursachen liegen in der politischen Umbruchsituation in Europa nach dem Zusammenbruch des Kommunismus sowie in einem zunehmenden Mangel an verbindlichen Grundwerten für den privaten und öffentlichen Bereich. In dieser Situation ist es wichtig, sich über die bestehenden Gewaltpotentiale zu informieren. Dabei stellen sich fundamentale Fragen: *Warum ist der Mensch aggressiv? Ist Gegengewalt legitim und unter welchen Bedingungen? Gibt es Wege aus der Gewaltspirale und welchen Beitrag können der einzelne und Institutionen dazu leisten? Wie verhalten sich Religionen und Gewalt zueinander?* Denkimpulse und Argumentationshilfen zur Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen aus christlicher Sicht zu bieten, ist das Ziel des vorliegenden Buches.

Hauptgliederungspunkte:

1. Problemskizzen
2. Das Phänomen der Gewalt: Begriffe und Positionen
3. Wege aus der Gewalt: Ethische Ansätze

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

um jenen Widerstand von Bevölkerungsgruppen (der „Neuen Sozialen Bewegungen"; dazu 14f), der die Durchführung formal-legaler, aber mit schweren Schäden oder Risiken behafteter Maßnahmen verhindern will und sich dabei selbst außerhalb der Gesetze stellt. Damit ist eine Sache von faktischer Aktualität und theoretischer Brisanz angesprochen, die inzwischen auch eine ethische Diskussion herausgefordert hat.
Der Verf., der darin, daß auch Mehrheitsentscheidungen nicht unfehlbar sind (vgl. 60–92), den Ansatz für ein Recht auf Widerstand in der Form „zivilen Ungehorsams" gegeben sieht (47–60) und in diesem Sinn zur politischen Mitverantwortung aller sensibilisieren will, weiß gleichwohl um die damit verbundenen Probleme. So stellt er den Widerstand unter strenge Kriterien, insofern dieser insbesondere seinem Ziel auch die Mittel anpassen und somit wesentlich auf Überzeugung anstatt auf Gewalt setzen muß (93–112). Da jedoch Widerstandsbewegungen „Funktionsstörungen" innerhalb der Demokratie sichtbar machen (93), werden auch die Entscheidungsträger eines demokratischen Rechtsstaates in Pflicht genommen, darf dieser doch „keine Entscheidungen legitimieren, durch die sich ein Teil seiner Bevölkerung existentiell bedroht fühlt" (35). Der „Dialog als Prinzip" (gewaltfreien Widerstandes nach dem Vorbild M. Gandhis; 93) ist darum auch hier geltend zu machen.

Linz *Alfons Riedl*

■ ASSMANN HUGO / HINKELAMMERT FRANZ J., *Götze Markt.* (Bibliothek Theologie der Befreiung. Das Leben in der Gesellschaft). Patmos, Düsseldorf 1992. (230). Brosch. DM 44,80.
Karl Marx wußte, daß der Kapitalismus mehr ist als das System moderner Ökonomie: er ist wesentlich die Religion des täglichen Lebens des liberalen Bürgers. Wie sehr diese Behauptung Realität geworden ist und im neoliberalistischen Wirtschaftskonzept der 80er Jahre weltweit Gestalt angenommen hat, das analysieren die beiden Autoren – prominente Vertreter der Befreiungstheologie in Brasilien und Costa Rica – in dem nunmehr letzten Band der vorzeitig eingestellten Reihe „Bibliothek Theologie der Befreiung". Die Weiterführung fiel diesmal nicht lehramtlicher Zensur, sondern groteskerweise ökonomischer Marktrationalität zum Opfer (zum Trost erscheint die lateinamerikanische Reihe nach wie vor, wenn auch mit großen Schwierigkeiten). So sei gleich an dieser Stelle dem Verlag der Wunsch ans Herz gelegt, den einen oder anderen Band außerhalb einer Reihenedition doch zu übersetzen und auf den deutschsprachigen Markt zu bringen, auch wenn der „Götze Markt" derartiger Literatur kein Existenzrecht einräumt.
Zurück zum Inhalt des Buches: Die Autoren gehen vom Marxschem Theorem aus, daß der bürgerliche Wirtschaftsprozeß ein Fetischierungsvorgang von Ware, Geld und Kapital sei, die sich in religiöse Größen verwandelten. In der neoliberalen Wirtschaftsideologie nehme diese Metamorphose die Form eines universalen Götzendienstes an, weil der *Markt* und das *Eigeninteresse* zur alles bestimmenden Wirklichkeit werde, deren Folge verheerende Ausmaße angenommen hat. Nicht nur daß damit das christliche Gottesbild und die Praxis der Nächstenliebe auf den Kopf gestellt werde, nein: die Allmächtigkeit und unkritisierbare Geltung der Marktwirtschaft abstrahiere jede konkrete Arbeit und Ware zu einem Tauschwert, entpersonalisiere jeden Menschen und personalisiere die abstrakten wirtschaftlichen Grundgrößen, die von den Menschen unerbittlich alle Opfer abverlangen. Dieser Vorgang kaschiere jedoch seine religiöse Grundstruktur im Deckmantel formaler Rationalität und religionskritischer Säkularität. Die grausame Konsequenz einer solchen ökonomischen „Rationalität": Armut könne nur als ein vom Markt noch nicht gelöstes Problem verstanden werden, der Ausweg liege jedoch nicht in sozialer Umverteilung, sondern müsse der selbstregulativen Lösungskapazität des Marktes allein überlassen werden. Das sei das wahre Gesicht des kapitalistischen Marktes – ein gefräßiger und unbarmherziger Moloch!
Für die historische Durchsetzung einer solchen Form gesellschaftlicher und ökonomischer Verhältnisse ist dem Urteil der Autoren nach auch das Christentum mitverantwortlich, weil es verabsäumte, „in zufriedenstellender Weise die Begriffe ‚sozial dimensionierte Freiheit' und ‚sozial dimensioniertes Glück' systematisch zu erarbeiten" (105). Christliche Soteriologie ist im Zuge der frühneuzeitlichen Umwälzungen nicht praktisch geworden und wurde eben ökonomisch pervertiert.
Welche Auswege sehen nun die Autoren aus dieser Verabsolutierung der westlichen Marktwirtschaft? Sie schlagen eine Doppelstrategie vor: Einerseits insistieren sie auf der Ausarbeitung einer Antiopfer- und antiidolatrischen Theologie, die von einem Begriff des konkreten, die menschlichen Grundbedürfnisse befriedigenden Lebens ausgeht. Im Mittelpunkt stehen die Kategorien *Leiblichkeit, Gesellschaftlichkeit und Geschwisterlichkeit.* Als Prototyp solcher Theologie wird zu Recht die Theologie der Befreiung herangezogen. Auf der ökonomischen Ebene wird andererseits eine Kombination aus ange-

brachter marktwirtschaftlicher Flexibilität und einer umsichtigen Planung vorgeschlagen, die im Dienste der sozialen Produktion menschenwürdigen Lebens steht.
Insofern wir alle Subjekte und Objekte des Armut und Tod schaffenden Marktes sind, ist eine *theologische* Auseinandersetzung mit diesem Thema ausständig. Denn betroffen ist damit der wohl der Grundkern jüdisch-christlicher Gott-Rede, die auch dem modernen christlichen Bürger die antiquierte Frage stellt und eine Entscheidung abverlangt: Welcher Gott ist unser Gott – der Gott des Lebens oder der Götze des Todes?
Linz *Franz Gruber*

FESTSCHRIFTEN

■ ZUMKELLER ADOLAR/KRÜMMEL ACHIM (Hg.), *Traditio Augustiniana.* Studien über Augustinus und seine Rezeption. (Festgabe für Willigis Eckermann zum 60. Geburtstag). Augustinus, Würzburg 1994. (597). DM 130,–.
In der von den Würzburger Augustinern herausgegebenen Publikationsreihe „Cassiciacum" ist in den letzten Jahren eine Reihe von Festschriften herausgekommen (für A. Zumkeller, L. Verheijen, C.P. Mayer); in diese Sammlung reiht sich nun würdig jene für den Dogmatiker von Vechta/Osnabrück Willigis Eckermann ein. Die Reihe dieser Festschriften birgt insgesamt so etwas wie ein „Symposium Augustinianum".
Im deutschen Sprachraum (und darüber hinaus) namhafte Augustinus-Fachleute bringen Beiträge über den großen Kirchenvater, seine Wirkungsgeschichte zum Augustinerorden und zur Aktualität des Hl. Augustinus für die heutige Zeit.
Daß es sich dabei nicht um statische Augustinus-Exegese handelt, sondern um lebendige Kirchengeschichte, weist der Gelehrte selber in seinem publizistischen Œuvre aus (er ist unter anderem ein Spezialist für Hugolin von Orvieto).
Wie weit das Einflußspektrum augustinischer Denkweise reicht, ist in dieser Festschrift unter anderem ausgewiesen durch einen aufschlußreichen Beitrag (von F.P. Stammkötter): „Die musikalische Interpetation Augustins". Motive der augustinischen Zeitphilosophie in Bernd Alois Zimmermanns „Requiem für einen jungen Dichter" (415–440).
(Nebenbei bemerkt: Es scheint, daß die Augustinus-trächtige Zeit eher im Kommen ist, ohne daß er primär als kirchengeschichtlicher Prügelknabe herhalten muß.)
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ SCHIFFERLE ALOIS (Hg.), *Miteinander. Für die vielfältige Einheit der Kirche.* (Festschrift für Anton Hänggi). Herder, Freiburg 1992. (396).
THEOLOGISCHE FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT FREIBURG (Hg.) *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio.* (Festschrift für Erzbischof Oskar Saier). Herder, Freiburg 1992. (443).
Das Motto „Tun was eint" ist der Kirche durch den Gang der Zeiten hindurch ein Stachel im Fleisch; und man möchte es nicht meinen, wie schnell die Herausforderung brennend aktuell werden kann...
Die beiden im Herder-Verlag edierten Festschriften gelten verdienten Bischöfen, denen es ein Herzensanliegen ist (beziehungsweise war) die Kirche zusammenzuhalten, und zwar nicht so sehr durch disziplinierende Worte (und Taten), vielmehr durch ihr gelebtes Amtsverständnis und durch stets eingebrachte spirituelle Impulse, in denen legitime Pluralität („vielfältige Einheit" wie „Communio als einigendes Band") verwirklicht werden.
Dem Freiburger Erzbischof Oskar Saier widmet die Theologische Fakultät seiner Diözese ein buntes Bukett von Reflexionen über den Communio-Gedanken. Verdiente Exegeten (wie A. Deisler und A. Vögtle) sind darin ebenso vertreten wie dogmatische Perspektiven wie zum Beispiel von G. Greshake „Communio, Schlüsselbegriff der Dogmatik" (eine keineswegs selbstverständliche und doch so wichtige Basisorientierung rund um die vielstrapazierte Communio-Vokabel!). Der Begriff Communio soll nicht das Heftpflaster sein, das Konflikte zudeckt; (dazu sei auf die Beiträge von H. Verweijen, A. Raffalt und J. Schumacher hingewiesen). Die konkreten Probleme ob der unerledigten Spannungen dürfen nicht nivelliert werden, sie müssen thematisiert sein (zum Beispiel bei K.S. Frank zur „Rolle der Frau"). Auferbauung von Gemeinschaft (oder vielleicht sogar von Gemeinde) wird als Grundlinie des pastoralen Programms (konkret in der pastoralen Initiative des Bischofs) von J. Müller analysiert. Insgesamt 400 Seiten einer Festschrift, die man wahrscheinlich nicht in einem Stück lesen wird, so wie man auch die Einheit nicht an einem Tag herstellen kann; es braucht stets neue Anläufe; für die theologische Reflexion bieten diese Artikel wertvolle Impulse.
Der Basler Bischof Anton Hänggi war in so vielfacher Weise ein befruchtender, niemals müde werdender Ökumeniker. Das Thema hat in der Schweiz eine spezielle Aktualität; das ist bis in unsere Tage herauf unübersehbar. Der Bedarf an Ökumene, das heißt an „Miteinander-Gesinnung" ist immer neu gegeben, das mußte auch

dieser Bischof immer wieder erleben. Diese Festschrift macht es sich zum Anliegen, das Profil dieses Hirten auszuleuchten – besonders interessant in den Beiträgen von U. Altermatt (über die Schweizer Bischofskonferenz), von L. Karrer (Mann und Frau), von Th. Schubert, O. Fuchs, u.a. Wie notwendig für das Finden des Miteinander die liturgischen Impulse sind, hat Anton Hänggi als Bischof selbst bewußt gemacht. Ein großes Kapitel dieser Festschrift handelt darum zu Recht „vom Geist und von der Kraft der Liturgie". Alles Tun und Trachten steht unter einem „eschatologischen Horizont"; die Herausgeber haben sich etwas gedacht, als sie an den Schluß dieses stattlichen Bandes einen fünfseitigen meditativen Text von J.B. Metz gestellt haben: „Ende der Zeit?".
Unter diesem Horizont müßte der Gedanke der Einheit allemal ein Qualitätskriterium des Kirche-Seins bleiben!
Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ PISKATY KURT/RZEPKOWSKI HORST (Hg.), *Verbi Praecones.* (Festschrift für P. Karl Müller zum 75. Geburtstag). Steyler, Nettetal 1993. (397). Kart. DM 58,–.
Das Interesse und die Arbeitskraft von K. Müller, dem die Festschrift gewidmet ist, gehörten dem Anliegen einer christlichen Missionstätigkeit. K.M. war Professor für Missiologie in St. Augustin und dann durch viele Jahre Mitglied der Generalleitung der Steyler Missionare in Rom. Er erlebte die Veränderungen des Missionsgedankens in den letzten Jahrzehnten, und er hat diese Veränderungen aufgegriffen, begleitet und in zahlreichen Veröffentlichungen reflektiert und verstehbar gemacht.
Die 21 Beiträge der Festschrift (acht davon in englischer Sprache) befassen sich auf recht verschiedene Weise mit dem Thema Mission. Grundsätzliche Auseinandersetzungen über Motiv und Anliegen heutiger Missionsarbeit, über Inkulturation und kontextuelle Theologie wechseln mit Rückblicken auf geschichtliche Ereignisse, Situationen und Entwicklungen (Bildkatechismen in Lateinamerika; Missionstätigkeit im Amerika des 16. Jahrhunderts; Bemühungen um Schulen in Süd-Shandong, China; die Togomission der Steyler Schwestern um die Jahrhundertwende). Andere Beiträge machen wiederum deutlich, mit welchem Vorwissen und mit welcher kulturellen Prägung der Menschen in den verschiedenen (Stammes)Kulturen zu rechnen ist (der Begriff ‚Lusot' in der philippinischen Philosophie; vorchristliche Gotteserfahrung im Waldland von Kamerun; die umfassende Bedeutung der Initiation im Sepik Gebiet in PNG und die Möglichkeiten einer christlichen Kontextualisierung; die Bedeutung des Kindes in der melanesischen Wertordnung; Inkulturation in Indonesien). Das Vorhandene und durch eine Kultur Vorgegebene ist nicht nur aus Gründen der Toleranz oder der Didaktik zu respektieren; es ist als Wert wahrzunehmen und als Art und Weise, wie Gott sich diesen Menschen im Laufe ihrer Geschichte gezeigt hat. Damit soll allerdings nicht alles Gegebene unbesehen heilig gesprochen werden; es sind durchaus auch die Widersprüche zu bedenken und aufzudecken, die zwischen bestimmten kulturellen Ausprägungen (vorchristlich und christlich) und der biblischen Offenbarung bestehen können.
Es ist unvermeidbar, daß missionarische Tätigkeit eingebunden ist in das Bewußtsein der eigenen kulturellen Identität. Die Zeiten, da eine christliche Mission jedoch unreflektiert mit der Verbreitung einer europäischen Kultur verbunden war, sind aber grundsätzlich vorüber. Genauere geschichtliche Rückblicke machen sogar deutlich, daß diese Verflechtung nicht immer so selbstverständlich und unbefragt war, wie dies heute manchmal dargestellt wird. Bei aller berechtigten Kritik an unerleuchteten Vorgangsweisen christlicher Missionare, dürfte es aufs Ganze gesehen so sein, daß die Mission auf die Menschen in anderen Kulturen mehr Rücksicht genommen hat, als dies zum Beispiel der moderne Tourismus tut.
Die Artikel der Festschrift bilden eine bunte Palette, in denen sehr verschiedene Aspekte einer christlichen Missionstätigkeit zur Sprache kommen. Sie zeigen das Anliegen auf und die Schwierigkeiten, sie machen Vorgänge verstehbar und regen zum Weiterdenken an.
Linz *Josef Janda*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ RATZINGER JOSEPH/SCHÖNBORN CHRISTOPH, *Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche.* (Theologie und Glaube). Neue Stadt, München 1993. (96). DM 17,80/ S 139,–/sFr 18,40.
Durch Kardinal Ratzinger, 1986 vom Papst mit dem Vorsitz der Kommission von zwölf Kardinälen und Bischöfen zur Abfassung des Katechismus beauftragt, behandelt die Vorgeschichte, das literarische Genus („nicht Fachwissenschaft, sondern Verkündigung"), Adressaten (Bischöfe an erster Stelle), die Methode

(weniger argumentierend als Zeugnis gebend), die Verfasser (nicht Gelehrte, sondern Hirten), die Autorität, den Aufbau. – Der Katechismus wird als ein Werk der Gesamtkirche erwiesen. Am Anfang steht das Konzil, ein Antrag von Kardinal Jäger auf der letzten Session. Zwanzig Jahre später (1985) wünschte die außerordentliche Bischofssynode, bestehend aus den Vorsitzenden aller Bischofskonferenzen, einen Katechismus. Zur Zwölferkommission gehörten Vertreter auch der großen Kulturräume der katholischen Kirche. Das aus Bischöfen bestehende Redaktionsteam war international. Über tausend Bischöfe hatten über 24 000 Modi eingereicht. Der Katechismus ist ein kollegiales Werk päpstlichen Rechtes: Der Papst bringt das gemeinsame Zeugnis der Bischöfe zu seiner konkreten, öffentlichen Geltung (24). Die diachrone Katholizität zeigt sich im Aufbau: In dem, was die Kirche glaubt, feiert, lebt und wie sie betet, kehren die Grundelemente des altchristlichen Katechumenats und die Vierteilung des Catechismus Romanus von 1566 wieder.

Vom damaligen Professor an der Universität Fribourg und jetzigen Wiener Weihbischof Christoph Schönborn, als Redaktionssekretär zur Abstimmung der Texte ohne Veränderung ihrer Substanz berufen, stammen die Beiträge über die Leitgedanken und Hauptthemen sowie eine kurze Einführung in die vier Teile. Dem Mangel an Zusammenhang und organischen Aufbau in den Religionsbüchern sollte durch die Dreifaltigkeit als Mitte der „Hierarchie der Wahrheiten" und durch die Christozentrik begegnet werden. Ein weiterer Leitgedanke war die Beachtung der Einheit der kirchlichen Überlieferung, wobei die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Heiligen Schrift in den größeren Zusammenhang der Kirche hineinzustellen war. Ein dritter Leitgedanke war der „Realismus": daß es die Glaubensinhalte mit Fakten zu tun haben, die sich in Sätzen aussagen lassen. – Der zweite Beitrag möchte den groben Duktus aufzeigen und auf einige beachtenswerte Gesichtspunkte hinweisen (63).

Linz *Johannes Singer*

■ RUH ULRICH, *Der Weltkatechismus.* Anspruch und Grenzen. Herder, Freiburg 1993. (144). S 155,–/DM 19,80/sFr 20,60.

Der Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, Dr. theol., wohnte der Bischofssynode 1985 als journalistischer Beobachter bei, deren Schlußdokument auch einen „Katechismus beziehungsweise Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre" wünschte. In verschiedenen Beiträgen begleitete der Autor die Entstehung des Katechismus; das bisher Gesammelte wurde nach Erscheinen der deutschen Ausgabe zu diesem Buch ausgebaut, zu einer Einführung, die sich auf Grundlinien beschränkt: Sie „möchte einen Beitrag zum Umgang mit dem Weltkatechismus leisten, indem sie ihn in die Geschichte der Katechismen einordnet, seine Entstehung und Struktur darstellt, in Grundzügen und ausgewählten Beispielen seinen Inhalt bewertet und schließlich nach seinen möglichen Wirkungen fragt" (6f). Dem Autor geht es „nicht um kleinliche Mäkelei ... Es geht mir ... um die unpolemische und sachbezogene Auseinandersetzung mit dem Werk. Zu prüfen ist, ob und wie der Weltkatechismus seinen hohen Anspruch einlöst" (7). Ruh bietet eine Fülle von Materialien und Informationen, wie sie bislang so nicht vorliegt.

Hohes Lob wird dem niederländischen Katechismus von 1966 sowie der italienischen Neukonzeption der Katechese (ab 1970) zuteil. Der eigentliche Startschuß zum Weltkatechismus war die Schlußansprache des Papstes auf der Sondersynode 1985. Der Katechismus ist „kein Werk aus einem Guß, sondern verrät die Spuren einer komplizierten Textgeschichte" (57). Die Gliederung ist die des Catechismus Romanus mit seinen vier Lehrstücken, ergänzt durch einen allgemeinen Vorbau: das Glaubensbekenntnis (man wollte kein dogmatisches Lehrbuch, sondern eine möglichst kohärente, aus Traditionsstücken gewobene Darstellung des Glaubens der Kirche vor aller theologischen Diskussion, 78); die Liturgie und die Sakramente, das sittliche Handeln des Christen, das Gebet. Der Katechismus ist „erkennbar darum bemüht, möglichst wenig selbst zu sprechen" (63), sondern Quellen zu zitieren. Es werde ein geschlossener und stimmiger, teilweise aber sehr künstlicher und mehr assoziativer denn überzeugender Kosmos präsentiert. Ob sich die in ihn für die Katechese gesetzten Hoffnungen erfüllen, müsse sich erst zeigen; er könne nur begrenzte Dienste leisten.

Ein Manko sei der Ausfall der Dimension der Geschichte (90), die Geschichtsenthobenheit; das hermeneutische Moment komme zu kurz: in der Schriftverwendung, in der Frage nach dem Ursprungssinn, in der Deutung der Dogmenentwicklung, in der Lehre vom kirchlichen Amt und vom Petrusprimat. Glaubensinhalte werden dargestellt, aber nicht erschlossen; auf Fragen und Probleme des heutigen Glaubensverständnisses werde nicht eingegangen. Beim Thema Schöpfung und Urstand hängen die Aussagen insofern in der Luft, als eine Bezugnahme auf das gegenwärtige wissenschaftlich vermittelte Weltbild fehlt. Bei Jesus von Nazaret gehe der Katechismus einen Schritt hinter das moderne

historische Bewußtsein zurück. – Ein anderes Manko sei die Wirklichkeitsenthobenheit des Moralteils in Begrifflichkeit und Sprache. Er fuße auf der inzwischen längst nicht mehr selbstverständlichen Scholastik. Es fehle jeder Versuch eines Gesprächs mit der heutigen Philosophie und den Humanwissenschaften. Ruh kommt zu dem Schluß: Der Katechismus „möchte sichere Norm sein, erweist sich aber insgesamt eher als Ausdruck von Unsicherheit und Verlegenheit" (136).

Bereits nach Erscheinen der französischen Ausgabe hatte er seinem Beitrag in der Herder-Korrespondenz (47/1993, Heft 1) den zutreffenden Titel gegeben: „Ein hoher Anspruch stößt an seine Grenzen." Für das Evangelium ist dies ein Lob; es wäre nicht wert, geglaubt zu werden, wenn ein Buch es fassen könnte (vgl. Joh 21,25). Wer sich je – etwa im Theologischen Grundkurs – mit dem Gesamt des christlichen Glaubens abgemüht hat, wird vermutlich nicht nur den Katechismus, sondern auch die Kritiken an ihm relativieren, weil ihm die Schwierigkeit eines solchen Unternehmens auf eine sehr persönliche Weise bewußt ist. Der Katholische Erwachsenen-Katechismus hat einen spürbaren Wertzuwachs erhalten, wenn der Weltkatechismus in seinem Glaubensteil nicht weiterhilft; Ruh verweist zu Recht wiederholt auf ihn.

Linz *Johannes Sinder*

■ KRIEGER WALTER, *Und er bewegt uns doch.* Einführung in den neuen Katechismus der Katholischen Kirche mit einer Ergänzung von Franz Georg Friemel. Benno-Verlag, Leipzig 1994. (106). Kart. S 131,–/DM 16,80/sFr 17,90.

Krieger, Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts, führt in dieser „Einführung" wesentlich seine „Kleine Einführung" weiter, die in der Reihe „Impulse für die pastorale Arbeit" des Wiener Pastoralamtes erschienen war. Es handle sich nicht um einen Kommentar, sondern um eine Hilfe für den Leser, den Blick auf das Ganze nicht zu verlieren und auf manches nicht so Selbstverständliche aufmerksam zu machen, das man leicht übersieht (7).

Diesem Ziel dient ein erster Block von Überlegungen: zum Glaubenswissen als Lebenswissen, zur Katechese überhaupt als „umfassender, systematischer Darbietung der christlichen Lehre" (10), zur Entstehung, zu den Adressaten, zum Aufbau, zur theologischen Position: Theologisch vielfältig nehme der Katechismus alle Linien einer sicheren Tradition bis zur jüngsten Gegenwart auf (27), stelle aber die Lehre der Kirche oft in neuscholastischer Theologie und Sprache dar (21,36). Bei „Feinheiten der Übersetzung" wäre m.E. im Urtext auch „communion, communiquer, communauté, communautaire, communication" ein Beispiel, das eine ganze Ekklesiologie enthält, im Deutschen aber nicht mit einem einzigen Wortstamm wiedergegeben werden kann.

Ein zweiter Block bringt 21 „ausgewählte Themen", die auf irgendeine Art „aufhorchen" lassen (47), in der Form von Zitaten, freier Umschreibung (als Um-schreibung) und Anreicherung aus guter Theologie der Gegenwart, wodurch auch eine noble unauffällige Kritik geübt wird. Überhaupt ist es der Vorzug dieser Einführung, ein Beispiel kreativen Umgangs mit dem Katechismus zu sein. Dem dient auch die „Leserhilfe": Er sei weder ein „Schritt" (Rück- oder Fortschritt), noch ein „Stillstand", „vielmehr wie eine Rast" (96).

Der Erfurter Pastoraltheologe Friemel plädiert in seiner positiven, realistischen und substanziellen „Ergänzung" dafür, ohne Vorurteile an den Katechismus heranzugehen – er ist nicht so schlecht, wie er von vielen Eil-Kritikern hingestellt wurde (97), relativiert aber die Maßgeblichkeit, insofern Glaubensbücher den sich ändernden Menschen und Zeiten nachgehen müssen, das heißt neu zu schreiben sind.

Linz *Johannes Singer*

■ KOCH KURT, *Das Credo der Christen.* Herder, Freiburg 1993. (142). Kart. DM 19,80.

Der vorliegende Band ist hervorgegangen aus einer Beitragsserie für die Zeitschrift „Kanisius-Stimmen" (und dort in den Jahren 1991 und 1992 erschienen).

Dieser Ort der Erstpublikation sagt bereits manches aus über den literarischen und theologischen Charakter dieses Buches. Auch wenn die Behandlung des „Credo", also des Glaubensbekenntnisses der Kirche, primär immer eine Auseinandersetzung mit *dogmatischen Aussagen* bedeutet, so gehört doch zur gelungenen Rezeption solcher Wahrheit die Vermittlung in die jeweilige Gegenwart hinein. K. nimmt diesen Vermittlungsanspruch insofern ernst, als er unter Verweis auf 1 Petr 3,15 fordert, „Rechenschaft abzulegen von der Hoffnung des christlichen Glaubens im zeitgenössischen und lebensgeschichtlichen Kontext von heute" (9). Solches Rechenschaftgeben gehöre nun aber nicht bloß zur Aufgabe der Theologen, sondern „zum grundlegenden Weltauftrag jedes Christen und jeder Christin" (10). Eine pastorale Verkündigungsabsicht liegt also dem Buch wesentlich zugrunde, und es will so als religiöser Vermittlungsbeitrag verstanden werden „gerade in der heutigen schwierigen kirchlichen Situation" (11).

Wie wird die Broschüre nun diesem Anspruch gerecht? Zunächst darf in *formaler* Hinsicht festgestellt werden, daß das gesamte Buch knapp und übersichtlich konzipiert ist (nach den einzelnen Artikeln des Glaubensbekenntnisses als Gliederungsprinzip) und die Sprache trotz vielfach theologischer Diktion allgemein verständlich bleibt. *Inhaltlich* weist sich das Buch insofern als aktuell aus, als es auch gegenwärtiges Problembewußtsein in die Darstellung theologischer Standards da und dort einfließen läßt (so wird z. B. Gott als ein „in väterlicher Art mütterlich naher Gott" (33) beschrieben; Schöpfung wird dynamisch verstanden durch Verweise auf menschliche Mitverantwortung (Bewahrung) und Vollendung im „göttlichen Sabbat" (42); das Erlösungsmotiv wird von Ostern her interpretiert als Einstehen Gottes auf der „Seite der Opfer" (74). Hier wird also der Leser ermutigt, seine tagtäglich erfahrene und oftmals zu problematisierende moderne Lebenswirklichkeit in dieser Welt einzubringen in den Kontext gläubigen Meditierens. Als Bereicherung kann ferner gelten, daß immer wieder bedeutende Theologen von heute und einst in sehr pointierter Form zu Worte kommen. Insofern wird das Büchlein trotz seiner straffen Ausführungen nicht zuletzt auch zu einer Fundgrube. Wer es liest, wird daraus also Gewinn ziehen können. Es werden zweifellos Fragen beantwortet und vieles wird „für heute entschlüsselt" (wie der Untertitel verspricht). Ob damit allerdings schon genügend in den Blick kommt, was für eine „*Neuinterpretation* des Glaubens" (Biser) heute vonnöten ist und neben der „Entschlüsselung" dogmatischer Wahrheiten obendrein noch einer radikaleren „Transposition" (Schaeffler) von Offenbarung in moderne Denkformen bedarf, mag auch nach solcher Lektüre noch als Frage bestehen bleiben.

Linz *Alfred Habichler*

■ BIEMER GÜNTER / CASPER BERNHARD / MÜLLER JOSEF (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein.* Theorie und Praxis der Communio. Herder, Freiburg 1992. (443). Geb. DM 68,–.

Es handelt sich um die Festschrift der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für Erzbischof Dr. Oskar Saier zu dessen 1992 vollendeten 60. Lebensjahr und zum 20. Gedenktag seiner Bischofsweihe. Der Titel der Festgabe greift den Wahlspruch des Geehrten auf, das Konzilswort „in vinculo communionis": miteinander Kirche zu sein für die Welt von heute. Die 27 Beiträge stammen von derzeit 22 an der Fakultät Lehrenden, von drei emeritierten Professoren sowie von den zwei Bischöfen und Honorarprofessoren Hemmerle und Lehmann. Communio ist das verbindende Element aller Beiträge; sie entfalten Communio in ihren Facetten. Der Dogmatiker Greshake bietet in einem der ausführlichsten Beiträge die systematische Grundlegung: Communio ist der Schlüsselbegriff des Glaubens, der das Ganze und den Zusammenhang der verschiedenen „Teile" des Glaubens verstehen und begrifflich erfassen läßt. Communio besagt – mehr noch als das abgenutzte deutsche Wort Gemeinschaft – Lebenseinheit in Lebensaustausch, wechselseitige Teilgabe am je eigenen, enges Miteinandersein, gegenseitiges Sichdurchdringen. Gott selbst als trinitarische Liebe ist Communio: „Sie besteht in und aus Vielfalt, aber diese Vielfalt ist in und auf Einheit hin" (97). Communio ist von daher der Schlüsselbegriff der Heilsgeschichte in allen ihren Phasen und theologischen Traktaten. Weil die Kirche nach dem Bild des trinitarischen Gottes gebildet ist, muß sie es „als ihre vorrangige Aufgabe betrachten, selbst communio zu sein, d. h. weder ein nur äußerliches Nebeneinander von Gläubigen... noch ein zentralistisch uniformes Gebilde... Nein, wirkliche communio bedeutet Einheit in und aus Verschiedenheit, Verschiedenheit in und auf Einheit hin... Die communio der einzelnen mit Christus führt zu communio untereinander, zur Kirche" (109f).

Die Beiträge entfalten Communio in unterschiedlicher Nähe zum Gesamtthema. Der Orientierung an der Urkunde des Glaubens (die ekklesiale Dimension Israels und der Urkirche betreffend) folgen grundsätzlich-systematische Überlegungen (etwa zur unauslotbaren Kategorie des „Anderen"). Nach punktuellen Beiträgen aus der Geschichte der Kirche vom Altertum bis zur Barockzeit kommt die kirchliche Praxis ausgiebig und mannigfaltig zu ihrem Recht.

Die Festschrift ehrt nicht nur den Freiburger Oberhirten, sondern auch seine theologische Fakultät, die uns einen Blick in ihre „communiale Werkstätte" tun läßt. Darüber hinaus gebührt Dank dafür, daß im spannungsreichen Wandel des Erscheinungsbildes der Kirche zur Communio hin ein so kräftiger Akzent gesetzt wurde.

Linz *Johannes Singer*

■ KEHL MEDARD, *Die Kirche.* Eine katholische Ekklesiologie. Echter, Würzburg 1992. (472). Brosch. DM 39,–/S 374,40.

Der Autor, geboren 1942, Mitglied der Gesellschaft Jesu, ist Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt/Main. Die Widmung an eine Gemeinde im Spessart, besonders ihren

Kindern und Jugendlichen, verrät ihn als engagierten Seelsorger. Vorweg sei gesagt, daß Kehls Ekklesiologie zu den besten der Gegenwart gehört. Wer sich an ihr orientiert, ist gut beraten. Dies aus vielen Gründen.

Der Aufbau zuerst. Kehl legt in der Einleitung u. a. seine ignatianischen Wurzeln offen, das „Sentire in Ecclesia", wie auch sein Verständnis der Aufgabe einer gegenwärtigen Ekklesiologie: Auslegung des gegenwärtigen Selbstverständnisses und Selbstvollzugs der Kirche (43). Er setzt folgerichtig nicht zeitenthoben bei der biblischen Vorgabe an, sondern bei der ekklesiologischen Leitlinie des 2. Vatikanischen Konzils, der Communio. Sie wird verstanden als trinitarische, als Liebesgemeinschaft der drei Personen in dem einen Gott: Kirche als vom Heiligen Geist geeint, dem Sohn Jesus Christus zugestaltet, zum Reich Gottes des Vaters berufen.

Als „Verifizierung" dieses Selbstverständnisses nimmt Kehl das empirische Phänomen der gegenwärtigen Kirche wahr: im Horizont der „Moderne" (Auflösung des „konfessionellen Sozialmilieus", Glauben zwischen Individualisierung und Institutionalisierung) und auf ihrem Weg zur Weltkirche (mit statistischen Angaben und Zeichen wachsender Communio, z. B. Basisgemeinden, Nachfolge Jesu als „Option für die Armen").

Erst dann schreitet Kehl zur geschichtlichen Vergewisserung: Die empirische Gestalt der Communio verdanken wir dem geschichtlichen Ereignis Jesus Christus, dem Grund der Kirche. Die Vor-formen der Communio im Leben Jesu bei der Sammlung Israels durch die Proklamation der Gottesherrschaft haben die nachösterlich-kirchliche Aktualisierung unter den geänderten geschichtlichen Bedingungen (Tod und Auferstehung Jesu, Geistsendung, neuerliche Verweigerung eines großen Teils Israels) zur legitimen Konsequenz. Kehl verfolgt dann die Communiostruktur im Wandel der Geschichte. In den letzten Jahrhunderten war nicht mehr viel von ihr zu erkennen (354); das Konzil entdeckte sie wieder.

Der Autor kehrt zuletzt wieder zur Kirche der Gegenwart zurück. An deren aktuellen Fragen am Leitseil der „notae Ecclesiae" hat sich die vorgetragene Ekklesiologie zu bewähren: Communio und Institution, heilige und sündige Kirche (soziales Ergebnis der Sünde der einzelnen Subjekte), Volk Gottes und katholische Kirche (Aufbrechen der Heilsexklusivität und Öffnung zur ökumenischen Einheit im Glauben), Gemeinde und Amt.

Nur mehr stichwortartig sei auf weitere Vorzüge verwiesen. Auf das entschiedene Ja zum Konzil zuerst, da wieder zu dessen Geist und Intention, nicht nur zum Buchstaben und dies womöglich selektiv; wir stehen freilich noch ganz am Anfang der Rezeption (48); die Communio-Ekklesiologie wird vermutlich die nächsten Jahrhunderte des dritten Jahrtausends prägen (383). – Durch den Ansatz bei der trinitarischen Communio wird das im Laufe des zweiten Jahrtausends fast nur noch christologisch begründete Kirchenbild des Westens überwunden, wonach Christus vor allem Stifter und Gesetzgeber der institutionalen Kirche war (65). Das „Synodale", etwa die grundsätzliche Gleichheit aller Gläubigen und ihr gemeinsames Priestertum, bekommt wieder seinen fundamentalen Rang, die Ausschließlichkeit des ebenfalls geistgewirkten „Hierarchischen" wird korrigiert. („Hierarchie" sollte durch „Dienst des Amtes" ersetzt werden; der Begriff „Laie" erweist sich in einer Communio-Ekklesiologie ebenfalls als frag-würdig, 116f). – Kirche wird auch in sozialphilosophischer Analogie beschrieben: als gesellschaftliche Einigung durch kommunikatives Handeln (gemeinsame Zustimmung zur Vorgabe der Glaubensverkündigung) und zugleich als Rahmen für solches Handeln. – „Strukturelle Kontinuität" ist eine fruchtbare und erhellende Perspektive, weil sie innerhalb eines Prozesses analoge Differenzierungen ermöglicht, z. B. die vor- und nachösterliche sowie die Kirche seither betreffend oder die geschichtlichen Wandlungen des Petrusamtes. – Der Autor weicht den gegenwärtigen Fragen nicht aus und schlägt realistische Wege in die Zukunft vor: flexiblere Gestaltung des Zölibats im Sinne von „viri probati"; behutsame Schritte zum Priesteramt für Männer und Frauen.

Linz *Johannes Singer*

■ KNAUER PETER, *Der Glaube kommt vom Hören.* Ökumenische Fundamentaltheologie. Herder, Freiburg 1991. (448). Kart. DM 36,–.

Es handelt sich um die 6. neubearbeitete und erweiterte Auflage des 1978 im Verlag Styria erschienenen Werkes. Der Autor, Mitglied der Gesellschaft Jesu, lehrt seit 1969 Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main.

Der erste Hauptteil behandelt den Inhalt des Glaubens. Was versteht die christliche Botschaft unter „Gott"? Knauer setzt bei der Anerkennung der Wirklichkeit der Welt an. Die Behauptung, die Welt sei nicht geschaffen, weist er als in sich widersprüchlich auf. Ihre Endlichkeit etwa – ein Zugleich von Sein und Nichtsein – ist ein solcher Widerspruch. Um ihn zu lösen, müssen zwei verschiedene Hinsichten angegeben werden können: „als ein restloses Bezogensein auf ein

von ihm restlos Verschiedenes" (51). Das Woraufhin dieser Beziehung nennen wir „Gott": Gott ist der, „ohne den nichts ist". Man kann von der Welt aus nur hinweisend („analog") über ihn reden. Es gibt kein Gott und die Welt übergreifendes Denk- oder Gesamtsystem. Nur die Relation vom Geschaffenen auf Gott hin ist real; Gott hingegen könne sich nur auf Gott als Terminus beziehen. Wie kann Gott dennoch eine liebende, Leben und Sterben überdauernde Gemeinschaft gewähren? Weil die Welt vom ersten Augenblick ihrer Existenz an in das Gegenüber der Liebe zwischen Vater und Sohn, das der Heilige Geist ist, aufgenommen, hineingeschaffen ist. – Nun muß man aber dieses „In Christus"-Geschaffensein von anderen Menschen durch das vom menschgewordenen Sohn ausgehende „Wort Gottes" gesagt bekommen. Die vom Wort Gottes getragene und ermöglichte Antwort des Menschen ist der Glaube. Glaube kommt also allein vom Hören, das Hören aber vom Wort Christi (Röm 10,17). Er ist Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu, am Erfülltsein vom Heiligen Geist. Die wirklichen Glaubensaussagen entfalten immer nur diesen Glauben. Durch ihn braucht der Mensch nicht mehr in Angst um sich selber zu leben, weil er sich in Gottes Liebe geborgen weiß. Angst führt zu Unmenschlichkeit, zu Gewaltanwendung und Aggression.

Die Weitergabe der christlichen Botschaft (zweiter Hauptteil) geschieht in mitmenschlicher Kommunikation durch Bezeugung. Dem Wort Gottes begegnet man in der Heiligen Schrift, in der Tradition und im Lehramt in ihrer gegenseitigen Bezogenheit. Knauer zieht seinen Ansatz bis in die Einzelfragen konsequent durch: „Sakramentalität" des Wortes Gottes, Inspiration, Unfehlbarkeit, Irrtumslosigkeit, Lehramt.

Von der Verantwortbarkeit der Glaubenszustimmung handelt der dritte Hauptteil. Die Glaubens-Würdigkeit wird nur in der Glaubenszustimmung selbst erfaßt; die Glaubwürdigkeitserkenntnis besteht in der negativen Einsicht, daß letztlich vom Glauben verschiedene Stellungsnahmen zur Verkündigung vor der Vernunft nicht verantwortbar, widerlegbar sind. Dies sei ein genügendes motivum credibilitatis. Die Tätigkeit der Vernunft dürfte sich also m.E. mit „removens prohibens" beschreiben lassen.

Unbedingt zuzustimmen ist dem interessanten Versuch einer Fundamentaltheologie anderer Art; Knauer versteht sie als Bedenken des Zusammenhangs aller theologischen Disziplinen. „Ökumenisch" nennt er sie, weil sie, Gerhard Ebeling folgend (9), sowohl das reformatorische Anliegen aufgreift, keine geschaffene Qualität könne Gemeinschaft mit Gott begründen, als auch das orthodoxe, daß Gemeinschaft mit Gott nur im Hl. Geist möglich sei (17). – Zu befragen wären vom Ansatz her erfolgende Interpretationen in ihrer Spannung zum biblischen Wort: etwa für Wunder, Opfer, Sühnetod, Auferstehung, leeres Grab, Erscheinungen, Bittgebet. Frag-würdig ist u.a. die biblische Verifizierung der These, Gott könne sich nur auf Gott beziehen, auf Welt nur durch deren Hineinnahme in die Relation des Vaters zum Sohn. In Kol 1,16 („in ihm wurde alles erschaffen") versteht Knauer den Sohn offensichtlich schon im Sinne des Nizänums als „gezeugt, nicht geschaffen" (178). Dies dürfte ein Anachronismus sein (Joachim Gnilka, Der Kolosserbrief, 63). Analog wird wohl auch 2 Tim 1,9f überinterpretiert. Andererseits, redet nicht die Schrift unbefangener, z.B. Joh 3,16? Überhaupt, wissen wir wirklich so viel so genau?

Linz *Johannes Singer*

■ WIEDERKEHR DIETRICH (Hg.), *Wie geschieht Tradition?* Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche. (Quaestiones disputatae, Bd. 133). Herder, Freiburg 1991. (176). DM 49,–.

Die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachgebietes behandelte auf ihrer Arbeitstagung in Vierzehnheiligen (Franken) vom 24. bis 28. September 1990 Probleme um das Thema „Überlieferung". Der vorliegende Band enthält die von den Autoren überarbeiteten Referate; der ausgelöste Diskussionsprozeß und seine Erträge wurden aufgenommen. Um des größeren Horizontes und um der Analogie zu anderen Überlieferungsvorgängen willen zeigte zu Beginn der Regensburger Kunsthistoriker Jörg Träger die Abwanderung zur Erfahrung des Göttlichen in die Natur am Beispiel der Malerei der deutschen Romantik.

Hünermann (Tübingen) charakterisiert das Überlieferungskonzept des Zweiten Vatikanums: Die Heilsgeschichte wird als transzendentale Geschichte erzählt; sie spielt sich nämlich in, durch und unter der Historie ab, übersteigt sie und entfaltet deren letzten Sinn (die Herleitung aus DV 2 wünschte man sich noch deutlicher) – anders als das überlieferte Konzept, das von der geschichtsüberhobenen Eindimensionalität des Glaubens ausgeht, also nicht in einer Vielzahl von geschichtlichen Auslegungen spielt. Die Schwierigkeiten für Amtsträger, Theologen und Volk Gottes ergeben sich aus der Unsicherheit, „weil man nicht recht weiß, wie man mit dieser Grundorientierung umzugehen hat" (60).

Unübersehbar hat der theologische Begriff „Tradition" seit Trient und Vatikanum I entschei-

dende Fortschritte gemacht. Nach Pottmeyer (Bochum) ist sie die fortdauernde Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist zu unserem Heil (99,103). Diese in Gottes Treue begründete verbindliche Tradition ist zu unterscheiden „von ihren zeitbezogenen und möglicherweise erneuerungsbedürftigen Ausdrucksgestalten, durch die sich das Wort Gottes jeweils vermittelt" (89). Stillgelegte Tradition ist Traditionalismus: als antineuzeitlicher bei Lefebvre; als gemäßigter, der das Zweite Vatikanum ausschließlich im Lichte des ersten interpretiert; als Kompromiß beider Konzilien, welcher der offizielle Kurs der Kirche ist.
Gabriel (Vechta) interpretiert in seinem religionssoziologischen Beitrag den gegenwärtigen Traditionsbruch als Auflösung einer historisch gewordenen Verflechtung von Tradition und Modernität. In einer so enttraditionalisierten Gesellschaft vollzieht sich heute Tradition. – Heine (Zürich) Plädiert feministisch für eine gleichberechtigte Trägerschaft und Weiterentwicklung von Tradition. – Wiedenhofer (Frankfurt/M.) verfolgt die kirchliche Tradition im Gefüge des Tradierens der Haus- und Ortsgemeinde, der Teil- und Gesamtkirche.
Im Hintergrund steht selbstverständlich das Konzil und die Zeit seither, vor allem die römische „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen". Die Stellungnahme der Arbeitsgemeinschaft ist als Anhang abgedruckt.
Linz *Johannes Singer*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ZINNHOBLER RUDOLF, *Kirche in Oberösterreich.* Bd. 2: Vom hohen Mittelalter bis zum Anbruch der Neuzeit; Bd. 3: Von der Reformation zum Barock (je 50 S., je 100 Abb.). Editions du Signe, Strasbourg 1993 u. 1994. Brosch. je S 100,–.

Nun liegen die Hefte 2 und 3 dieser Kirchengeschichte Oberösterreichs vor, ein abschließendes viertes Heft ist in Arbeit. Der durch seine zahlreichen Veröffentlichungen zur allgemeinen Kirchengeschichte und vor allem zur Linzer Diözesangeschichte bekannte Historiker behandelt in *Heft 2* die Zeit vom Investiturstreit bis zum Beginn der Neuzeit. In einem ersten Teil, der dem Hochmittelalter gewidmet ist, befaßt sich der Autor mit der Kirchenreform und dem Investiturstreit, den Klöstern im Dienste der Reform, der Hierarchie und dem Bistumsaufbau, der Kreuzzugsbewegung, dem religiösen Leben sowie der Kunst und Kultur. Im zweiten Teil, der das Spätmittelalter betrifft, wird zunächst die kirchenpolitische Situation geschildert und dann auf den organisatorischen Rahmen der Seelsorge, die Tätigkeit der Bettelmönche, auf Ekstatiker, Häretiker und Juden, das religiöse Leben, die damaligen Mißstände und Reformansätze sowie die Kunst- und Kulturszene eingegangen.

Zinnhobler gelingt es in vorzüglicher Weise, zu Beginn eines jeden Kapitels mit wenigen Federstrichen die Gesamtsituation der Kirche zu skizzieren und dann auf die Lokalgeschichte überzuleiten. Immer wieder besticht er mit seinen Detailkenntnissen, die von einer guten Beherrschung der Materie zeugen. So erfahren wir, daß Propst Gerhoch von Reichersberg in seinem Reformeifer so weit ging, den Stand der Weltpriester abschaffen und Priester exkommunizieren zu wollen, welche die Augustinerregel nicht annehmen wollten. Mit Recht betont der Autor, daß man erst im 11. und 12. Jahrhundert von Pfarreien im eigentlichen Sinn, das heißt von Seelsorgesprengeln mit genau festgelegten Grenzen und einem eigenen Seelsorger, sprechen kann. Überaus interessant ist, was der Verfasser zum religiösen Leben und zur Frömmigkeit sowie zu Kunst und Kultur zu sagen weiß. Als Beispiel für die Art der Reliquien, die im ausgehenden Mittelalter verehrt wurden, wird zum Beispiel auf den 1496 konsekrierten Dreifaltigkeitsaltar der Schneiderzeche in Steyr verwiesen; dieser enthielt unter anderem einen Stein, auf dem Maria kniete, als ihr der Engel erschien, etwas vom Hirn des hl. Bartholomäus, einen Zahn des hl. Maurus usw. Im Zusammenhang mit den Pfründen von Enea Silvio Piccolomini, dem späteren Papst Pius II. (1458–1464), hat sich ein Schreibfehler eingeschlichen: statt Sarntheim muß es Sarnthein heißen.
Heft 3 behandelt die Epoche „von der Reformation zum Barock". Nach einem sehr informativen Vorwort stellt Zinnhobler in einem ersten Abschnitt die Reformation, die Katholische Reform und die Gegenreformation dar, wobei er bei der seit H. Jedin gebräuchlichen und auch überaus nützlichen Einteilung dieser Periode bleibt. Der Autor schildert zunächst die Anfänge und die Durchsetzung der Reformation in Oberösterreich. Im Unterschied zu Tirol konnte die Regierung gegen die Protestanten in Oberösterreich kaum vorgehen, da man bei der Bekämpfung der Türken auf ihre Hilfe angewiesen war. In diesem Zusammenhang ging damals der Spruch um: „Der Türk ist der Lutherischen Glück". Beim Tode Kaiser Maximilians II. 1576 war Oberösterreich bereits ein protestantisches Land. Erst 1597 begannen die Behörden mit einer

systematischen Durchführung der Gegenreformation. Nichtsdestoweniger erreichte die evangelische Konfession im Jahre 1611, als der berühmte Astronom Johannes Kepler nach Linz kam, ihren Höhepunkt. 1625 kam es zum überaus tragischen „Frankenburger Würfelspiel", bei dem 17 Protestanten gehängt wurden. Mit den Kaisern Ferdinand II. und Ferdinand III. ging dann die Gegenreformation in die Endrunde. Immer mehr Menschen mußten das Land verlassen. Nach G. Kuhr (über die Zahl gibt es verschiedene Meinungen) sollen ca. 100000 Oberösterreicher ausgewandert sein.

Parallel zu dieser Überwindung des Protestantismus durch Gewalt erfolgte die Katholische Erneuerung. Dabei hatten besonders die Orden, allen voran die Jesuiten und die Kapuziner, einen hohen Anteil. In der Erneuerung der katholischen Kirche hat sich aber auch der Weltklerus hervorgetan, wie zum Beispiel der Dechant von Enns, Damian Inama (1626–1643), und der Linzer Dechant Blasius Aliprandi von Leuffen (Livo) (ca. 1610–1626), die beide aus dem Nonstal im Trentino stammten. Ein Blasius Aliprandi aus Leuffen war übrigens von 1561 bis 1571 Weihbischof in Brixen. Der Kryptoprotestantismus konnte sich aber im Lande weiterhin halten. Im Kapitel Kunst und Kultur spricht Zinnhobler auch interessante Einzelthemen, wie zum Beispiel den Klostertyp der Kapuziner, an.

Im zweiten Abschnitt über die Zeit des Barocks wird zunächst kurz die Tätigkeit herausragender Passauer Bischöfe behandelt. Auf die Bedeutung der mobilen und stabilen Volksmissionen wird ebenfalls kurz eingegangen. Diese werden auch in einer Karte erfaßt (Abb. 75). Offenbar spielten die Missionen in Oberösterreich eine geringere Rolle als in Tirol, wo gerade die Volksmissionen dazu beitrugen, daß aus dem Land das „Heilige Land Tirol" wurde. Äußerst interessant sind die Ausführungen über die sogenannten Transmigrationen. Um die fähigen Leute, die sich weiterhin zum Protestantismus bekannten, nicht zu verlieren, wurden diese nicht mehr nach Deutschland exiliert, sondern nach Siebenbürgen deportiert. Zwischen 1752 und 1757 mußten über 2000 Oberösterreicher ihre Heimat verlassen. Besonders aufschlußreich ist das Kapitel über Frömmigkeit, Glaube und Aberglaube. Da geht es um Monstranzen und Altäre, Beichtstühle und Kanzeln, Wallfahrtsorte und Mirakelbücher, Umgangsspiele und Wagenbühnen, Waldbrüder und Hexen, Skapuliere und Schluckpillen. Die Arbeit schließt mit einem Kapitel zur Kunst und Kultur.

Die Lektüre der beiden Hefte, die leicht lesbar, wissenschaftlich fundiert und ausgezeichnet illustriert sind, wird geradezu zu einem Lesevergnügen. Wir wünschen dem Werk eine weite Verbreitung, viel Erfolg und einen baldigen Abschluß.

Brixen *Josef Gelmi*

■ BERNHARD V. CLAIRVAUX/GERHARD B. WINKLER (Hg.), *Sämtliche Werke.* (Lateinisch-deutsch, Bd. IV). Tyrolia, Innsbruck 1993. (913). Ln.

Die Schriften des hl. Bernhard, welche in Band IV dieser wertvollen lateinisch-deutschen Ausgabe Aufnahme gefunden haben, führen uns mitten in das 12. Jahrhundert hinein. Nicht nur Bernhards vier Marienhomilien, seine ausführliche Predigt vor Pariser Studenten und eine Allerheiligenpredigt aus seiner Feder sind in dieser Hinsicht höchst aufschlußreich. Dies gilt auch für die „Sentenzen und Parabeln", welche – eine bemerkenswerte Entscheidung der Herausgeber – hier ebenfalls publiziert worden sind. Sie geben dem Einblick in die Zeit Bernhards noch eigene Tiefenschärfe. – Was heutigem Verstehen des Mittelalters entgegensteht, ist nicht zuletzt als Folge der Aufklärung die verfestigte Überzeugung vom unkritischen Umgang dieser Epoche mit der Heiligen Schrift und den Zeugnissen der Tradition. Das verbiete eine wertsetzende Gewichtung des Mittelalters für unsere Gegenwart. Wer sich freilich von Bernhard zur Nachdenklichkeit führen läßt, wird solches Urteil alsbald als Vorurteil entlarven. Dazu leistet nicht zuletzt die weise Entscheidung der Herausgeber wichtige Hilfestellungen, es dem Leser zuzumuten, „vor allem die allegorischen Texte mit der Bibel in der Hand" (9f) zu lesen. So nämlich entdeckt er die Eigenart dieses mittelalterlichen Denkens, welches sich nicht über die Symbole als sogenannter wissenschaftlicher Rationalität entzogene Zeichen erhebt, die Symbole vielmehr als gedeutete Wirklichkeit zu verstehen weiß. Der Leser tut deshalb gut daran, auch den Einleitungen und Anmerkungen der Edition Aufmerksamkeit zu schenken. In Sonderheit gilt dies für den Zugriff auf die „Sentenzen und Parabeln" Bernhards. Hier ist die kompetente Wegweisung von Gerhard B. Winkler deshalb von besonderem Gewicht (siehe 249ff; 794ff), weil namentlich die Sentenzen „ungeachtet der Vorläufigkeit ihres Charakters als Bausteine bereits die unverwechselbare Handschrift ihres Autors" (258) tragen. Sie stehen in lebendiger Kontinuität mit der biblischen Argumentationsform der Spruchweisheit, die – von den Vätern in der Allegorese in eigener Weise geprägt – in neuplatonischer Akzentsetzung (Boethius) der Einheit des Kosmos „die

Welt der Sinne, die des Geistes und des Gotteswortes" (ebd.) zu integrieren suchen. Wie groß ist der Themenreichtum, den die Parabeln zu entbergen wissen, ein Reichtum, der aber nicht in die Vielfalt des Beliebigen entgleitet! Denn „Bernhard kreist ständig um das Thema der Erlösung, um die Stufen des geistlichen Lebens, um das Verhältnis der menschlichen Leistungsfähigkeit und der Gnade" (802).
Band IV der Gesamtausgabe der Werke Bernhards v. Cl. präsentiert sich mit einer hohen formalen wie inhaltlichen Kompetenz in der gelungenen Präsentation der edierten Opera des „doctor mellifluus". Es ist den Herausgebern zu wünschen, daß auch mit diesem Band die „Lesergemeinde" der Werke Bernhards (weiter) beträchtlich vergrößert wird.
Bochum *Wendelin Knoch*

■ MARCKHGOTT GERHART / SLAPNICKA HARRY (Red.), *Oberösterreicher. (Lebensbilder zur Geschichte Oberösterreichs, Bd. 8)* OÖ. Landesarchiv, Linz 1994. (244, 15 Abb.). Geb. S 264,–.
Mit dem achten Band der Reihe „Oberösterreicher" werden Lebensbilder von 15 Persönlichkeiten vorgelegt, deren Wirken, vom politisch begabten Schiffbauer Ignaz Mayer († 1876) abgesehen, in das 20. Jahrhundert hereinreicht; sieben entstammen überhaupt diesem Jahrhundert. Dadurch erhält die Publikation einen starken zeitgeschichtlichen Akzent.
Staatspolitische Dimensionen klingen unmittelbar durch in den Beiträgen über Statthalter E. Handel und Minister F. Bachinger, die kultur(politische) Szene ist mit J. Sattler, A. Kubin, K. Baumgärtl, J. Ramsauer, H. Linzer, M. Haushofer und H. Plank besonders stark vertreten. Die Lebensskizze des Archivars und Historikers Georg Grüll – erinnert sei an seine immense Arbeitsleistung bei der Erschließung familien- und wirtschaftsgeschichtlicher Quellenbestände – nimmt in diesem Zusammenhang eine Sonderstellung ein.
Daß in diesem Band die „handelnden Personen" in Form von Zitaten oftmals selbst zu Wort kommen, ist eine gern angenommene Bereicherung.
Die in diese Ausgabe aufgenommenen Priesterbiographien sind sehr facettenreich. In seiner Mundartdichtung fing Norbert Hanrieder († 1913) recht treffend „das Leben im oberen Mühlviertel" ein; er wurde von Putzleinsdorf aus, wo er fast 40 Jahre eingesetzt war, zum Förderer dieser Region.
Zu den Maturakollegen Hanrieders zählten übrigens u.a. Ludwig Boltzmann und Konrad Meindl.
Den Franziskanerpater Zyrill (Johannes d. T.) Fischer († 1945), ein engagierter „Rufer", erteilte 1938 das Emigrantenschicksal. In den USA lebte unter anderem seine Kontakte mit Franz Werfel wieder auf, der mit ihm das „Lied von Bernadette" mehrfach besprach.
Joseph Kronsteiner († 1988) prägte unter anderem mit „seinem Domchor" das Musikleben in der Landeshauptstadt kräftig mit. Sein fruchtbares kompositorisches Lebenswerk kennzeichnet sein schlichtes Wesen und sein tiefes religiöses Empfinden. Der J.N. David-Schüler bemerkte einmal in einer biographischen Reflexion, daß *„der* Kronsteiner" sein Bruder Hermann († 14. November 1994) sei.
Der vor 10 Jahren verstorbene Franz Vieböck, bereits in jungen Jahren Leiter des Pastoralamtes, hatte den Wandel in Kirche und Gesellschaft in verantwortlicher Position erlebt und mitgestaltet. Ein auch persönlich tief empfundener Einschnitt bedeutete ihm die Knebelung des kirchlichen Lebens 1938/45. Er, der das Bewahrende liebte, war sich bewußt, daß Kirche in Bewegung sein müsse. So war er allem aufgeschlossen, was Kirche lebendig macht, nicht aus Neugier oder Ungeduld, aber mit Zuversicht.
Linz/Enns *Johannes Ebner*

■ HOGG JAMES (Hg.), *Die Kartäuser und ihre Welt – Kontakte und gegenseitige Einflüsse.* (Bd. 1–3). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1993. (408, 295 und 254, zahlr. Abb.).
Noch unter der Herausgeberschaft des rührigen, inzwischen emeritierten J. Hogg erschienen die vorliegenden drei Bände, die das Ergebnis einer Tagung in Gaming im Jahre 1992 darstellen. In bunter Vielfalt reihen sich die aus den gehaltenen Referaten entstandenen Beiträge aneinander. Die geographische Streuung der Themen, die sich in den Vortragssprachen (Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch, Polnisch) widerspiegelt, konfrontiert den Leser mit zahlreichen Aspekten des Lebens der Kartäuser in ihrer jeweiligen Umwelt. Der Bogen der Ausführungen spannt sich von den Anfängen des Ordens und der Gestalt des Gründers (G. Givia) bis in die unmittelbare Gegenwart (R. Peter) und umschließt gleicherweise philologische (R. v. Dijk), frömmigkeitsgeschichtliche (L. Ward), ikonographische und kunstgeschichtliche (F. Klos, G. Leoncini, W. Beutler u.a.) Themen. Dem letztgenannten Bereich ist vorwiegend Bd. 3 gewidmet, der auch zahlreiche Abbildungen enthält.
Wir müssen uns im Rahmen dieser Anzeige mit den paar Hinweisen begnügen, möchten es aber

nicht versäumen, dem unermüdlichen J. Hogg für seine große Leistung zu danken, mit der er im Verlauf vieler Jahre eine Fülle von Beiträgen zur Geschichte des Kartäuserordens zustandegebracht hat, so daß nun die bisher von der Forschung eher vernachlässigte Mönchsgemeinschaft durchaus zufriedenstellend bearbeitet ist. Was in den Bändern der Analecta Cartusiana gesammelt wurde, würde es wohl schon jetzt rechtfertigen, eine zusammenfassende Darstellung zu versuchen. Möge das Werk von J. Hogg fortgesetzt werden und bald in der angedeuteten Form zu einem Ergebnis führen!

Linz *Rudolf Zinnobler*

■ AMON KARL/LIEBMANN MAXIMILIAN (Hg.), *Kirchengeschichte der Steiermark.* Styria, Graz 1993. (663, zahlr. Abb.). Ln.

Das von K. Amon und M. Liebmann herausgegebene und zum Großteil auch verfaßte Buch erschien zum 775-Jahr-Jubiläum der Diözese Graz-Seckau.

Amon zeichnet für die Epochen bis zum Barock verantwortlich, Liebmann hat die Zeit ab dem Josephinismus behandelt.

Die Darstellung Amons zeichnet sich dadurch aus, daß es ihm vorzüglich gelingt, die lokalen Ereignisse in die allgemeine Kirchengeschichte einzubinden. Mit gewandter Feder berichtet er über die kirchlichen Entwicklungen seit der Römerzeit. Interessante Kapitel sind dem Werden der Pfarrstruktur gewidmet. Der Verfasser sieht direkte Zusammenhänge zwischen den früheren „plebes" und den späteren „parochiae". Es sei hier angefragt, ob nicht doch schon die verwendete Terminologie eine grundsätzlich andere Konzeption erkennen läßt, die im einen Fall Personenverbände, im anderen Fall Territorialstrukturen in Erscheinung treten läßt. Sehr ausgewogen ist die Behandlung der Kreuzzüge, die sich ja auf die Steiermark nachhaltig ausgewirkt haben, nahmen doch zum Beispiel auch die beiden letzten Otakare von Steier das Kreuz. Unerwähnt bleibt, daß die Kreuzzugsbegeisterung des Stiftes Rein auf die von dort aus besiedelte Zisterze Wilhering in Oberösterreich übergriff.

Zu den Johannitern wäre anzumerken, daß das ursprüngliche Patrozinium ihrer Hospizkapelle in Jerusalem nicht Johannes d.T. war, sondern Johannes Eleymon (oder Elemosyna). Besonders hervorgehoben sei die souveräne und irenische Darstellung der Reformation und Gegenreformation. Dadurch, daß Amon bei den von ihm behandelten Epochen jeweils auch das Frömmigkeitsleben entsprechend würdigt, wird die oft beklagte Kopflastigkeit der Geschichtsschreibung vermieden.

Liebmann konnte für seinen Abschnitt auf zahlreiche eigene Vorarbeiten zurückgreifen. Es war legitim und richtig, daß er diese Forschungsergebnisse eingebaut hat, auch wenn dadurch der Fluß der Darstellung mitunter ein wenig gehemmt wurde (vgl. Abschnitte über Katholikentage). Dafür gelang dem Autor durch die vielen Details, die von einem engen Kontakt zu den Quellen zeugen, eine erfrischende Lebendigkeit. Sehr anschaulich wird zum Beispiel der „österreichische Kulturkampf" beschrieben. Die Konkurrenz der Kirche mit Liberalen und Arbeitern bei der sozialreformerischen Bewegung bedingte eine Konfliktsituation, statt daß die Kräfte zusammengeführt worden wären. Ein Brief von K. Marx an F. Engels von 1869 beleuchtet die Lage. Darin heißt es über die Vertreter der Kirche: „Die Hunde kokettieren, wo es passend scheint, mit der Arbeiterfrage" (272). Daß Bischof Zwerger die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit – ähnlich wie Rudigier von Linz – ursprünglich ebenfalls nicht für opportun gehalten hat (279), ist für den glühenden Papstverehrer bemerkenswert.

Mit dem 20. Jahrhundert tritt Liebmann in die Epoche ein, die einen seiner Forschungsschwerpunkte bildet. Die dramatische Ablöse des Vereinskatholizismus durch die Katholische Aktion, das Aufkommen des Nationalsozialismus, der „Anschluß" 1938, die Verhaftung von Bischof Pawlikowski, der Wahlaufruf der Bischöfe 1938 und seine Hintergründe, das Agieren mancher Geistlicher für Hitler (Pfarrer Franz Mandl erblickte im „Anschluß" eine „Vermählung" mit Hitler, 328), die spätere Ernüchterung mancher Begeisterter (Johannes Ude), das Wirken der Kirche im Untergrund sind behandelte Themen, die besonders hervorgehoben zu werden verdienen. Sehr treffend wird Bischof Josef Schoiswohl charakterisiert, der die Kirche demokratischen Strukturen öffnete, dann aber unter der postkonziliaren Entwicklung schwer litt und schließlich resignierte. Die Vorgänge der Bestellung des gegenwärtig amtierenden Bischofs Johann Weber kommen – nach Liebmann – „einer Bischofswahl durch den Klerus sehr nahe". Weber wird vorgestellt als eine Kraft des Ausgleichs in einer vielfach polarisierten Kirche. Seine Stimme hat in Österreich Gewicht.

Es ist grundsätzlich sehr zu begrüßen, daß im vorliegenden Band die Darstellung der Geschichte der evangelischen Kirche in der Steiermark seit dem Toleranzpatent einem Protestanten anvertraut wurde. H. Begusch hat seine Aufgabe mit Umsicht und Können und im

Geiste der Ökumene erfüllt. Ohne ihm und den Herausgebern zu nahe treten zu wollen, ist jedoch festzustellen, daß die Proportionen nicht ganz stimmen. Aufgrund des erzählerischen Stils beansprucht die Abhandlung ganze 140 Seiten, wobei noch Klage über verbliebene Lücken geübt wird (607). Eine Straffung des Stoffes und ein Durchziehen der Entwicklungslinien wäre angezeigt gewesen, so interessant und anschaulich die Darstellung auch ist. Die Beurteilung der „Los von Rom"-Bewegung und der Haltung der Kirche im Ständestaat wird weithin anderen Autoren überlassen, deren Äußerungen zitiert werden. Auf die teilweise vorhandene „Anschluß"-Begeisterung wird zu wenig eingegangen.
Hohes Lob am Gesamtwerk verdienen die Bebilderung und das von R. Höfer erstellte sorgfältige Register.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HARTMANN GERHARD, *Der CV in Österreich.* Seine Entstehung, seine Geschichte, seine Bedeutung. Styria, Graz ²1994. (253). Geb. S 298,–/DM 39,80.
Völlig unabhängig von der persönlichen Einstellung zum CV kann man nicht umhin, daran festzuhalten, daß aus ihm viele bedeutende Persönlichkeiten hervorgegangen sind, die sich auf wichtigen Posten als aufrechte Katholiken bewährt haben. Das vorliegende Buch mit seinem reichen statistischen Material ist geeignet, den Nachweis hierfür zu erbringen. Erfreulicherweise wird darin der CV nicht isoliert dargestellt, sondern es werden stets die großen geschichtlichen Entwicklungen und Hintergründe einbezogen, haben doch die Vereinsbewegung des 19. Jahrhunderts, der politische Katholizismus, die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und Nationalsozialismus, der Ständestaat und die Kriegs- und Nachkriegszeit in der Geschichte des CV nachhaltige Spuren hinterlassen. Vor allem wird natürlich der Position des CV innerhalb der Kirche nachgegangen, auch die (gelegentlichen) Spannungen mit der KA und einzelnen Vertretern des höheren Klerus kommen zur Sprache. Gerade in diesem Punkt wird freilich nicht jeder Leser die Sicht des Autors teilen. Neben den Mitgliedern des CV werden besonders die an der Zeitgeschichte Interessierten nach diesem Werk greifen. Für eine eventuelle Neuauflage sollten manche Druckfehler und sprachliche Mängel beseitigt werden. Auch wurden mehrere Abkürzungen verwendet, die in den entsprechenden Verzeichnissen nicht erklärt sind.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WURSTER HERBERT W., *Das Bistum Passau und seine Geschichte Bd. 1:* Von den Anfängen bis zur Jahrtausendwende. Editions du Signe, Strasbourg 1994. (50, zahlr. Abb.). Brosch.
Dem guten Kenner der Profan- und Kirchengeschichte H. W. Wurster ist es in der vorliegenden Publikation vorzüglich gelungen, die großen Zusammenhänge aufzuzeigen und die Entwicklungslinien markant herauszuarbeiten. Um es nicht bei dieser allgemeinen Feststellung zu belassen, seien zwei Beispiele angeführt. So schreibt er zur Mission um 700: „Daß die Missionare das östliche Hauptsiedelgebiet des Bayernstammes praktisch aussparten, scheint darauf hinzudeuten, daß hier ... die christlichen Gemeinden lebenskräftig genug erschienen, um die Christianisierung ... aus sich selbst heraus zu leisten" (18). Zu den Passauer Eigenklöstern (St. Florian, Kremsmünster u. a.) wird treffend bemerkt, daß durch die Übernahme derselben durch den Bischof „das klösterliche Leben ... litt ..."; daher „reifte in den Klöstern – im Bistum Passau wie andernorts – die Forderung nach Refom heran" (46). So aussagekräftige Formulierungen setzen nicht nur entsprechendes Wissen, sondern auch das Vermögen zu anschaulicher Darstellung voraus.
Heft 1 dieser Reihe behandelt das 1. Jahrtausend des Christentums, also Römerzeit und Baiernzeit. Die jeweilige Verflechtung von Politik und Religion, Reich und Kirche wird dem Leser eindringlich nahegebracht. Die leichte Lesbarkeit der Broschüre verdient ein besonderes Lob. Die geschmackvolle Bebilderung ist ein zusätzliches Mittel zur Vermittlung der gemachten Aussagen. Im einzelnen sei bemerkt, daß sich Wursters Sicht der Maximilianlegende („... dennoch ist das Gesamtbild recht glaubhaft ...") von jener W. Neumüllers („nec martyr nec episcopus"), auf die nicht näher eingegangen wird, deutlich abhebt. Florian und Severin werden m. E. zu knapp behandelt, unerwähnt bleibt der in der „Vita Sancti Severini" genannte Lorcher Bischof Constantius. Von den Pilgrimsynoden um 985 wird nur jene von Mautern angeführt, während die ebenso bedeutsamen Kirchenversammlungen in Mistelbach und Lorch übergangen werden.
Hätte man sich zu konkreten Gestalten und Ereignissen mitunter eine noch eingehendere Information erwartet, so ist natürlich auch zu bedenken, daß der weitgespannte Raum des ehemaligen Großbistums Passau eine wirklich detaillierte Behandlung im vorgegebenen Rahmen nicht zuläßt. Abschließend sei nochmals hervorgehoben, daß es der Autor ausgezeichnet versteht, die geschichtlichen Abläufe zu vermitteln.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

SIND DIE KIRCHEN AM ENDE?

Die einen verlassen die Kirchen aus Gleichgültigkeit, die anderen suchen in Fundamentalismen aller Art nach Geborgenheit und festen Systemen. Die Kirchen haben offenbar beiden Gruppen nichts mehr zu bieten, das sie zum Bleiben, gar zum Engagement veranlassen könnte.
Warum ist das so? Um die Beantwortung dieser brisanten und existentiellen Frage und um Perspektiven für eine Erneuerung ringen **namhafte und kompetente Autoren in ihren Beiträgen**:

Künden die Kirchen auf der Höhe der Zeit?* / Kirchentreue und -entfremdung. Rückblick auf das 19. Jahrhundert / *Das demo-skopische Bild der Kirche* / Ist der moderne Mensch institutionsmüde? Soziologische Anmerkungen zur Krise der Kirche / *Protestantische Individualität und Kirche* / Grundprobleme des katholischen Kirchenverständnisses im Übergang zu einer neuen epochalen Gestalt des Glaubens / *Kirche in der Gotteskrise

CARL AMERY
JOHANN BAPTIST METZ
RÜDIGER SCHLOZ
GREGOR SIEFER
KLAUS TANNER
MANFRED WEITLAUFF
SIEGFRIED WIEDENHOFER

Ein Buch, das zu denken gibt: den Verantwortlichen in kirchlichen Leitungsetagen; den Seelsorgern vor Ort und allen, denen noch an einer Zukunft der Kirchen liegt.

Soeben erschienen:

175 Seiten, kart. DM 29,80 / öS 233,– / sFr 29.80 / ISBN 3-7917-1455-4

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

■ GOTTO KLAUS/REPGEN KONRAD (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich.* Grünewald, Mainz ³1990. (223, mehrere Abb., 1 Faltkarte). Kart.

Daß das kleine Buch bereits dreimal aufgelegt werden mußte, ist schon ein deutlicher Hinweis auf seine Nützlichkeit. Es werden darin zentrale Fragen zum Thema von ausgewiesenen Fachleuten unter Berücksichtigung des derzeitigen Forschungsstandes zusammenfassend beantwortet. *R. Morsey* untersucht den Beitrag der Katholiken beim Aufstieg des NS und kommt zum Ergebnis: „Die katholische Volksminderheit" (sie machte nur etwa ein Drittel der Gesamtbevölkerung Deutschlands aus), „die weder den Aufstieg der NSDAP und 1933 deren ‚Machtergreifung' verursacht noch zum anschließenden Wahlsieg der NSDAP beigetragen hat, ist nicht mit ‚festem Schritt und Tritt' in das ‚Dritte Reich' hineinmarschiert; sie hat allerdings dessen Machtbefestigung auch nicht zusätzlich erschwert" (24). Das komplexe Thema „Der Hl. Stuhl und das Dritte Reich" wird von *D. Albrecht* übersichtlich behandelt. Was das Verhalten des Vatikans zur Judenfrage betrifft, so erfolgten zwar deutliche Absagen der Päpste an jeden Rassismus, doch der Völkermord des NS an den Juden wurde nur zaghaft verurteilt; dies wohl aus Angst, durch einen flammenden Protest das Übel noch schlimmer zu machen (39f). Die Rolle des deutschen Episkopats im Kirchenkampf stellt *L. Volk* dar. Die Bischöfe standen dem Regime zwar fast durchwegs ablehnend gegenüber, im Modus und in der Intensität ihrer Ablehnung unterschieden sie sich jedoch ziemlich deutlich voneinander. Es kann dabei nicht übersehen werden, daß sich die Bischöfe ständig in einem Dilemma befanden. Dem Verhalten des Kirchenvolks, also der praktizierenden Katholiken im Dritten Reich geht *U. v. Hehl* nach. Es gab vereinzelt Brückenbauer, überwogen hat jedoch die Ablehnung, die sich u.a. in der demonstrativen Teilnahme an Glaubenskundgebungen artikuliert hat. Daß von den inhaftierten Geistlichen 92 Prozent(!) katholisch waren, wirft ein bezeichnendes Licht darauf, wo der NS seinen Hauptgegner sah. Einen Hort des Widerstands (im Sinne des Widerstehens gegenüber der NS-Ideologie) bildete die katholische Arbeiterbewegung, wie *J. Aretz* dartut. *R. Lill* in „NS-Ideologie und katholische Kirche" und *B. v. Schewick* in „Katholische Kirche und ns. Rassenpolitik" legen die – auch damals deutlich ausgesprochene – Unvereinbarkeit von Christentum und Antisemitismus dar. Abschließend ziehen *K. Gotto, H. G. Hockerts* und *K. Repgen* Bilanz. Im wesentlichen hat sich die katholische Kirche im Dritten Reich bewährt, wenn sie auch weniger offensiv als defensiv agierte. In einem Nachwort stellt *H. Hürten* fest, daß die eigentlich bestimmende Kategorie für die katholische Kirche nicht der politische Widerstand ist (und war), sondern das Zeugnis für Christus, das sie in der NS-Zeit trotz manchen Versagens in vielfältiger Weise überzeugend abgelegt hat.

Man ist dankbar für dieses Buch, das als Zusammenfassung wertvolle Dienste leistet. Daß Österreich in der Behandlung völlig ausgeklammert wurde, ist bedauerlich. Im einzelnen hätten auch die Themenstellungen noch pointierter erfolgen sollen,wodurch es möglich gewesen wäre, die zahlreich vorhandenen Überschneidungen zu vermeiden. Die Bildqualität der Illustrationen läßt zu wünschen übrig.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650.* Teil 3: Der Nordwesten. (KLK 51). Aschendorff, Münster 1991. (235, 14 Karten). Kart. DM 39,80.

Die Idee, die Reformationsgeschichte komparatistisch durch intensive Einbeziehung der landesgeschichtlichen Methode darzustellen, geht auf Ernst Walter Zeeden zurück, dem auch dieses Bändchen der Vereinsschriften des *Corpus Catholicorum* gewidmet ist. Nach dem Südosten und Nordosten des Reiches liegt nun auch der territorial überaus komplizierte Nordwesten vor. Es wurden u.a. der heutige niedersächsische Raum, die Hoch- und Erzstifte Bremen, Köln, Hildesheim, Münster, Osnabrück und Paderborn behandelt, dazu Ostfriesland und bemerkenswerterweise auch die Niederlande, die damals noch mit dem Reich vielfältig verbunden waren.

Die landesgeschichtliche Methode veranschaulicht überaus eindrucksvoll, daß die reformatorische Kirchenhoheit den Fürsten die willkommene Handhabe für überaus sinnvolle Vereinheitlichung von Verwaltung und Rechtssprechung bot. Reformatorische Maßnahmen der Landesfürsten konnten demnach mit einem breiten Konsens der Untertanen rechnen, weil die Innovationen zu anstehenden staatspolitischen Verbesserungen führten. Wir kennen ein vergleichbares Phänomen in der Staatswerdung Spaniens im 16. Jahrhundert, wo man heute rätselnd fragt, wie staatliche Inquisition etwa in breiten Bevölkerungsschichten akzeptiert sein konnte.

Das vorliegende reiche Faktenmaterial landesgeschichtlicher Art sollte den Leser aber nicht ver-

leiten, das gesamte Konfessionsgeschehen des 16. Jahrhunderts als hauptsächlich politisch bedingt anzusehen. Die vorliegende Zusammenschau erklärt aber bis zu einem gewissen Grad, warum ausgerechnet das *Sacrum Imperium* zum Mutterland der Reformation wurde.
Es ist an sich allgemein bekannt, daß die Bischöfe bis in das letzte Drittel des 16. Jahrhunderts der Reformation wenig entgegenzusetzen wußten. Nur wurde das meist einseitig moralisch begründet. Wer die Zerrissenheit der Zuständigkeiten und Gerechtsame etwa eines Bistums Paderborn (150ff) studiert, wird sich eher wundern, daß von den Ordinarien überhaupt Reforminitiativen ausgegangen sind. Der Widerstand des Kölner Klerus und Patriziats gegen die Reformation (66ff) ruft in Erinnerung, daß die alte *Colonia* immerhin ein wichtiger Vorposten des Römerreiches war und sich nun als freie Reichsstadt in ihrem konfessionellen Verhalten ausgesprochen singulär verhielt.
Gerhard B. Winkler *Salzburg/Wilhering*

■ SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung.* Land und Konfession 1500–1650. (Bd. 5: Der Südwesten). Aschendorff, Münster 1993. (KLK 53).
Das von der Görresgesellschaft geförderte Unternehmen, den Zusammenhang zwischen der territorialen Zersplitterung im Reich und der Konfessionsbildung darzustellen, ist hiermit mit einem besonders interessanten Raum, nämlich dem stark alemannisch geprägten Südwesten abgeschlossen worden.
Dieser ist einerseits durch die Reformation der Schweiz gekennzeichnet, in der sich andererseits wieder starke katholische Kantone gebildet hatten. Außerdem stoßen in diesem Raum die katholischen Territorien der österreichischen Vorlande in Baden und Schwaben mit der kalvinischen Kurpfalz der Wittelsbacher zusammen. Aus dynastischen Gründen war es sinnvoll, mit der Rheinpfalz auch die komplizierten Konfessionsverhältnisse der Oberpfalz (in der Ostecke des Reiches) mit ihrem vierfachen Glaubenswechsel zu behandeln, obwohl sie zur Salzburger Kirchenprovinz gehörte. Zum „Reich" gehörten damals auch natürlich das Elsaß und die lothringischen Hochstifte Metz, Toul und Verdun, deren Hoheitsbezirke eher als Streubesitz denn als geschlossene Territorien anzusprechen wären.
Wie die Autoren diese verwirrenden Verhältnisse bewältigten, ja sogar geographisch darzustellen vermochten, darf als Meisterleistung bezeichnet werden. Nur ein landesgeschichtlich einschlägig ausgewiesener Experte wird in der Lage sein, im Detail auch Unstimmigkeiten aufzuzeigen. Aber das zählt hier nicht angesichts der geleisteten positiven Arbeit.
Dieser Band macht besonders nachdenklich über die Folgen des Reichstags von Augsburg (1555) mit seiner Definition des konfessionellen Absolutismus, der ihm zugrundeliegende verfassungsgeschichtlichen Entwicklung und der entsprechenden politischen Doktrin.
Gerhard B. Winkler *Salzburg/Wilhering*

KIRCHENRECHT

■ GAMPL INGE / POTZ RICHARD / SCHINKELE BRIGITTE, *Österreichisches Staatskirchenrecht.* Gesetze, Materialien, Rechtsprechung, Bd. 2. Orac, Wien 1993. (627). Kunstleder, S 1.960,–.
Während der erste, 1990 erschienene Band die einschlägigen Materien aus dem österreichischen Verfassungsrecht und dem internationalen Vertragsrecht brachte und die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften behandelte, wendet sich Band 2 einzelnen Sachbereichen zu. Bei diesen werden – soweit dies von den Gegenständen her möglich ist – jeweils die gesetzlichen Bestimmungen für die einzelnen Konfessionen angeführt. Es geht um folgende Sachbereiche: Gewissensfreiheit, Minderheitenschutz, Personenstandswesen, Versammlungsrecht und Straßenverkehrsrecht (dieses wegen der Anbringung von Hinweiszeichen auf Gottesdienste sowie der Bewilligungspflicht für Prozessionen etc.), Feiertage, Beichtgeheimnis und geistliche Amtsverschwiegenheit, Eid-Gelöbnisse-Gelübde, Interkonfessionelles, Vereinswesen, Kindererziehung, Schulwesen, Religionsunterricht, Kindergärten und Heime, Erwachsenenbildung und Theologische Fakultäten. Es ist sehr zu begrüßen, daß unter dem letztgenannten Stichwort auch die kirchlichen Hochschulen (Linz, St. Pölten, St. Gabriel, Heiligenkreuz) Berücksichtigung fanden, auch wenn die jeweiligen Statuten und Prüfungsordnungen nur in knappen Auszügen wiedergegeben wurden. Es erfolgten jedoch Hinweise auf die entsprechenden Veröffentlichungen, sodaß zumindest ein Weg zu ihrer Benützung gewiesen wird.
Wie in Band 1 wurden auch diesmal den einzelnen Artikeln beziehungsweise Paragraphen der Gesetzestexte Hinweise über seither erfolgte Rechtsprechung sowie Materialien zum Thema und Literaturangaben angefügt. Dadurch wird

dem Benützer ein Arbeitsinstrument an die Hand gegeben, das weit über eine Gesetzessammlung hinausgeht. Wiederum werden die behandelten Materien durch ein detailliertes Sachregister erschlossen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WEISZ ANDREAS, *Der ständige Diakon.* Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 10). Echter Verlag, Würzburg 1992. (359). Brosch. DM 48,–.

Ein Kirchenrechtler macht sich auf die Suche nach dem Proprium des Ständigen Diakonats. Er greift dabei auf empirische Methoden zurück, um das Spannungsverhältnis zwischen der Realität und den theologischen und kirchenrechtlichen Grundlagen des Diakonats deutlich zu machen. Das Problem ist allerdings, daß diese Grundlagen gar nicht so klar sind, wie der Überblick über die Geschichte des Diakonats und die theologische Diskussion um seine Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanum zeigt. Indem sich der Autor nicht entscheiden kann, ob er den Diakon von seinen Aufgaben her (diakonische Tätigkeit) oder von seinem ‚Amtscharakter' her definiert, verheddert er sich hilflos in den Schlingen der gegenwärtigen Amtsdiskussion.

Immerhin gibt die Arbeit einen aktuellen Überblick über die Vielfalt theologischer Positionen und kirchlicher Interessen bezüglich des Diakonats. Breiten Raum nimmt die Auswertung einer umfangreichen Befragung von Diakonen und ihren Ehefrauen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart ein. Sie bringt einen interessanten Einblick in die Lebens- und Berufssituation, wobei auffällige Unterschiede zwischen haupt- und nebenberuflichen Diakonen deutlich werden.

Linz *Markus Lehner*

■ VON CAMPENHAUSEN AXEL/WIESSNER GERNOT, *Kirchenrecht – Religionswissenschaft* (Grundkurs Theologie, Bd. 10/1; Urban-Tb. Nr. 430). Kohlhammer, Stuttgart, 1994. (178). Ppb., DM 32,–.

Vorweg bemerkt sei, daß die vorliegende Kombination der Darstellung von evangelischem Kirchenrecht und Religionswissenschaft in je eigenen (irritierenderweise im Titel mit einem Gedankenstrich verbundenen!) Beiträgen für den Leser, der nicht der Gesamtausgabe des „Grundkurses" folgt, etwas eigenwillig ist.

Der renommierte Göttinger Rechtslehrer A. Frh. von Campenhausen versucht im Bewußtsein der traditionellen evangelischen Reserviertheit gegenüber einer eigenen Rechtsordnung der Kirche künftigen Theologen zu vermitteln, daß die Kirche über dienstrechtliche Regelungen hinaus als „sozialer Körper ... nicht ohne rechtliche Ordnung leben (kann)", wobei „die Grundlagen ihres Daseins vorgegeben, vom Herrn der Kirche eingestiftet sind und sich deshalb menschlicher Disposition entziehen" (8). Die Spannung zwischen dieser „Grundlage" und „verantwortlicher nüchterner Ausgestaltung konkreter Rechtsfragen" versucht der Verf. anhand einiger Themenbereiche zu skizzieren, wobei ein verfassungs- und staatskirchenrechtlicher Schwerpunkt deutlich ist. Neben Ausführungen zum Verständnis der Synode, der Kirchenverwaltung und des Pfarramtes finden sich auch Probleme im Zusammenhang mit der Diensthoheit der Kirche in Deutschland und der Diakonie erörtert.

Die allesamt sehr kurz gehaltenen Angaben (insgesamt nur 63 Seiten), die mit Grundzügen des dt. Staatskirchenrechts (Religionsfreiheit, Selbstbestimmungsrecht der Kirchen, Mitgliedschafts- und Kirchensteuerrecht) abgeschlossen werden, vermögen auch einem katholischen Leser einen ersten Eindruck (nicht mehr!) von evangelischen Kirchenstrukturen zu geben.

Nach dem Selbstverständnis der Reihe sollen „reichhaltige Literaturangaben" den gegenwärtigen Stand der Forschung widerspiegeln und zur Weiterarbeit anregen. Dies trifft auf den Beitrag „Religionswissenschaft" des Göttinger Prof. für Allg. Religionsgeschichte G. Wießner in besonderer Weise zu, da von den 110 Seiten Text gut 38 kleingedruckte Literaturverweise sind. In einer bewußten Beschränkung auf europäische Religionsforschung und einer Verschränkung mit „der Entwicklung der genuin europäischen erkenntnistheoretischen Fragestellung" (68) führt der Verf. den Leser durch die Philosophiegeschichte von der skeptischen Religionskritik der frühen griechischen Denker und ihrer autonomen Welterklärung zur Rolle der Aufklärungsphilosphie für das Nachdenken über das Wesen der Religon im Kontext vernunftbetonter Anthropologie und Erkenntnistheorie bis hin zur Religionswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts (einschl. Religionsethnologie und -soziologie, Phänomenologie etc.).

Die kenntnisreiche Darstellung wird mit der Erörterung gegenwärtiger religionswissenschaftlicher Themen abgeschlossen. Die konzentrierte Gedankenführung dieses Beitrages zeigt ihren Reichtum wohl nur für jene, die sich über die „philosophische Hintertreppe" (W. Weischedel) hinaus bereits eingelesen haben, wie sonst wäre beispielsweise der Verweis auf Schiller, Hegel, Schelling, Feuerbach und Marx

auf einer einzigen Seite (111) auslotbar. Für den „Studierenden" aber erschließen sich wertvolle Zusammenhänge von dichter Präzision.
Linz *Severin Lederhilger*

■ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, *Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht der Dt. Bischofskonferenz in der Zeit von 1984 bis 1989* (Subsidia ad ius canonicum vigens applicandum 4), Abtei-Verlag, Metten 1994, (71). Kart. DM 12,80.
Aus Anlaß der Veröffentlichung des CIC/1983 richtete die Dt. Bischofskonferenz eine kleine Arbeitsgruppe unter Beteiligung namhafter Kirchenrechtslehrer ein, die Fragen und Probleme im Zusammenhang mit der Neuordnung des universalen und partikularen Kirchenrechts einer Klärung zuführen sollte. Im Zeitraum von 1984–1989 behandelte dieses nunmehr ständige Beratungsgremium der DBK 29 Anfragen und nahm gutachterlich in unterschiedlicher Ausführlichkeit dazu Stellung.
In der für Lehre und Praxis recht hilfreichen Reihe „SICA" wurden die schriftlichen Antworten zusammen mit den teilweise redaktionell überarbeiteten Problemstellungen allgemein zugänglich gemacht. Die knappen Erläuterungen zu konkreten Fragen des Sakramentenrechts (Beichtbefugnis bei Wohnsitzwechsel, Generalabsolution, Osterkommunion, Communicatio in sacris), des Vermögensrechts (Sammlungen, Pfarrbenefizien. Meßstipendien etc.) sowie des Verfassungsrechts (Arbeitslose als Ständige Diakone, Vereinsrecht, Rechtsfolgen des Kirchenaustrittes, Jungfrauenweihe) und des Ämterrechts (Laien als Theologieprofessoren, Bestellung von Ordensleuten zum Lektor, Akolythen und Kommunionhelfer) neben Sonderfällen (zum Beispiel Adoption eines Kindes durch einen Priester, Hinterbliebenenversorgung eines Priesterkindes) sind verständlich und besitzen auch außerhalb des Gebietes der DBK Relevanz.
Die Kennzeichnung als „Stellungnahmen" macht darauf aufmerksam, daß es sich nicht um authentische Interpretationen oder rechtsverbindliche Anweisungen handelt, sondern um argumentative Klarstellungen, die aber teilweise Empfehlungen und Normsetzungsvorschläge für die zuständige gesetzgebenden Instanzen enthalten. Da sie die Verwaltungspraxis sicher wesentlich bestimmen, kommt ihnen jedenfalls hohe Aufmerksamkeit zu. Die Rechtsanwender sind für die durch ein Sach- und Canonesregister ergänzte Textsammlung dankbar.
Linz *Severin Lederhilger*

LEXIKA

■ HÄRLE WILFRIED/WAGNER HARALD, *Theologenlexikon.* Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart. Beck, München ²1994. (311). Paperback.
Das kleine, 1987 erstmals erschienene Nachschlagewerk hat sich so bewährt, daß eine Neuauflage nötig war. Da in das Werk nur verstorbene Theologen von erheblicher Bedeutung aufgenommen wurden, ergab sich schon von daher die Notwendigkeit einer Ergänzung, weil eben einige wichtige Gestalten der Theologie (wie Hans Urs von Balthasar und Hermann Volk) seit der Erstauflage gestorben sind. Eine wertvolle Bereicherung stellt auch das „Register der übrigen in den Artikeln erwähnten Theologen" dar; das Buch wird dadurch besser erschlossen.
Zu begrüßen ist sowohl die ökumenische Weite als auch die gute Lesbarkeit der Artikel, die es auch jenen Benützern, die nicht ständig mit Theologie zu tun haben, möglich macht, das Gebotene zu rezipieren.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE Band 22. *Malaysia – Minne.* de Gruyter, Berlin (796). Halbleder. DM 396,–.
THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE Band 23. *Minucius Felix – Name/Namengebung.* de Gruyter, Berlin 1994. (807). Halbleder. DM 396,–.
Das Auffallendste am 22. Band von TRE ist die große Zahl der biographischen Artikel (40), unter denen hervorzuheben sind: Thomas Mann (56–60), Gabriel Marcel (79–83), Marsilius von Padua (183–190), Melanchthon (371–410), Michelangelo (724–733), insgesamt eine wirklich enzyklopädisch informierende Darbietung der unterschiedlichsten Lebensgeschichten. An systematisch-theologischen Stichworten finden sich der umfangreiche Artikel *Maria/Marienfrömmigkeit* (109–161), für dessen ikonographischen Teil nachzutragen wäre: H. Belting, Bild und Kult. München 1990; *Martyrium* (196–220): Der differenzierten Abhandlung fehlt noch die nähere Befassung mit Nietzsches Aphorismus: „Blutzeichen schrieben sie auf den Weg, den sie gingen, und ihre Torheit lehrte, daß man mit Blut die Wahrheit beweise. Aber Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit." *Mensch* (448–577): Dem langen Gang durch die Geschichte wird am Schluß ein systematisch-theologischer Abschnitt angefügt, der in seinem eigentlichen theologischen Gehalt sehr unbefriedigend bleibt, besonders wegen der dürftigen Behandlung der

„Gottebenbildlichkeit" (561f). *Messias/Messianische Bewegungen* (622–638): Ein sehr dichter Text, im Verhältnis zur Ausführlichkeit, mit der Melanchthon behandelt wird, überraschend kurz, so fehlt leider der sonst meistens gebotene religionsgeschichtliche Abschnitt. *Metaphysik* (638–665): Eine prägnante Darstellung ihrer Geschichte von Platon bis zur Gegenwart. Mehr das wiedererwachte Interesse an den Engeln als kultgeschichtliche Notwendigkeit dürfte den Artikel über die *Michaelsverehrung* (717–724) erzeugt haben.

Der Band 23 bringt nach grober Zählung 27 biographische, 15 systematische, sieben religionsgeschichtliche, sechs biblische und vier städtekundliche Artikel oder Artikelkomplexe. Weil mir das Systematische fachlich naheliegt, das Biographische mich besonders beschäftigt, habe ich den Band vor allem in dieser Schneise gelesen. Also die sachkundigen Artikel über Johann Adam Möhler (140–143), Montaigne (262–270), Montesquieu (279–282), Thomas Morus (325–330), Mose ben Maimon (357–362), Thomas Müntzer (414–436); die zum Teil umfangreichen Abhandlungen zu den Themen *Mission/Missionswissenschaft* (18–98), *Modernismus* (129–138), *Mönchtum* (143–193), *Monophysiten* (219–233), *Monotheismus* (233–262), *Mystik/Mystik und Kunst* (533–597), *Mythos/Mythologie* (597–665), *Nachfolge Jesu* (678–713), *Nächster* (713–731), *Name/Namengebung* (743–764). Es wundert mich, daß es keinen Artikel *Mittler/Mittlerschaft* gibt. Beide Bände sind gewichtige Bausteine im imponierenden Gesamtwerk der TRE, das nur den Leser durch seine überwältigende Wissensmasse demütigt, der es wie ein Schulbuch auf sich nimmt, statt es als einladendes und auch unterhaltsames Labyrinth der Wahrheit zu erleben.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon Bd. 7:* Die Staaten der Welt II (Afrika – Asien – Australien – Ozeanien – Antarktis). (501–904, mehrere Karten). Herder, Freiburg 1993. Kunstleder. DM 248,–/S 1.935,–/sFr 248,–.

Dieser 2. Band über die „Staaten der Welt" ist Afrika, Asien und Australien gewidmet. Auf einige Artikel sei beispielhaft verwiesen. *Zaire,* seit 1885 von Belgien vielfach ausgebeutet, mußte 1960 unter dem Druck der Weltöffentlichkeit in die Unabhängigkeit entlassen werden. Offiziell eine demokratische Republik, ist es dem Land, dessen Bevölkerung bis zu 70 Prozent christlichen Konfessionen angehört, bisher nicht gelungen, solide politische Verhältnisse aufzubauen. Die Kirche paßt sich den Gegebenheiten offenbar zu sehr an, so daß sie „ihre politische Funktion ... nur in geringem Maße wahrnehmen" kann (B. Wiese. *Simbabwe* (ehemals Rhodesien) gehörte seit 1890 dem britischen Kolonialreich an. 1965 löste es sich unter Ian Smith von Großbritannien, das eine staatliche Unabhängigkeit unter einer Bantu-Regierung angestrebt hatte. Erst 1979 kam es zur „international anerkannten" Unabhängigkeit. Den Christen (ca. 30 Prozent) kommt heute wegen ihres Bildungsstandes ein relativ hoher Einfluß zu, die wirtschaftliche Situation ist – nicht zuletzt durch das Fortleben kritischer Traditionen – einigermaßen zufriedenstellend, das Land ist den „Ländern mit mittlerem Einkommen" zuzurechnen (F. Paesler). Die komplizierte Entwicklung *Südafrikas* ergab das klassische Land der Apartheidpolitik, die auch von der bis zu 80 Prozent christlichen Bevölkerung mitgetragen wurde. Die seit 1948 regierende Nationale Partei verstand sich als christliche Regierung, was zahlreiche Konflikte und blutige Unruhen ergab. Erst mit der Amtsübernahme Präsident de Klerks (1989) erfolgte ein Umschwung in Richtung völliger Gleichberechtigung (R. Paesler, Ch. Lienemann-Perrin). Wie dieser Prozeß weitergehen wird, bleibt abzuwarten. In *China,* dem Reich der Mitte, mit seiner Bevölkerung von über einer Milliarde bilden die etwa 6 Millionen Christen eine verschwindende Minderheit. Die bewegte Geschichte des Landes ist zugleich die Geschichte einer erstaunlichen Kontinuität, die sich aus der Abgeschlossenheit und Weite des chinesischen Siedlungsraumes erklärt. Die großen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts führten schließlich zur Bildung der Volksrepublik, die trotz verschiedener Gegenbewegungen noch heute besteht. Die hier herrschende restriktive Religionspolitik hat insofern eine lange Tradition, als schon Konfuzius (551– ca. 479 v. Chr.) die religiösen Aktivitäten eindämmen und kontrollieren wollte. Die christliche Religion (Protestanten, Katholiken) wird nur in Form „patriotischer Kirchen" geduldet, während zum Beipsiel die mit Rom verbundenen Katholiken in den Untergrund gehen mußten (H. Kogelschatz, H. Schmidt-Glintzer).

Mit den wenigen herausgegriffenen Beispielen sollte die teils erheblich belastete Verflochtenheit der behandelten Länder mit der europäischen Geschichte sowie auch Einfluß und Ohnmacht des Christentums wenigstens angedeutet werden. Damit ist hoffentlich auch deutlich geworden, wie spannend und lohnend es sein kann, dieses wertvolle Nachschlagewerk zu konsultieren. Das Bemühen, den neuesten Wissensstand zu reflektieren, gewährleistet eine solide Informationsbasis für weitere Forschungen.

Linz *Rudolf Zinnhober*

MORALTHEOLOGIE

■ MIETH DIETMAR (Hg.), *Moraltheologie im Abseits?* Antwort auf die Enzyklika ‚Veritatis Splendor'. (QD 153). Herder, Freiburg 1994. (315). Kart. DM 48,–.

Der von D. Mieth in der Reihe ‚Quaestiones Disputatae' herausgegebene Sammelband enthält Beiträge namhafter v.a. deutschsprachiger Moraltheologen (unter 16 Autoren keine Frau!), die sich mit der im Jahre 1993 veröffentlichten Moral-Enzyklika ‚Veritatis Splendor' großteils kritisch auseinandersetzen.

Thematisch kreisen die Beiträge einerseits um die von der Enzyklika behandelten Fragestellungen wie das *Verhältnis von Wahrheit und Freiheit* (D. Mieth, Die Moralenzyklika, die Fundamentalmoral und die Kommunikation in der Kirche, 9–24; B. Fraling, ‚Freiheit und Gesetz'. Gedanken zur Enzyklika ‚Veritatis Splendor', 129–143), das *Verständnis des christlichen Gewissens* (Mieth, s.o.: 14ff: B.-M. Duffé, Conscience morale et Magistére catholique, 144–176; A. Auer, Ist die Kirche heute noch ‚ethisch bewohnbar'?, 296–315; 304ff), *des natürlichen Sittengesetzes* (M. Theobald, Das biblische Fundament der kirchlichen Morallehre, 25–45; K.-W. Merks, Autonome Moral, 46–68: 50ff, 59ff; E. Chiavacci, Für eine Neuinterpretation des Naturbegriffs, 110–128), *der autonomen Moral* (Merks, s.o.), *der in sich schlechten Handlungen* (W. Wolbert, Die ‚in sich schlechten' Handlungen und der Konsequentialismus, 88–109; J. Fuchs, Die sittliche Handlung: das intrinsice malum, 177–193) *und der Grundentscheidung* (K. Demmer, Optionalismus – Entscheidung und Grundentscheidung, 69–87), andererseits um *Fragen des Schriftgebrauchs* (Theobald, s.o.), *der Kommunikationsstruktur innerhalb der Kirche* (Mieth, s.o.: 20ff; H. Rotter, Instruktion oder Kommunikation, 194–202; Auer, s.o.: 309–315) und um die *Hintergründe für die Entstehung* dieses päpstlichen Lehrschreibens (M. Vidal, Die Enzyklika ‚Vertitatis Splendor' und der Weltkatechismus. Die Restauration des Neuthomismus in der katholischen Morallehre, 244–270; R.A. Mc Cormick, Geburtenregelung als Testfall der Enzyklika, 271–284; B. Häring, Pastorale Lösungen in der Moral?, 285–295).

Immer wieder ist in den einzelnen Beiträgen spürbar, daß sich die Autoren zwar von den in der Enzyklika vertretenen Positionen beziehungsweise Angriffen auf bestimmte Strömungen der neueren Moraltheologie betroffen und herausgefordert fühlen. Doch sehen sie die inkriminierten Positionen, die die Enzyklika referiert und verwirft, gerade nicht als ihre eigenen an, sondern eher als Karikatur derselben, die sich so leichter zum ‚Abschuß' eignen (vgl. etwa Rotter, 197: „Die bisherige Reaktion auf die Enzyklika hat weitgehend einen Konsens darin gezeigt, daß kein Moraltheologe bekannt ist, der die von ‚Veritatis Splendor' kritisierten Positionen in der dort dargestellten extremen Form vertritt."; ähnlich Mieth, 17; Merks, 53; Demmer, 78.87). Deshalb haben nicht wenige der Beiträge den *Charakter des ‚Das-Selbstverständliche-noch-einmal-Sagens'* an sich, so wie jemandem, der eine Sache nicht verstehen kann oder will, in geduldig-ungeduldiger Wiederholung der entscheidende Sachverhalt noch einmal auseinandergelegt wird (vgl. neben den bereits erwähnten Beiträgen von Merks, Demmer und Wolbert noch jene von G. Virt, Epikie und sittliche Selbstbestimmung, 203–221; J-P. Wils, Person und Subjektivität, 221–243). Dieses letztere Charakteristikum bringt allerdings den Vorteil mit sich, daß die einzelnen Beiträge des Sammelbandes auch als gute Einführungen in bestimmte Themenstellungen der gegenwärtigen Fundamentalmoral gelesen werden können. Es ist ihnen zu wünschen, daß sie wohlwollendere Leserinnen und Leser als die Verfasser der Enzyklika finden mögen.

Krenglbach *Josef Schwabeneder*

ÖKUMENE

■ SCHLEMMER KARL (Hg.), *Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen?* (Quaestiones disputatae 132). Herder, Freiburg 1991. (136). Kart. DM 40,–.

Daß gerade die Liturgie zunehmend mehr Verbindendes zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen enthält und so zu einem „Kraftfeld für die Ökumene" (7) werden kann, versuchte das vom Hg. im Oktober 1990 veranstaltete 2. Passauer Symposion zum Thema „Interkonfessionelle Konvergenz im Gottesdienst?" aufzuzeigen. In diesem Band liegen die sechs Referate vor (leider fehlen nähere Angaben über die Autoren; auch eine Zusammenfassung der Diskussionen wäre wahrscheinlich lesenswert gewesen). Einige Referenten informieren vor allem über – teils von anderen Kirchen beeinflußte – Entwicklungen in ihrer eigenen Kirche: etwa *Sigisbert Kraft* mit einem Überblick über „Die Erneuerung der Liturgie in den altkatholischen und anglikanischen Kirchen" (11–28) – zwei Kirchen, zwischen denen seit 1931(!) Eucharistiegemeinschaft besteht; oder *Theophil Müller* mit einem kurzen Beitrag über „Kasualgottesdienste in den reformierten Kirchen" der Schweiz (29–34). Der evangelische

Liturgiewissenschaftler *Frieder Schulz* zeigt – durch eine Reihe von Quellentexten dokumentiert – die allmähliche Wiedergewinnung des Eucharistiegebetes als Kernstück der Abendmahlsfeier in den Kirchen der Reformation auf (82–118). Erstaunlich für den „gelernten Katholiken", welch große Übereinstimmung in Struktur und Inhalt z.T. mit unseren Hochgebeten besteht (NB: von den 14 Eucharistiegebeten in der „Erneuerten Agende" 1990 stammen drei – leicht modifiziert – aus der „römischen" Liturgie)! Abschließend setzt Schulz einige Akzente für die künftige Gestalt des Hochgebetes, die durchaus auch von katholischer Seite ernstzunehmen sind.
Die im Titel des Buches (nicht der Tagung!) formulierte Frage wird explizit nur von einem Autor behandelt: *Damaskinos Papandreou* warnt in seinem Beitrag „Die ökumenische und pneumatologische Dimension der orthodoxen Liturgie" (35–52) vor der Praxis einer „leichtfertigen Interkommunion" (35), solange nicht die Einheit des Glaubens und der Kirchenordnung feststehe. Wenn sich allerdings die Unterschiede als traditionsbedingt herausstellten und nicht als wesentlich, dann wäre die Verweigerung der Kommunion schuldhaft (51).
Dieser Position widerspricht *Dietrich Stollberg*, der anhand einzelner Beispiele auf die Nützlichkeit einer psychologischen Perspektive der Liturgie(wissenschaft) – die eigentlich nichts Neues ist – hinweist (119–133): So könne etwa aufgrund von Beobachtungen der Entwicklungspsychologie das alte Axiom „lex orandi – lex credendi" erhärtet werden, daß „nicht in erster Linie theologische Konsensformeln, sondern gemeinsame Frömmigkeitspraxis und ihre liturgische Ausgestaltung...rezipiert werden und ökumenisch weiterführen" (131). Die „fundamentalliturgischen Überlegungen in ökumenischer Absicht" des römisch-katholischen Theologen *Arno Schilson* (53–81) greifen die – vom Autor auch andernorts schon erörterte – Frage nach der Liturgiefähigkeit des Menschen auf und versuchen, die kulturell-anthropologische Relevanz des christlichen Gottesdienstes zu erweisen. Wenn es gelänge, den Gottesdienst als „befreienden Ort eines wahren Menschseins" (81) wiederzugewinnen (wozu die Kategorien von Fest und Feier das zentrale Paradigma darstellen müßten), dann wäre eine ökumenische Konvergenz erreicht, die tiefer ginge und notwendiger wäre als die Übereinstimmung einzelner Riten oder Texte, und die überdies missionarisch wirksam würde.
Nach der Lektüre dieses insgesamt ermutigenden Sammelbandes muß man wohl dem Hg. recht geben, daß die gravierenden Unterschiede zwischen den Konfessionen nicht in der Liturgie liegen, sondern im Kirchenverständnis und damit in der Kirchenpolitik (7).

Linz *Albert Scalet*

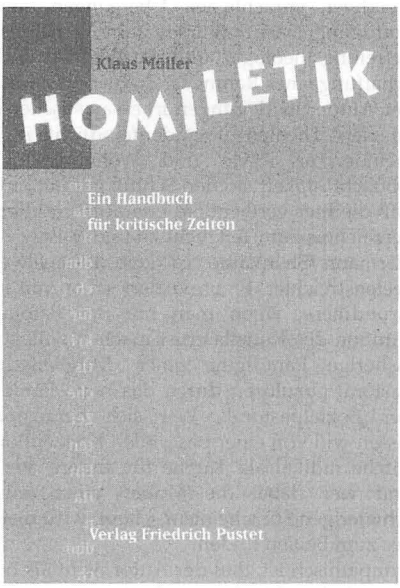
■ INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE (Hg.), Ökumenisches Forum – Nr. 14. Eigenverlag, Graz 1992. (347). Brosch. S 100,–.
Das hier anzuzeigende Ökumenische Forum Nr. 14 ist dem ersten Metropoliten Österreichs Dr. Chrysostomos Tsiter gewidmet und dokumentiert bedeutende ökumenische Ereignisse des Jahres 1991. Im 1. Teil findet der Leser die Referate der Ökumenischen Fachtagung in Wien-Neuwaldegg, Jänner 1991, zum Thema: „Die sakramentale Struktur der Heilsverwirklichung".
Dann folgen Berichte und Überlegungen zum Themenkreis Mission und Evangelisation im veränderten Europa. (Dokumentiert werden die Studienkonsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Kreta, 7.–14.10.1991; die 5. europäische ökumenische Begegnung der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen in Santiago de Compostela, 12.–18.11.1991, und die Bischofssynode für Europa in Rom, 18.11.–14.12.1991.)
Zwei Beiträge von Grigorios Larentzakis und Dieter Knall gehen auf wichtige Aspekte der 7. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra, 7.–20.2.1991, ein.
Die brennende Frage „Ist ökumenische Annäherung zwischen Orthodoxen und Katholiken möglich?" wurde eingehend bei dem in diesem Band dokumentierten LXIII. Ökumenischen Symposion der Stiftung PRO ORIENTE, 17.6.1991, erörtert.
Das für die Herausgabe der Grazer Hefte für konkrete Ökumene verantwortliche Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz feierte sein 25jähriges Fest und veröffentlicht in diesem Ökumenischen Forum die Grußadressen und einige grundsätzliche Überlegungen zum Selbstverständnis. Nachrichten aus der Kirche und der Ökumene und Buchbesprechungen beschließen diese Publikation, die allen theologisch und ökumenisch Interessierten als inspirierendes Studiendokument und Nachschlagewerk empfohlen wird.

Wien *Christine Gleixner*

■ GOSSMAN KLAUS/PITHAN ANNEBELLE (Hg.), *Schritte der Hoffnung gehen.* Ökumenisches Lernen zwischen Basisgruppen und Kirchengemeinden. Gütersloh 1992. (172). TB. DM 12,80.
Die Veröffentlichung, Band 8 in der Reihe „Ge-

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«

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

meindepädagogik/Arbeitshilfen – Materialien – Studien, wurde von einer Arbeitsgruppe des Comenius-Institutes in Münster erarbeitet.
Die Erfahrungen ökumenischer Initiativ- und Basisgruppen bilden die Grundlage der Berichte und Reflexionen. Das Buch will ermutigen, sich für die großen Zukunftsthemen des „konziliaren Prozesses" Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung unermüdlich einzusetzen.
Lern-, Konflikt- und Veränderungsprozesse werden skizziert, es wird nach einem „evangelischen Lebensstil" gesucht, das vielfältige Spannungsfeld zwischen engagierten Gruppen und Kirchengemeinden ehrlich aufgezeigt. Dabei wird deutlich, wie sehr traditionelle Bildungsarbeit und landeskirchliche Strukturen von den Gruppen als Belastung erfahren werden. Das Rezipieren von Vereinbarungen, die auf „hoher" Ebene, ja auf Weltebene getroffen wurden, ist nach diesen Berichten in den Gemeinden kaum gelungen. Die Kirchenleitungen unternehmen auch wenig, um die Relevanz der Themen an die Gemeinden heranszutragen. Gleichzeitig wäre eine gesellschaftliche Verbindlichkeit dringend geboten. In den Fragestellungen wird auch ein teilweise unterschiedliches Kirchenverständnis erkennbar.
Die Erfahrungen und konkreten Vorschläge werden weithin im Kontext evangelischer Landeskirchen beziehungsweise Freikirchen in der BRD gemacht. Sie können aber den Leser, die Leserin aus anderen Traditionen hellhörig machen für die Bedingungen des „Ökumenischen Lernens", die Augen für Konfliktfelder schärfen und die Unerläßlichkeit eines Einsatzes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung verdeutlichen.
Leider muß die Rezensentin auch auf einige Fehler hinweisen: Auf S. 27 muß es heißen „Herrnhuter Brüdergemeine", nicht „Bürgergemeine"; der ÖRK repräsentiert rund 400 Mio Gläubige, nicht 100 Mio (S 167); die Europäische Ökumenische Versammlung in Basel wurde von KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) und CCEE (Rat der Bischofskonferenzen in Europa) ausgerichtet, nicht von ACK und der Europäischen Bischofskonferenz (S 163). Die Sacherklärung über die Orthodoxe Kirche ist ungenau.

Wien *Christine Gleixner*

PASTORALTHEOLOGIE

■ STEINKAMP HERMANN, *Solidarität und Parteilichkeit.* Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Grünewald, Mainz 1994. (317). Kart.

Wer auf ein neues Werk des Münsteraner Pastoraltheologen gespannt war, wird enttäuscht sein. Doch immerhin gebührt dem Verlag Grünewald das Verdienst, zwei wichtige Werke Hermann Steinkamps – ‚Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde' (1985) und ‚Sozialpastoral' (1991) – nun in einem Band (bei umgekehrter Reihenfolge) neu aufgelegt zu haben. Die Überarbeitung beschränkt sich, abgesehen von den notwendigen sprachlichen Übergängen, auf die Einfügung eines Exkurses zum Verhältnis von Befreiungstheologie und Sozialethik und die Schaffung eines Rahmens. Zu diesem Zweck hat der Autor Überlegungen in essayistischer Form zu den Themen ‚Fremdenfeindlichkeit', ‚Gemeinden als Asyle' und ‚Wohnungsnot und Obdachlosigkeit' an den Schluß gestellt. Schade, daß die hier verwendete Literatur im Literaturverzeichnis zum Teil nicht zu finden ist.
Hermann Steinkamp ist kein kuschelweicher Seelenstreichler. Er provoziert schon mit seiner Grundthese, wenn man mit der Patoralkonstitution des Konzils ernst machen will, sei das bisherige Paradigma einer ‚Mitgliedschafts'-Pastoral abzulösen durch das neue Paradigma der ‚Sozialpastoral'. Wer sich herausfordern lassen will von einer pastoralen Konzeption, die Kirche radikal als ‚Kirche für andere' versteht, und wer dabei die Mühen einer teilweise schwierigen Sprache nicht scheut, wird hier einiges zum Beißen finden.
Sympathisch ist, daß der Autor nicht als besserwisserischer Ideologe auftritt, sondern in der Einführung (basierend auf einem Artikel in ‚Bibel und Liturgie' Jg. 1994) auch seine eigenen Zweifel und Fragen an das Konzept deklariert.

Linz *Markus Lehner*

■ BACH ULRICH, *‚Gesunde und Behinderte'.* Gegen das Apartheitsdenken in Kirche und Gesellschaft. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus (Kaiser Taschenbücher 134), Gütersloh 1994. (128). Ppb.
Eine Gesellschaft, die Gesundheit zum höchsten Wert erhebt und damit Behinderte und Kranke ausgrenzt, ihnen (schon sprachlich) eine Sonderwelt zuweist, erliegt einer Apartheitsideologie. Eine Theologie, für die der gesunde Mensch ‚der eigentlich von Gott gemeinte Mensch' ist, die Gesundheit und Heilung als größere Nähe zu Gott interpretiert und damit Kranke und Behinderte in die zweite Reihe verweist, ist eine Apartheitstheologie; sie „pervertiert Glauben in Aberglauben, Gottesdienst in Götzendienst". (102)
Selbst im Rollstuhl sitzend, sieht der evangelische Theologe Ulrich Bach manches schärfer. Schonungslos deckt er auf, wie Tendenzen zur

‚Vergottung' der Gesundheit durch eine fragwürdige Deutung biblischer Texte auch theologisch untermauert werden. Eine solche Apartheitstheologie war mitverantwortlich dafür, daß Behinderte noch vor nicht allzu langer Zeit als ‚lebensunwertes Leben' vernichtet wurden, argumentiert der Autor. Wollen die Kirchen in der wiederaufgeflammten Euthanasiediskussion Widerstand leisten können, so erfordert dies auch ein theologisches Umdenken.
In einer Zeit, wo (Wunder)-Heiler esoterischer oder auch kirchlicher Provenienz Hochkonjunktur haben, sind die engagierten Überlegungen Ulrich Bachs eine ‚heilsame' Provokation. Wer sich ernsthaft über seinen Umfang mit kranken und behinderten Menschen Rechenschaft ablegen will, kommt heute an der Auseinandersetzung mit ihm – sei es in dieser oder einer seiner früheren Publikationen – nicht vorbei.

Linz *Markus Lehner*

PHILOSOPHIE

■ WUCHERER-HULDENFELD AUGUSTINUS KARL, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein.* Ausgewählte philosophische Studien I. Böhlau, Wien 1994. (469). Brosch. S 686,–/ DM 98,–.
Wer das Heft ThPQ 122 (1974) verlegt hat, kann aufatmen, sofern er darin den Artikel „Marx und Freud" gesucht hätte. Doch nicht nur der schlecht organisierte Abonnent, sondern auch der Leser mit philosophischem Interesse. Die ausgewählten philosophischen Studien des Wiener Professors für christliche Philosophie, Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, stellen Aufsätze von 1956–1993 zu den drei Themenbereichen Philosophische Anthropologie, Freud und Religionskritik zusammen beziehungsweise machen diese wieder zugänglich.
Die anthropologischen Arbeiten lassen auch gleich die philosophische Orientierung Wucherers zutage treten: sein Denken ist wesentlich gespeist aus Anregungen des sogenannten „dialogischen Personalismus", Ferdinand Ebner und Fridolin Wiplinger finden sich nicht selten zitiert, daneben erweist sich die Philosophie und Sprache Heideggers als bedeutendes Explikations- und Deskriptionspotential. In der Auslegung des Daseins des Menschen als Miteinandersein werden Zugänge zur Gemeinschaft im Glauben, zum Verhältnis Leib und Seele und zur Sprache eröffnet. Ein Aufsatz ist dem Grundgedanken Ferdinand Ebners gewidmet, für dessen Werk Wucherer zweifellos – nicht zuletzt durch seine Monographie zu diesem großen österreichischen Denker: „Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners, Wien/Köln/Graz 1985" – als einer der besten Kenner gelten kann. Abgeschlossen wird dieser Themenbereich durch Abhandlungen zur prä- und perinatalen Anthropologie, die, so legen die Veröffentlichungsdaten nahe, Wucherer erst in den letzten Jahren beschäftigt; auch hier ist Grundsätzliches zu erfahren, das über die engen Grenzen der Fachwissenschaften hinausgeht, aber sehr wohl und in erstaunlichem Maße medizinisch-psychologische Kenntnisse miteinbezieht. Und trotzdem, oder gerade auch deshalb sind sie auch aktuell in einem recht vordergründigen Sinne: etwa vor dem Hintergrund derzeitiger Debatten zur Familienplanung und Weltbevölkerung liest man mit Gewinn die Passagen über den Anfang und Beginn des menschlichen Lebens, die Wucherer auseinanderzuhalten vorschlägt und deren Festsetzung letztlich über bloße „Plausibilitätsargumente" (104) verfügt. Anfang als Ursprung wird hier im Bild der Quelle verdeutlicht, während Beginn „nur das erste Aufsprudeln der Quelle" (98), also einen, wenn auch ersten Moment unter vielen vergleichbaren folgenden meint; was beginnt, hat also immer schon angefangen. Phänomenologisch und berührend zugleich bringt Wucherer den Geschenkcharakter des Daseins zur Sprache, das deshalb auch Auf-gabe ist: aufgegeben, es nach seinen Möglichkeiten zu verwirklichen.
Der zweite Teil ist dem Thema „Freud und die Philosophie" gewidmet. Reiches biographisches Material findet sich hier ausgebreitet, über Freuds Verhältnis zur Philosophie, über dessen „ursprüngliche Absicht ... etwas von den Rätseln der Welt zu verstehen und vielleicht selbst etwas zu ihrer Lösung beizutragen" (Freud zit.n. S. 160) und sein Verhältnis zu Nietzsche. Ohne sich auf positivistische Aufhäufung von Brief- und Textstellen zu beschränken, geht Wucherer darüberhinaus mit einem philosophischen Interesse dem Verhältnis zu Spinoza und Schopenhauer nach, indem er Gemeinsamkeiten, Differenzen und die Eigenständigkeit Freuds gegenüber diesen Denkern aufweist. Weiters kommt der Narzißmus zur Sprache, der von Wucherers philosophischer Grundorientierung her eine beachtenswerte Deutung erfährt, und das Wahrheitsverständnis in der Psychoanalyse. Den Abschluß findet dieser Teil mit einem erst jüngst geschriebenen Aufsatz über Psychotherapie, der Anregendes bietet für die derzeit unübersichtlich anmutende therapeutische Praxis: Psychotherapie habe ideologiefrei zu sein; auf dem Spiel stehen die Möglichkeiten unseres Selbst- und Weltverhältnisses, deshalb haben „partikuläre Therapie-

ziele (Arbeits-, Liebesfähigkeit usw.)" (337) ihre Berechtigung, doch sei als Motiv für die therapeutische Hilfe festzuhalten, „Menschen aus den Beengungen ihres Daseins zur möglichst vollen Spannweite dieses Da-seins zu geleiten" (336).
Der dritte Teil versammelt Aufsätze zur Religionskritik bei Freud und Marx. Die eingehende Analyse kann auf langjährige Beschäftigung mit diesem Phänomen als Atheismusforscher aufbauen und dient der Aufdeckung der Struktur der Religionskritik. Sympathisch ist, wie Wucherer klar zwischen unberechtigtem Vorurteil und ernst zu nehmender Kritik trennt. Marx stellt, als Vertreter des postulatorischen Atheismus, um des Menschen willen vor die Alternative: Gott als knechtender Herr oder Ich, ermächtigt zur Freiheit (406f). Die Gottesvorstellung vom unterdrückenden Potentaten sieht er zu Recht der Entlarvung als ideologische Schimäre verfallen. Der Annahme eines Entweder/Oder tritt Wucherer aber mit seiner beachtenswerten Auslegung der „Grundwahrheit des Schöpfer-Geschöpfverhältnisses" in Anlehnung an K. Rahner entgegen: Abhängigkeit von Gott bringe nicht Unmündigkeit mit sich, sondern radikale Abhängigkeit ermögliche allererst Selbständigkeit. „Selbständigkeit und radikale Nähe des Menschen zu Gott wachsen in gleicher Proportion miteinander", dies sei das „Richtmaß für alle Theologie" (458). Damit schließt sich der Kreis zur Anthropologie: Gott läßt uns sein. Ein Kind hat – vor aller Philosophie und Theologie – dieses Sein-lassen (in aktivem Sinne) folgendermaßen beherzigt: „Gott hofft für uns. ... Er ist ja kein Zauberer. Er hat uns die Freiheit gegeben. ... aber er hat uns nicht verlassen, nachdem er uns auf eigene Füße gestellt hat. ... Er hofft, daß wir an seine Gebote denken ..." (Robert Coles, Wird Gott naß, wenn es regnet? Die religiöse Bilderwelt der Kinder, München 1994 [dtv 30420] 51).
Abschließend sei noch eine kritische Anfrage gestattet: ohne den Autor damit „abgestempelt" (14) haben zu wollen, wurde einer seiner philosophischen Herkunftsstränge als dialogischer Personalismus identifiziert. Allerdings führt Wucherer selbst ein notwendiges Moment der Erweiterung eines allzu engen Verständnisses ein, das „zu einseitig" an Mutter-Kind- oder Mann-Frau-Beziehungen orientiert sei und all diejenigen nicht berücksichtige, „denen es auf Leben und Tod um unser Dasein ging, geht und vielleicht noch gehen wird, denen wir (also nicht bloß biologisch) unseren Anfang im Sein verdanken, von denen unser Selbst- und In-der-Welt-Sein abgehangen hat und die daher unlösbar und unwiderruflich zur Konstitution unseres eigenen Seins gehören." (15) Läßt sich dies als Paraphrase der Geschichtsauffassung Walter Benjamins lesen und verstehen?
In einem bislang unveröffentlichten Aufsatz zum kategorischen Imperativ bei Marx bringt Wucherer folgende Kritik an: Die Möglichkeit, als Mensch ganz selbst zu sein, bindet Marx an den Umsturz der Verhältnisse: zuerst Revolution, dann soll jeder sein können je nach seinen Möglichkeiten. Wucherer sieht hier das Personalitätsprinzip – der Mensch ist als Zweck, niemals bloß als Mittel anzusehen – übersprungen zugunsten des Universalisierungsprinzips – die Maxime unseres Handelns sollte als Grundlage allgemeiner Gesetzgebung dienen können. „Quellgrund" (446) der Überwindung sei nämlich die Selbstannahme, die sich nur in personaler Liebe realisiert als Sein-lassen des Anderen in seinem jeweiligen Anderssein. Hier wäre vor dem Hintergrund der von Wucherer geforderten Ergänzung folgender Zusammenhang einzuklagen: ein positives Selbstverhältnis, so stellte Hegel unter Aufnahme Fichtes in Jena heraus, hänge von der Anerkennung durch den anderen ab. Allerdings, und darin liegt eine weitere Ergänzung zum personal-dialogischen Denken, wird Anerkennung nicht fraglos gewährt, vielmehr bedarf es eines „Kampfes um Anerkennung", der „auf Leben und Tod" gehen kann, wie Wucherer oben schreibt. Auch in Liebesbeziehungen kommt es zu Auseinandersetzungen solcher Art; dort geht es in diesem Verständnis dann um eine Spannung zwischen symbiotischer Selbstpreisgabe und individueller Selbstbehauptung (Axel Honneth, Kampf um Anerkennung, Ffm 1994 [stw 1129] 154).
Und dem Verlag sei folgendes geklagt: die einfachen Anführungszeichen hätten eine elegantere Aufmachung als > < verdient, und eine etwas aufmerksamere Umschlaggestaltung hätte auch nicht geschadet. Ein Sachregister hätte, freilich auf Kosten der Verlagswerbung, das reichlich vorgelegte Material noch besser zugänglich gemacht, gerade weil die Schriften nicht unbedingt in einem durchgelesen werden, sondern wohl immer wieder zur Hand genommen werden.
Wünschen und Hoffen sind zweierlei. Die Anführung einer Bandangabe läßt auf Weiteres hoffen, und die Umschlagrückseite beruhigt darin: Die Ausgabe ist auf zwei Bände angelegt.

Linz *Michael K. Hofer*

SPIRITUALITÄT

■ LORENZ ERIKA, *Praxis der Kontemplation.* Die Weisung der klassischen Mystik. Kösel, München 1994. (118).

„Eine Lehre, und noch mehr eine Mystagogik der persönlichen Gotteserfahrung ist noch möglich und wird heute dringender denn je benötigt. Und die Klassiker der spanischen Mystik sind die absolut gültigen und nahezu unersetzlichen Meister, wenn es darum geht, diese Lehre und Mystagogik so zu entwickeln, daß sie verstanden werden kann." (Karl Rahner) Unter diesem Motto steht dieser Band, der ursprünglich als Sendereihe zur christlichen Mystik/Kontemplation für den Deutschlandfunk geschrieben ist. Erika Lorenz, bekannt durch zahlreiche Publikationen und Übersetzungen der spanischen Mystik, versteht christliche Kontemplation als Prozeß mit mehreren Phasen. An Franciso de Osuna *(Ein Weg für alle. Die Methoden und ihre Grenzen)* sollen die Voraussetzungen und das Grundsätzliche der Kontemplation sichtbar werden, an Teresa von Avila *(Weg zur Mitte. Das Ruhegebet – Weg der Wandlung)* wird der Eintritt in das innere Schweigen, mit dem die Kontemplation beginnt, aufgezeigt, mit Johannes vom Kreuz *(Weg der Wandlung. Glaube und kontemplative Erfahrung)* wird die entscheidende Umwandlung zu einem beständigen, gottfähigen Sein vollzogen.
Lorenz bringt diese christlichen Klassiker ins Gespräch mit hinduistischen Traditionen, mit Graf Dürckheim, mit Carl Albrecht, aber auch mit Meister Eckhart oder Johannes Tauler und New-Age Philosophen. Sie sieht in der christlichen „Nichterfahrung" mehr als eine Mediation östlicher Prägung. Christlich bleibt für sie in der „Nichterfahrung" die Liebe, das personale Gegenüber, Miteinander und Ineinander. Wohl sieht sie mit Henri Le Saux für das Christentum mit seinem Universalanspruch die Notwendigkeit, auch die echte Gotteserfahrung anderer Religionen (oder auch im nicht-christlichen Mitmenschen) zu akzeptieren, ja zu integrieren. Es ist zu wünschen, daß dieser Band vielen zur Einweisung in die Kontemplation verhilft.
Linz *Manfred Scheuer*

■ BECK ELEONORE/MILLER GABRIELE (Hg.), *Für helle und dunkle Tage.* Texte aus dem Alten Testament; übersetzt von Fridolin Stier. Kösel München 1994. (271). Geb. DM 34,–.
Die Herausgeberinnen haben atl. Texte in einer Übersetzung von F. Stier zu einem Lesebuch zusammengestellt. Die Texte sind den Psalmen, den Propheten, dem Hohen Lied und dem Buch Ijob entnommen. Die Überschriften, denen sie zugeordnet werden, folgen dem Jahresverlauf; sie geben aber zugleich Lebensthemen an, die natürlich auch in einer anderen Reihenfolge aktuell werden können.
Die Übersetzung von Stier ist spröde und zugleich sprachlich einfühlsam; sie nimmt dem Text die gewohnte Vertrautheit und macht eine neue Begegnung möglich. Die kurzen Einführungen zu den einzelnen Themen sind den beiden Büchern von Stier entnommen: ‚An der Wurzel der Berge' und ‚Vielleicht ist irgendwo Tag'; sie machen etwas von der geistigen Weite spürbar, in der Stier gelebt und die Bibel gelesen hat.
Das Lesebuch, das auf diese Weise zustandekam, ist ansprechend und anspruchsvoll. Leser, denen eine thematische Zuordnung biblischer Texte weniger entspricht, die aber Freude haben an der Sprachgewalt von F. Stier, werden dankbar sein, daß mit diesem Buch ein Teil seiner atl. Texte allgemein zugänglich ist.
Linz *Josef Janda*

■ KABASILAS NIKOLAOS, *Das Buch vom Leben in Christus.* Johannes-Verlag, Einsiedeln ³1991. (274). Ppb.
Nikolaos Kabasilas aus Thessalonike (ca. 1320–1391) zählt zu den wegweisenden geistlichen Schriftstellern des byzantinischen Mittelalters. Neben seinem grundlegenden Werk „Über die göttliche Liturgie" und sozialethischen Schriften hat gerade „Das Buch vom Leben in Christus" seinen dauernden Ruhm unter den ostkirchlichen geistlichen Schriftstellern begründet.
In diesem Buch vom Leben in Christus führt der Verfasser in sieben Abschnitten ein in das Christusgeheimnis der Sakramente, vor allem der grundlegenden: Taufe, Firmung und Eucharistie. Er zeigt auf, wie die endgültige Hineinnahme in die selige Erfüllung des Lebens in Christus bereits in diesem irdischen Leben zunächst keimhaft begründet, aber auch in hohem Maß entfaltet werden kann, um schließlich zur vollen Vereinigung mit Christus im ewigen Leben zu gelangen. Das Buch vom Leben in Christus reicht durch seine mystische Tiefe über bloße geistliche Erbauung, über eine aszetische Anleitung zur Lebensgestaltung oder auch eine theologische Abhandlung über das Wesen der Sakramente hinaus. Es will aber auch nicht bloß eine Darstellung subjektiv mystischen Erlebens sein. Vielmehr bietet es alle diese Momente in einem Ganzen, das sich harmonisch ineinander fügt. Endre von Ivanka nennt es in der Einleitung „eine Sakramententheologie als Unterpfand des künftigen Lebens".
Dem Leser wird die Lektüre dieses Bandes nicht gerade leicht gemacht, sei es durch die Verwendung spezieller Ausdrücke byzantinisch liturgischer Sprache, deren Weite und Tiefe es auszuloten gilt, auf die aber nicht verzichtet

wurde, um dem Original möglichst nahe zu kommen, sei es durch die dichte, theologisch-mystische Betrachtungsweise, die ein gehöriges Maß an Konzentration erfordert. Unterzieht man sich aber dieser Mühe, so ist die Frucht ein innerliches Erfassen des Christusgeheimnisses eben dieser Sakramente und zugleich beglückendes Annähern an die Erfahrung desselben.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ CARRETTO CARLO, *In der Wüste bist du bei mir.* Geistliches Tagebuch. Herder, Freiburg 1991. (216). Ppb. DM 24,80.

„Es ist Zeit Schluß zu machen mit der Sorge, wir wären es selbst, die unsere Heiligung bewirken! Entweder Er oder niemand brächte es fertig, das steht fest. Daraus ergibt sich etwas sehr Einfaches: die totale, bedingungslose Hingabe ist das Minimum, das du selbst bewirken kannst" (S. 46).

Carretto übergab nicht wenige seiner Schriften dem Feuer, aber neben etlichen Briefen sind sein Noviziatsbuch und eine weitere dicke Mappe mit persönlichen Aufzeichnungen der Verbrennung entgangen.

Dieses „Geistliche Tagebuch" seines Noviziats in der Gemeinschaft der Kleinen Brüder in El-Abiodh-Sidi-Cheikh in der Wüste der Sahara läßt uns einen tiefen Einblick in das geistliche Ringen und Reifen des späteren Eremiten von Spello tun. Carlo Carrettos Bekehrung bestand darin, daß er „in Gottes Plan die einzige und entscheidende Richtung seines Lebens zu entdekken" vermochte; „er war unwichtig geworden und begann nicht, von diesem Augenblick an wichtig zu werden, aber er konnte ein Licht widerspiegeln, das von außerhalb, von oben kam", so schreibt sein Ordensbruder Arturo Paoli über ihn.

Dieses „Geistliche Tagebuch" ist ein ununterbrochenes Lob Gottes, denn der Verfasser erfuhr in der Einsamkeit der Wüste, daß „alles letztlich Gottes Werk ist".

Linz *Josef Hörmandinger*

■ KRETSCHMANN ROLF, *Christustherapie,* Das Glück des Geliebtseins erfahren. Herder, Freiburg 1993. (192). DM 32,–.

Der erste Teil dieses Buches will zunächst darstellen, was es mit der Liebe auf sich hat und was dem Glück des Geliebtseins im Weg stehen kann. Der zweite Teil soll aufzeigen, wie sich mit Hilfe der dialogischen Meditation der Weg zu göttlicher Liebeserfahrung öffnen läßt. Wie sich in der dialogischen Imagination seelische Probleme lösen lassen, darum geht es im dritten Teil. Und der vierte Teil erhebt den Anspruch, darauf einzugehen, wie sich in der Gruppe göttliche Liebe erleben läßt.

Christliche Spiritualität und Theologie gehen wohl davon aus, daß Gott am Menschen wirken und ihn berufen kann. Es ist auch bekannt, daß Meditation heilende Wirkung haben kann. Die Anwendung der Sinne, der Einsatz der Vorstellung und der Imagination sind durchaus in der Schriftbetrachtung bekannt. Wünschenswert ist auch, daß Jesus nicht nur als Prinzip oder als Moralist vorgestellt wird. Der R. ist nach der Lektüre des Buches eher ratlos. Da ist sehr häufig von Dialog die Rede. Es geht aber nicht um einen konkreten Dialog, auch nicht um eine Begegnung mit dem Jesus der biblischen Tradition. Das Buch kommt eigentlich ohne Hl. Schrift aus. Was der Unterschied zwischen Suggestion, Fiktion, Projektion, Funktionalisierung, Ersatzhandlung einerseits und Dialog anderseits ist, wird dem R. nicht recht klar. Fast naiv wird von Verschmelzung, Identität und Unmittelbarkeit gesprochen. Einmal ist Jesus Masseur, ein andermal begegnet das Göttliche in der Entspannung.

Zum Dialog gehört auch das konkrete Antlitz des „Anderen", in der Begegnung mit Jesus ist es auch und gerade das „ab extra" der geschichtlichen Gestalt.

Linz *Manfred Scheuer*

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Gottbereites Leben.* Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt, Johannes Einsiedeln, Freiburg 1993 (244). DM 36,–.

Die evangelischen Räte sind für Hans Urs von Balthasar nicht bloß Anhängsel, sondern systematische Brennpunkte von Theologie und Kirche. Sie strukturieren das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, sie stehen im Zentrum der Christologie, sie sind Knotenpunkte der Communio in der Kirche. Obwohl oder auch weil der Basler Theologe eine Apologie für die Kontemplativen in der Kirche geschrieben hat, ist er besonders ein „Theologe der Säkularinstitute" geworden. Die Säkularinstitute bilden für ihn „die Brücke zwischen Weltstand und Gottesstand, Laien und Religiosen und zeigen damit nicht nur die existentielle Einheit der Kirche, sondern auch die immerwährende und modernste Sendung in die Welt." Ähnlich wie zu den ignatianischen Exerzitien finden sich auch zu den evangelische Räten Texte in allen großen Werken, besonders auch in der Trilogie (Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik). Der vorliegende Band versucht nicht, eine repräsentative Auswahl zur Thematik der Räte zu bringen. Vielmehr werden schwer greifbare Aufsätze, die

noch nicht in den bekannten Sammelbänden zu finden sind, und Bücher (zum Beispiel Der Laie und der Rätestand aus dem Jahr 1947) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Den Abschluß bietet die Arbeit „Laienbewegungen in der Kirche" (1987). Balthasar schöpft immer aus dem Vollen der spirituellen und theologischen Tradition. Er erinnert daran, daß kirchliche Theologie durch Laien begründet wurde und daß sehr viele Orden ursprünglich Laienbewegungen waren.
Balthasar ist nicht immer „zeitgemäß". Und doch stellt er eine Herausforderung dar, wenn Worte wie Mündigkeit, Subjekt oder auch Communio sich nicht in unverbindlicher Abstraktion verflüchtigen sollen, sondern ihre konkrete Prägung von der Nachfolge Jesu, der Norm und dem Kriterium aller Spiritualität und allen kirchlichen Lebens erhalten sollen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ CARRETTO CARLO, Denn du bist mein Weg. – Meditationen für jeden Tag. Herder, Freiburg 1991. (396). Geb. DM 32,–.
Carlo Carretto (1910–1988) hatte ein langes und bewegtes Leben als Gymnasiallehrer, als Journalist und führende Persönlichkeit in der Katholischen Aktion Italiens hinter sich, ehe er 1954 sich der Gemeinschaft der Kleinen Brüder des Charles de Foucauld anschloß und sich zehn Jahre lang in die Wüste der Sahara zurückzog. 1964 gründete er in Spello bei Assisi in Umbrien sein Meditationszentrum. Am Todestag des heiligen Franz von Assisi verließ der begnadete Eremit von Spello diese Welt 1988, für immer, aber er hinterließ ihr einen reichen Schatz seiner inneren Erfahrungen mit Gott und seinen Begegnungen mit Mitmenschen.
Aus diesem Reichtum seines schriftlichen Nachlasses, dem sich der Verlag Herder in besonderer Weise angenommen hat, wählte Luitgard Maly Gedanken für jeden Tag des Jahres aus. Dabei stellt sie jeden Monat unter ein spezielles Motiv: zum Beispiel Januar: Das Neue; April: Alles ist Zeichen Gottes; Juni: Seine Gegenwart – der letzte Platz; August: Größer als Handeln – Beten; November: Die Wüste bestehen. Die Gedanken Carrettos sind von gewaltiger Tiefe, sie geben Einblick in sein mystisches Leben. Dem modernen Menschen, der vielfach vom Alltag und seinen Sorgen aufgezehrt zu werden droht, vermögen diese täglichen Meditationen Minuten des Innehaltens, der Ermunterung, des Trostes und froher Hoffnung zu geben, vor allem weil sie zuletzt in das Gebet einmünden lassen.
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

■ DIE NEUE ECHTER BIBEL – *Ergänzungsband I zum Alten Testament.* (Josef Schreiner – Theologie des Alten Testaments). Echter, Würzburg 1995. (348). Kart.

DIE NEUE ECHTER BIBEL – *Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung.* (K. Kertelge – Markusevangelium) Echter, Würzburg 1994. (167). Kart. DM 34,–/S 265,–/sFr 35,–.

DIE NEUE ECHTER BIBEL – *Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung.* (R. Kilian – Jesaja II 13–39). Echter, Würzburg 1994. (217). Kart. DM 28,–/S 219,–/sFr 29,–.

DIE NEUE ECHTER BIBEL – *Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung.* (J. Scharbert – Rut/G. Hentschel – 1 Samuel). Echter, Würzburg 1994. (160). Kart. DM 34,–/S 226,–/sFr 35,–.

DIE NEUE ECHTER BIBEL – *Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung.* (G. Hentschel – 2 Samuel). Echter, Würzburg 1994. (112). Kart. DM 28,–/S 219,–/sFr 25,–.

MERKLEIN HELMUT, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen.* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995. (248). Kart. DM 39,–.

HUBER KONRAD, *Jesus in Auseinandersetzung.* Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen. (Forschung zur Bibel, Bd. 75). Echter, Würzburg 1995. (499). DM 56,–/ S 437,–/ sFr 56,–.

KREMER JACOB, *Die Bibel beim Wort genommen.* Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments. Herder, Freiburg 1995. (496). Geb. DM

MÜLLER CHRISTOPH GREGOR, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel.* Die Metaphorische Dimension paulinischer Gemeindetheologie in 1 Kor 3,5–17. Knecht, Frankfurt/M 1995. (209). Geb. DM 58,–.

ZAPFF BURKARD M., *Schriftgelehrte Prophetie – Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jesajabuches. (Forschung zur Bibel, Bd. 74). Echter, Würzburg 1995. (380). Brosch. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

DOGMATIK

■ NEUNER PETER (Bearb.), *Ekklesiologie II.* Von der Reformation bis zur Gegenwart. (Texte zur Theologie – Dogmatik 5.2). Styria, Graz 1995. (220). Kart. S 298,–/DM 39,80/sFr 39,80.

ETHIK

■ FRANZ ALBERT (Hg.), *Glauben – Wissen – Handeln.* Beiträge aus Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft zu Grundfragen christlicher Existenz. Echter, Würzburg 1994. (456). Brosch. DM 58,–/S 453,–/sFr 58,–.

HEIMBACH-STEINS MARIANNE/LIENKAMP ANDREAS/WIEDEMEYER JOACHIM (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik.* Theorien, Aufgaben, Methoden. Herder, Freiburg 1995. (485). Geb. DM 58,–/S 453,–/sFr 57,50.

SCHRAMM MICHAEL/ZELINKA UDO (Hg.), *Um des Menschen willen.* Moral und Spiritualität. Echter, Würzburg 1994. (322). Geb. DM 68,–/S 531,–/sFr 68,–.

VIDAL MARCIANO, *Moral Social.* (Moral de Actitudes-III). PS-Editorial, Madrid 1995. (1015). Geb.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ KUSTERMANN ABRAHAM PETER (Hg.), *Revision der Theologie – Reform der Kirche.* Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart. Echter, Würzburg 1994. (352). Brosch. DM 78,–/S 609,–/sFr 78,–.

MEUFFELS HANS OTMAR, *Kommunikative Sakramententheologie.* Herder, Freiburg 1995. (384). Brosch.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BRANDL LUDWIG, *Widerspruch und Gehorsam.* Der gerade Weg des Eichstätter Dompfarrers Johannes Kraus im Dritten Reich. (Studien zur Kirchengeschichte der neuesten Zeit, Bd. 4). Echter, Würzburg 1995. (566). Brosch. DM 64,–/S 499,–/sFr 63,–.

GELMI JOSEF, *Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck.* 2 – Das Mittelalter von 1000 bis 1500. Echo, Kehl/Rhein 1995. (48). Kart.

HOLZEM ANDREAS, *Weltversuchung und Heilsgewißheit.* Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. (MThA 35). Oros, Altenberge 1995. (247). Kart. DM 40,–.

KLAMMER BRUNO, *Projekttheologie.* Ein Manifest. Distel-Edition, Bozen 1994. (257). Kart. S 50,–/DM 20,–/L 20.000,–.

TROPPER PETER G. (Hg.), *Kirche im Gau.* Dokumente zur Situation der katholischen Kirche in Kärnten von 1938 bis 1945. Universitätsverlag Carinthia, Klagenfurt 1995. (288). Geb.

ZINNHOBLER RUDOLF U.A. (Hg.), *Kirche in bewegter Zeit.* FS für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag. Styria, Graz 1994. (495). Geb. S 590,–.

KIRCHENRECHT

GLAUBITZ ELFRIEDE, *Der christliche Laie.* Vergleichende Untersuchung vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Bischofssynode 1987. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 20). Echter, Würzburg 1995. (331). Brosch. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

LEXIKA

■ EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON (EKL), Bd. 4: *Sabbat – Taufe.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995. (671). Brosch. Subskr. DM 108,–.

LITURGIE

■ LENGELING EMIL JOSEPH, *Missale Monasteriense 1300–1900.* Katalog, Texte und vergleichende Studien. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd. 76). Aschendorff, Münster 1995. (XXXVIII + 644). Kart. DM 172,–.

MESSNER REINHARD/NAGEL EDUARD/PACIK RUDOLF, *Bewahren und Erneuern.* Studien zur Meßliturgie. FS für H.B. Meyer SJ. (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 42). Tyrolia, Innsbruck 1995. (416). Brosch. S 540,–/DM 79,–/sFr 78,20.

MISSION

■ DELGADO MARIANO (Hg.), *Bartolomé de las Casas.* Werkauswahl Bd. 1. Missionstheologische Schriften. Schöningh, Paderborn 1994. (456). Geb.

STEFFEN PAUL, *Missionsbeginn in Neuguinea.* Die Anfänge der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea. Steyler Verlag, Nettetal 1995. (312). Kart.

PIEPKE JOACHIM (Hg.), *Evangelium und Kultur.* Steyler Verlag, Nettetal 1995. (204). Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

■ HENAU ERNEST/SCHREITER ROBERT J. (Hg.), *Religious Socialisation.* (Theologie & Empirie 21). Deutscher Studienverlag, Kok 1995. (116). Kart.

KUTSCHKI NORBERT (Hg.), *Überlieferungsschwierigkeiten des Glaubens.* Chancen zur Neubesinnung. Echter, Würzburg 1994. (95). Kart. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.

PRADEL WERNER E., *Das Unbehagen am Kirchenbeitrag.* Himmlische Nachsicht oder höllischer Zwang? H. Püringer, Graz 1995. (149). Kart. S 198,–.

PESCH OTTO HERMANN, *Christliche Lebenspraxis heute und hier.* Echter, Würzburg 1994. (384). Kart. DM 38,–/S 297,–/sFr 39,–.

POMPEY HEINRICH, *Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft.* Echter, Würzburg 1994. (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und sozialen Pastoral, Bd. 1). (304). Brosch. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

SCHRÜFER WERNER, *Joseph Amberger (1816–1889).* Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 17). Echter, Würzburg 1995. (505). Brosch. DM 64,–/S 499,–/sFr 64,–.

WERBICK JÜRGEN, *Vom Wagnis des Christseins.* Wie glaubwürdig ist der Glaube? Kösel, München 1995. (286). Brosch.

WINDISCH HUBERT (Hg.), *Seelsorge neu gestalten.* Fragen und Impulse. Styria, Graz 1995. (144). Kart. S 178,–/DM 24,80/sFr 24,80.

PHILOSOPHIE

■ HEINZMANN RICHARD, *Thomas von Aquin.* Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten. Kohlhammer, Stuttgart 1994. (281). Kart. DM 34,–/S 265,–/sFr 34,–.

KNIEPS THOMAS, *Die Unvertretbarkeit von Individualität.* Der wissenschaftlich-philosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners „Hörer des Wortes". (Bonner Dogmatische Studien, Bd. 19). Echter, Würzburg 1995. (310). Brosch.

SPIRITUALITÄT

■ FISCHER GEORG/HASITSCHKA MARTIN, *Auf dein Wort hin.* Berufung und Nachfolge in der Bibel. Tyrolia, Innsbruck 1995. (152). Brosch. S 198,–/DM 29,–/sFr 29,–.

VARIA

■ ANDRUCHOWITZ INGO, *Schule in Linz.* Das öffentliche Schulwesen als zentralstaatliches Herrschaftsinstrument. Fallbeispiel Linz 1750–1848. (Linzer Forschungen 6). Archiv der Stadt Linz, Linz 1994. (282). Geb.

HAAG HERBERT, *Den Christen die Freiheit.* Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen. Herder, Freiburg 1995. (224). Geb. DM 36,–/S 281,–/sFr 36,–.

MÜHLBERGER SIGRID/SCHMID MARGARETE, *Verdichtetes Wort.* Biblische Themen in moderner Literatur. Tyrolia, Innsbruck 1995. (176). Brosch. S 248,–/DM 36,–/sFr 36,60.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunkt 4/95: ..... „Gottfreie Gegenwart"

Hanjo Sauer ..... Glaubensschwund
Stephanie Klein ..... Der tradierte Glaube in der Erfahrung der modernen Gesellschaft
Bruno Primetshofer ..... Warum sollte der Staat an der Förderung der Großkirchen Interesse haben?
Hans-Joachim Höhn ..... Religion in der Erlebnisgesellschaft
Maria Widl ..... Neue religiöse Kulturformen: Herausforderung für die Pastoral
Josef Janda ..... Faszination der fernöstlichen Religiosität im Westen

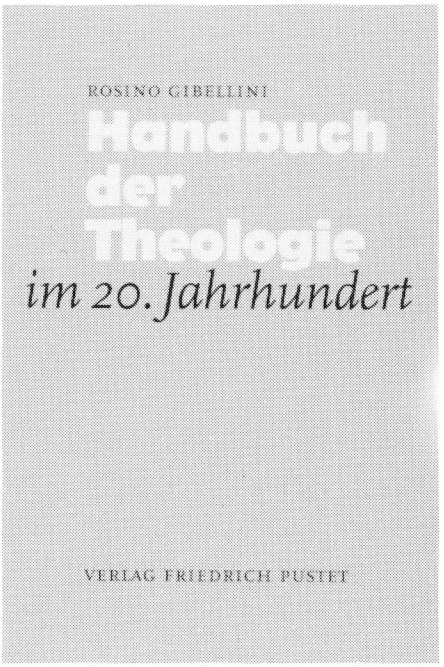
Bezug der Zeitschrift

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 1995	**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



Inhalt

(Hauptgliederungspunkte)

I. Dialektische Theologie
II. Existenztheologie
III. Hermeneutische Theologie
IV. Theologie der Kultur
V. Theologie und Moderne
VI. Theologie der Säkularisierung
VII. Der Weg der katholischen Theologie vom Modernismusstreit bis zur anthropologischen Wende
VIII. Theologie der Geschichte
IX. Theologie der Hoffnung
X. Politische Theologie
XI. Theologie und Erfahrung
XII. Theologie und Befreiung
XIII. Schwarze Theologie
XIV. Feministische Theologie
XV. Theologie der Dritten Welt (afrikanische, asiatische)
XVI. Ökumenische Theologie

Eine faszinierende Gesamtdarstellung theologischen Denkens

Neuerscheinung

Rosino Gibellini

Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert

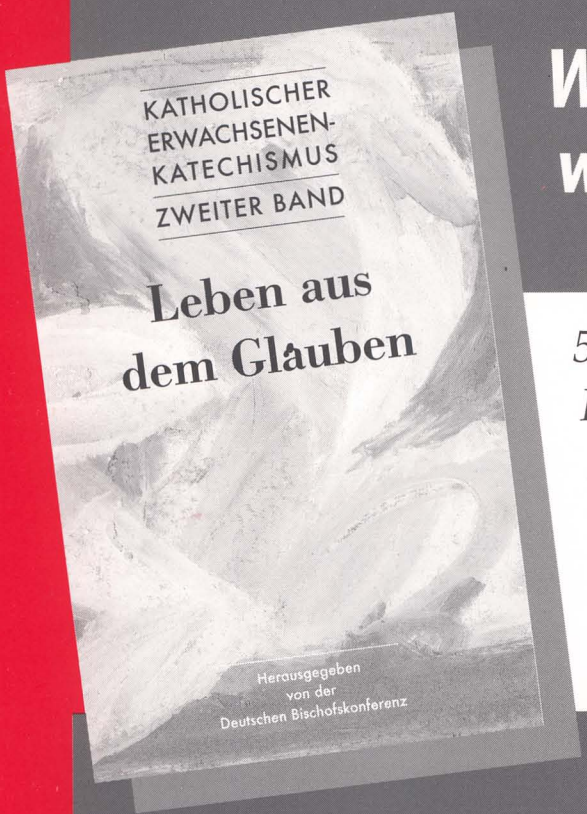
Übersetzt aus dem Italienischen von Peter-Felix Ruelius

554 Seiten,
Format 15,7 × 23,3 cm,
Leinen mit Fadenheftung
DM 98,– / öS 965,– / sFr 96.–
ISBN 3-7917-1465-1

Das Werk bietet eine umfassende Darstellung der Geschichte der katholischen und protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert. Den wichtigsten Ausprägungen, ihren entscheidenden Themen und wesentlichen Texten dieser Theologie geht der Autor nach, und so entsteht ein ungemein faszinierendes Spektrum des theologischen Denkens im 20. Jahrhundert. Zugleich zeigt der Autor geschickt den kulturellen und sozialen Zusammenhang dieses Denkens auf, der für die Aussagen der Theologie von grundlegender Bedeutung ist.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

WIR HABEN AUSGELIEFERT.



Wissen, worum es geht.

528 Seiten,
Format: 14 x 22,4 cm
Leinen mit
Schutzumschlag,
DM 29,80, öS 233,–,
SFr 29,80

Der NEUE Erwachsenenkatechismus.
Der Leitfaden für praktisches Christsein heute. Lang erwartet. Jetzt bei Ihrem Buchhändler.

Verlag HERDER

Verlagsgruppe engagement

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

GOTTFREIE GEGENWART?

Sauer · Abschied von der säkularisierten Welt?

Klein · Tradierter Glaube in moderner Gesellschaft

Höhn · Sinnsuche und Erlebnismarkt

Primetshofer · Soll der Staat Großkirchen fördern?

Janda · Fasziniert von fernöstlicher Religiosität

Widl · Herausforderung Sehnsuchtsreligion

Scharer · Bildung als interkulturelle Diakonie

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Csoklich · Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:

Religionen unterwegs (J. Niewiadomski),
Schwerpunkt, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Kirchengeschichte,
Pastoraltheologie, Spiritualität

4 1995 143. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1995

Schwerpunktthema: Gottfreie Gegenwart?

Hanjo Sauer: Abschied von der säkularisierten Welt? ... 339
Stephanie Klein: Der tradierte Glaube in der modernen Gesellschaft ... 351
Hans-Joachim Höhn: Sinnsuche und Erlebnismarkt ... 361
Bruno Primetshofer: Warum sollte der Staat Großkirchen fördern? ... 372
Josef Janda: Fasziniert von fernöstlicher Religiosität ... 382
Maria Widl: Herausforderung Sehnsuchtsreligion ... 392

Abhandlungen:

Matthias Scharer: Bildung als interkulturelle Diakonie ... 402

Berichte:

Severin Lederhilger/
Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 411
Fritz Csoklich: Kirchliches Zeitgeschehen ... 417

Literatur:

Die aktuelle theologische Zeitschrift
Józef Niewiadomski: Religionen unterwegs ... 420
Besprechungen ... 421
Schwerpunkt (421), Bibelwissenschaft (429), Dogmatik (432), Kirchengeschichte (435), Pastoraltheologie (437), Spiritualität (438)

Eingesandte Schriften ... 439
Register ... 441
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,
Mitarbeit von Professoren der Kath. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt

Anschriften der Mitarbeiter: Dr. Fritz Csoklich, Bischofplatz 4, A-8010 Graz
Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn, Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln
Dr. Josef Janda, Herrenstraße 19, A-4020 Linz
Prof. Dr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4020 Linz
Ass. Dr. Stephanie Klein, Schenkendorfer Straße 22, D-60431 Frankfurt/M.
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Bruno Primetshofer, Schottenring 21, A-1010 Wien
Prof. Dr. Matthias Scharer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Maria Widl, Färbermühlgasse 13/3/21, A-1235 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

Liebe Leserinnen und Leser!

Weder Religionswissenschaft noch Theologie könne den Glauben wecken. Doch bietet der von ihnen bereitgestellte Rahmen zur Deutung religiöser Phänomene eine nicht unwichtige Voraussetzung für die Gestaltung dieses Glaubens an. Die seit Jahrzehnten selbstverständlich angenommene Voraussetzung der Säkularisierung unserer Kultur prägte unzählige theologische Entwürfe der letzten Jahre. Sie alle waren darum bemüht, „Gott" auf diese oder jene Art und Weise in einer säkularisierten Welt zu „retten". Die Erwartung der Auflösung der religiösen Kultur hat sich nicht erfüllt! Zwar drängt im Westen der religionssoziologische Wandel die Großkirchen weiterhin an die Ränder der Gesellschaft, der spirituelle Markt erfreut sich allerdings weiterhin einer Beliebtheit sondergleichen. Der von vielen erhoffte Kollaps des religiösen Marktes läßt lange auf sich warten. Wie ist diese Situation theologisch zu deuten?

Den meisten Menschen unserer Zeit ist die angedeutete Alternative die einzig mögliche, wie sie ihren Weg mit Gott beschreiben würden: sie suchen ihn am spirituellen Markt, oder sie fliehen vor ihm und seiner kirchlich geprägten Ordnung. Und die meisten glauben, diesen Gott dort, wo sie ihn suchten, auch gefunden zu haben; sie hoffen sich dort von Gott befreit zu haben, wo sie von ihm flohen. So oder so betrachtet, müßte man mindestens sagen können: Unsere Gegenwart stellt alles andere als den Inbegriff einer „Gottfreien Gegenwart" dar.

Der jüdisch-christliche Glaube rechnet aber noch damit, daß Gott selber für die Spuren seiner Anwesenheit in der jeweiligen Kultur verantwortlich zeichnet. Der Mensch wandert in seinen eigenen Such- und Fluchtwegen auf den Spuren, die Gott längst beschritten hat. Durch seine Bemühungen kann er die göttlichen Spuren verdeutlichen oder aber verbauen. Mit unserem Schwerpunkt wollen wir ein Stück solcher „Aufklärungsarbeit" leisten.

Ihre Redaktion

SIND DIE KIRCHEN AM ENDE?

Die einen verlassen die Kirchen aus Gleichgültigkeit, die anderen suchen in Fundamentalismen aller Art nach Geborgenheit und festen Systemen. Die Kirchen haben offenbar beiden Gruppen nichts mehr zu bieten, das sie zum Bleiben, gar zum Engagement veranlassen könnte.
Warum ist das so? Um die Beantwortung dieser brisanten und existentiellen Frage und um Perspektiven für eine Erneuerung ringen **namhafte und kompetente Autoren in ihren Beiträgen**:

Künden die Kirchen auf der Höhe der Zeit?* / Kirchentreue und -entfremdung. Rückblick auf das 19. Jahrhundert / *Das demo-skopische Bild der Kirche* / Ist der moderne Mensch institutionsmüde? Soziologische Anmerkungen zur Krise der Kirche / *Protestantische Individualität und Kirche* / Grundprobleme des katholischen Kirchenverständnisses im Übergang zu einer neuen epochalen Gestalt des Glaubens / *Kirche in der Gotteskrise

CARL AMERY
JOHANN BAPTIST METZ
RUDIGER SCHLOZ
GREGOR SIEFER
KLAUS TANNER
MANFRED WEITLAUFF
SIEGFRIED WIEDENHOFER

Ein Buch, das zu denken gibt: den Verantwortlichen in kirchlichen Leitungsetagen; den Seelsorgern vor Ort und allen, denen noch an einer Zukunft der Kirchen liegt.

Soeben erschienen:

175 Seiten, kart. DM 29,80 / öS 233,– / sFr 29.80 / ISBN 3-7917-1455-4

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

HANJO SAUER

Abschied von der säkularisierten Welt?

Fundamentaltheologische Überlegungen

Die Theologie hat erhebliche Mühe darauf verwandt, sich auf den Prozeß der Säkularisierung einzulassen und ihn als Thema der Theologie zu begreifen. Mit dem Aufkommen einer neuen Religiosität haben sich die Vorzeichen verändert. Die Herausforderung für die Theologie bleibt, nur verändert sich ihre Form grundsätzlich. Unumgänglich erscheint unter diesen Voraussetzungen die Entwicklung einer kommunikablen theologischen Kriteriologie und der Konsens über Prioritäten. – Unser Autor ist Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät in Linz. (Redaktion)

1. Hat das Säkularisierungstheorem ausgedient?

Das Projekt der Moderne und die Religion – lange Zeit erschienen sie als unversöhnliche Antipoden. Das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft konnte mit dem Theorem der Säkularisierung erfaßt werden. Es besagt, daß sich die Moderne das geistige Eigentum der Kirchen angeeignet, seiner ursprünglich transzendenten Verwurzelung beraubt und einem Verwendungszusammenhang zugeführt habe, dessen Profanität in diametralem Gegensatz zur ursprünglich religiösen Intention stehe. Wenn der Begriff ‚Secularisieren' zum ersten Mal gegen Ende des Dreißigjährigen Krieges in den Akten des Westfälischen Friedens auftaucht[1], so geschieht dies erstaunlich zeitgleich mit dem Versuch von René Descartes, die Welt „more geometrico" neu zu begreifen und die „Sprache der Natur [zu] enträtseln, damit man ihr präzise Befehle geben kann"[2].

Jene letzte und absolute Instanz der Gesellschaft, die das Mittelalter als einen personal gedachten, die Welt radikal übersteigenden und ihr transzendenten Schöpfergott anerkannt hat, sollte schrittweise entmachtet und abgelöst werden durch Ideen und Leitbilder, die zunehmend mehr der Verfügungsgewalt des Menschen überantwortet waren. Insbesondere die Entstehung des modernen Staates ist von diesem Denkansatz her zu begreifen. So kann der Staats- und Völkerrechtler Carl Schmitt diesen Ablösungsprozeß kommentieren: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe."[3] Hans Blumenberg, der als Philosoph engagiert für die „Legitimität der Neuzeit" eintritt, nennt diesen Satz „nicht nur der Tatsachenbehauptung nach, die er enthält, sondern auch den Folgerungen nach, die er inauguriert, die stärkste Form des Säkularisierungstheorems."[4] Nach Blumenberg werde der Begriff der Säkularisierung mißbraucht, wenn

[1] Vgl. *E. Wiesnet*, Säkularisierung Pro und Contra. Innsbruck 1973, 11.
[2] *R. Specht*, René Descartes. Reinbek bei Hamburg 1986, 70.
[3] *C. Schmitt*, Politische Theologie. München/Leipzig ²1934, 49.
[4] *H. Blumenberg*, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt a.M. 1974, 106.

dieser als eine „Kategorie des geschichtlichen Unrechts" eingeführt werde, die der Neuzeit ihre Eigenständigkeit bestreite und „je nach Perspektive, zu frechen oder frommen Ansprüchen, nicht aber zum geschichtlichen Verstehen"[5] komme. Nach ihm geht es nicht an, die Neuzeit als christliche Häresie zu deuten; sie ist vielmehr nur von ihren *eigenen* Voraussetzungen her als Neubesetzung vakant gewordener Positionen der Welt- und Lebensdeutung zu verstehen.

Blumenbergs Anliegen ist bekannt und hinreichend diskutiert. Gegenüber seiner Perspektive bleibt festzuhalten: für die Theologie selbst hat sich „Säkularisierung" als ein zentraler theoretischer Begriff zur Erfassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit erwiesen, der den Strukturwandel des Gesellschaftssystems nicht nur konstatiert, sondern auch eine Interpretationskategorie zum Verständnis dieses Strukturwandels beisteuert[6]. Dieses Interpretament, „in dem eine Fülle von Erfahrungen, von Situationsdeutungen und Zielvorstellungen in einen auslegungsfähigen Zusammenhang gebracht wird"[7], hat für die Theologie Bedeutung. Zunächst muß ein Prozeß zur Kenntnis genommen werden, in dessen Verlauf die Theologie sprachlos wird, weil ihr die eigene Sprache und deren Prägnanz abhanden gekommen ist: „Die Säkularisierung theologischer Begriffe bedeutet, daß diese Begriffe um ihren eigentlichen Inhalt gebracht werden, den sie in ihrer ursprünglichen Bedeutung im Zusammenhang der Sachverhalte haben, der der Gegenstand der Theologie ist und die immer dadurch charakterisiert ist, daß er dem Reich der irdischen Dinge, dem Säculum gegenübergestellt und übergeordnet wird."[8] Darüberhinaus bahnt sich in diesem Prozeß jedoch auch ein entscheidender Fortschritt an: „Nun geschieht aber diese Säkularisierung der theologischen Begriffe, von der die moderne Staatslehre wie ein Ausschnitt ist, wenn vielleicht auch der bedeutendste, und der im ganzen der entscheidende Teil der modernen Geistesgeschichte ist, unter dem gewaltigen Antrieb einer großen geschichtlichen Idee, nämlich der Autonomie des Menschen."[9] Diese Autonomie muß verstanden werden als „Säkularisierung der tiefsten Erfahrung, die im christlichen Glauben gemacht wird."[10] Friedrich Gogarten kommt das Verdienst zu, die Bedeutung des Säkularisierungsbegriffs als einer der ersten in seiner Tragweite erkannt und für die Theologie fruchtbar gemacht zu haben: „Es geht in der Säkularisierung um die Forderung des Freiseins des Menschen der Welt gegenüber und des Herrseins über sie, die eine Folge der im Glauben ergriffenen Freiheit des Sohnes für den Vater ist und durch die die mythische Welt abgelöst wird durch die geschichtliche. Mit dieser Forderung wird die Welt säkularisiert."[11] Diese Voraussetzungen

---

5 *Ders.*, Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a.M. 1966, 74.

6 Vgl. *H. Zabel*, Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationskategorie. Diss. Münster 1968.

7 *J. Matthes*, Religion und Gesellschaft. Bd. I, Hamburg 1967, 84.

8 *F. Gogarten*, Säkularistische Theologie in der Staatslehre (Münchner Neueste Nachrichten, 86. Jg., 1933), Nr. 60 (2. März), 1–2 und Nr. 61 (3. März), 1–2.

9 Ebd.

10 Ebd.; vgl. *U. Ruh*, Säkularisierung als Interpretationskategorie. Freiburg 1980, 296.

11 *F. Gogarten*, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Stuttgart 1953, 99.

machen es Gogarten möglich, die Freisetzung des Menschen und der Welt als Bedingung der Möglichkeit der Geschichte zu verstehen: „Denn der säkulare Mensch ist der seiner selbst mächtige und der für die Welt als für seine verantwortliche, mit einem Wort: es ist der geschichtliche Mensch."[12]

Dieses Verständnis der neuzeitlichen Entwicklung löst die Theologie aus dem mittelalterlichen Horizont und ermöglicht ihr, in ein neues Verhältnis zur Moderne einzutreten, die nicht als Verfallsgeschichte diffamiert, sondern in ihrem Projektcharakter wahrgenommen und der ihre eigene Legitimität zuerkannt wird: Säkularisierung ist darum – so die Beurteilung Karl Rahners – „eine berechtigte, geschichtlich langsam sich vollziehende Weltwerdung der Welt aus der Dynamik des Christentums heraus ..."; als solche muß sie verstanden werden „auch wenn sich die konkrete Christenheit und die Kirchen oft gegen diesen Prozeß aus einem epochal verknöcherten Weltverständnis heraus gesträubt haben"[13].

Es ergibt sich die paradoxe Situation, daß gerade von seiten der christlichen Theologie, die sich lange genug vehement gegen das Projekt der Moderne gewehrt hat, um sich dieses dann in einem mühsamen Rezeptionsprozeß zu eigen zu machen, Anliegen der Aufklärung als genuin christliche begriffen und nachhaltig verfochten werden. Ohne die jüdisch-christliche Vorgeschichte lassen sich die Moderne und ihr Projekt nicht denken. Es ist müßig zu fragen, wer wem mehr verdankt, das Projekt der Moderne dem religiös geprägten Welt- und Daseinsverständnis, das es beerbt hat, oder die gegenwärtige Theologie der Aufklärung und ihrer Neubewertung von Welt und Mensch in ihrer Folge. Mit Recht kann J. Figl festhalten: „Die historische Singularität der europäischen Neuzeit resultiert zu einem wesentlichen Teil aus der weltgeschichtlichen Unvergleichbarkeit, die in der Historizität sowie in der Radikalität des Wahrheits- und Endgültigkeitsanspruchs des Christentums begründet ist. Darum ist es legitim, die Moderne ausdrücklich als nach-christlich zu bezeichnen und in ihrem ideellen und moralischen Konex mit dem Christentum zu sehen, der ja nicht nur in der Gestalt der (entfremdeten) Fortsetzung desselben anzunehmen ist (wie es die herkömmliche Säkularisierungstheorie tut), sondern in einer vielleicht noch gravierenderen Weise auch dann gegeben ist, wenn die bewußte Abkehr vom Christentum intendiert wird beziehungsweise vollzogen ist"[14].

Diese Abkehr der Gesellschaft von einem dezidiert christlich konzipierten Daseinsentwurf scheint nicht nur intendiert, sondern weitgehend vollzogen, doch das Projekt der Moderne selbst hat sich aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen tiefgreifend verändert. Es scheint an eine Grenze gestoßen, die die alte Verhältnisbestimmung, die mit Hilfe des Säkularisierungstheorems reflektiert wurde, in einem grundlegenden Sinn problematisch macht.

[12] A.a.O. 142.
[13] *K. Rahner*, Theologische Reflexionen zur Säkularisierung. (Schriften zur Theologie, Bd. VIII) Einsiedeln 1967, 639.
[14] *J. Figl*, Säkularisierung (NHthG IV) München 1991, 439.

2. *Selbstwidersprüche der Moderne*

Das Projekt der Moderne war angetreten mit der Lichtmetaphorik der Aufklärung, im Lichte der Vernunft nur das gelten zu lassen, was einer Prüfung in wissenschaftlichem Geist standgehalten hat. Nachdem die Transzendenz zur Legitimität des Undurchschauten und Unbegründeten verkommen war, ging es diesem neuen Geist um die Transparenz der Welt, um eine zweite Natur, die dem Menschen bekannt und durchschaubar sein mußte, weil er sie selbst bearbeitet, ihr Gestalt gegeben, ja sie produziert hat. Doch die Triumphe des homo faber schlugen um in Angst und Schrecken vor einem „Zauberlehrling", dem auf verhängnisvolle Weise die Macht über sein eignes Tun entglitten ist.

Als Max Horkheimer und Theodor W. Adorno im Jahr 1944 das epochemachende Werk „Dialektik der Aufklärung" schrieben und feststellten: „die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils" wußten sie noch nichts von jenem Großversuch „Trinity" (bezeichnend die säkularisierte Namensgebung, die eine theologische Semantik in eine strategisch-militärische ummünzt!), mit dem am 16. Juli 1945 über der Wüste des Bundesstaates New Mexiko der Welt ein ganz anderes Licht erstrahlte als jenes, das die Aufklärung bringen wollte. Die Wissenschaft selbst wurde mit der Zündung der ersten Atombombe – gleich dem Mythos des Feuerbringers Prometheus – zum Urheber einer gigantischen und in ihren Folgen unabsehbaren Freisetzung von Naturkräften. Die Aufklärung war „totalitär" geworden: „Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn."[15]

Der Begriff der Dialektik wird hier nicht mehr als produktiver Widerspruch eingeführt, der die Geschichte im Sinn des Fortschritts weitertreibt, sondern im Sinn eines Selbstwiderspruchs: „Aufklärung ist radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist."[16]

In einem zweiten Aspekt sei auf den Selbstwiderspruch der Moderne hingewiesen: Der Kulturhistoriker Egon Friedell glaubt in seiner „Kulturgeschichte der Neuzeit" das Projekt der Moderne in seiner Entstehung exakt orten zu können: „das Konzeptionsjahr des Menschen der Neuzeit war das Jahr 1348, das Jahr der ‚schwarzen Pest'"[17]. M. Gronemeyer kommentiert diese Datierung: „Daß das ‚Projekt der Moderne' eine Antwort auf eine trau-

[15] *M. Horkheimer – T. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1981, 25.
[16] A.a.O. 22.
[17] *E. Friedell*, Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg. Bd. 1, München 1976, 63.

matische Todeserfahrung sein könnte, paßt nicht in die Selbstauffassung des modernen Menschen. Bei den zahllosen Versuchen, die innersten Beweggründe dieses ‚Projekts' aufzudecken, hat man sich lieber ans Leben gehalten. Sei es, daß man den neuen Weltentwurf aus den Ideen, Erfindungen, des späten 15. Jahrhunderts erstehen sah, aus dem ungestümen Forscherdrang, der die Welt rotieren ließ; sei es, daß man die abgestreiften Fesseln der alten von der Kirche beherrschten Ordnung zum Ausgangspunkt der Erklärung machte; sei es, daß man den Ameisenfleiß, den die protestantische Ethik freisetzte, ins Zentrum der Überlegungen rückte, sei es, daß man den Geist der Moderne als Überbau aus den überreif gewordenen ökonomischen Verhältnissen aufsteigen sah. Der Gedanke, daß das grandiose Unternehmen der vernunftgemäßen Weltgestaltung ein Reflex auf die demütigende Todesverfallenheit des Menschen sein soll, ist seinerseits so kränkend und erniedrigend, daß die Gesellschaftstheorie sich ihm versagt hat."[18]

Sollte Friedell mit seiner Analyse einen entscheidenden Zug der Moderne getroffen haben, sie nämlich als Kampfansage gegen den Tod des Pestinfernos verstehen zu können, so führt sich gerade dieses Projekt mit dem wissenschaftlich-technisch produzierten Massensterben des 20. Jahrhunderts ad absurdum. Konnte die millionenfache Hinschlachtung von Menschen in den sogenannten „Weltkriegen"[19] noch metaphorisch als schicksalhaft gleich Naturkatastrophen gedeutet und damit von den Entstehungsbedingungen her mythologisch notdürftig vor unabsehbaren Kontingenzen abgesichert werden (die Propagandamaschinerie aus den Jahren 1914 bis 1918 steht weder jener des Nationalsozialismus noch der der westlichen Alliierten, die zu einem „Kreuzzug" gegen die Unheilsmächte aufriefen, nach!), so wird ein solcher Versuch angesichts des Holocaust schlichtweg gegenstandslos. Auch hier bedeutet Auschwitz die wohl radikalste Infragestellung der Moderne und ihrer Voraussetzungen. Die Singularität dieses Geschehens wurde nicht nur durch die organisatorisch-technischen Voraussetzungen der Zivilisation möglich, sondern stand – grundsätzlicher noch – in einem inneren Bezug zum Machbarkeitswahn eines in seinem Fortschrittsglauben verblendeten Kollektivs, das eine archaische Ethik mit einem Maximum an instrumenteller Vernunft verband.

Ausgehend von solchen traumatischen Ereignissen kam ein Prozeß des Umdenkens in Gang, der das „Restrisiko" der Moderne nicht mehr jenseits des Denkbaren ansiedelt, sondern geradezu zum hermeneutischen Schlüssel einer Gesellschaft macht, die sich ihrer Widersprüche und so ihrer latenten Instabilität mehr und mehr bewußt wird. Solche Selbstwidersprüche bilden sich nicht zuletzt sprachlich ab. Semantisch sensiblen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen fällt auf, daß in demselben Maß, in dem eine institutionalisierte Sprache an Prägnanz und Aussagekraft verliert, weil ihrer wirk-

[18] *M. Gronemeyer*, Das Leben als letzte Gelegenheit. Zeitbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993, 15.

[19] Man beachte die mythische Universalisierung, die in dieser Wortbildung mitschwingt!

lichkeitserschließenden Kraft mißtraut wird, die Alltagssprache eine Symbiose des Widerspruchs eingeht, die etwas von jener Situation widerspiegelt, die ihrer Sprache Ohnmächtige erfahren[20].

Was hier nur skizzenhaft angedeutet ist, soll plausibel machen, daß es die Moderne selber ist, die in den von ihr produzierten Kontingenzen Bedingungen schafft, die das Bedürfnis nach religiöser Sinngründung und Transzendenzerfahrung hervorrufen. Diesem Bedürfnis und der damit entstehenden neuen Religiosität haben wir uns nun zuzuwenden.

3. *Religionsproduzierende Tendenzen der Gesellschaft*

„Nichts scheint die Differenz zwischen der klassischen, bürgerlich-modernen Industriegesellschaft und der sich abzeichnenden postmodernen Moderne besser zu markieren als die Neueinschätzung und Neubewertung religiöser und ethischer Fragen. Als eine der letzten Gewißheiten des modernen Fortschrittsmythos ist auch der Glaube an eine religionslose Zukunft dem Entzauberungsprozeß anheimgefallen."[21] An zwei Jahreszahlen kann der Paradigmenwechsel festgemacht werden: 1965 erschien das vielbeachtete Buch von Harvey Cox „The Secular City" („Stadt ohne Gott?"); keine zwanzig Jahre später veröffentlichte der nämliche Autor einen Widerruf mit seiner neuen Analyse „Religion in the Secular City. Towards a Postmodern Theology. New York 1984". Postmodern an dieser Religiosität ist deren neue Form als polymorpher, polytheistischer Pluralismus auf dem Forum einer dynamisch sich wandelnden Stadtkultur.

Die neuen Formen der Religiosität[22] unterscheiden sich nachhaltig von den tradierten:

- sie binden sich nicht an Konfessionen als rechtlich verfaßten Organisationen mit klar bestimmter Mitgliederstruktur, sondern schaffen sich eine „Szene", wo Individualität, Anonymität und Konformität eine ausbalancierte Synthese eingehen;

- sie erheben keinen exklusiven Wahrheitsanspruch, stellen keine Bedingungen für die Initiation, sondern fügen sich in eine religiöse Mischkultur ein, die ihren primären Ort auf dem Markt mit dessen floatenden Wechselkursen hat;

- sie verzichten auf Dogmen, die als Inbegriff eines kognitiven Wissenssystems die angestrebte integrative kosmische Einheit brechen und scharfe Frontlinien zwischen gläubig/ungläubig eröffnen;

- statt dessen setzen sie auf Spontaneität, Intuition und Meditation, die jedoch so von einer reflexiven Brechung

---

[20] Exemplarisch kann dafür auf die Sprache Jugendlicher verwiesen werden: „Packen wir's an. Es ist nichts zu tun!" „Du hast keine Chance, darum nutze sie!" „Stell dir vor, du stellst dich vor, und keiner stellt dich ein." „Was ich mit meinem Leben mache, geht euch einen Scheißdreck an, aber ich erwarte euere volle Unterstützung dabei!"

[21] *K. Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Traditionsabbruch – Ende des Christentums?) Würzburg 1994, 90.

[22] Vgl. *G. Gasper u.a.* (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Freiburg ^{5}1994

abgeschottet werden, daß das Gefühl der religiösen Unmittelbarkeit erhalten bleibt;

– mit dem Prinzip einer inkommunikablen Subjektivität wird die Wahrheitsfrage suspendiert, der Rekurs auf Erfahrungen mit privilegiertem Erkenntniszugang entzieht diese jedem Anspruch auf Überprüfbarkeit;

– sie implizieren keine langfristigen, gar lebenslangen Bindungserwartungen an den Menschen, verstehen sich nicht geschichtlich und vertrösten nicht, sondern beziehen sich präzise auf das Bedürfnis „satisfaction now";

– sie knüpfen an der unerfüllten Innerlichkeit des Subjekts und seinem Bewußtsein defizitärer Authentizität an und bieten diesem eine Projektionsfläche, in der sich das Subjekt wiedererkennt, statt diesem mit einer Umkehrforderung eine Änderung seiner Lebenspraxis zuzumuten;

– es geht ihnen primär nicht um eine Analyse und Neubewertung der Wirklichkeit aus der Sicht des Glaubens, sondern um deren Überwindung in der angestrebten Aufhebung der Grenzen des Ich- und Weltbewußtseins.

Es versteht sich von selbst, daß dieses grobe Raster einer Charakterisierung phänotypisch zu verstehen ist und jeweils einer differenzierten Analyse bedarf.
Ein plastisches Bild der neu aufbrechenden Religiosität malt Hans-Joachim Höhn in seiner Analyse des Zusammenhangs von Moderne, Religion und Stadtkultur: „Der neue Städter will mehr von der ‚wahren' Welt erkennen, nachdem er den Schein der Warenwelt durchschaut hat. Religion ist darum wieder ‚in', weil sie dem, der schon alles hat, zeigen kann, was ihm noch fehlt: Grenzverkehr mit dem Unendlichen. Aber auch hier ist Tempo angesagt. Religiöse Verfahren müssen im Schnellverfahren vermittelt werden. Man sucht eine Instant-Mystik, religiösen Sofortservice. Orakelformen wie das I Ging und Okkultpraktiken wie das Pendeln sind dabei besonders erfolgreich. Man braucht bei ihrer Anwendung nie lange auf Sonderoffenbarungen und auf Jenseitskontakte zu warten. Ein Wochenendseminar muß genügen, um die Kunst des Rutengehens zu erlernen oder die Technik der Kristalltherapie zu beherrschen. Die etablierten Religionen unterbietet die City Religion mit Dumpingangeboten. Was dort lebenslange Buchstabierübungen zum Begriff und zur Wirklichkeit Gottes erfordert, wird hier durch eine zweitägige Initiation in ein esoterisches Weltbild abgekürzt."[23]

Nun kann vom Standpunkt der konfessionell geprägten Religionen her gefragt werden, inwiefern diese Marktphänome sachgemäß überhaupt unter den Begriff „Religion" subsumiert werden können (so wie sich umgekehrt die dialektische Theologie berechtigt glaubte, sich mit guten Gründen, um die Singularität ihrer Sache zu wahren, von dieser Subsumierung auszunehmen!). Eine begriffliche Ausgrenzung erscheint doch schon deswegen problematisch, weil sie eine

[23] *H.-J. Höhn*, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg i.Br. 1994, 122.

Auseinandersetzung mit den Formen der neuen Religiosität als überflüssig suggeriert und sich gegenüber den faktischen Bedürfnissen der Gesellschaft immunisiert, indem sie diese weder zur Kenntnis nimmt noch deren Entstehungsbedingungen analysiert. Unübersehbar haben wir es mit einer religiösen Hermeneutik neuen Stils zu tun, mit einer pluralen Unübersichtlichkeit, die selbst noch einmal das Problem verschärft, zu dessen Lösung beizutragen sie vorgibt.

Vergewissern wir uns kurz des Begriffs der Religion: In ihr setzt sich der Mensch in Bezug zum Dasein als ganzem, das sich seiner Verfügbarkeit entzieht; indem er dies tut, weiß er sich solidarisch mit allen, die sich in gleicher Weise als verdankt und nicht als selbst-produziert verstehen. Indem er sich und seine Welt als bedingt begreift, stellt er sich damit gleichzeitig in ein Verhältnis zum Unbedingten, mit dem er notwendig zu tun hat, das jedoch in einem grundsätzlichen Sinn seiner Disponibilität entzogen ist. Jeder Versuch, sich dieses Unbedingte verfügbar zu machen, führt in Konsequenz zu einer Selbstaufhebung der Religion. Wo er dagegen diesem Unbedingten als Unbedingten Rechnung trägt, muß von diesem her das Selbst- und Weltverständnis konzipiert werden. In seiner Rekonstruktion der Entwicklungslogik von Hochreligionen führt A.N. Whitehead die Religion auf folgende Grundelemente zurück: „Religion gründet auf dem Zusammenspiel dreier verbundener Begriffe in einem Moment des Selbstbewußtseins [...]: 1. Der des Selbstwerts des Individuums. 2. Der des Werts der verschiedenen Individuen der Welt füreinander. 3. Der des Werts der objektiven Welt, die eine Gemeinschaft ist, welche sich von den wechselseitigen Beziehungen zwischen den diese Welt ausmachenden Individuen ableiten läßt, aber auch für die Existenz jedes einzelnen dieser Individuen notwendig ist."[24] Im Solitärsein findet der Geist seinen Wert als einen unbedingten nur, indem er seinen eigenen Anspruch mit dem des objektiven Universums in Beziehung setzt. „Religion ist Welt-Loyalität."[25]

Die Rekonstruktion eines solchen Religionsbegriffs orientiert sich von vornherein an den „Hochreligionen", das heißt an sehr spezifischen geschichtlichen Erscheinungsweisen, die in ihrer Komplexität wenig gemeinsam haben mit jenen Erscheinungen, die uns in der hier angesprochenen „neuen" Religiosität begegnen. So schwierig es sich erweist, diese unübersichtlichen Phänomene überhaupt begrifflich zu fassen, so komplex gestaltet sich die Bestimmung eines Religionsbegriffs, der sich nur mehr hochformalisiert als integrativ erweist und zur „Reduktion von Komplexität" (N. Luhmann) beizutragen in der Lage ist. Luhmanns eigener Vorschlag, im Rahmen seiner Systemtheorie die gesellschaftliche Funktion der Religion darin zu sehen, daß sie „das Bestimmte an den Platz des Unbestimmten"[26] setzt, nämlich durch entsprechende Chiffren zum Erhalt der sinnkonstituierenden Leistungen der Gesellschaft beiträgt, macht auf seine Weise die prekäre Ambivalenz der Religionen deutlich.

[24] *A.N. Whitehead*, Wie entsteht Religion? Frankfurt 1985, 47f.
[25] Ebd.
[26] *N. Luhmann*, Funktion der Religion. Frankfurt ²1982, 33

Gehen wir von der Voraussetzung aus, daß die Konstitution und Verarbeitung von Kontingenzerfahrungen nur in ihrer gesellschaftlichen Dimension zu begreifen ist, dann bedarf es zwangsläufig einer Instanz, die das Unbestimmte als solches, nämlich als prinzipiell Unbestimmbares, nicht nur als faktisch „noch" nicht Bestimmtes, festzuhalten in der Lage ist. Dies kann nur vermittels Chiffren und Platzhaltern geschehen, die ihrerseits nicht beliebig austauschbar sind, sondern in einem inneren Bezug zum Vertretenen stehen, wie dies bei Symbolen der Fall ist. Doch wie läßt sich der Königsweg finden, das Unbestimmte einerseits als eben solches durchzuhalten und nicht zu vergegenständlichen, worin ebenso eine permanente Gefahr lauert wie in der Resignation, eben dieses Unbestimmte als Bestimmtes vergegenwärtigen zu wollen? So sind Religionen nie gefeit, einem Götzendienst zu verfallen oder sich in Selbsttranszendenz aufzuheben, das heißt welt- und ortlos zu werden.

Hanna Arendt attestiert der säkularen Gesellschaft eine „Weltlosigkeit ohnegleichen", die mit dem Verlust der Jenseitshoffnung eingetreten sei; die Erwartungen der Religionskritik, den Menschen durch die Entlastung von einer Jenseitsbindung frei für das Diesseits zu machen, hätten sich nicht erfüllt. Einerseits sei der Mensch der Moderne aus der naiven Unmittelbarkeit der antiken Welt herausgefallen, andererseits sei ihm mit dem Zurückgeworfensein auf sich selbst der innere Bezug zur Welt abhanden gekommen[27].

In einem letzten Abschnitt ist zu fragen, welchen Beitrag die Theologie angesichts des Paradigmenwechsels von einer säkularisierten zu einer religiös pluralistischen Gesellschaft zu leisten imstande sein könnte.

4. Die Unterscheidung der Geister oder Entscheidung zu Distanz und Engagement

Die Herausforderung, die von seiten der neuen Religiosität an das Christentum herangetragen wird, ist insbesondere dadurch gekennzeichnet, daß hier keine Absetzbewegung vom Christentum stattfindet, als die der Säkularisierungsprozeß gedeutet werden kann, sondern daß das Phänomen der neuen Religionen schlichtweg am Christentum vorbeiführt. So haben wir allen Grund anzunehmen, daß sich die Voraussetzungen der Säkularisierungsthese grundlegend gewandelt haben. Antipoden sind nicht länger die Aufklärungsbewegung mit ihren Intentionen von Emanzipation und Freiheit gegenüber kirchlichen Macht- und Legitimationsinteressen und der daraus resultierenden Bevormundung des Subjekts, sondern die instrumentelle Vernunft ist gegen die Grundintentionen der Aufklärung angetreten. Die Kirchen sind einem gesellschaftlichen Rand- und Schattendasein anheimgefallen, verdächtigt als traditionalistische Relikte einer alten Gesellschaftsordnung oder fundamentalistischer Tendenzen geziehen (und damit von vornherein als Gesprächspartnerinnen ausgefallen) beziehungs-

[27] *H. Arendt*, Vita activa oder vom tätigen Leben. München 1967. 244ff.

weise im besten Fall funktionalistisch bestimmt als (noch!) unersetzbare Instanzen einer notwendigen Kontingenzbewältigung.

In der katholischen Kirche erleben wir gegenwärtig beträchtliche Anstrengungen zur Aufrechterhaltung herkömmlicher Identitäten (wie der traditionellen Amtsstruktur mit patriarchalischem, hierarchischem und strukturell autoritärem Charakter, einer Fixierung auf Fragen der Sexualmoral, zentralistischer Tendenzen euro- und ethnozentrischer Provenienz u.a.m.) um den Preis, daß Grundlagenfragen als Infragestellung des Systems kein Thema sind. Damit aber steht und fällt die Sache der Kirche. Wenn dem Christentum die Plausibilität der Rede von Gott abhanden kommt, wenn die Kirche das Jesuanische nicht mehr in Mystik und Politik hineinzuvermitteln vermag, dann sind alle übrigen Anstrengungen vergebens. J.B. Metz spricht im Zusammenhang der gesellschaftlichen Indifferenz im Hinblick auf Glaubensfragen von einer „religionsfreundlichen Gottlosigkeit".

In der sogenannten Dritten Welt erleben wir eine Wiedergeburt der Volksreligiosität, die sich neben der offiziellen Religion und unvermittelt mit ihr vollzieht und gegenüber der kirchlichen Hierarchie klar ihre Autonomie zum Ausdruck bringt[28]. Dieser Prozeß läßt sich mit entscheidenden theologischen Defiziten der offiziellen Religionen begründen: „Gott ist in der tiefen, verborgenen Dimension der Geschichte, er offenbart sich in der Transparenz und in der Lichtfülle der Schöpfung; man erfaßt ihn eher mit dem Herzen, mit der Phantasie, mit Schweigen, mit dem Tun und der mystischen Vision als mit der Vernunft und den instrumentellen Symbolen."[29] Von der Unverfügbarkeit und absoluten Gnadenhaftigkeit Gottes her ist die „Heuchelei der offiziellen Religionen"[30] zu kritisieren, die die Gottesrede verantwortungslos verdunkeln, wo sie diese auf eigene Interessen hin instrumentalisieren. Zu kritisieren ist jede perverse spiritualistische Tendenz, die die Transzendenz außerhalb der materiellen, gesellschaftlich-geschichtlichen und kosmischen Dimension sucht. Festzuhalten ist an der Dimension der Mystik als Weise einer Gottunmittelbarkeit jenseits aller gottverwaltenden Instanzen.

Solche Defizite in einer geschichtlichen und universalistischen Perspektive zu analysieren und Absolutsetzungen jeder Art zu kritisieren, ist Sache der Theologie. Sollen im ureigensten Interesse des christlichen Glaubens die Anliegen der Aufklärung weitergeführt werden: Emanzipation des Individuums, ohne dieses in Isolation zu führen, Öffnung neuer Horizonte von Welt- und Lebenserschließung, ohne die bergende Funktion kultureller Traditionen preiszugeben, sondern diese zu transformieren, Anerkennung eines legitimen Pluralismus, ohne einer Beliebigkeit von Wertmaßstäben zu verfallen, dann bedarf es einer kommunikablen Kriteriologie und eines Konsenses von Prioritäten. Dazu drei abschließende Bemerkungen:

1. Hinter dem Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens steht die Unver-

[28] Vgl. *P. Richard*, Der Gott des Lebens und die Wiedergeburt der Religion. (Concilium 31, Nr. 4) 1995, 166.

[29] A.a.O. 169.

[30] A.a.O. 168.

fügbarkeit Gottes selbst, von dem her alle Wahrheiten in ihrem Anspruch zu relativieren sind. Nur genügt es nicht, diesen Anspruch als Behauptung aufzustellen, er ist vielmehr kommunikativ einzulösen. Die Theologie hat die reflektierten Voraussetzungen einer Sprach- und Erzählgemeinschaft zu entwickeln, die erlebnishaft und erfahrungsbezogen zugleich den Glauben vermittelt. Daß das Leben den Tod überwindet (auch die strukturelle Todesbedrohung einer Zweidrittelwelt), daß Gewalt durch Vernunft überwunden werden kann, daß es unabgegoltene Erinnerungen, Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume gibt, impliziert religiöse Optionen.

2. Neben dem Wahrheitsanspruch hat die Frage der Wahrhaftigkeit oberste Priorität. Eigene Interessen und Beweggründe sind in einer Weise transparent zu machen, daß sie durch die Übereinstimmung von Wort und Tat in ihrer Stimmigkeit überprüfbar wird. Kommunikation setzt einerseits Vertrauen voraus, andererseits wird dieses durch die Weise der Kommunikation gefördert oder destruiert.

3. Von entscheidender Bedeutung ist darüber hinaus die Entwicklung eines Sprachspiels, an dem alle an der Kommunikation Beteiligten in gleicher Weise teilzunehmen in der Lage sind. Diese Forderung erscheint utopisch, dennoch ist sie als Desiderat festzuhalten. Sachlich gefordert ist die Heuristik des Fremden, das nicht exotische Qualitäten hat, sondern allenthalben im Alltag, ja in den scheinbar größten Selbstverständlichkeiten seinen Ort hat.



Variationen über eine Wirklichkeit. Reihe: Weiterbildung Theologie

Neu: ca. 170 Seiten mit zahlr. s/w-Abb. und Diagramme, kart.
ca. DM 29,80 / öS 233,– / sFr 29.80 / ISBN 3-7917-1453-8

Die Brisanz des Themas steht wohl außer Zweifel. Wie ist die Absage so vieler Menschen an die Kirche zu verstehen und zu bewerten? Hat die Kirche überhaupt noch eine Zukunft? Welche wegweisenden Impulse sind in der Tradition der Kirche (wieder)zuentdecken? Wie können sie zeitgemäß umgesetzt werden? Aus der Sicht verschiedener theologischen Disziplinen werden diese Fragen von anerkannten Fachleuten geklärt und Perspektiven aufgezeigt. **Die Autoren und ihre Beiträge:** Karl Hausberger: ***Die gegenwärtige Kirchenkrise – ein Rückblick auf die Geschichte –*** Hubert Ritt: ***Neutestamentliche Kirchenbilder –*** Wolfgang Beinert: ***Kirchenbilder in der Kirchengeschichte –*** Heinrich Petri: ***Kirchenbilder der Ökumene –*** Konrad Baumgartner: ***Kirchenvisionen: Fermente der charismatischen Prophetie***

Verlag Friedrich Pustet

Postfach 10 08 62 · 93008 Regensburg

STEPHANIE KLEIN

Der tradierte Glaube in der modernen Gesellschaft

Das Alltagsleben der Menschen hat sich unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft stark gewandelt. Dies hat Einfluß auf die Möglichkeiten und Ausdrucksfomen, wie heute der Glaube gelebt werden kann. Auf der Folie der Veränderungen des Lebens in der Moderne werden die neuen Orte der religiösen Erfahrung, die veränderten Formen des gelebten Glaubens sowie neue Anforderungen an die Institutionalisierung und Tradierung des Glaubens aufgezeigt. – Unsere Autorin ist wissenschaftliche Assistentin im Bereich Pastoraltheologie an der Universität Mainz. (Redaktion)

Was heute als Verschwinden des christlichen Glaubens beklagt wird, beruht häufig auf der Wahrnehmung eines bestimmten traditionalen Glaubens, wie er von katholischen Milieus bis in die Nachkriegszeit hinein sichtbar gelebt wurde. Als ein Erwartungshorizont besitzt dieser Glaube noch immer eine große Wirkmacht im gesellschaftlichen und kirchlichen Bewußtsein, auch wenn es unter den Bedingungen der veränderten Gesellschaft immer schwerer wird, ihn zu leben. Faktisch wird, häufig mehr unfreiwillig als gewollt, immer mehr von dieser verinnerlichten Glaubensform abgewichen. Im alltäglichen Leben entwickeln sich zugleich neue Ausdrucksformen des Glaubens.

Das Verschwinden des tradierten Glaubens als eines allgemein gültigen, gesellschaftlich verbindlichen Phänomens muß daher nicht bedeuten, daß der Glaube aus dem Leben der Menschen verschwunden ist. Meine These ist vielmehr, daß sich mit den raschen gesellschaftlichen Veränderungen in der heutigen Gesellschaft auch die Möglichkeiten und Formen, den Glauben zu leben und über ihn zu sprechen, geändert haben. Es bedarf einer neuen Wahrnehmung, die Formen des im heutigen Alltag der Menschen gelebten Glaubens zu entdecken, die sich vielleicht nur zögerlich und vorsichtig zur Sprache bringen und die in das gesamte individuelle Leben verwoben sind, das heute mehr säkular als kirchlich organisiert ist. Dazu bedarf es aber neuer Methoden, die nicht an der Wahrnehmung von Institutionen oder überlieferten Begriffen orientiert sind, sondern die die Veränderungen im Leben zu erheben vermögen, die also am Lebenslauf selbst ansetzen[1].

1. Die Veränderungen des Lebens in der modernen Gesellschaft

Die Erfahrungen und die Organisation des Lebens der Menschen in der modernen Gesellschaft sind in starken

[1] Ich stütze mich im folgenden auf Erkenntnisse der Biographieforschung, die genau an den Veränderungen des individuellen Lebens ansetzt, sie methodisch reflektiert erhebt und daraus Schlüsse auf Veränderungen in der Gesellschaft zieht. Sie bietet m.E. auch einen Zugang zu Veränderungen des gelebten Glaubens. Vgl. dazu *S. Klein*, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart 1994.

Wandlungsprozessen begriffen. Dabei gibt es quer durch die Gesellschaft wie auch durch einzelne Lebensgeschichten hindurch eine Gleichzeitigkeit verschiedener Erfahrungs- und Bewußtseinsformen von traditionalem und modernem Erleben und Handeln. In den Sozialwissenschaften werden diese Wandlungsprozesse unter den Begriffen „Individualisierung" und „Differenzierung" diskutiert.

Individualisierungsprozesse

In der vormodernen Gesellschaft war der Ort des Individuums in der Gesellschaft bereits bei der Geburt für sein Leben recht genau festgelegt[2]. Er war bestimmt durch das Geschlecht, die Zugehörigkeit zu einer Familie, zu einem gesellschaftlichen Stand, einer kleinräumigen Lokalgesellschaft. Damit waren jeweils ganze Bündel von Verhaltensweisen, Rollen, Rechten und Pflichten gegeben, die sein Leben strukturierten. Das gesamte gesellschaftliche und individuelle Leben wurde von einer alles umgreifenden kosmologischen Sinnwelt überwölbt, in deren Zusammenhang das Individuum seinen Platz hatte. Der Lebenslauf bekam seine Struktur durch den Heiligenkalender und das Kirchenjahr sowie vor allem auf dem Land durch den jahreszeitlichen Zyklus. Krankheit und Tod konnten jederzeit eintreten, die Zukunft war nicht planbar. Das alltägliche Handeln war nicht auf die bestmögliche Entfaltung der eigenen Person (oder die der Kinder oder Angehörigen) ausgelegt, sondern von der Kontinuität des Haushalts, des Hofes oder Betriebs bestimmt. „Die beteiligten Personen waren nicht Individuen mit eigenständigen Perspektiven beziehungsweise Kontinuitätsansprüchen. ... Die beruflichen und familiären Übergänge im Lebenslauf ergaben sich direkt aus den Notwendigkeiten der Produktion und Reproduktion im Haushalt"[3].

Mit dem Einsetzen der Moderne veränderte sich das Zeit- und Identitätskonzept. Die Lebenszeit wurde berechenbarer, Krankheit und Tod rückten aus dem alltäglichen Erfahrungshorizont. Die alles ordnende Kosmologie zerbrach, eine Vielfalt von Sinnwelten beanspruchte gleichermaßen Gültigkeit. An die Stelle der Einordnung der Person in das Ganze trat nun das Bewußtseins des Lebens als einer eigenständigen Ganzheit mit einer teleologischen Ausrichtung, die es zu entwickeln und erfüllen galt. Jede Handlung wurde dadurch immens wichtig. Die Identitätsauffassung verschob sich hin zu einer entwicklungsgeschichtlichen Konzeption, es ging nun um die Entwicklung und Entfaltung der individuellen Persönlichkeit. Werte der Aufklärung wie Freiheit, Autonomie, Mündigkeit wurden für das eigene Leben proklamiert.

Diese Individualisierungsprozesse beschränkten sich zunächst auf das männliche Bürgertum, dessen soziale Lage eine Freisetzung von Individuen aus ökonomischen Zwängen zuließ. Sie ergreifen bis heute immer mehr so-

[2] Vgl. zum folgenden *M. Kohli*, Thesen zur Geschichte des Lebenslaufs als sozialer Institution, in: Ch. Conrad, H.-J. von Kondratowitz (Hg)., Gerontologie und Sozialgeschichte. Wege zu einer historischen Betrachtung des Alters. Berlin 1983, 133–147. Zur Individualisierung der Gesellschaft auch: *U. Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986; *H.-G. Brose, B. Hildenbrand*, Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen 1988.

[3] *M. Kohli*, ebd., 145.

ziale Gruppen – so wurden in den letzten zwanzig Jahren „Individualisierungsschübe" vor allem bei Arbeitern und bei Frauen beobachtet, die die Gesellschaft gegenwärtig stark verändern. Martin Kohli sieht in ihnen „in manchen Dimensionen ein Nachholen dessen, was sich beim männlichen Bürgertum schon früher entwickelte"[4]. Diese Prozesse verlaufen aber auch innerhalb von sozialen Gruppen durchaus nicht gleichzeitig, und auch im Verlauf einer Lebensgeschichte können unterschiedliche Identitätskonzepte in verschiedenen Phasen dominant werden.

Die Ursachen für diese Entwicklung liegen nicht allein in geistesgeschichtlichen Veränderungen. Vielmehr entsprechen sie dem Bedarf des modernen Wirtschaftssystems und werden durch dieses mit hervorgebracht und beschleunigt. Nicht mehr die Massenarbeitskraft wird heute benötigt, sondern das zeitlich flexible und örtlich mobile Individuum, entscheidungsfreudig, kreativ, mit einem „Baukasten" von Kenntnissen und Fähigkeiten, immer bereit zum Um- und Dazulernen.

Im Prozeß der Individualisierung werden die gesellschaftlichen Institutionen, die den Ort der einzelnen Person in der Gesellschaft bestimmten, wie Stand, Geschlecht und Familie, immer mehr aufgeweicht. Familien lösen sich auf und setzen sich in immer neuen Variationen zusammen, Geschlechterrollen werden hinterfragt und verschwimmen, Bildungswege werden durchlässiger, der soziale Aufstieg, aber auch der soziale Abstieg wird für immer mehr Menschen möglich.

1983 formulierte Martin Kohli seine weithin rezipierte These, daß nun der Lebenslauf des Individuums in Form einer „Normalbiographie" zu einer zentralen gesellschaftlichen Institution geworden ist[5]. Die Normalbiographie ist ein im gesellschaftlich geteilten Erwartungshorizont vorhandenes Verhaltens- und Verlaufsmuster, eine Zurechnungskategorie, die dem Menschen seinen gesellschaftlichen Ort zuweist. Sie ist um das Erwerbsleben herum in drei Phasen organisiert (Vorbereitungs-, Aktivitäts- und Ruhephase) und wird durch drei Aspekte gekennzeichnet: „1. Kontinuität im Sinn einer verläßlichen, auch materiell gesicherten Lebensspanne; 2. Sequenzialität im Sinn eines geordneten (und chronologisch festgelegten) Ablaufs der wesentlichen Lebensereignisse; und 3. Biographizität im Sinn eines Codes von personaler Entwicklung und Emergenz"[6]. Ein Beispiel für den Erwartungshorizont der Normalbiographie wäre die Frage, warum ein Mann oder eine Frau mit 30 Jahren noch immer studiert und wann er oder sie denn gedenkt, endlich eine Familie zu gründen.

Obwohl die verinnerlichte Normalbiographie noch eine große Wirkmacht entfaltet, zeichnen sich bereits Auflösungserscheinungen ab. Aufgrund von flexiblen Arbeitszeiten, Warteschleifen und Umschulungen in der Ausbildung, Erwerbslosigkeit, Ver-

[4] *M. Kohli*, Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: H.G. Brose, B. Hildenbrand (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen 1988, 33–53, 39.

[5] Unter Institution versteht Kohli „ein Regelsystem, das einen bestimmten Bereich oder eine bestimmte Dimension des Lebens ordnet", vgl. Kohli, Geschichte des Lebenslaufs, 134, Anm. 2.

[6] *M. Kohli*, Normalbiographie, 37, im Original teilweise hervorgehoben.

schiebungen von Familiengründungen u.a. können immer weniger Menschen dieser Normalbiographie entsprechen. Häufig wird das Abweichen von der verinnerlichten Norm noch schmerzlich als Bruch empfunden, zugleich tritt an ihre Stelle aber verstärkt die persönliche Suche nach dem, was „eigentlich dran ist", was ich eigentlich will, nach der richtigen Entwicklung. Die aufgeweichten Institutionen können dafür keine Maßstäbe mehr zur Verfügung stellen. Zur Identitätsfindung und Selbstvergewisserung trägt die Reflexion der eigenen Biographie, aber auch der von anderen, bei. Kohli brachte die Beobachtung dieser Entwicklung 1988 auf den Begriff der De-Institutionalisierung des Lebenslaufs[7]. „Sich suchen, zu sich finden, zu sich stehen ist das, was die Orientierung in der Welt verbürgen soll. ... Der Bezug auf die eigenen Bedürfnisse ist ... als eine andere Form der Suche nach einem neuen letzten Grund für die Orientierung in der Welt zu verstehen – der Suche nach einem transzendentalen Haltepunkt. Dieser Haltepunkt könnte stabil sein – es ist im Prinzip nicht unmöglich, das Selbst nach einer Periode des Suchens auch wirklich zu finden – er ist es aber empirisch typischerweise nicht. Die Suche wird permanent, das Ergebnis hochgradig instabil. Es gibt also eine neue Handlungs*struktur* (diejenige der Suche beziehungsweise Reflexion), aber mit instabilem Handlungs*resultat*"[8]. Die Möglichkeit zu wählen und entscheiden versetzt das Individuum zugleich unter einen großen Druck: es darf nicht nur, es *muß* auch dauernd Entscheidungen treffen, für die es selbst verantwortlich ist. Diese Situation verlangt ihm eine hohe Orientierungsleistung und Entscheidungskompetenz ab. Wo aber das Verhalten selbst nicht mehr institutionalisiert ist, wächst der Bedarf nach Institutionen, die die Suche nach Orientierungen, die Dauerreflexion und die Verständigungen darüber sichern. Für den Bereich des Glaubens hat Helmut Schelsky bereits 1957 die Veränderung der „unreflektierten Anerkennung kultureller Selbstverständlichkeiten"[9] hin zu einer „Dauerreflexion" der Glaubensinhalte beschrieben und daran seine berühmte Frage angeschlossen: „Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?"

Differenzierung

Eng mit der Individualisierung der Menschen hängt die Differenzierung der Gesellschaft zusammen. An die Stelle einer alles umfassenden Sinnwelt trat die rasche Ausdifferenzierung verschiedener Milieus und Bereiche, in denen jeweils eigene „Kulturen", eigene Sinnwelten und Handlungsmuster Gültigkeit haben. Die Firmen entwickeln eine eigene „Unternehmenskultur" mit einem eigenen Sinn- und Symbolsystem; die Identifizierung mit ihr wird durch psychologische und weltanschauliche Schulungen abgestützt. Ebenso haben im Tennisclub, im Kirchenchor, in der Krabbelgruppe, im Meditationskreis, in der Familie etc. eigene, oftmals widersprüchliche Sinnwelten und Handlungsmuster ihre

[7] Vgl. *M. Kohli*, Normalbiographie.
[8] *M. Kohli*, Normalbiographie, 45f.
[9] *H. Schelsky*, Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4 (1957), 153–174, 158.

Gültigkeit: Liebe und Intimität ist in der Familie angesagt, Konkurrenz in der Firma, Profit an der Börse, körperliche Leistung im Sportverein, Selbstlosigkeit und Hilfsbereitschaft in der Gemeinde.

Die einzelne Person wechselt mehrmals täglich zwischen verschiedenen Bereichen hin und her und bewegt sich dann selbstverständlich in den dort gültigen Handlungsnormen. Die Kongruenz muß jede Person in ihrer eigenen Lebensgeschichte selbst herstellen. Sie wird durch verschiedene Sinnwelten geprägt, geht aber selten in einer völlig auf. Sie wird aber in ihrer Lebensgeschichte nicht nur selbst von den verschiedenen Bereichen bestimmt, sie kann umgekehrt ein Milieu, einen Bereich auch verändern, indem sie zum Beispiel die dort selbstverständlich geltenden Regeln und Sinnwelten hinterfragt und mit anderen konfrontiert.

Wie verändert sich nun in der Alltagserfahrung des Menschen in der modernen Gesellschaft die Erfahrung des Religiösen und die Möglichkeit, sein Leben aus dem Glauben zu gestalten?

2. *Neue Orte der Erfahrung des Religiösen*

Sowohl in den Übergängen zwischen den verschiedenen Lebensbereichen als auch in den Brüchen in der Lebensgeschichte treten Irritationen auf. Henning Luther sieht gerade in diesen Übergängen und Bruchstellen die Orte der religiösen Erfahrung in der Moderne[10]. Religion hat nach Henning Luther heute die veränderte Aufgabe, nicht durch schnelle Antworten oder das Angebot einer absoluten Sinnwelt die Bruchstellen zuzuschütten, sondern sie gerade offenzuhalten. Wo alte Selbstsicherheit aufbricht und Fragen entstehen, kann Religion „diese Differenzen gerade wahrnehmen, aushalten, ausformulieren, anstatt sie zu überspielen, zu vertuschen, oder zu ignorieren"[11]. Denn genau diese Irritationen sind die Einfallstore des Transzendenten, die Orte, an denen, vielleicht nur für Sekunden, Fragen gestellt werden, wo Sehnsüchte frei werden, wo die eigene gestreßte Existenz aufbricht und offen wird für etwas ganz anderes. Insofern ist die moderne Welt prädestiniert für bestimmte Arten von religiösen Erfahrungen: solchen, die nicht in Gottesdiensten, durch Predigten, oder Gemeindearbeit hergestellt werden, sondern die im profanen Alltag kurz aufblitzen. „Religion in den Übergängen des Lebens und an den Schnittstellen (Brüchen) des Alltags – diese Verortung hieße, daß im Alltag der Moderne Religion nicht immer präsent wäre, wohl aber immer wieder." Religion verweigert sich gerade den Wünschen nach Eindeutigkeit und hält eine produktive Mehrdeutigkeit offen. „Diese Mehrdeutigkeit widerstreitet jedem Positivismus des Sinns wie jedem Zynismus der Hoffnungslosigkeit. Sie mobilisiert den Überschuß der Fraglichkeit in der Religion, die sich den Pazifizierungsversuchen ‚letzter Antworten' entwindet und in eine heilsame Unruhe entläßt"[12].

[10] *H. Luther,* Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992

[11] Vgl. *H. Luther,* a.a.O., 122f.

[12] *H. Luther,* a.a.O., 123.

3. Neue Formen des gelebten Glaubens

Die Veränderung des individuellen Lebenskonzepts und des Alltags in der modernen Gesellschaft wirkt sich maßgeblich auf die Möglichkeit aus, den Glauben zu leben. Das Leben ist heute mehr durch den Terminkalender als durch den Heiligenkalender strukturiert, mehr durch Freizeiten und Urlaubszeiten als durch kirchliche Sonn- und Feiertage. Wie andere Institutionen verliert auch die Kirche an verbindlicher Wirkmacht, das Leben zu bestimmen. Eine unhinterfragte Übernahme der gesamten kirchlichen Glaubenswelt ist heute in der Brechung der Aufklärung kaum noch möglich. Zentral wird vielmehr die eigene Reflexion und Entscheidung in Glaubensfragen. Das Individuum kann sich heute für eine andere Konfession, eine Sekte oder eine andere Religion entscheiden oder jede Religionszugehörigkeit ablehnen. Aber auch die einzelnen Inhalte, Traditionen und Handlungsmuster der eigenen Glaubenstradition werden kritisch reflektiert, bewertet und ausgewählt.

Für die alltägliche Lebensbewältigung stellen häufig Sinnwelten und Handlungsmuster nichtchristlicher Provenienz viel bessere Bewältigungsstrategien zur Verfügung als der tradierte Glaube. Autogenes Training, Zen-Meditation oder Yoga verhelfen zu Konzentration und Kontemplation und werden häufig meditativen Formen aus der christlichen Tradition vorgezogen. Für Probleme in der Kindererziehung kann man zwischen verschiedenen erprobten Theorien und Konzepten aus der Psychologie und Pädagogik wählen, die den vielleicht selbst erfahrenen Erziehungsmethoden in kirchlicher Tradition gerne vorgezogen werden. Wenn es um Heilungsmethoden geht, ist häufig das Vertrauen in ein chemisches Medikament, in Heilpflanzen oder in die Akupunktur größer als in ein Stoßgebet zum Hl. Blasius.

Die meisten Gläubigen empfinden es als völlig problemlos, zur Bewältigung ihres Lebens Sinn- beziehungsweise Deutungsangebote und Handlungskonzepte auch aus nichtchristlichen Weltanschauungen und Religionen heranzuziehen, soweit diese nicht dem christlichen Glauben direkt widersprechen. Faktisch ist der Lebensalltag der Gläubigen heute längst durch die vielfältige Vermischung verschiedener Deutungsmuster, Konzepte und Handlungsmethoden bestimmt, und ihre Anstrengungen gehen dahin, sich kundig zu machen und die für das anstehende Problem beste Lösung zu finden. Dabei kommt es zu einem fruchtbaren Dialog, bei dem der christliche Glaube andere Deutungs- und Handlungsmuster herausfordert, aber auch angestoßen wird, sich auf sich selbst zu besinnen und sich zu verändern. Wo zum Beispiel eine Mitarbeiterin am Arbeitsplatz ungerecht behandelt wird, oder wo es um die Aufnahme von Flüchtlingen in der Nachbarschaft geht, kann die vielleicht nur latent vorhandene christliche Glaubensüberzeugung die Argumente für die Diskussion und die Kraft zum Handeln bestimmen und den Konfliktverlauf verändern. Der Glaube muß dabei nicht einmal explizit formuliert werden. Aber der oder die Gläubige konfrontiert Sinn- und Handlungsmuster, die in dem Konflikt zum Tragen kommen, mit den eigenen Glaubenskonsequenzen und realisiert etwas von dem, was christlicher Glaube behauptet. Weniger geht es um das explizite

Bekenntnis des Glaubens als um die Realisierung und Manifestierung des Glaubens im Handeln.

Umgekehrt wird der tradierte Glaube aber auch in der alltäglichen Praxis hinterfragt, erprobt, aktualisiert und neu ausgesagt. In der Lebenspraxis bekommen bestimmte Bereiche aus der kirchlichen Glaubenstradition eine besondere Bedeutung und Aktualität, sie werden differenziert und weiterentwickelt, andere hingegen erweisen sich im Alltagsleben als bedeutungslos, und andere werden aus der heutigen Erfahrung heraus kritisch beurteilt und korrigiert.

Dazu einige Beispiele. Angestoßen durch die Frauenbewegung und durch eigene Erfahrungen der Marginalisierung in Gesellschaft und Kirche begannen christliche Frauen darüber nachzudenken, welche Rolle das Gottesbild und der tradierte Glaube bei dieser Marginalisierung spielte; Sie fragten, ob diese Marginalisierung wirklich dem Willen Gottes entspricht und suchen nach Formulierungen des Glaubens, in denen sie selbst vorkommen und nicht wieder marginalisiert werden. Für ihren gelebten Glauben wurden Frauengestalten in der Bibel wichtig und Gottesdarstellungen, die nicht mit männlichen Eigenschaften besetzt sind. Aus diesen Glaubensreflexionen der eigenen Erfahrung entstand bereits eine neue theologische Tradition – die feministische Theologie.

In vielen Fragen des alltäglichen Handelns – zum Beispiel der ökologischen Folgen des Autofahrens, des Wäschewaschens, von Urlaubsreisen, des Verwendens von Dünger und Pestiziden, des Konsumierens von Kleidung und Möbeln, des Verbrauchs von Wasser etc. – müssen sich die Gläubigen ein Urteil bilden und bereits handeln, bevor es Anknüpfungspunkte an eine christliche Tradition überhaupt erst gibt. Dabei entwickeln sie die Glaubenstradition weiter und formen sie aus.

Umgekehrt können kirchlich verkündigte Werte im gelebten Leben auch Formen annehmen, die der eigenen Glaubensüberzeugung widersprechen oder sie behindern. So differenzieren viele Menschen im Licht ihrer Lebenserfahrung und Glaubensüberzeugung die kirchlichen Werte und Normen. Mit manchen Entscheidungen geraten sie direkt in den Widerspruch der kirchlichen Institution (zum Beispiel bei der Wiederverheiratung, der Verwendung von Verhütungsmitteln u.a.). Sie fühlen sich in ihrer Entscheidung ausgegrenzt und finden in der säkularen Welt viel eher den Ort, an dem sie ihre Entscheidung offen leben und durchtragen können als in der Kirche.

Mit den Erfahrungen in der modernen Gesellschaft haben sich Kategorien und Ausdrucksformen des Glaubens geändert. Die Selbstsicherheit des triumphalistischen Sprechens über Gott und die Kirche ist gebrochen, vielen scheint sie nicht angemessen. Der Glaube drückt sich nicht mehr in übernommenen Formeln und Sprachmustern aus, die vielen fremd sind. Es scheint, als würden neue authentische Sprachformen erprobt, als würden sich vorsichtige, eher fragende, die eigenen Erfahrungen formulierende und reflektierende als behauptende Sprachformen des Glauben herausbilden. Die Erzählung der eigenen Lebens- und Glaubensgeschichte oder von Episoden daraus ist eine dieser authentischen Ausdrucksformen des Glaubens. Und wichtiger als die verbale Formulierung der Wirklichkeit Gottes scheint

zudem für viele die Behauptung Gottes im heilschaffenden Handeln zu sein[13].

4. Das Nebeneinander unterschiedlicher Glaubensformen

Faktisch laufen die beschriebenen Veränderungsprozesse nicht gleichzeitig ab, und es herrscht ein Neben- und Durcheinander verschiedener Wahrnehmungs-, Erlebens- und Bewußtseinsformen. Es entwickeln sich, zum Teil gesucht, zum Teil durch die veränderte Gesellschaft erzwungen, neue Glaubensformen; zugleich haben die traditionalen institutionellen Glaubensformen im gemeinsamen Bewußtsein noch eine große Wirkmacht, die von der kirchlichen Verkündigung unterstützt wird. Aber auch dieser Erwartungshorizont verblaßt, und die individuelle Entscheidung (zum Beispiel zum Gebrauch von Verhütungsmitteln) wird immer mehr selbstverständlich als mit schlechtem Gewissen praktiziert.

Im Horizont der verschiedenen Weltanschauungen, Sinnwelten und Handlungskonzepte bemühen sich die Gläubigen, den tradierten Glauben in der veränderten Welt zu leben. Ich sehe vier Tendenzen, wie in der Praxis der Glaube verstanden und gelebt wird, die ich hier nur modellhaft skizziere. Sie bestimmen auch die Folie, vor der der Glaube bei anderen wahrgenommen oder sein Verschwinden beklagt wird[14].

1) Man zieht sich in möglichst geschlossene kirchliche Milieus zurück, in denen die tradierten christlichen Deutungs- und Handlungsmuster fraglos in Geltung sind. Dies führt gerade dort, wo sich die Gesellschaft schnell verändert, zu einer manchmal zu beobachtenden Wagenburgmentalität. Die Bestrebungen gehen dahin, kirchliche Milieus zu schaffen und besonders der Jugend erfahrbar zu machen. Die Erfahrung der Auflösung kirchlicher Milieus – gerade viele ältere Menschen haben solche Milieus in ihrer Kindheit erlebt – führt leicht zu der Vermutung, der Glaube schwinde allgemein.

2) Der Glaube wird primär als kognitives Wissen verstanden. Dieses Wissen wird von Experten reflektiert, über die Reinheit der Lehre wird gewacht. Praxis wird als die Fähigkeit verstanden, dieses Wissen korrekt zu reproduzieren, zu verkündigen und die Handlungsnormen richtig anzuwenden. Da sich jedoch die Alltagspraxis sehr schnell verändert, haben die Kategorien des Wissenssystems immer weniger mit dem Alltag zu tun, seine Handlungsregeln greifen nicht mehr in den Problemen und Fragen, die im Alltag entstehen. So entwickeln sich Alltag und Glaubenswissen immer mehr auseinander. Immer größere Anstrengungen werden nötig um zu erklären, welche Bedeutung das Glaubenswissen im Alltag haben soll. Der Erwartungshorizont an sich und andere ist, über Glaubenswissen zu verfügen und es „anwenden" zu können. Der neue

[13] Diese Vermutungen leite ich einmal aus lebensgeschichtlichen Interviews mit Christinnen und Christen ab, aber auch zum Beispiel aus Publikationen aus dem Bereich der feministischen Theologie.

[14] Diese Gedanken habe ich bereits ähnlich ausgeführt in: *S. Klein*, Das Verschwinden der Rede über Gott und die Wirklichkeit Gottes im Leben der Menschen in der modernen Gesellschaft, in: Pastoraltheologische Informationen 14 (1984), 247–258.

Katechismus oder der Religionsunterricht als Sozialisationsinstanz haben hier eine wichtige Bedeutung. Das Schwinden von Kenntnissen über die kirchliche Lehre wird als Schwinden des Glaubens wahrgenommen und beklagt.

3) Der Glaube wird nur für bestimmte Lebensbereiche als zuständig verstanden: für den Kult, die moralische Erziehung, die rituelle Begleitung in den Übergangsphasen im Leben, für die Kontingenzbewältigung. Für andere Bereiche, wie die Wirtschaft, die Politik, das Militär, sind andere Sinnwelten zuständig. Unter dieser Perspektive wird ein Glaubensverlust beklagt, wo der öffentliche Einfluß der Kirche und der Glaubenstradition auf ihre angestammten Bereiche oder die Bedeutung dieser Bereiche im Leben der Individuen schwindet.

4) Der Glaube wird im alltäglichen Leben des Individuums verortet und als dynamisch und in der Lebenspraxis wandelbar begriffen. Er dient nicht immer, aber immer wieder als Orientierungsmuster. Dabei setzt er sich mit anderen weltanschaulichen Positionen und Handlungsmustern auseinander, er treibt die Veränderung von diesen voran und er wird dabei selbst verändert. Er wird in diesem Prozeß reflektiert, modifiziert, aktualisiert, vertieft und neu ausgesagt. Der Glaube bekommt gerade im gelebten Leben des Individuums, in den alltäglichen Auseinandersetzungen mit anderen Deutungs- und Handlungsmustern sein Profil. Ein Glaubensverlust kann hier verzeichnet werden, wo Sinndeutungs- und Handlungsmuster, die den christlichen Werten direkt widersprechen, in einem Leben dominant werden und wo keine Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben mehr stattfindet.

5. Anforderungen an die Institutionalisierung und Tradierung des Glaubens

Aufgrund der Mobilität, der Divergenz der Erfahrungen und der Flexibilisierung der Alltagszeit in der modernen Gesellschaft ist damit zu rechnen, daß der Glaube im Laufe der Lebensgeschichte eine sehr unterschiedliche Rolle spielen kann: Es kann Zeiten geben, wo das Leben aus dem christlichen Glauben bestimmt ist, und Zeiten, in denen andere Sinnwelten und Handlungsmuster dominant werden. Die religiöse Sozialisation von Kindern wird dabei nur ein möglicher Zugang zum Glauben sein, der für den Rest des Lebens ein Fundament legen kann, auf das später wieder zurückgegriffen wird; es kann aber auch zu Brüchen mit den erlebten Glaubensformen führen – Berichte über den mühsamen Emanzipationsprozeß aus einer fehlgelaufenen kirchlichen Sozialisation gibt es zuhauf. Heute bekommen andere Traditionsträger als Familie und Gemeinde eine größere Bedeutung als früher. Bücher und Broschüren, religiöse Tagungen, Reisen und Kurse werden möglicherweise Ansatzpunkte sein, sich genau dann, wenn dies für richtig erachtet wird, individuell mit genau den religiösen Fragen zu beschäftigen, die lebensgeschichtlich gerade „dran" sind. Und neben der traditionellen Gemeinde werden auch andere Gemeinschaftsformen Ansatzpunkte bieten, um sich gemeinsam für eine Glaubensüberzeugung zu engagieren, die aufgrund lebens- oder zeitgeschichtlicher Ereignisse für eine bestimmte Person wich-

tig geworden sind: Friedens-, Solidaritäts-, Frauengruppen, Selbsthilfegruppen u.a. Solche Gruppen geraten aber zuweilen mit den traditionalen kirchlichen Milieus in Konflikt und siedeln sich daher häufig auch außerhalb der kirchlichen Institution an.

Es erscheint mir notwendig, die veränderten Formen des individuell gelebten Glaubens wahrzunehmen, zu würdigen und zu unterstützen. Er muß sich selbst als kirchlicher Glaube begreifen können, auch da, wo er sich suchend und fragend, kritisierend und problematisierend artikuliert. Er muß kirchliche Räume finden, in denen neue Sprechweisen von Gott möglich sind, in denen neue Tradierungsprozesse in Gang kommen können. Nur wenn dieser Glaube nicht ignoriert, sondern wahrgenommen wird, kann er auch kirchlicherseits reflektiert und institutionalisiert werden und in die Verkündigung des gemeinsamen Glaubens einfließen. Dabei entsteht eine Spannung zwischen den herkömmlichen Tradierungsinstitutionen und den Gläubigen, die den Glauben nicht mehr einfach übernehmen, sondern selbst reflektieren und im Leben formen. Karl Gabriel sieht in dieser Spannung ein durchaus konstruktives Element: „An der Konfliktlinie zwischen Autonomieversprechen und Institution dürfte aber ein großes Maß an gelingender Tradierung geschehen. Sie vollzieht sich nur anders als wir es gewohnt sind, nämlich nicht in der Form der Identifikation mit der traditionstragenden Institution, sondern in kritischer und institutionsdistanzierter Form. ... Für Institutionen, die Traditionen weitergeben möchten, wird es zentral, sich reflexiv auf diese Situation einzustellen. Sonst stehen sie ihrer Zielsetzung selbst im Weg. Sie müssen die Kraft besitzen, einerseits glaubwürdig und authentisch ihre Tradition zu vertreten, andererseits aber damit rechnen lernen, daß im Tradierungsprozeß etwas Neues, häufig auch von den institutionellen Definitionen Abweichendes entsteht“[15].

[15] *K. Gabriel*, Tradition im Kontext enttraditionalisierter Gesellschaft, in: D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg 1991, 69–88, 82.

HANS-JOACHIM HÖHN

Sinnsuche und Erlebnismarkt

Zeitdiagnose ist heute ein florierendes Geschäft. Es vergeht kaum ein Jahr, in dem nicht eine neue Formel auftaucht, mit der eine griffige Antwort auf die Frage gegeben wird „Wo leben wir eigentlich?". Die Häufigkeit und das Tempo, mit der sich die verschiedenen Kennzeichnungen von Zeit und Gesellschaft ablösen, macht soziologische Zeitdiagnosen und Gesellschaftsanalysen allerdings auch zu einem problematischen Unternehmen. Was können sie mehr sein als Momentaufnahmen, Schlaglichter auf eine Gesellschaft, die sich in einem ständigen Übergang befindet? Daher verwundert es nicht, daß viele der soziologischen Wortfavoriten nur Saisonbegriffe sind. Die Dauer ihrer Gültigkeit wird durch kurze Halbwertzeiten definiert. Allerdings ist dieser Umstand kein zureichender Grund, um zeitdiagnostische Bemühungen bleiben zu lassen. Der ständige Wechsel der Zustandsbeschreibungen moderner Gesellschaften ist höchst aufschlußreich für die Frage, wo wir eigentlich leben. Ein Wissen um das, was an der Zeit ist, wird auch von Christen verlangt. Theologie und Kirche kommen nicht umhin, vor allem jenen kulturellen Trends und Tendenzen nachzugehen, in denen sich neue gesellschaftliche Leitbilder gelungenen Lebens manifestieren. – Unser Autor ist Professor für Kath. Theologie an der Universität Köln. (Redaktion)

1. *Streiflichter: Strukturen der Erlebnisgesellschaft*

Moderne Gesellschaften führen eine Mehrfachexistenz. Weil sie viele Gesichter haben, verfügen sie über eine multiple Identität. Gegenläufige Entwicklungen, die Koexistenz des Widersprüchlichen und die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen sind ihre (unveränderlichen) Kennzeichen. Seit einiger Zeit ist nun der Begriff „Erlebnisgesellschaft" (G. Schulze) im Umlauf, dem es anscheinend gelingt, die Vielgestaltigkeit unserer Gesellschaft doch auf einen Nenner zu bringen. Hinter diesem Titel steht nicht die Behauptung, unsere Kultur sei von nichts anderem bestimmt als von dem Bestreben, die Erfahrung und Gestaltung des Daseins als ein großes Ereignis zu inszenieren. Die Leitthese lautet vielmehr: Unsere Gesellschaft ist alles andere auch; sie ist High-Tech-, Konsum-, Ellbogen-, Leistungsgesellschaft. Aber kultursoziologisch gesehen ist sie vor allem eine Erlebnisgesellschaft, so daß es sich lohnt, die Ortung religiöser Sinnentwürfe vor diesem Hintergrund vorzunehmen[1].

1.1. Erlebe dein Leben! Der Daseinsimperativ der Gegenwart

Der Begriff „Erlebnis" setzt zunächst Assoziationen frei in Richtung Unterhaltung und Zeitvertreib. Man denkt an Urlaub und Freizeit, an Camel und Marlboro, an den Hauch von Aben-

[1] Vgl. zum Folgenden *G. Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992; *ders.*, Entgrenzung und Innenorientierung. Eine Einführung in die Theorie der Erlebnisgesellschaft, in: Gegenwartskunde 42 (1993) 405–419; ders., Auf der Suche nach dem schönen Leben, in: *J. Huber/A.M. Müller* (Hg.), „Kultur" und „Gemeinsinn", Basel 1994, 269–295; *ders.*, Das Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft, in: *A. Bellebaum/K. Barheier* (Hg.), Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung, Opladen 1994, 13–36.

teuer und Euro-Disney. Es fallen einem Entertainer, Animateure und Discotheken ein. Allerdings kleben diese Assoziationen an Oberflächenphänomenen, die der Kulturindustrie zuzuordnen sind[2]. Längst aber sind alle Bereiche des sozialen Lebens mit der Erlebnisvokabel verknüpft. Ursache hierfür ist zum einen die veränderte Beziehung des Menschen zu Gütern und Dienstleistungen: weg von einem sachorientierten, zweckrationalen Umgang mit dem Lebenswichtigen hin zu einer subjektbetonten, aktionsorientierten Einstellung. Vor allem der Wandel der Werbung in der Nachkriegszeit belegt diesen Trend. „Wurde zunächst der Gebrauchswert der Produkte in den Mittelpunkt der Präsentation gestellt – Haltbarkeit, Zweckmäßigkeit, technische Perfektion – so betonen die Appelle an den Verbraucher inzwischen immer stärker den Erlebniswert der Angebote[3]." Design und Produktimage werden zur Hauptsache, Nützlichkeit und Funktionalität zum Zubehör.

Dieser Umschlag ist gleichwohl nicht auf den Markt der Güter und Dienstleistungen beschränkt. Erlebnisorientierung ist das neue, überall antreffbare Grundmuster der Beziehung von Mensch und Welt und steht für jene situationsübergreifende Tendenz eines Subjektes, „sein Handeln an dem Ziel auszurichten, vorübergehende psychophysische Prozesse positiver Valenz (...) bei sich selbst herbeizuführen"[4]. Anders formuliert: Es gilt, die Lebensumstände so wahrzunehmen oder zu gestalten, daß man darauf in einer Weise reagiert, die man selbst im Rückblick als „schön", „interessant", „toll", „geil" usw. kommentiert.

Hinter dieser Entwicklung stehen die Modernisierungsphänomene der Differenzierung und Pluralisierung, deren gemeinsames Merkmal Schulze im Begriff der „Entgrenzung" festmacht. Entgrenzung bedeutet: Diversifizierung, Zunahme von Möglichkeiten, Vermehrung der Verhaltensoptionen, Erhöhung der Konsumchancen. „Daß 1950 pro Person 15 Quadratmeter Wohnraum zur Verfügung standen, 1987 dagegen 36 Quadratmeter, ist ein Detail von besonderer Bildkraft: Wände treten zurück, Handlungsspielräume werden größer"[5]. Entgrenzt ist nicht zuletzt auch das ins Unendliche gewachsene Angebot an Waren und Dienstleistungen. Angesichts dieser entgrenzten Vielfalt ist ein besonderer Sozialcharakter entstanden: der Wählende, das heißt jemand, der eine Fernbedienung in die Hand nimmt und die Programme durchschaltet oder einen Katalog durchblättert und Bestellungen ankreuzt. „Erlebnisgesellschaft" heißt jene Sozialwelt, die unter der Bedingung des Wählens entstanden ist. Ihr Grundmuster ist jenes Wahlhandeln, dessen Eigenart sich durch den Gegensatz von Innen- und Außenorientierung beschreiben läßt. Bei außenorientierten Handlungen liegt der Sinn beziehungsweise Maßstab für die Beurteilung des Handelns außerhalb des Handlungssubjekts und seiner Selbstwahrnehmung. Innenorientiert ist ein Handeln, wenn das Handlungssubjekt die Sinngebung seines Tuns durch Zielbeschreibungen der Selbst- und Situationserfahrung vor-

[2] Vgl. hierzu *H. W. Opaschowski*, Freizeitökonomie – Marketing von Erlebniswelten, Opladen 1995.
[3] *G. Schulze*, Erlebnisgesellschaft, 13.
[4] Ebd., 736.
[5] *G. Schulze*, Entgrenzung, 406.

nimmt. Innenorientiertes Handeln bezieht sich auf Ziele, Zustände, Gefühle im Individuum selbst. Es genügt ihm nicht mehr, begehrte Objekte zu bekommen. Erst dann ist es am Ziel, wenn diese Objekte in gewünschter Weise auf es wirken.

In diesem Zusammenhang bildet sich eine Haltung aus, die als „Erlebnisrationalität" zu beschreiben ist. Sie steht in enger Beziehung zur Grundbedeutung zweckrationalen Handelns: Gegebene Ziele sind mit den dafür optimalen Mitteln zu verfolgen und ständig ist an der Verbesserung dieser Zweck/Mittel-Relation zu arbeiten. Erlebnisrationalität bedeutet nun: die Ziele im Subjekt selbst zu definieren und auf die Erfüllung dieser Ziele hin die äußeren Umstände zu arrangieren. Das Innenleben wird mit äußeren Mitteln bearbeitet. Man geht an sich selbst heran wie ein Ingenieur an die Verbesserung eines Produktes. Wie der Ingenieur durch den cleveren Einsatz technischer Mittel die Qualität eines Autos steigern kann, so hoffen die Erlebnistechniker, durch ein „intelligentes Arrangement der äußeren Umstände dem Ziel des schönen Lebens näherzukommen"[6]. Es kommt dabei auf das know how an; man muß wissen, wie man eine Situation zu arrangieren hat, um die gewünschte Befindlichkeit zu erreichen.

Auch ein sinkendes Wohlstandsniveau wird nichts daran ändern, daß die Primärorientierung der Menschen darin liegen wird, „etwas vom Leben haben" zu wollen. Erlebnisorientierung ist die unmittelbarste Form der Suche nach Glück und Sinn. Glück und Sinn werden nicht mehr für das Ganze, sondern in aneinandergereihten Einzelerlebnissen gesucht, über deren Qualität das Subjekt befindet. Für solche Zeitgenossen kommt das Leben vor dem Überleben. Jeder Tag soll bunt und keiner grau sein. Damit man die Lust am Leben nicht verliert, ist es immer öfter nötig, Beeinträchtigungen und Behinderungen des Lebens hintanzustellen. Anders hat man nichts vom Leben. Die Lebenskunst besteht darin, mit den äußeren Umständen so umzugehen, daß erwünschte subjektive Befindlichkeiten möglich bleiben. Das setzt natürlich voraus, über entsprechende Mittel und Möglichkeiten disponieren zu können. Wer arm ist, muß über Techniken verfügen, um über die Runden zu kommen, um aus nichts wenigstens etwas zu machen. Wer reich ist, muß dagegen schon über Weisheit verfügen, um in einem Übermaß von Mitteln und Vermögen das zu finden, was vernünftigerweise zu tun ist.

1.2. „Im Alleingang": Individuen unter Wahlzwang

Das Zurücktreten außenorientierter Verhaltensweisen in der Erlebnisgesellschaft steht im engen Zusammenhang mit dem Prozeß einer umfassenden Individualisierung des sozialen Lebens. Der Trend geht zu Existenzformen, die den Menschen bei seiner Lebensplanung und -führung auf sich selbst zurückwerfen. Die Biographie wird als Aufgabe in das Entscheiden und Handeln des Individuums verlagert, das damit zugleich zum Drehbuchautor, Regisseur und Hauptdarsteller seiner Lebensgeschichte wird. Die Vermehrung der Handlungsmöglichkeiten, die Angebotsexplosion auf

[6] Ebd., 409.

dem Erlebnismarkt, die Ausweitung der Konsumpotentiale und der Wegfall von Zugangsbarrieren nötigen das Individuum, nahezu im Alleingang „sein Glück zu machen". „Nichts ist unmöglich" (Toyota) – aber es herrscht Wahlzwang. Darum hat auch der Einzelne das Enttäuschungsrisiko selbst und allein zu tragen.

In der Erlebnisgesellschaft befriedigt Konsum zudem nur noch selten ein klar empfundenes physisches Bedürfnis. „Die explosionsartige Zunahme des Brauchbaren führt zu einem Verfall der Freude an Brauchbarkeit. Unter Lebensbedingungen, die es erst ermöglichen, schöne Erlebnisse zur Hauptsache zu machen, verflüchtigen sich schöne Erlebnisse, die sich als Nebensache ergeben würden[7]." Je selbstverständlicher schöne Erlebnisse zum Sinn des Lebens gemacht werden, umso größer wird die Angst vor dem Ausbleiben solcher Erlebnisse. „Zur Angst vor Langeweile gesellt sich die Angst, etwas zu versäumen[8]." In einem solchen Kontext ist zwar nicht mehr das Leben bedroht, aber stattdessen sein Sinn. Die Melancholie der Erfüllung durchzieht die Erlebnisgesellschaft. Die Gruppe der mißmutig Vergnügten wächst. Ihr Problem sind sie selbst, die Abnahme ihrer Faszinierbarkeit wächst mit der Steigerung des Reizangebotes. Wie Süchtige greifen sie nach immer mehr und haben immer weniger davon. Im Moment der Wunscherfüllung entsteht schon die Frage, was denn als nächstes kommen soll, so daß sich Befriedigung gerade deshalb nicht mehr einstellt, weil die sofortige Suche nach Anschlußbefriedigungen dies unterläuft. Kaum am Urlaubsort eingetroffen, keimen bereits die Überlegungen, wohin im nächsten Jahr die Reise gehen soll...

1.3. „In der Szene": Kollektiv inszenierte Individualität

Im rauhen Wind der Individualisierung können sich zahlreiche Formen menschlichen Miteinanders, die ein fester Kodex sozialer Verbindlichkeiten auszeichnet, immer weniger am Leben erhalten. Dennoch hinterläßt die Individualisierung der Gesellschaft kein soziales Vakuum. In der Erlebnisgesellschaft kristallisieren sich neue Sozialformen heraus. Ihre Merkmale sind zeitlich und räumlich begrenzte Kontakte, revidierbare Mitgliedschaften, partielle Identifikationen. Wie erzwungene Gemeinsamkeiten eine Individualisierungstendenz erzeugen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion, ein neues Interesse an soziokulturellen Fixpunkten im Erlebnisstrom. Es kommt zur Bildung von Erlebnisgemeinschaften. Individuen schließen sich zu größeren Gruppen zusammen, weil sie die Orientierung an demselben Typ von Erlebnissen verbindet.

Am deutlichsten wird dies in den „Szenen", die vor allem in den Städten um ein spezifisches Erlebnisangebot (Theater, Sport, Disco, Kunst) an festen Lokalitäten ein Stammpublikum und einen weiteren Kreis von Sympathisanten konstituieren. Szenen antworten auf die Frage, wie man in einer kaum überschaubaren sozialen Wirklichkeit Menschen mit ähnlichen Vorlieben und Abneigungen finden kann,

[7] *G. Schulze*, Erlebnisgesellschaft, 64.
[8] Ebd., 65.

ohne Abstriche an der eigenen Individualität machen zu müssen (das heißt: sich vereinsmäßig organisieren zu müssen). Szenen entstehen an der Schnittlinie zwischen Privatheit und Öffentlichkeit, zwischen Erlebnisanbietern und Erlebnisnachfragern. Szenen inszenieren Erlebnisse und sind Angebote, die eigene Individualität öffentlich und kollektiv zu stilisieren[9]. Ausgestattet mit entsprechenden „Life-style"-Angeboten scheinen sie jene Leerstellen füllen zu können, welche die ständigen Modernisierungsschübe im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft hinterlassen. Sie ermöglichen einen nicht-individuellen Umgang mit Individualisierungszumutungen und offerieren so die doppelte Gnade, jemand zu sein und es nicht allein sein zu müssen.

2. *Überblendung: Religion in der Erlebnisgesellschaft*

Kann die Erlebnisgesellschaft ein sozialer Kontext sein, innerhalb dessen sich Religion behauptet, innerhalb dessen sogar neue Chancen für eine religiöse Grundierung des Daseins entstehen? Hat nicht auch Religion von ihrem Grund und Ursprung her mit den Kategorien „Widerfahrnis", „Erfahrung", „Ereignis" zu tun? Ist nicht auch sie eine spezifische Inszenierung des Daseins? Geht es nicht auch ihr um Wege zum Glück, zum gelingenden Leben? Vielleicht ist die Erlebnisgesellschaft die säkularisierte, verwilderte oder deformierte Spielart der Religion? Oder hat vielleicht die Religion nur dann eine Zukunft, wenn sie Handlungsmuster der Erlebnisgesellschaft übernimmt?

Theologisch sind diese Herausforderungen noch kaum zureichend reflektiert. Die moderne Gesellschaft und den christlichen Glauben in ein produktives Verhältnis setzen zu können hat zur Voraussetzung, daß die Erlebnisgesellschaft nicht nur von ihrer negativen Seite her wahrgenommen wird. Natürlich kann es nicht die Aufgabe der Kirche sein, die Methoden und Strukturen des Erlebnismarktes einfach zu kopieren, einen religiösen Sofortservice, eine Instantmystik anzubieten und im Schnellverfahren Transzendenzkontakte zu vermitteln. Aber sie kommt nicht umhin, sich mit jener Mentalität des Wahlhandelns, der Innenorientierung und der Erlebnisrationalität auseinanderzusetzen, die quer durch alle Altersschichten und Bevölkerungsgruppen das moderne Leben und Erleben bestimmt und zunehmend auch die Einstellung gegenüber religiösen Sinnangeboten beeinflußt. Einige Thesen versuchen im folgenden, Affinitäten und Divergenzen zwischen Christentum und Erlebnisgesellschaft zur Diskussion zu stellen[10]. Ihre Anordnung schließt locker an die zuvor skizzierten Charakteristika der Erlebnisgesellschaft an. Gemeinsam ist ihnen das Plädoyer für ein widerständiges Sicheinlassen des Christentums auf diese Charakteristika.

---

[9] Vgl. hierzu auch *G. Schulze*, Alltagsästhetik und Lebenssituation. Eine Analyse kultureller Segmentierungen in der Bundesrepublik Deutschland, in: *H.-G. Soeffner* (Hg.), Kultur und Alltag, Göttingen 1988, 71–92.

[10] Zum Ganzen vgl. besonders *H.-J. Höhn*, GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart, Freiburg 1994; *ders.*, „Zerstreuungen". Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt (in Vorbereitung).

2.1. Selbsterfahrungen: Aspekte innenorientierter Religiosität

Vor allem außerhalb der kirchlich gebundenen Religiosität, im Bereich der Esoterik und der alternativen Psychotherapien hat man sich bereits jener „surfenden" Lebenseinstellung angepaßt, mit der zahlreiche Zeitgenossen sich immer nur auf Zeit für bestimmte Angebote und Programme interessieren. Die religiöse Klientel wird sich auch für die etablierten Kirchen und Konfessionen zunehmend aus Pendlern und Passanten zusammensetzen, die aus der Vielfalt von Orientierungen und Aktivitäten auf doktrinaler und ritueller Ebene das für sich auswählen beziehungsweise neu arrangieren, was ihren jeweils aktuellen psychischen und ästhetischen Bedürfnislagen entspricht[11]. Das Paradigma „Innenorientierung" findet seinen empirischen Reflex auch in der Psychologisierung religiöser Erfahrung. Die Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen deuten darauf hin, daß der Plausibilitätshorizont für die Akzeptanz religiöser Sinnofferte weniger gesellschaftlich konstituiert wird; ihre Abstützung erfolgt vielmehr in individualpsychologischen Zusammenhängen. Erlebnisorientierte Religiosität hält religiöse Objektivierungen (Riten, Bekenntnisse) nur insoweit für belangvoll, wie sie gewünschte innere Wirkungen hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit etc. Ultima ratio der Beschäftigung mit Religion ist das persönliche Befinden zwischen Faszination und Langeweile. Das Urteil über Religiosität reduziert sich auf Selbstbeschreibungen. Als entscheidend im religiösen Erleben gilt nicht mehr der im Erleben erschlossene Inhalt, sondern das bloße Ergriffenwerden – egal wovon. Katharsis wird im erlebnisrationalen Umgang mit Religiosität „nicht als Begegnung mit der Wahrheit erstrebt, sondern als Appetithäppchen für den Kulturgourmet angeboten und konsumiert"[12].

Dem neu entstandenen Typ des „religiösen Virtuosen" kommt entgegen, daß die Differenzierung und Pluralisierung religiöser Sinnsysteme das Entstehen spiritueller Mischkulturen begünstigt. Glaubensinhalte und -formen des Christentums sind zu kulturellem Treibgut geworden. Es hängt von rasch wechselnden Moden ab, ob zum Beispiel gregorianische Choräle wieder aktuell werden. Die ursprüngliche christliche Sinngebung spielt in der Regel keine Rolle mehr. Die „neue" Spiritualität bindet sich nicht an Dogmen und fixe Lehrinhalte. Religiöse Virtuosen können die Ethik der Bergpredigt hochhalten und gleichzeitig an das Karma als Lebensgesetz glauben; sie können ein personales Gottesverständnis ablehnen und zugleich an das Böse in Person des Teufels oder an das Gute in Person eines Engels glauben. Entscheidend ist lediglich, ob solche Arrangements ihnen etwas bringen für ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung aus der Transzendenz.

Dem Christentum ist der „Innenaspekt" von Spiritualität keineswegs fremd, wie auch die ästhetisch-therapeutische Dimension konstitutiv für die christliche Erfahrung und Deutung von Sinn, Glück und Heil ist. Aber

[11] Vgl. *H.-J. Höhn*, Passagen und Passanten – oder: Religion in der City, in: *W.-D. Hauschild* u.a., Religion als Wahrheit und Ware, Hamburg 1991, 25–36.

[12] *G. Schulze*, auf der Suche nach dem schönen Leben, 284.

ebenso wichtig ist ihm die Kategorie des „extra nos", die Erschließung einer unverfügbaren Wirklichkeit außerhalb des Menschen und seiner Gegenstandswelt, die Transzendenz auf die anderen und auf den ganz Anderen hin; es geht ihm um „metanoia", um ein Umdenken und Sich-Umstellen des Menschen, um ein verändertes Sich-Einlassen auf die Wirklichkeit. Der Mensch soll hier nicht nur neu zu sich selbst, sondern auch neu „zur Welt kommen"[13]. In christlicher Sicht sind bereits die Grundmomente religiöser Erfahrung bestimmt von diesen Kategorien[14].

2.2. *Lebenserfahrungen – oder: Die Ereignisstruktur der Religion*

Religiosität beginnt mit einer spezifischen Erfahrung: mit dem Gewahrwerden von Unverfügbarem, das den Menschen unausweichlich betrifft. In der Religion geht es um das, was nicht vom Menschen abhängt und ihn zugleich unbedingt angeht. Sie ist Ausdruck des Verhältnisses zu den letzten Bedingungen und Grenzen menschlichen Lebens; sie fragt nach dem, was das Leben „ausmacht", das heißt erfüllt, beendet und vollendet. Dieses Unverfügbare darf jedoch nicht als ein Widerfahrnis im Leben vergegenständlicht werden, sondern betrifft das Leben als ganzes. Es sind diese Erfahrungen *mit* dem Leben, die unsere Einstellung zu den Dingen und Ereignissen *im* Leben bestimmen. In der Religion geht es darum, im Leben Erfahrungen mit dem Leben, mit seinem Grund und seinem Horizont zu machen. Religiöse Erfahrungen sind Erfahrungen eines Verweisungszusammenhanges. Ihr Thema ist das, was über das Vorhandene und Vordergründige hinausgeht. Thema religiöser Erfahrung ist nicht etwas, was ist, sondern der Grund und Horizont all dessen, was ist. Hierbei geht es um etwas, das nicht innerhalb der Welt ausgrenzbar ist wie ein Ereignis, das sich räumlich-zeitlich datieren läßt. Grund und Horizont des Lebens werden immer nur mit-erfahren, ihre Unmittelbarkeit ist stets vermittelt. Ähnlich verhält es sich mit allen Grundgehalten des Christentums: Gnade, Liebe, Sinn, Glück gibt es nicht pur, gleichsam in Reinkultur. Darum sind sie nicht direkt herstellbar, ableitbar, machbar. Es gibt sie nur nebenbei – und dann immer auch umsonst, gratis. Zweifellos kann und muß man etwas für das Glück tun, um glücklich zu werden. Aber dieses Tun, von dem es heißt, daß es ohne es kein Glück gebe, ist kein Machen, allenfalls ein Sich-Disponieren, ein Bereitstellen von Umständen, in denen etwas glücken kann. Vor allem aber muß das Bereitstellen solcher Umstände selbst wiederum glücken. Das Beglückende am Glück besteht gerade darin, daß das Gelingen eines Tuns nicht allein auf das Tun als Ursache zurückgeführt werden kann. Sinn- und Glückserfahrungen vermitteln stets die Erfahrung einer mehrfachen Unverhältnismäßigkeit. Das Gesetz von Aufwand und Ertrag, von Zweck und Mittel wird hier auf wohltuende Weise außer Kraft gesetzt. Glücklich ist man erst dann,

[13] Vgl. *P. Sloterdijk*, Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen, Frankfurt 1988, 31ff.

[14] Vgl. hierzu ausführlicher *W. Haug/D. Mieth* (Hg), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992; *H. D. Preuß* (Hg.), Erfahrung – Glaube – Theologie. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung, Stuttgart 1983; *O. Betz*, Religiöse Erfahrung. Weg zur Sensibilität, München 1977.

wenn man nicht weiß, womit man sein Glück verdient hat[15].

Darum steht auch das Christentum kritisch einem Erlebnismarkt gegenüber, der verspricht, den Menschen wunschlos glücklich machen zu können. Ein solches Versprechen ist zynisch. In der Regel bedeutet es, die Menschen erst wunschlos zu machen, um sie dann mit einem kleinen Glück, ein bißchen Frieden zufriedenzustellen. Das Christentum will dem Menschen etwas zu wünschen übrig lassen. Es tritt ein für die großen Hoffnungen und die großen Wünsche. Und es findet sich nicht damit ab, daß solche großen Wünsche mit kleinen Erfüllungen abgefunden werden. Offensichtlich ist das Größte, was die Welt verspricht, sie selbst, wenn es kein Jenseits, nichts Metaphysisches mehr gibt. Wenn die Welt dem Menschen nur die Welt versprechen kann, dann muß er das Äußerste von ihr verlangen. Das aber fällt niemandem in den Schoß. Jeder muß das Äußerste bringen, um das Äußerste von ihr zu bekommen. Wer das nicht bringen kann, muß sich mit weniger zufrieden geben – mit ein bißchen Frieden und dem kleinen Glück. Das kleine Glück und ein bißchen Frieden haben aber nichts mehr gemein mit den großen Sehnsüchten und Träumen der Menschen. Sie sind die Domäne der Schlagertexter und Spießbürger. Im Christentum geht es um den Protest gegen diese Halbierung menschlicher Zukunfts- und Lebenserwartungen; es erhebt Einspruch dagegen, daß sich der Mensch mit den kleinen und spießigen Erfüllungen seiner großen Hoffnungen zufriedengibt.

Dem Christentum geht es um die Enttrivialisierung dessen, was die Unterhaltungsindustrie als Sinn und Glück ausgibt. Jedoch nur gegen die Kommerzialisierung von Sinn und Glück zu sein genügt nicht. Man muß den Zeitgenossen auch zeigen könne, daß es hinter der Welt der Waren tatsächlich mehr und anderes gibt. Hier gilt es, Wahrnehmungshilfen bereitzustellen. Mit den Mitteln von Dogma und Moral allein läßt sich jedoch dieses Anliegen nicht vertreten. Die Dominanz von Dogma und Moral innerhalb der Selbstdarstellung der katholischen Kirche hat in letzter Zeit den Eindruck erweckt, als gäbe das Christentum nur zu denken und zu tun. Der Glaube gibt aber auch zu sehen (vgl. Joh 8,38; 12,38–41; 1 Joh 1,1).

2.3. Ästhetisch-politische Realpräsenz – oder: In-Szene-gesetzter Glaube

Wenn es darum geht, die Gehalte des Evangeliums öffentlich zugänglich zu machen, muß sich die Kirche auf eine Darstellungsebene begeben, der in der Erlebnisgesellschaft große Bedeutung zukommt. Gemeint ist die Interaktionsebene des Ästhetischen. Ästhetik und Religion kommen darin überein, Sehhilfen für die Wahrnehmung von Sein und Schein, Wirklichkeit und Wahrheit zu sein[16]. Auch die Kirche

[15] Zur Vertiefung dieser Thesen über eine Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Sinn- und Glückskonzeptionen sei verwiesen auf *B. Grom* u.a., Glück. Auf der Suche nach dem „guten Leben", Frankfurt 1987, *G. Greshake*, Gottes Heil – Glück des Menschen, Freiburg 1983; *F. G. Jünger* u.a., Was ist Glück?, München ³1980; *G. Bien* (Hg.), Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978; *H. Röhrbein*, Der Himmel auf Erden. Plädoyer für eine Theologie des Glücks, Frankfurt 1978.

[16] Vgl. hierzu *W. Lesch* (Hg.), Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994.

kommt daher nicht aus ohne symbolische Übersetzungen, Verdeutlichungen und Dramatisierungen dessen, was in ihr das Wesentliche ist. Die Kirche muß ihre eigene Existenz, ihren Grund und ihre Ziele ebenso unverwechselbar wie unübersehbar in Szene setzen. Die Erlebnisgesellschaft liebt das Spektakuläre; ihre Mitglieder laufen dort zusammen, wo „etwas abgeht", wo es etwas zu sehen gibt. Es wäre für die Kirche durchaus den Versuch wert, im Überlappungsbereich von Ästhetik und Religiosität halbvergessene „Kunstformen" der Präsentierung (das heißt Vergegenwärtigung) des Evangeliums wieder zu beleben. Man stelle sich einmal vor, das Mysterienspiel von Leben und Sterben des reichen „Jedermann" würde einmal nicht vor der barocken Fassade des Salzburger Domes, sondern in einem Bankenviertel, einem Einkaufszentrum, einer Fußgängerzone aufgeführt. Auch wäre dies eine Möglichkeit, wie die Kirche ihrer prophetischen, sozialkritischen Aufgabe nachkommen könnte.

Gefordert ist eine ästhetisch-politische Realpräsenz des Christentums. Es ist zu bedauern, daß es nur vor dem Kölner Dom und nicht auch in anderen Städten eine „Klagemauer" gibt. Entstanden zur Zeit des Golfkrieges (1991) und mißtrauisch beäugt von der kirchlichen Obrigkeit ist die Klagemauer ein Ort der Provokation, der Kritik und des Gebetes. Auf Blättern im Format DIN A4, befestigt an Wäscheleinen, sind hier die großen Sorgen, Hoffnungen und Träume der kleinen Leute zu lesen: der Protest der Wohnsitzlosen gegen ihre Vertreibung aus U-Bahnschächten ebenso wie die Zukunftshoffnungen junger Touristen, Zeitungsausschnitte, selbstgemachte Collagen, Notrufe und Appelle, Poesie und Polemik, nie künstlerisch ambitioniert, dafür authentischer Ausdruck individueller Schicksale. Hier ereignet sich keine ästhetische Hochkultur, hier macht eine andere Kunst Station: die Ästhetik der Gosse; hier vergegenwärtigt sich eine andere Szene: die Szene der Außenseiter, Randexistenzen, Störenfriede, Spielverderber. Vor allem aber: dies ist eine Ästhetik und eine Szene, deren sich die Kirche annehmen sollte. Denn eines kann vom Christentum in der Erlebnisgesellschaft nicht erwartet werden, soll es nicht seine Identität verlieren: der großstädtischen Schickeria eine kirchliche Bühne anzubieten. Es kann nicht darum gehen, sich an jener Oberflächenästhetisierung zu beteiligen, die sich städtebaulich in (postmodernen oder neo-biedermeierlichen) Verschönerungs- und Verhübschungsprozessen erschöpft, als Wirklichkeitskosmetik auftritt oder eine Verkaufsstrategie bildet, mit der sich Unverkäufliches endlich absetzen läßt und Verkäufliches bald ausverkauft ist[17].

Die Kirche muß Reibungsfläche bieten, sie muß widerständig bleiben und provozieren. Sie darf sich nicht zum Agenten einer Ästhetisierung machen lassen, die letztlich in die Anästhesie führt, das heißt Unempfindlichkeit erzeugt, die Sinne betäubt durch ständige ästhetische Überdrehtheit[18]. Es gilt den Ästhetisierungstrubel zur rechten Zeit zu durchbrechen und für das zu

[17] Vgl. hierzu *W. Welsch*, Ästhetisierungsprozesse. Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven, in: DZPh 41 (1993) 7–29.

[18] Vgl. *ders.*, Ästhetisches Denken, Stuttgart ²1991, 9–40.

sensibilisieren, was verloren zu gehen droht, was übersehen wird und aufmerksam zu machen auf die vielen „blinden Flecke" einer Gesellschaft, in der es darauf ankommt, es den anderen zu „zeigen". Das Christentum stellt die Frage, was Menschen fehlt, die alles haben, und die Kirche steht auf Seiten derer, die nichts haben. Das aber kann sie umso eindeutiger, je entschiedener sie ihre ererbte Introvertiertheit überwindet.

2.4. Nähe und Distanz: Kommunikative Zeitgenossenschaft

Ein zentrales Merkmal der Erlebnisgesellschaft ist die Extrovertiertheit der Erlebnisanbieter. Die Kirche tut sich noch immer mit jeder Form von Extrovertiertheit schwer. Die Ursache mag in dem Nachwirken überkommener pastoraler Ideale liegen, das heißt in der Wertschätzung stabiler Beziehungen, in der Konzentration der pastoralen Kräfte auf überschaubare, gewachsene Gemeinschaften, in denen exklusiv eine unverkürzte Weitergabe des Glaubens möglich schien und weiterhin scheint. Solche Visionen haben durchaus ihr Recht, aber sie tragen nicht den Kommunikationsstrukturen der Erlebnisgesellschaft Rechnung. Hier dominieren Sozialkontakte, die flüchtig und anonym sind, die von emotionaler Distanz und räumlicher Nähe gleichzeitig geprägt werden. Der Zunahme von Begegnungsmöglichkeiten steht hier eine Abnahme ihrer Intensität gegenüber. In den verschiedenen Szenen herrscht eine hohe Fluktuationsrate. Religion ist in der Erlebnisgesellschaft eine marginale Größe (in Schulzes Studie wird sie überhaupt nicht erwähnt!). Sie hat dort nur mit flüchtigen Bekannten zu tun, das heißt mit Menschen, die vorübergehend eine unkalkulierbare religiöse Neugier überfällt und die nach Symbolen, Erlebnissen, Zeiten und Räumen suchen, in denen mehr und anderes zur vorhandenen Wirklichkeit antreffbar wird. Es sind Menschen, denen die Erlebnisgesellschaft bald „zuviel" wird mit all dem Aufwand, den sie betreibt, damit das Leben interessant bleibt: mit ihren Moden und Allüren, mit In- und Out-Listen. Es sind Menschen, denen die Erlebnisgesellschaft zugleich auch „zuwenig" bietet. Sie ahnen, daß ein aus vielen Erlebnisepisoden addierter Lebenssinn genauso flüchtig und vergänglich ist wie diese Episoden. Sie ahnen, daß auf den „dernier cri" oft der letzte Atemzug folgt. Sie suchen nach etwas Definitivem – nach etwas, das nicht mehr veralten kann. Sie suchen nach Gelegenheiten, wo sie konzentriert, aber unaufdringlich etwas darüber, über Gott und die Welt erfahren.

Eine solche Religiosität läßt sich nicht eingemeinden. Ihr wird man mit dem Angebot pfarrlicher, verbandlicher oder vereinsmäßiger Zugehörigkeit nicht gerecht. Mit Menschen Kontakt aufzunehmen, die nur auf Zeit religiös sind, kann nur gelingen, wenn es ein Ambiente gibt, das solche Flaneure, Passanten und Pendler in Sachen Religion anspricht. Gesucht ist ein Ambiente, das bereits von außen erkennen läßt, was in ihm erlebt werden kann: Gelassenheit, Diskretion, voraussetzungslose Zuwendung und absichtslose Gastfreundschaft. Ein solcher „genius loci" ist am ehesten antreffbar in Räumen, die den Charakter von Foyers, Studios, Ateliers, Galerien und Passagen haben. Ihnen ist eine Architektur gemeinsam, welche die Unterschiede von „drinnen" und „draußen"

fließend macht. Wer sie betritt, ist drinnen und fühlt sich dennoch nicht vereinnahmt.

Eine solche „Passantenpastoral" ist nicht durchführbar ohne eine Neuorientierung im Stil und bei den Subjekten kirchlichen Handelns[19]. Die Kirche kommt nicht daran vorbei, einen veränderten Umgang mit der persönlichen Freiheit der einzelnen, mit ihren individuellen Entwürfen gelungenen Lebens einzuüben. „Sie kann nicht mehr einfach die traditionellen Vorgaben für den Glauben und das sittliche Gewissen formal dekretieren und mit Sanktionen belegen, ohne sich kommunikativ verständlich zu machen und ohne den einzelnen bei ihrer Suche nach Selbstfindung, nach Lebensgestaltung und nach Gewissensbildung wirklich freundschaftlich und kompetent beizustehen"[20]. Resonanz finden entsprechende Angebote der Interaktion und Kommunikation nur dann, wenn ihre Themen von der Straße kommen und die Träger ihrer Umsetzung sich durch entsprechende Eigenschaften auszeichnen. Sie müssen eher die Merkmale neugieriger Flaneure, Straßenkünstler und Grenzgänger aufweisen, als sich durch soziale und ideologische Seßhaftigkeit auszeichnen. Nötig zur Wahrnehmung christlicher Zeitgenossenschaft ist die Fähigkeit zur religiös-säkularen Doppelexistenz[21].

[19] Vgl. hierzu ausführlicher *H.-J. Höhn*, GegenMythen, 108–145.
[20] *M. Kehl*, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 200.
[21] Vgl. *H.-J. Höhn*, Signale der Zeit – Spuren des Glaubens, Plädoyer für christliche Zeitgenossenschaft, in: Lebendige Seelsorge 45 (1995) 1–5.

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

BRUNO PRIMETSHOFER

Warum sollte der Staat Großkirchen fördern?

Durch die Schaffung gesetzlich anerkannter Kirchen (Religionsgesellschaften) nimmt der Staat eine Privilegierung (Förderung) derselben vor. Diese Kirchen bilden aufgrund ihrer breiten Akzeptanz in der Bevölkerung einen stabilisierenden Faktor in der Gesellschaft und sind Dialogpartner für den Staat bei der Entscheidung wichtiger gesellschaftspolitischer Fragen. Mit ihren Leistungen auf dem Schulsektor, der Alten- und Krankenfürsorge, sowie auf kulturhistorischem Gebiet sind die Kirchen eine bedeutende (finanzielle) Entlastung für den Staat. Die auf diesen Gebieten durch den Staat erfolgende Förderung liegt daher in dessen eigenem Interesse. – Der Autor ist Professor für Kirchenrecht an der Universität Wien. (Redaktion)

1. Gesetzlich anerkannte – nicht anerkannte Kirchen

Die (von der Redaktion) etwas provokant formulierte Frage differenziert zunächst nicht, um welchen Staat es sich handelt. Denn grundlegend für die Beantwortung der Frage ist wohl das dem Bezugsverhältnis von Staat und Kirche zugrundeliegende Modell. Für einen Staat, der Religion und staatliche Ordnung in eins setzt, der sich demzufolge als „Gottestaat" versteht, kann sich eine Frage der genannten Art überhaupt nicht stellen. Wenn ein geoffenbartes heiliges Buch (der Koran) zugleich Grundlage der staatlichen Rechtsordnung ist, dann liegt die Förderung der (Staats)religion im ureigensten staatlichen Interesse.

Die zur Behandlung stehende Frage geht aber offensichtlich von einem religiös-weltanschaulich neutralen Staat aus, der sich einer Mehrheit von Religionsgemeinschaften gegenübersieht. Hier stellt sich für den Staat zunächst die Frage, ob er diese Religionsgemeinschaften alle völlig gleich behandelt, oder ob er Differenzierungen anbringt. Und wenn letzteres, dann ist erneut zu fragen, nach welchen Gesichtspunkten diese Differenzierungen erfolgen. Im Ergebnis werden diese Unterscheidungen oftmals auf eine Besserstellung und damit verbundene Förderung der einen Gruppe von Religionsgemeinschaften gegenüber der anderen hinauslaufen. Geht man etwa von der Rechtslage in Österreich aus (in Deutschland und der Schweiz ist sie in dieser Hinsicht ähnlich), so zieht sich eine grundlegende Unterscheidung durch das österreichische Staatskirchenrecht, nämlich die zwischen gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) und nichtanerkannten. Und dies auch angesichts einer grundrechtlich abgesicherten Glaubens-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit[1], die in bezug auf die Ausübung dieser Grundrechte keinerlei Unterscheidung, weder hinsichtlich des Religionsbekenntnisses an sich, noch auch hinsichtlich des Adressatenkreises (In- und Ausländer sind diesbezüglich völlig gleichgestellt), vornimmt.

[1] Bezüglich der verfassungsrechtlichen Grundlagen dieser Grundrechte vgl. *H. Schwendenwein*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Essen 1992, 67–91.

Die Unterscheidung zwischen gesetzlich anerkannten und nichtanerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) ist nicht identisch mit der (zahlenmäßigen) Größe der verschiedenen Kirchen; anders ausgedrückt: nicht alle gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) sind als „Großkirchen" zu bezeichnen[2]. Dennoch kann die Beantwortung der gestellten Frage nicht von der Tatsache dieser Unterscheidung abgekoppelt werden, denn tatsächlich läßt der Staat den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften aufgrund ihrer besonderen Rechtsstellung eine Förderung zuteil werden. Es ist also zunächst einmal den aus der Sicht des Staates vorhandenen Motiven für die Gewährung von Anerkennung nachzugehen, und anschließend ist kurz der materielle Inhalt der mit der Anerkennung verbundenen „Förderung" zu behandeln. Wir haben uns also zunächst zu fragen, warum ein weltanschaulich neutraler Staat (wie Österreich) heute noch an der Unterscheidung zwischen gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) und nicht anerkannten festhält.

a) Motive des historischen Gesetzgebers

Hierbei ist freilich zu bemerken, daß jedenfalls die österreichische Gesetzgebung in den rund eineinhalb Jahrhunderten, seit es diese Unterscheidung gibt, von einer deutlichen *Verringerung* der Gegensätze zwischen beiden Gruppen von Kirchen und Religionsgesellschaften geprägt ist. Während nämlich das Staatsgrundgesetz aus 1867[3] die *öffentliche* Religionsübung als Reservatrecht der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften festlegte – den nichtanerkannten war nur die *häusliche Religionsübung* gestattet (Art. 15 und 16 Staatsgrundgesetz) – wurden derartige Ungleichheiten schon durch die spätere *Verfassungs*gesetzgebung entschärft[4]. Ein Blick in die *einfache Bundesgesetzgebung* etwa im Bereich des Strafrechts zeigt, daß der frühere (aufgrund des Strafgesetzes von 1852) einseitig auf den Schutz gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften abstellende strafrechtliche Tatbestand der Beleidigung einer Kirche und Religionsgesellschaft[5] als solcher nicht mehr existiert. Das gegenwärtig geltende Strafgesetzbuch (1975) faßt unter den Deliktstatbeständen „Herabwürdigung religiöser Lehren" (§ 188) sowie „Störungen der Religionsübung" (§ 189) ganz allgemein die im Inland bestehenden Kirchen und Religionsgesellschaften als schutzwürdige Objekte ins Auge. Wenngleich also in den angeführten Bereichen der Unterschied zwischen gesetzlich anerkannten Kirchen und

[2] Nach den Ergebnissen der Volkszählung 1991 ergibt sich folgende Zusammensetzung: Römisch-Katholisch 78,14%; Evangelisch 5,00%; Islamisch 2,04%; Altkatholisch 0,24%; Israelitisch 0,09%; Sonstige ca. 1,50%; Ohne Bekenntnis 8,64%; Keine Angabe 3,39%.

[3] Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger 21.12.1867, RGBl 142.

[4] Art 63 des Staatsvertrags von St. Germain (10.9.1919, StGBl 303/1920) gewährt allen Einwohnern Österreichs das Recht, „öffentlich oder privat jede Art Glauben, Religion oder Bekenntnis frei zu üben, sofern deren Übung nicht mit der öffentlichen Ordnung oder den guten Sitten unvereinbar ist".

[5] Vgl. § 303 StG (Beleidigung einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft). – Der Tatbestand der Religionsstörung (§ 122 lit. b StG) hingegen hatte allgemein die im Staat bestehenden Religionsbekenntnisse, also auch die nicht anerkannten, im Auge. Vgl. *H. Klecatsky – H. Weiler*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1958, 180, Anm. 2.

Religionsgesellschaften und nichtanerkannten gefallen ist, bedeutet das keinesfalls, daß der Unterschied als solcher nicht weiterhin besteht[6].

Bei einem Blick in die Vergangenheit ist man zunächst erstaunt, mit welchem Maß an staatskirchlicher Überheblichkeit vor 100 Jahren über Wert oder Unwert einzelner Religionsgemeinschaften geurteilt wurde. Im Zuge der Diskussion um Art 16 StGG (dadurch wurde den nichtanerkannten Religionsgesellschaften die häusliche Religionsübung gestattet) wird der „gediegene Gehalt" der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften von den „Dilettanterien" der gesetzlich nicht anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) abgehoben[7].

Derartige Wertungen über den sozusagen innerreligiösen Gehalt einzelner Kirchen und Religionsgesellschaften nimmt der moderne Staat heute begreiflicherweise nicht mehr vor. Dennoch aber ist das Modell einer Anerkennung und die damit verbundene Besserstellung gegenüber den nichtanerkannten heute noch ein Instrumentarium, das für den Staat von nicht geringem Interesse ist. Denn die Anerkennung bedeutet ja aus der Sicht des Staates, daß ihm eine Kirche (Religionsgesellschaft) in einer rechtlich faßbaren Gestalt entgegentritt. Der Staat weiß um die Struktur dieser Religionsgemeinschaft, er hat einen einigermaßen bestimmbaren Gesprächspartner, und er hat vor allem, wenigstens bis zu einem gewissen Grad, die Erscheinungsform dieser Kirche (Religionsgesellschaft) einer vorausgehenden Kontrolle unterworfen, da ja die Anerkennung einer Kirche (Religionsgesellschaft) an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, insbesondere, „daß ihre Religionslehre, ihr Gottesdienst, ihre Verfassung, sowie die gewählte Benennung nichts Gesetzwidriges oder sittlich Anstößiges enthält", und daß ferner „die Errichtung und der Bestand wenigstens einer nach den Anforderungen dieses Gesetzes eingerichteten Kultusgemeinde gesichert ist"[8]. Anerkennung war für den historischen Gesetzgeber zweifellos (auch) ein Instrument, mit Hilfe dessen er den Bereich des „Religiösen" kritisch im Auge behalten konnte. Mit der Anerkennung tritt eine Kirche (Religionsgesellschaft) in den Bereich des staatlich Kontrollierbaren, nichtanerkannte Religionsgemeinschaften werden deutlich schlechter gestellt, ihnen wird sogar anfangs die öffentliche Religionsübung vorenthalten. Mit diesem Druck sollte zweifellos auch ein Anreiz geschaffen werden, die Aner-

---

[6] §3 des Vereinsgesetzes (BGBl 233/1951) ist auf „Religionsgesellschaften" nicht anwendbar. Demzufolge können gesetzlich nicht anerkannte Religionsbekenntnisse sich derzeit nicht auf der Grundlage eines (privaten) Vereins konstituieren, was eine bedeutende Schlechterstellung gegenüber den anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) mit sich bringt, da diese ja aufgrund der Anerkennung die Stellung von Körperschaften des öffentlichen Rechts haben. Über die jüngste Rechtsentwicklung in diesem Zusammenhang vgl. *I. Gampl/R. Potz/B. Schinkele*, Österreichisches Staatskirchenrecht, II (1993), 128, Anm. 15.

[7] Ein Abgeordneter der „Vereinigten juridisch-politischen Commission des Herrenhauses" führte in bezug auf nicht anerkannte Kirchen (Religionsgesellschaften) u.a. aus, daß „gegenüber dem gediegenen Gehalt unserer Religionen derlei Dilettanterien, ... wenn sie nicht lediglich das Schild sind, hinter welchem andere Bestrebungen sich bergen, nicht eben ein Gegenstand sind, ... welcher unser positives Interesse in Anspruch nehmen würde". Vgl. *E.C. Hellbling*, Religionsverbände und Staat, in: ÖAKR 17 (1966), 154.

[8] Anerkennungsgesetz 20.5.1874, RGBl 68/1874, §1, 1 und 2. *M. Burckhard*, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, Wien ³1895, I, 13f.

kennung anzustreben und damit aus dem Dunstkreis des Unbekannten, dem Staat gegebenenfalls sogar Suspekten[9], in das Rampenlicht der staatskirchenrechtlichen Öffentlichkeit zu treten.

b) Motivation des derzeitigen Gesetzgebers

Worin könnte heute das Interesse eines Staates an einer Aufrechterhaltung des gegenwärtigen Zustandes, das heißt der Unterscheidung zwischen gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) und nichtanerkannten liegen? Bestehen vielleicht doch noch Reste eines dem historischen Gesetzgeber noch sehr wichtigen Anliegens, nämlich mittels der Anerkennung eine genaue Kenntnis der „Interna" einer Kirche (Religionsgesellschaft) zu bekommen und damit eine gewisse Kontrolle auszuüben? Dagegen wäre aber zu fragen, ob diese Kontrolle angesichts eines Grundrechts auf freie, öffentliche oder private Religionsübung überhaupt sinnvoll beziehungsweise effizient ist. Unterscheidet sich, was diesen Bereich anlangt, im Ergebnis das System der USA, das heißt das der (friedlichen) Trennung zwischen Kirche und Staat erheblich von dem unsrigen? Können Fehlentwicklungen im Bereich des Religiösen, etwa unter dem Vorwand geistiger Leitung auftretende totalitäre Vereinnahmungen des einzelnen Mitglieds durch skrupellose religiöse Führerpersönlichkeiten, mit Hilfe des österreichischen Systems der Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen von Kirchen (Religionsgesellschaften) besser hintangehalten werden? Ereignen sich derartige Praktiken, die teilweise bereits besorgniserregende Ausmaße annehmen, nicht auch im Bereich anerkannter Religionsgemeinschaften? Und erweisen sich die (spärlichen) Tatbestände im Bereich des Strafrechts nicht grundsätzlich als stumpfe Waffe, unabhängig davon, ob in einem Staat gesetzlich anerkannte Kirchen (Religionsgesellschaften) bestehen oder nicht?

Wenngleich somit auch manche für den historischen Gesetzgeber noch vorhandene Interessen an der Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen von Kirchen und Religionsgesellschaften zurückgetreten sind[10], so bedeutet dies keinesfalls, daß der religiös neutrale Staat nicht auch heute noch ein vitales, auch in verschiedenen Formen der Förderung zum Ausdruck kommendes Interesse am Fortbestand der gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) hätte. Dieses Interesse beruht zum einen in der (grundsätzlich) breiten Akzeptanz der gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) in der österreichi-

[9] Vgl. oben Anm. 7.

[10] In diesem Zusammenhang ist auch zu erwähnen, daß der neueren Rechtsentwicklung zufolge ein klagbarer Rechtsanspruch auf Anerkennung angenommen wird, sobald die gesetzlichen Voraussetzungen für die Anerkennung (gemäß dem Anerkennungsgesetz aus 1874) gegeben sind. Bisher wurde überwiegend die Auffassung vertreten, daß bezüglich der Gewährung der Anerkennung auch bei Vorliegen der gesetzlichen Voraussetzungen kein klagbarer Anspruch bestehe, sondern die Gewährung der Anerkennung im Ermessen des Bundesministers liege. Vgl. *H. Kalb*, Durchsetzbarer Rechtsanspurch auf Anerkennung? in: ÖAKR 40 (1991), 113–124. Vgl. *H. Klecatsky*, Die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Rechtsstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften in: *R. Machacek/W.P. Pahr/G. Stadler* (Hg.), 40 Jahre EMRK Grund- und Menschenrechte in Österreich Bd. II, Kehl/Rhein 1992, 499.

schen Bevölkerung und zum anderen in dem enormen kulturhistorischen Potential, dessen Träger zu einem erheblichen Teil Kirchen (Religionsgesellschaften) sind. Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß das gesellschaftliche Erscheinungsbild Österreichs ein wesentlich anderes wäre, wenn es die mit dem gegenwärtigen Rechtsstatus ausgestatteten gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften nicht gäbe. Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang das stabilisierende Element der „großen" Kirchen und Religionsgesellschaften gegenüber da und dort auftretenden (auch religiösen) Fundamentalisten, soweit diese einen gesellschaften Störfaktor darstellen. Die „Förderung" dieser Kirchen mit Hilfe der derzeitigen Rechtslage stellt daher einen Beitrag des Gesetzgebers zur Erhaltung der österreichischen Identität dar.

2. *Förderung von Kirchen in staatlichem Interesse*

Es gibt einen umfassenden Bereich, in dem das Interesse des Staates an der Förderung bestimmter Kirchen (Religionsgemeinschaften) relativ leicht zu erweisen ist, weil derartige Förderungen indirekt dem Staat selbst zugute kommen. Durch diese Leistungen erfährt er selbst eine spürbare Entlastung, und bei Wegfall derselben würde er erheblich mehr an Lasten (auch finanzieller Natur) zu tragen haben. Hier ist zunächst der gesamte sozial-caritative Bereich der Kirche(n) anzuführen (Krankenhäuser, Alten- und Pflegeheime), die Erziehung (Kindergärten, Schulen aller Art) und der große Bereich des Kulturellen.

a) Konfessioneller Religionsunterricht

Was den Bereich des *Schulischen* anlangt, so sind derzeit verschiedene Formen staatlicher Förderung festzustellen. Da ist zum einen die Bezahlung des *Religionsunterrichts* der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften zu erwähnen. Hierbei ist die Frage nicht entscheidend, ob die Religionslehrer in einem Dienstverhältnis zum gesetzlichen (staatlichen) Schulerhalter (Bund, Land, Gemeinden) stehen oder lediglich von der betreffenden Kirche (Religionsgesellschaft) selbst bestellt sind. In beiden Fällen erfolgt eine Entlohnung von seiten des Staates.

An den weitaus meisten Schultypen Österreichs ist Religionsunterricht Pflichtgegenstand für Schüler, die einem gesetzlich anerkannten Religionsbekenntnis angehören und nicht vom Religionsunterricht abgemeldet wurden[11]. Die mit der Bezahlung des Religionsunterrichts verbundene Förderung – allerdings nur für die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften – ist im sogenannten „Zielparagraphen" des Schulorganisationsgesetzes festgelegt: „Die österreichische Schule hat die Aufgabe, an der Entwicklung der Anlagen der Jugend nach den sittlichen, religiösen und sozialen Werten sowie nach den Werten des Wahren, Guten und Schönen durch einen ihrer Entwicklungs-

[11] Die Abmeldung kann ab dem 14. Lebensjahr durch den betreffenden Schüler selbst erfolgen, vor diesem Zeitpunkt durch die gesetzlichen Vertreter. Vgl. dazu Religionsunterrichts-Gesetz 13.7.1949, BGBl 190/1949, § 1,3.

stufe und ihrem Bildungsweg entsprechenden Unterricht mitzuwirken. Sie hat die Jugend mit dem für das Leben und den künftigen Beruf erforderlichen Wissen und Können auszustatten und zum selbsttätigen Bildungserwerb zu erziehen"[12].

Die Einbeziehung einer religiösen Dimension in die schulische Erziehung ist vom österreichischen Gesetzgeber also vorgegeben. Es handelt sich zwar hierbei nicht um eine *Verfassungs*norm, aber der größere Teil der Schulgesetze, darunter auch das Schulorganisationsgesetz, sind in gleicher Weise wie Bundesverfassungsgesetze insofern rechtlich besonders abgesichert, weil zu ihrer Änderung dieselben Mehrheitsverhältnisse wie bei Bundesverfassungsgesetzen erforderlich sind, das heißt Zweidrittelmehrheit bei gleichzeitiger Anwesenheit von mindestens der Hälfte der Abgeordneten zum Nationalrat.

Man kann also sagen, daß der österreichische Gesetzgeber eine religiöse Erziehung der Jugend im Rahmen der Schule verpflichtend vorgezeichnet hat. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß der Religionsunterricht *verpflichtend* sein muß, was er ja auch, der gegebenen Rechtslage zufolge, nicht an allen Schultypen ist. Von der Vorgabe des Zielparagraphen her wäre es auch denkbar, daß der Religionsunterricht zwar verpflichtend *angeboten* werden muß, der Besuch aber den Schülern grundsätzlich freigestellt wäre. Hierbei braucht nicht gesondert aufgewiesen zu werden, daß die Deklarierung des Religionsunterrichts (der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften) als Pflichtgegenstand natürlich an die Grenzen der Glaubens- und Gewissensfreiheit gebunden ist; der Staat kommt dieser verfassungsrechtlichen Bindung durch die Möglichkeit der Abmeldung vom Religionsunterricht nach.

Vom Zielparagraphen des Schulorganisationsgesetzes her würde sich noch nicht die Verpflichtung ergeben, den Religionsunterricht *konfessionell* zu gestalten. Es könnte auch ein *überkonfessionell* orientierter Religionsunterricht angeboten werden. Tatsächlich ist der Religionsunterricht in Österreich aufgrund einer langen Rechtstradition an die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften geknüpft und damit konfessionell gebunden. Für eine überkonfessionelle Gestaltung des Religionsunterrichts können m.E. allerdings keine wirklich stichhaltigen Argumente ins Treffen geführt werden. Zunächst wäre wohl die Frage zu erörtern, *wer* für die Abhaltung eines solchen Religionsunterrichts überhaupt geeignet sein könnte. Denn die gegenwärtigen Religionslehrer werden, obwohl ihre Ausbildung heute weitgehend auch ökumenische und allgemein religionsphänomenologische Aspekte umfaßt, doch nur in den seltensten Fällen in der Lage sein, einen insbesondere den Anforderungen der allgemeinbildenden höheren Schulen entsprechenden überkonfessionellen Religionsunterricht zu erteilen.

Nun wäre aber die Frage, warum der Staat im Bereich des Religionsunterrichts Förderungen an bestimmte Kirchen vornimmt, mit dem Hinweis auf das Schulorganisationsgesetz nur ungenügend beantwortet. Denn wenngleich dieser Zielparagraph auch eine,

[12] Schulorganisationsgesetz, BGBl 242/1962, § 2.

wie schon erwähnt, besonders geschützte Rechtsnorm nach Art eines Bundes-Verfassungsgesetzes darstellt, so kann *darin* ja nicht die Antwort liegen, sondern es muß vielmehr weitergefragt werden, was denn den Staat (heute) bewegt, an der genannten Norm und damit an den der Schule vorgegebenen Zielen festzuhalten. Die Frage ist umso berechtigter, als es im Normengefüge dieses Staates eine Verfassungsbestimmung gibt, derzufolge „der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte ... von dem Religionsbekenntnisse unabhängig" ist[13]. Dabei ist (heute) unbestritten, daß die Gleichheit der Rechtstellung sich nicht nur auf die Angehörigen verschiedener Religionen oder Konfessionen bezieht, sondern gleichermaßen auch auf den erstreckt, der keiner Konfession oder Religion angehört.

Die Frage nach der Berechtigung des Zielparagraphen stellt sich noch von einem anderen Gesichtspunkt her: Für den österreichischen Staat lasse sich, so ist gesagt worden, als oberstes Verfassungsprinzip dessen „absolute Säkularität" ableiten[14], und angesichts dieses Grundsatzes müsse der „Zielparagraph" des Schulorganisationsgesetzes sogar als verfassungwidrig bezeichnet werden[15].

Ohne auf die hier angeschnittene Problematik eingehen zu wollen, kann so viel gesagt werden, daß sich, was den Inhalt des Zielparagraphen anlangt, von der Bundesverfassung her zwar kein Imperativ in dieser Richtung ableiten läßt, andererseits ist ein solcher aber auch nicht ausgeschlossen. Daß der Zielparagraph heute Bestandteil der österreichischen Rechtsordnung ist, läßt m.E. erkennen, daß der österreichische Gesetzgeber eine Schule wünscht, in der der Dimension des Religiösen ein Raum ausgespart bleibt.

Ein mögliches und durchaus plausibles Motiv für den österreichischen Staat, den *konfessionell orientierten* Religionsunterricht in der Schule vorzuschreiben und damit die gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften) zu „fördern", könnte darin erblickt werden, daß die weitaus überwiegende Mehrheit der Bevölkerung den (gesetzlich anerkannten) Kirchen und Religionsgesellschaften eine wichtige gesellschaftspolitische Funktion zuweist. Aufgrund dieser Tatsache erhalten die Kirchen in einem für sie eminent wichtigen Bereich, nämlich der Erteilung des Religionsunterrichts in den Schulen, staatliche Förderung.

Diese Akzeptanz der Kirchen wird zwar durch die gerade in letzter Zeit ansteigende Zahl von Kirchenaustritten gemindert, aber wohl nicht grundsätzlich in Frage gestellt. Denn Kirchenaustritte bedeuten keineswegs immer eine völlige ideologische Trennung von der betreffenden Kirche, sondern sind in nicht wenigen Fällen Ausdruck einer momentanen Verärgerung über gewisse, eher marginale Erscheinungsformen im Bereich des

---

[13] Art 14, 2 StGG 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger.

[14] *I. Gampl*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien 1971, 14. – Diese These wird u.a. dadurch untermauert, daß die österreichische Bundesverfassung im Gegensatz zum Bonner Grundgesetz keine Anrufung Gottes enthalte, und daß die österreichische Verfassung keinerlei Raum für die Berücksichtigung irgendwelcher überpositiver Rechtsnormen ausgespart habe. – Dagegen ist freilich zu bemerken, daß die behauptete absolute Säkularität nirgends ausgesprochen ist und daß sie sich aus den angeführten Elementen allein nicht schlüssig erweisen läßt.

[15] *Gampl*, 52f.

Kirchlichen (zum Beispiel die momentane Verärgerung über einzelne kirchliche Amtsträger, oder die zwangsweise Einbringung der Kirchenbeiträge).

b) Konfessionelle Privatschulen

Die unmittelbare finanzielle staatliche Förderung der konfessionellen Privatschulen ist aus der Sicht des Staates zumindest auch rein pragmatisch zu erklären, denn durch das Bestehen dieser Privatschulen erfährt der staatliche Schulerhalter eine beträchtliche finanzielle Entlastung. Der gegenwärtigen Rechtslage zufolge[16] sind aus Bundesmitteln für die mit Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten konfessionellen Privatschulen Subventionen zum Personalaufwand zu leisten. Dies geschieht in der Regel durch die Zuweisung von Bundes- beziehungsweise Landeslehrern in Form von sogenannten lebenden Subventionen, und nur dort, wo dies nicht geschehen kann, wird eine entsprechende anderweitige Vergütung geleistet.
Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der gesamte *Sachaufwand* dieser konfessionellen Privatschulen von der betreffenden Kirche (Religionsgesellschaft) bestritten werden muß. Bei Wegfall der konfessionellen Privatschulen würde der gesetzliche Schulerhalter ein erhebliches Maß an Mehrbelastung erfahren[17].

c) Konfessionelle Krankenhäuser

Ähnlich ist die Lage bei den konfessionellen Krankenhäusern, sowie Alten- und Pflegeheimen. Die diesbezüglich aus staatlichen Fonds (insbesondere den Sozialversicherungsträgern) geleisteten Zuschüsse sind gewiß beträchtlich, aber ein erheblicher Teil der Kosten dieser Anstalten wird von den Einrichtungen der gesetzlich anerkannten Kirchen aus eigenen Mitteln bestritten. Die Höhe der Zuschüsse, die das staatliche Gesundheitswesen an konfessionelle Krankenhäuser entrichtet, bleibt immer noch weit hinter dem zurück, was dem Staat an Belastungen erwachsen würde, wenn er all diese Anstalten in eigene Trägerschaft übernehmen müßte. Insbesondere sind hier die katholischen Ordensspitäler zu erwähnen, deren Bettenkapazität die des Wiener AKH bei weitem übersteigt[18]. Einen erheblichen Teil der Kosten dieser Spitäler tragen die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche aus eigenen Mitteln; staatliche Förderung liegt hier also im ureigensten staatlichen Interesse.
Man könnte zu dem Schluß kommen, daß angesichts der „Nützlichkeit" be-

[16] Privatschulgesetz. BGBl 244/1962 idF BGBl 290/1972, §§ 17 und 19.

[17] In jüngster Zeit ist der Vorwurf einer einseitigen Bevorzugung *konfessioneller* Privatschulen erhoben worden, denn der gegenwärtigen Rechtslage zufolge haben nichtkonfessionelle Privatschulen keinen Anspruch auf Subvention. Schon vom Gleichheitssatz her und erst recht aufgrund von Art 2 des ersten ZusProt zur Europäischen Menschenrechts-Konvention („Das Recht auf Bildung darf niemandem verwehrt werden. Der Staat hat bei Ausübung der von ihm auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts übernommenen Aufgaben das Recht der Eltern zu achten, die Erziehung und den Unterricht entsprechend ihren religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sicherzustellen") hätte der österreichische (einfache) Gesetzgeber aufgrund des ihm verfassungsmäßig Vorgegebenen die Pflicht, auch nichtkonfessionelle Privatschulen entsprechend finanziell zu fördern.

[18] Derzeit gibt es in Österreich 33 katholische und 7 evangelische Krankenhäuser mit insgesamt 10900 Spitalsbetten. Das gesamte Wiener AKH hat 2184 Betten (Freundliche Mitteilung der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs).

stimmter Einrichtungen gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften es für den Staat angemessen sei, nicht nur diese einzelnen Einrichtungen selbst, sondern auch die sie tragenden Kirchen (Religionsgesellschaften) zu fördern. In diesem Zusammenhang ist eine öfter wiederkehrende Wortfolge in staatlichen Gesetzen interessant, wenn es um Begünstigungen steuer- und abgabenrechtlicher Natur geht. Demzufolge sind u.a. steuerrechtlich begünstigt „gemeinnützige, mildtätige oder kirchliche Zwecke"[19] beziehungsweise Zuwendungen an gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften als solche[20].

Die finanzielle Unterstützung konfessioneller Krankenhäuser ist im Grunde genommen – so könnte man überspitzt sagen – ein Akt der Selbstsucht seitens des Staates. Obwohl die konfessionellen Krankenhäuser erheblich rationeller wirtschaften als die von der öffentlichen Hand betriebenen (der Betriebsabgang pro Spitalsbett beträgt in den Wiener konfessionellen Krankenhäusern nur ein Fünftel des Abgangs im Gemeindespital), müssen die Ordenskrankenhäuser der katholischen Kirche jährlich mehr als hundert Millionen Schilling aus eigenen Mitteln oder durch besondere Spendenaktionen beisteuern. Was die öffentliche Hand hier an Subvention gibt, ist nur ein Bruchteil dessen, was ihr an Kosten erwachsen würde, wenn sie alle diese Spitäler selbst betreiben müßte. Ein Ausbleiben der staatlichen Förderung oder auch nur eine spürbare Verkürzung derselben würde unweigerlich das Ende der konfessionellen Krankenhäuser bedeuten, was aber von einer enormen Kostenexplosion im gesamten Krankenhauswesen begleitet wäre[21]. Der Staat subventioniert hier also im Grunde genommen sich selbst.

d) Kulturhistorisch bedeutsame Bauten

Nicht minder deutlich tritt dies im Bereich des Kulturellen, insbesondere der Denkmalpflege zutage. Unzählige kulturhistorisch bedeutsame Bauten (Kirchen, Kapellen, Klöster, Pfarrhöfe) sind in kirchlicher Hand. Von geringfügigen Ausnahmen abgesehen (etwa noch bestehende Patronatsleistungen), ist die Erhaltung der betreffenden Gebäude Sache des jeweiligen kirchlichen Rechtsträgers.

Die Zuschüsse des Staates (Bund, Länder, Gemeinden) sind in kaum einem Fall ausreichend, um die gesamten Kosten des Unterhalts und insbesondere der Renovierung zu decken. Das öffentliche Interesse an der Erhaltung dieser Gebäude (sie sind zum Teil ein Wahrzeichen einer Stadt, zum Beispiel der Stephansdom) steht in den meisten Fällen außer Frage. Das Eigenartige am österreichischen Steuersystem besteht aber darin, daß der Aufwand für die Erhaltung und Renovierung dieser Gebäude genauso zu versteuern ist, wie wenn eine Investition im ausschließlich privaten Interesse eines einzelnen getätigt würde. M.a.W., sämtliche Aus-

[19] Bundesabgabenordnung, BGBl 194/1961, § 34, 1

[20] Erbschafts- und Schenkungssteuergesetz, BGBl 141/1955 idF BGBl 694/1993, §§ 8 Abs 3; 15 Abs 1 Z 14.

[21] In den Wiener Ordensspitälern werden mehr als ein Viertel der Verpflegstage, nämlich 580.000 der Wiener Gemeindespitäler (ohne AKH), geleistet (2,200.000). Vgl. *Kurier*, Unabhängige Tageszeitung für Österreich (Ausgabe Wien) Nr. 155, 7.6.1995, 10.

gaben für Renovierungen werden mit 20 Prozent Mehrwertsteuer belastet. Auf diese Weise zeigt sich, daß die öffentliche Hand, die ohnedies nur einen Bruchteil der Renovierungskosten begleicht, aufgrund des von den Gesamtkosten zu berechnenden Mehrwertsteuersatzes sogar noch einen Gewinn erzielt.

3. *Schlußbemerkungen*

Abgesehen von den zuletzt geschilderten pragmatisch-utilitaristischen Erwägungen, daß der Staat sich durch die Förderung bestimmter Kirchen (Religionsgesellschaften) selbst einen Dienst erweist, kann auf die eingangs gestellte Frage vielleicht zusammenfassend folgendes geantwortet werden: Wenngleich Österreich im Gegensatz zur BRD den Kirchen kein grundsätzliches Wächteramt über die gesamte grundrechtlich-demokratische Rechtsordnung zugesteht, so ist doch andererseits auch in Österreich der Grundwert kirchlicher Präsenz bei der Entscheidung wichtiger gesellschaftspolitischer Fragen anerkannt. Hier ist etwa auf grundlegende ethische Fragen zu verweisen, wie beispielsweise auf die Genmanipulation, die künstlich unterstützte menschliche Fortpflanzung, die Sterbehilfe und ähnliches, bei deren Lösung sich der Gesetzgeber auch der Hilfe der Kirchen bedient. Der mit entsprechender argumentativer Kompetenz vorgebrachte Beitrag der Kirchen zur ethischen Bewältigung dieser Probleme ist jedenfalls gefragt[22]. Die öffentlich-rechtliche Rechtsstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen (Religionsgesellschaften), die sie aufgrund staatlicher „Förderung" erlangen, stellt zwar nicht einen absolut unerläßlichen, aber doch erheblich erleichternden Zugang zur Bewältigung dieses Teils ihres Öffentlichkeitsauftrags dar.

[22] Vgl. *R. Potz*, Kirche und Staat in der Geschichte (Wiener Blätter zur Friedensforschung, 82, März 1995), 43.

JOSEF JANDA

Fasziniert von fernöstlicher Religiosität

Während der Monotheismus der biblischen Religionen in der pluralistischen Öffentlichkeit des Westens weiterhin ein Grund für Ärgernis bleibt, genießt die fernöstliche Religiosität einen Vertrauensvorschuß: Buddhismus und Hinduismus üben eine globale Faszination aus. Auf dem Hintergrund eigener Erfahrungen mit den fernöstlichen Religionen versucht unser Autor die Frage nach den Gründen für dieses Phänomen zu beantworten. Er ist Rektor des Diözesanen Schulamtes und Priester der Diözese Linz. (Redaktion)

Es gibt in der westlichen Welt trotz und neben einer offensichtlichen Religionsmüdigkeit ein neues Interesse an religiösen Fragen, das unter anderem[1] sichtbar wird an der Hinwendung zu religiösen Anschauungen und Praktiken, die im asiatischen Raum ihren Ursprung haben und die diesen Raum geprägt haben. Eine größer werdende Zahl von Menschen ist – mental, literarisch, aber auch geographisch – unterwegs nach dem Osten. Die Meditationspraxis hat von östlichen Meditationsformen neue Impulse bekommen; sie übernimmt daraus Elemente oder ahmt sie in den Formen des Zen oder Yoga direkt nach. Menschen machen sich auf nach Indien, Nepal oder Tibet, um dort das Eigentliche und das wahre Leben zu finden. Viele von ihnen sind mit der religiösen Praxis dieser Kulturen besser vertraut als mit der christlichen, in der sie aufgewachsen sind. Fernreisen beziehen bewußt die heiligen Stätten des Hinduismus und des Buddhismus mit ein, sie ermöglichen die Teilnahme an Klosterfesten oder werden direkt zu Wallfahrten.

Es handelt sich um ein Phänomen, das eher atmosphärisch wahrzunehmen als exakt zu erfassen ist. Die Religionsmüdigkeit bezieht sich demnach nur auf die eigene religiöse Tradition, während sich die nach wie vor bestehenden Heilserwartungen auf östliche Religionen richten. Die Fragen, um die es in den folgenden Überlegungen geht, sind die nach den Ursachen und nach der Bedeutung solcher Aufbrüche. Die Antworten, die versucht werden, sind nicht wissenschaftlich abgesichert, sie verstehen sich eher als essayhafte Darlegungen. Es sind Gedanken, die aus einem Nach-Denken und Weiter-Denken von Erfahrungen und Begegnungen entstanden sind und die ein Gesprächsbeitrag sein wollen bei dem Bemühen, ein komplexes und schillerndes Phänomen besser zu verstehen.

Die Faszination des Fremden

Das Fremde – und damit auch der Fremde – ist ambivalent. Vom Fremden geht einmal eine Bedrohung aus,

[1] Andere Bereiche, von denen derzeit eine Faszination ausgeht, sind: Stammeskulturen in ihrer Ursprünglichkeit und Erd- und Himmelsbezogenheit; ekstatische Jenseitsreisen der Schamanen; das Umgehen mit der Natur, wie es Indianerkulturen zugeschrieben wird; ekstatische und mystische Frömmigkeitsformen.

die das Eigene und Vertraute in Frage stellt. Es bedroht die physische, psychische, ökonomische und kulturelle Sicherheit und liefert die Geborgenheit und Beheimatung in der eigenen Identität einer ungewissen Zukunft aus. Ebenso stark aber ist die Faszination, die vom Fremden ausgeht. Seine Exotik verspricht Bereicherung und die Erfüllung heimlicher und unausgesprochener Wünsche und Sehnsüchte. Beide Gesichtspunkte bestehen nebeneinander und können in verschiedenen Menschen und Altersstufen in unterschiedlicher Weise wirksam werden, was zu Konflikten innerhalb einer Gesellschaft führen kann. Weltanschauungen, Ideologien oder religiöse Überzeugungen können die Grenzen zwischen Vertrautem und Fremdem neu bestimmen beziehungsweise die Haltung gegenüber dem Fremden verändern. Die Grenzen können politisch oder ethnologisch gezogen werden, sie können aber auch durch die Zugehörigkeit zu einer (Glaubens)Überzeugung bestimmt sein.

Es ist ein Kennzeichen vieler vergangener und undifferenzierter (monopolistischer) Kulturen, daß sie die eigene Welt als Kosmos und als die eigentlich menschliche Welt verstehen, während die Welt außerhalb dieser Grenzen als Chaos verstanden wird und die dort lebenden Menschen als primitiv und bedrohlich angesehen werden. Das Dominierende ist die Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Sicht. Ein gewisses Maß von Fremdem innerhalb der eigenen Grenzen kann dabei durchaus einen Platz haben; das Fremde außerhalb dieser Grenzen, das in keiner Weise adaptiert werden kann, gilt jedoch als gefährliche Bedrohung. Das war nicht nur die Haltung des alten Griechenland oder der verschiedenen Stammeskulturen; dasselbe galt (und gilt) zum Beispiel auch für China, das Reich der Mitte, oder für Thailand, wo das Wort für den Fremden (farang) einen ähnlichen Klang hat wie die griechische Bezeichnung Barbar.

Die beschriebene Position ist zwar in der westlichen Welt immer noch vorhanden, sie ist aber nicht mehr Ausdruck des allgemeinen Lebensgefühls. Verschiedene Ursachen, die hier nicht näher zu erörtern sind, haben zu einer Distanzierung vom Eigenen und von der eigenen Tradition und zu einer lähmenden Kulturmüdigkeit geführt. Die Überzeugung, daß die Leistungen der eigenen Vergangenheit einen Fortschritt gebracht haben und heilsam waren, ist gebrochen. Die Selbstsicherheit und der Stolz über das Erreichte wurden von Unsicherheit und Zweifeln abgelöst[2].

Es ist nur zu verständlich, wenn Menschen in einer solchen Situation nach neuen Heilsmöglichkeiten Ausschau halten. Die Vorgänge, um die es sich dabei handelt, sind auch dann, wenn sie rational begründet werden, nicht allein rational faßbar; das heißt sie können mit rationalen Argumenten allein weder herbeigeführt noch widerlegt werden. Es handelt sich um Paradiesessehnsüchte, die das Leben der Menschen bestimmen. Sie können sich auf eine bessere Vergangenheit, auf eine erhoffte Zukunft oder auf ferne Länder und Kulturen beziehen[3]. Die östlichen Religionen können so für

[2] *G. Steiner,* In Blaubarts Burg. Anmerkung zur Neubestimmung der Kultur. Wien 1991. 60–62.

[3] Diese Gedanken sind in meinem Beitrag ‚Der Traum vom Paradies': ThPQ 135 (1987) 103–112 etwas breiter ausgeführt.

kulturmüde westliche Menschen zur Projektionsfläche für die in ihnen vorhandenen Sehnsüchte und Heilserwartungen werden. Es trifft für jede Form der Begegnung zu, daß das Neue und Andere nicht nur in seiner Eigentümlichkeit wahr- und angenommen wird, sondern daß es zugleich dem bereits Gewußten und Bekannten zugeordnet und angepaßt wird. Für eine Begegnung, die von Faszination bestimmt ist, gilt dies in einem besonderen Maß, da hier der Anteil einer subjektiven Erwartungshaltung überdurchschnittlich groß ist.

Was fasziniert an östlicher Religiosität?

Sucht man nach den Ursachen für die Faszination, die gegenwärtig von östlichen Religionen ausgeht, stößt man aber auch auf Affinitäten, die zwischen westlichen Denkmustern und Auffassungen östlicher Religionen bestehen. Mag auch manches mißverstanden oder nur oberflächlich und assoziativ übernommen werden, so werden bei genauerem Hinsehen doch auch innere Beziehungen sichtbar. Von einigen dieser Entsprechungen, die im Hintergrund wirksam und für vorbewußte Sympathien verantwortlich sind, soll im folgenden die Rede sein.

1. Das Fehlen des Monotheismus

Der Monotheismus, zu dem das alte Israel in einem mühsamen Entwicklungsprozeß gefunden hat und der auch für das Christentum und den Islam grundlegend ist, fiel den Menschen zu allen Zeiten schwer[4]. Er bedeutet Ausschließlichkeit und verlangt eine definitive Entscheidung; er ist eine beinahe unerträgliche Zumutung an den Menschen und ist damit immer auch Überforderung[5]. Westliches Denken hat in letzter Zeit nicht nur eine religiöse Eindeutigkeit in Frage stellt, sondern kritisiert diese auch in einer rational naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung. Ausschließlichkeit und klare Festlegungen werden – so meint man – der Wirklichkeit nicht gerecht. Sie unterdrücken Teile der Wirklichkeit, führen daher zu einer Verarmung und begünstigen Intoleranz. So wurde das Entweder-Oder von einem Sowohl-Als-auch abgelöst. Nichts soll verloren gehen; das Negative – das sogenannte Böse – wird zum Schatten, den es zu integrieren gilt.
Die postmoderne Haltung, die es sich zum Ziel gesetzt hat, die Klammer des Vorgegebenen aufzubrechen und sich die ganze Fülle der Möglichkeiten offen zu halten, blieb nicht auf den wissenschaftlichen Diskurs beschränkt, sondern sie prägt das allgemeine Bewußtsein. Was gut und richtig ist, wird nicht von Vorgegebenem abgeleitet – beziehungsweise von dem, was Gott will –, sondern es ist von unten her in einer Suchbewegung zu finden. Der Mensch läßt sich sein Tun nicht vorschreiben; er will – und muß – unter den vorhandenen Möglichkeiten die auswählen, die er als bereichernd

[4] *O. Marquard,* Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. in: *O. Marquard,* Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981. 91–116.

[5] G. Steiner sieht in der Ausbildung des Monotheismus eine Herausforderung und zugleich Überforderung, die die Welt dem jüdischen Volk nie verziehen hat und die vielleicht sogar als letzte Wurzel des Antisemitismus verstanden werden kann. (In Blaubarts Burg. 39–43)

und zielführend ansieht. Es ist aber auch die einmal getroffene Entscheidung nicht für alle Zeiten verbindlich; da sie an die derzeitige Konstellation gebunden ist, kann sie bei deren Veränderung abgeändert und revidiert werden.

Es ist unschwer einzusehen, daß sich eine derartige Bewußtseinslage mit einem Monotheismus schwer tut. Der Vielfalt der Möglichkeiten, die nicht von vornherein ausgeschlossen werden sollen, entspricht eine Vielfalt von Göttern, die mit den Vorstellungen, Wünschen und Lebensweisen der Menschen korrespondieren. Während polytheistische Vorstellungen dem anonymen Schicksal menschliche Namen geben und es damit begreifbar machen, bekennt sich der Monotheismus zu einem personalen Gegenüber, das einen Anspruch stellt und das sich zugleich dem Begreifen entzieht.

Es ist hier nicht darüber zu befinden, ob die im Namen des Monotheismus vertretenen Absolutheitsansprüche, auch wenn sie als Anspruch der Liebe beschrieben werden, in jedem Fall der unermeßlichen Weite und Transzendenz des von der Bibel vertretenen Eingottglaubens entsprechen und ob sie ihn nicht auch immer wieder entstellen. Es ist aber verständlich, daß ein Lebensgefühl, das sich nicht festlegen will, eine Entsprechung in einer hinduistischen Religiosität findet, in der eine Vielzahl von Göttern, unterschiedliche religiöse Vorstellungen, rituelle Vollzüge und Wege nebeneinander existieren, ohne daß sich jemand an möglichen Widersprüchen stößt. Ähnlich ist es mit dem Buddhismus, dessen Wahrheiten aus der Kenntnis der menschlichen Existenz abgeleitet sind. Sein Interesse gilt dem Hier und Jetzt und dem Weg, der zu gehen ist, nicht aber einem Jenseitigen, das sich dem Verstehen entzieht. Östlicher Religiosität scheint somit genau die Forderung nach Eindeutigkeit und Ausschließlichkeit zu fehlen, mit der sich der westliche Mensch heute schwer tut[6].

2. *Reduktion auf das Einsichtige*

Das Netz, in dem menschliches Leben derzeit erfaßt wird, ist aus dem Garn des Erlebens, der Erfahrung und der psychologischen Einsicht geknüpft. Sozialpsychologen betonen in letzter Zeit immer wieder die Ichbezogenheit und Erlebnisorientierung des heutigen Menschen, die in krassen Fällen bis zum Narzißmus reicht. Die Wirklichkeit wird auf den Ausschnitt reduziert, der erlebnismäßig wahrgenommen wird. Die Außenwelt verliert zugunsten der Innenwelt an Bedeutung.

In ähnlicher Weise wird auch Offenbarung auf das subjektiv Einsichtige, Angenommene und Annehmbare reduziert. Sie wird als solche anerkannt, wenn sie *mir* offenbar geworden ist. Die Orientierung an einer Offenbarung, die aus einem nicht überprüfbaren und letztlich auch der Erfahrung entzogenen Jenseitigen kommt, wird unter diesen Voraussetzungen zur Fremdbestimmung, gegen die man sich zur Wehr setzt.

[6] Die heutige Vorliebe des Westens für Pluralität und Polymythie, die meint, im östlichen Denken eine Entsprechung zu finden, dürfte allerdings nicht übersehen, daß sich die Vielfalt dort lediglich auf die Erscheinungsformen bezieht und daß sich dahinter eine streng monistische Wirklichkeit verbirgt.

Die Erlebnisfähigkeit wird allerdings nicht als vorgegebene statische Größe angesehen, sondern sie kann und soll erweitert werden. Es werden Methoden und Techniken entwickelt, um einen Zugang zu Bereichen zu finden, die dem normalen Alltagsbewußtsein verschlossen sind. Die Beachtung und Kenntnis leiblicher Vorgänge, ein Wissen um die verborgenen Kraftzentren des Körpers und die Möglichkeiten ihrer Aktivierung, esoterische Einsichten in die Struktur des Makro- und Mikrokosmos und das Offensein für paranormale Vorgänge spielen dabei eine große Rolle. Die Intensität, Ausdauer und Methodengenauigkeit, mit denen um neue Einsichten gerungen wird, erinnern an den Ernst im technisch-naturwissenschaftlichen und im ökonomischen Bereich und auch an den des öfteren kritisierten strengen Weg der Aszese in einer christlichen Tradition.

Daß sich der säkularisierte Mensch bei seiner Suche nach Bewußtseinserweiterung und Aktivierung verborgener Kräfte zur Begrifflichkeit und zu Methoden hingezogen fühlt, die östliches Denken entwickelt hat, hat wohl nicht nur modische Ursachen. Die im Abendland entstandenen spirituellen Wege sind christlich geprägt; das bedeutet, daß sie bei aller psychologischen Einsicht und bei aller Energie, die dabei von Bedeutung sind, eingebettet bleiben in ein Wissen um gnadenhaftes Geführtwerden, das dem menschlichen Erkennen und Beeinflussen entzogen bleibt. Nach christlichem Verständnis bleibt der Mensch letztlich ein Angewiesener; was ihm durch Offenbarung zugesprochen wird, läßt ihn leben, bleibt aber unverfügbar.

Östliches Denken – vor allem buddhistisches – enthält keine Offenbarung über Jenseitiges. Der Mensch wird auf den Weg verwiesen, den er selbst zu gehen hat. Die Erleuchtung, auf die er zugeht, ist ein plötzliches Umschlagen in seinem Bewußtsein, das er durch eigenes Bemühen angebahnt hat; wenn er dieses Erwachen auch nicht erzeugen kann, so ist es doch auch kein gnadenhaft geschenktes Ereignis. Diese innere Affinität zwischen einem sich autonom fühlenden westlichen Menschen, der bereit ist, Energie und Mühe aufzuwenden, der aber nicht angewiesen sein will, und einem nach Einsicht ringenden östlichen Denken mag – auch wenn sie nicht bewußt ist – ein weiterer Grund für die Hinwendung zu östlicher Religiosität sein.

3. Komplexe Denksysteme

Abendländisches Denken hat sich von einem mythologischen zu einem logischen Denken entwickelt und damit die erzählende und bildhafte Wiedergabe der Wirklichkeit auf den Begriff gebracht. Die für den Westen typischen Phasen der Aufklärung wurden als Prozesse der Emanzipation und des Fortschritts angesehen und erlebt. Sie waren ein Gegenprogramm gegen Abhängigkeit und Unmündigkeit, die darin bestanden, daß sich die Menschen unreflektiert, unbefragt und vertrauend in das Vorgegebene fügten. Die Haltung des Respekts und der Ehrfurcht gegenüber dem Bestehenden wurde von einem analytischen und kritischen Denken abgelöst.

Eine in Begriffen denkende Rationalität und die Haltung des Beherrschens haben alle Lebensbereiche erfaßt, in der Folge aber auch immer wieder Gegenbewegungen ausgelöst, die das Gefühl, die ungebrochene Kraft der Natur, das Unkontrollierbare und das Dionysische in den Mittelpunkt stellten. Es läßt sich noch nicht mit Sicher-

heit sagen, ob die gegenwärtige Kritik an einem streng begrifflichen Denken eine dieser Gegenbewegungen ist, oder ob es sich dabei um eine weiter reichende und allgemeine Erschöpfung des begrifflichen Denkens überhaupt handelt und daher mit einer grundsätzlichen Korrektur zu rechnen ist.

Die Entwicklungen im östlichen Denken sind demgegenüber anders verlaufen. In Indien entwickelten sich zum Beispiel äußerst komplexe Denksysteme, die friedlich nebeneinander existieren, obwohl sie nach einem westlichen Verständnis nicht in Einklang miteinander gebracht werden können[7]. Eine sich in Begriffen ausdrückende Rationalität hat es im Osten auch offensichtlich nie für notwendig erachtet, gegen eine mythologische Denkweise zu polemisieren oder sich gegen ein von der Mythologie geprägtes Bewußtsein durchzusetzen. Die Versuche, das Leben und Zusammenleben der Menschen und die Welt des Göttlichen in Bildern, Mythen und Epen zum Ausdruck zu bringen, hatte in Indien immer hohes Ansehen und ist auch heute noch ein gültiges Deutungsmuster.

Es ist verständlich, daß der westliche Mensch, der der vielen Worte und der Anstrengung des Begreifens müde geworden ist und der die Bedeutung der Bilder und Geschichten neu entdeckt, sich Kulturen zuwendet, in denen Bilder und Geschichten immer eine große Bedeutung hatten.

Indien hat aber nicht nur die Sprache der Bilder bewahrt, sondern auch das Wissen davon, daß die Bilder immer nur Gesichtspunkte des Eigentlichen spiegeln und mit diesem nicht verwechselt werden dürfen. Die unerschöpfliche Fülle der Bilder wird sogar zum Ausdruck dafür, daß das Eigentliche letztlich unsichtbar bleibt, da es durch keines der Bilder adäquat erfaßt wird. Der Buddhismus, der auch als Aufklärung gegenüber einer Haltung verstanden werden kann, die Bilder und Riten zu wichtig genommen hat, hat in seiner ursprünglichen Form die Bilder, die das Jenseitige zugleich zum Ausdruck bringen und verhüllen, nicht durch Begriffe ersetzt, sondern durch Schweigen.

Die Versuche des westlichen Denkens, eine mythologische Mentalität zu überwinden und durch begriffliches Denken einen besseren Zugriff auf das Eigentliche zu bekommen, hat mit sich gebracht, daß die gefundenen Formulierungen mit der gemeinten Wahrheit gleichgesetzt und in der Folge verwechselt wurden. Der Anspruch, es besser zu wissen, hat aber inzwischen seinen guten Ruf verloren. Die Sympathien wenden sich den östlichen Wegen zu, die durch die Vielfalt der Bilder oder durch Schweigen menschliches Wissen relativieren.

4. Fehlen von Dogmen

Das Fehlen einer Kirche, in die man definitiv eingebunden ist, und das Fehlen eines Lehramtes, das Dogmen und Moralansprüche verbindlich festlegt, kommt dem modernen Menschen sehr entgegen. Nach dem Verständnis des Hinduismus gibt es verschiedene Wege zum Göttlichen. Der Weg der Erkenntnis, der Weg der rituellen und caritativen Praxis und der Weg der

[7] *H. Zimmer,* Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt 1973. 537–545.

liebenden Hingabe an das Göttliche stehen gleichwertig nebeneinander, und der Einzelne wählt den Weg, der ihm am ehesten entspricht. Im Buddhismus hat die Lehre die Funktion eines Floßes, das für das Überqueren eines Flusses sinnvoll und nützlich ist, mit dem man sich aber nachher nicht weiter belasten sollte.

Der Anspruch der Autonomie und Eigenverantwortung ist hoch und sollte nicht vorschnell als Willkür oder Eigenbrötelei diskriminiert werden. Der Weg zu einer richtigen Sicht der Wirklichkeit, zur Überwindung falscher Anhänglichkeiten und Eigeninteressen, der Weg zur Erlösung muß selbst gegangen werden, und man kann die Verantwortung dafür nicht auf andere abschieben[8]. Der Einzelne kann sich nur selbst durch redliches und selbstloses Tun befreien aus der Verstrickung in das leidvolle irdische Dasein und durch Meditation ein Bewußtsein einüben, das das Irdische vom Standpunkt des Jenseitigen aus zu sehen und darum auch den Tod zu überdauern vermag. Jeder Fehler wirft den Menschen auf diesem Weg zurück. Auch der Tod bringt die Erlösung erst dann, wenn sich das Bewußtsein von den irdischen Dingen gelöst hat. Bis dahin muß der Mensch immer wieder neu in ein irdisches Dasein treten, um die Folgen seiner Schuld abzutragen, den Prozeß der Läuterung neu aufzunehmen und wiederum zu sterben[9].

Das Fehlen von Dogmen und von einer Autorität, die verbindlich erklärt, was man zu glauben und wie man zu leben hat, ist *der* Aspekt der Eigenverantwortung, der dem westlichen Bewußtsein, das gesetzliche Vorgaben rasch als Einmischung und Fremdbestimmung empfindet, vor allem entgegenkommt. Der westliche Mensch ist durchaus bereit, Anstrengungen auf sich zu nehmen auf dem Weg zur Erlösung, aber er will dabei weder von einem Mittler noch von einer Autorität abhängig und auch nicht auf die sakramentale Struktur einer Kirche angewiesen sein. Er kennt und schätzt durchaus Sakramentalien, aber er hat kein Verständnis für die einbindende und definitive Kraft von Sakramenten. Westliches Denken ist geprägt von einer Passantenmentalität[10], die trotz der Bereitschaft zu einem hohen Einsatz doch Herr der Lage bleiben will, die auswählen und sich nicht ganz und auf Dauer an Bestehendes binden will. ‚Zu allem sind sie fähig, selbst zur Liebe, doch stets treulos', so hat Th. Adorno diese Haltung auf eine aphoristisch kurze Formel gebracht[11].

Die Begeisterung von der Autonomie, die in den östlichen Religionen gilt, übersieht allerdings meist, daß diese Religiosität einem gesellschaftlichen Rahmen zugeordnet ist, der für eine individuelle Lebensgestaltung kaum Spielräume läßt. Die Autonomie bezieht sich auf die Innerlichkeit, das

---

[8] Man wird an die Geschichte von den törichten Jungfrauen erinnert, deren Gedankenlosigkeit und Unachtsamkeit nicht von den anderen ausgeglichen werden kann (Mt 25,1–13).

[9] Es mutet tröstlich an, daß sich im Laufe der Zeit die harte Auffassung des Abarbeitens des eigenen Unrechts gemildert hat, indem die Bedeutung von guten Werken betont und im Mahayana Buddhismus die Gestalt des Bodhisattva wichtig wurde.

[10] *H. J. Höhn*, Gegen Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg 1994. 119–121. Botho Strauß beschreibt Passanten als Menschen, die anderen begegnen und zugleich distanziert bleiben. (*B. Strauß*, Paare, Passanten. München 1984).

[11] *Th. Adorno*, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt 1987. 19.

äußere Verhalten ist vorgegeben[12]. Bei den derzeitigen individualistischen Verhaltensweisen des Westens ist damit zu rechnen, daß die in östlichen Religionen geltende Auffassung, jeder sei für seinen Weg selbst und allein verantwortlich, narzißtisch mißverstanden wird und eine kalte Beziehungslosigkeit[13] fördert, die weder dem östlichen noch dem christlichen Denken entspricht.

In ähnlicher Weise hat auch der Gedanke der Reinkarnation auf dem Weg in den Westen einen Bedeutungswandel erfahren. Im östlichen Bewußtsein ist Reinkarnation ein Erklärungsmuster für das (in diesem Leben) nicht verschuldete Leid. Sie ist notwendig, weil der Prozeß der Loslösung von falschen Haltungen noch nicht abgeschlossen und das Ziel noch nicht erreicht ist. In einem diesseitsbezogenen westlichen Kontext, in dem der Weg zum Ziel wird, in dem das irdische Leben im Mittelpunkt steht und der Tod zur Grenze wird, an der dieses Leben endet, wird Wiedergeburt zu einem erfrischenden Neubeginn, zu einem neu Geborenwerden. Das Verlangen, möglichst viele Lebensmöglichkeiten verwirklichen zu können, macht aus der Not des Wiedergeboren- und Wiedersterbenmüssens eine Bereicherung und eine Chance für neue Möglichkeiten.

Abschließende Überlegungen

Die Wirksamkeit der benannten Affinitäten sollte nicht unterschätzt werden, auch wenn man kritisch einwenden kann, daß sie dem eigentlichen Anliegen östlicher Religiosität nicht gerecht werden, da sie dieses in ungebührlicher Weise mit westlichen Erwartungshaltungen vermischen[14].

Es hilft auch der Einwand nicht weiter, daß die Erlösungssehnsucht des Menschen doch in christlichen Antworten besser aufgehoben wäre, wenn diese beschädigt oder aus irgendeinem anderen Grund unverständlich geworden sind. Die Auffassung eines dänischen Geschäftsmannes, der sich berufsbedingt immer wieder über Monate im südostasiatischen Raum aufhält, ist – auch wenn sie unzutreffend ist – symptomatisch dafür, wie östliche Religionen auf westliche Menschen wirken. Für ihn ist der Buddhismus eine fröhliche und lebensbejahende Religion, während ihm das Christentum als aszetisch und weltverneinend erscheint.

Die Wege vom Westen zum Osten sind

---

[12] Neben dem gesellschaftlichen Eingebundensein dürfen auch die Heilsbedeutung der Zugehörigkeit zum Sangha – die Gemeinde derer, die zu Buddha ihre Zuflucht nehmen –, und die Autorität der östlichen Meister des geistlichen Weges nicht übersehen werden, der sich der Schüler unbedingt zu beugen hat. Wer den Buddha-Weg ernstlich gehen will, kann dies nicht nach eigenem Gutdünken tun, sondern ist auf die Führung durch einen geistlichen Lehrer angewiesen. Dessen Qualifikation leitet sich allerdings nicht von seinem Amt ab, sondern von seiner eigenen Verankerung im Buddha-Weg, von seiner ethischen Disziplin und von seinen (tantrischen) Kenntnissen. Vgl. dazu: *R. Leisner*, Die Integration des Buddhismus in die europäische Kultur – Chancen und Gefahren. Dialog der Religionen 3 (1994) 178–192; hier 186ff. Die Betonung der Persönlichkeit gegenüber dem Amt, die auch im westlichen Denken Konjunktur hat, erinnert wieder an den Wechsel von einer Orientierung an der Wahrheit zu einer Orientierung an der Wahrhaftigkeit.

[13] *C. Szczesny-Friedmann*, Die kühle Gesellschaft. Von der Unmöglichkeit der Nähe. München 1991.

[14] Zu den Formen und Möglichkeiten der Begegnung mit dem Buddhismus im Westen vgl. auch: *J. Figl*, Begegnung mit dem Buddhismus im Westen. Religionen unterwegs 1 (1995) Heft 1, 15–18 und Heft 2, 16–19. *R. Leisner*, Die Integration des Buddhismus in die europäische Kultur – Chancen und Gefahren. Ein Erfahrungsbericht. Dialog der Religionen 3 (1994) 175–192.

weit. Das gilt auch für den Fall einer Bekehrung zu einer östlichen Religion. Auf dem langen und mühevollen Weg der Bekehrung ändert sich nicht nur der Bekehrte, sondern es werden auch die neu übernommenen Glaubensinhalte an die vorhandenen Vorstellungen angepaßt. Vielleicht ist sogar die Heilssehnsucht, die den säkularisierten westlichen Menschen nach den Heilsangeboten östlicher Religionen greifen läßt, ein Rest der religiösen Kultur, aus der er stammt, auch wenn er davon nichts mehr weiß oder wissen will. Das Vertrautwerden mit einer fremden Religion und Kultur bedeutet einen langwierigen inneren Läuterungsprozeß, der nicht mit einem Langstreckenflugzeug zu bewältigen ist. Es ist sogar die Frage zu stellen, ob ein Menschenleben für diesen langen Weg ausreicht[15].

Neben der Annäherung auf eine vordergründig sympathisierende Art und neben dem Weg der Bekehrung zum anderen hin gibt es noch eine dritte Möglichkeit der Begegnung. Es wird dabei die Beheimatung in der eigenen Glaubensüberzeugung weder aufgegeben noch in Frage gestellt; diese ist vielmehr Voraussetzung einer echten Begegnung. Das Bemühen, die Antworten der Religion des Anderen zu verstehen, und der Respekt vor ihnen relativieren die eigene Überzeugung nicht, sondern machen ihren Inhalt bewußter. Was es heißt, die Ehrfurcht vor dem Anderen mit dem eigenen Glauben zu verbinden, soll an einigen Beispielen deutlich werden.

- Das umfassende Mitleid, das der Buddhismus fordert und das sich auf alle Wesen erstreckt, ist von einem tiefen Ernst getragen und kann auch mit dem Gebot zur Nächstenliebe vertraute Christen aus einer kleinkrämerischen Haltung aufschrecken. Andererseits ist aber auch nicht zu übersehen, daß das Mitleiden des Buddhismus letztlich von einem Auslöschen der Eigeninteressen bestimmt ist und daß ihm die Dimension einer personalen Zuwendung fehlt, die in der Gerichtsrede (Mt 25,31–45) zum Ausdruck kommt und durch die sich die allgemeine Haltung des Mitleidens zur Nächsten- und Feindesliebe zuspitzt.

- Man entdeckt die Ähnlichkeiten, die zwischen der buddhistischen Erleuchtung und der biblischen Metanoia bestehen, lernt aber auch zu unterscheiden zwischen erlösender Erkenntnis (Gnosis) und erlösender Liebe (Agape). Die Taufe im Jordan und die dabei aufbrechende Erkenntnis ist im Leben Jesu der Beginn des Weges, der zum Kreuz führt. Der Kontrast zwischen dem indischen Weisen, der auf friedliche Weise unter dem Baum zur Erkenntnis gelangt, und dem gemarterten und am Baum des Kreuzes sterbenden Jesus ist in seiner geschichtlichen Realität wie in seiner Bedeutung unübersehbar[16]. Die liebende Hingabe wird am Kreuz zur blutigen Realität.

---

[15] Nach den Auffassungen des Tibetischen Totenbuches sind die dort formulierten Anweisungen nur für Menschen hilfreich, die sich schon durch mehrere Leben hindurch damit vertraut gemacht haben. Nach westlichem Denken kann dies wohl auch als eine seit Generationen bestehende Beheimatung in der betreffenden religiösen Überzeugung verstanden werden.

[16] *A. Pieris,* Theologie der Befreiung. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. Freiburg 1986. 84 und 127f.

- Überrascht ist man von den Übereinstimmungen, die zwischen den ersten Anweisungen des Tibetischen Totenbuches und den Aussagen von Menschen bestehen, die nach einem klinischen Tod ins Leben zurückgeholt wurden[17]. Die weiteren Schritte, die nach dem Tibetischen Totenbuch zu gehen sind, erinnern an Bilder vom Fegefeuer, die einem mittelalterlichen Bewußtsein vertraut waren, oder an die Hypothese der Endentscheidung, wie sie L. Boros entfaltet hat[18].
- Mit Staunen hört man als Christ davon, was der Sohn eines Tamil-Brahmanen seinem sterbenden Vater ins Ohr flüstert, um ihm auf seinem gefährlichen Weg nach Drüben Sicherheit und Orientierung zu geben. ‚Kennst du den Weg, den Übergang nach Drüben? Feuer wird nicht mit Feuer gelöscht, sondern mit Wasser. Haß wird nicht mit Haß beendet, sondern durch Güte, Feindschaft nicht mit Feindschaft, sondern durch Liebe.'[19]

Die Begegnung, von der hier die Rede ist, macht fähig, zwischen zufälligen und kulturbedingten Formen und zwischen den wichtigen religiösen Aussagen zu unterscheiden. Sie relativiert in gewisser Weise auch die Unzulänglichkeiten und Unstimmigkeiten der eigenen Glaubensgemeinschaft. Es ist gewiß schmerzlich, wenn man entdecken muß, wie sehr ein hohes Ideal wie das der christlichen Nächstenliebe pervertieren kann oder wie aus dem Glauben an den unverfügbaren Gott weltliche Machtansprüche abgeleitet werden. Derartige Erfahrungen sind aber kein Spezifikum einer christlichen Religiosität. Die Gefahr der Pervertierung besteht überall, wo begrenzte Menschen Ideale vertreten, die ihre Begrenztheit sprengen. Begegnungen, die von einer inneren Überzeugung getragen und begleitet sind, machen nicht unzufrieden mit dem Eigenen, sondern setzen den die Begegnung Suchenden in die Lage, geläutert und gleichsam von einer anderen Seite her zum Eigenen zurückzukehren.

[17] *K. Wilber*, Tod, Wiedergeburt und Meditation; in: *G. Doore* (Hg), Gibt es ein Leben nach dem Tod? München 1994. 150–169.
[18] *L. Boros*, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Freiburg 1986 (8. Aufl.).
[19] Mündliche Mitteilung eines Brahmanen aus dem indischen Bundesstaat Tamil Nadu.

MARIA WIDL

Herausforderung Sehnsuchtsreligion

Neue Religiöse Kulturformen und kirchliches Handeln

„Neue Religiöse Kulturformen" ist ein Überbegriff für Esoterik, New Age, neue Religiosität und alternative Wissenschaft. Er folgt aus der Einsicht, daß sich darin ein postmodernes Grundmuster von Religion zeigt. Es ist nicht durch die vielfach synkretistischen Inhalte bestimmt, sondern durch dem Christlichen kompatible Schlüsselwörter. Die Abstrusitäten der Szene sind dabei oft hilflose Wege auf der Suche nach Lebenshilfe, Verheißung und Erbauung. Die Kirche kann an dieser Herausforderung ihre prophetische Kraft wiederfinden. Unsere Autorin ist Apart-Stipendiatin der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. (Redaktion)

Lange Zeit hatten Soziologen postuliert und Kirchenvertreter befürchtet, daß die moderne Welt keinen Gott mehr braucht. Religion würde in dem Maß verschwinden, als materielle Not überwunden ist, die Natur mit technischen Mitteln gezähmt und nutzbar gemacht wird, mit allgemeiner Bildung die alten Tabus fallen und die persönliche Freiheit wächst. Die Prognosen sind nur zur Hälfte eingetreten. Die moderne Welt hat ein hohes Maß an Wohlstand, technischen Möglichkeiten und sozialen Handlungsspielräumen gebracht, jedoch nicht das Ende der Religion. Im Gegenteil: Neben den nach wie vor gesellschaftlich starken christlichen Kirchen wächst eine bunte Vielfalt an „Neuen Religiösen Kulturformen" (NRK). Nicht die Religion ist verschwunden, sondern das Christliche hat in ehedem christentümlichen Gesellschaften das Monopol auf Religion verloren und sieht sich zunehmend mit einem freien Markt religiöser Sinngehalte konfrontiert[1].

Eine dreifache Herausforderung

Was hier als Neue Religiöse Kulturformen bezeichnet wird, ist jedoch ein vielschichtiges Phänomen, an dem man zumindest drei Dimensionen unterscheiden muß:

- einen Markt an Sinnangeboten, der meist als Okkult- oder Esoterikboom, als Psychowelle oder New-Age-Bewegung bezeichnet wird,
- weltanschauliches Gedankengut, wie es in der Wertewandel- und Postmoderne-Diskussion beschrieben und in gesellschaftlichen Alternativbewegungen kultiviert ist,
- eine religiöse Erneuerungsbewegung quer zu den Kirchen, deren Gestaltungsmuster sich an vier Schlüsselwörtern orientiert und in seiner prophetischen Kraft gerade im christlichen Bereich zukunftsmächtig ist.

[1] *M. Widl*, Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 501), Frankfurt a.M. 1994.

Dadurch werden diese Kulturformen in dreifacher Hinsicht zur Herausforderung für die Pastoral:

– als Spiegel für ein kirchliches Defizit an Sinnangeboten, sodaß Menschen anderswo danach suchen,

– als Aufforderung zu einem christlichen Beitrag für eine Kulturgestaltung, die die krisenhaften Begleiterscheinungen moderner Entwicklungen gedeihlich zu überwinden hilft,

– als Angelpunkt für eine Kirchenentwicklung, die im Konfliktfeld zwischen vormodernen und modernen Optionen innerkirchliche Versöhnung und visionäre Kraft über postmoderne Glaubensweisen finden kann.

Ein Markt der Sinnsuche

Das Marktangebot der Neuen Religiösen Kulturformen ist so weit verbreitet, daß jeder schon darauf gestoßen ist. In den Buchhandlungen verkaufen sich Werke über Esoterik und Astrologie, über alternative Heilverfahren und Ernährungsweisen, über Wege zu Selbsterkenntnis und spiritueller Erleuchtung, über archaische Religionen und weisheitliche Traditionen gleichbleibend gut. In alternativen Fachgeschäften, auf Esoterikmessen, aber auch über den Versandhandel sind entsprechende Requisiten erhältlich: Pendel und Amulette, Reifen und Kugeln, Aromen und Steine, Bioprodukte und Naturheilmittel.

Verbunden mit diesem Markt ist eine Szene mit einem reichen Angebot an Vorträgen, Seminaren und Erlebnisreisen. Man lernt die heiligen Vulkaninseln und Steinkreise kennen, erfährt alles über „Geldmagie" oder „Schutzengel", wird in die Kunst eingeweiht, über glühende Kohlen zu laufen, oder in die Weisheit der Schamanen eingeführt. Um manche Erlebnisweisen und Weltanschauungen haben sich Gruppen gebildet, die in der Regel von einer entsprechend begabten Person geleitet und inspiriert sind: In der Gemeinschaft geht man den Weg der Einweihung in das Stierritual oder die weiblichen Vollmondtänze, sucht auf esoterischen Wegen nach dem Geheimnis des Lebens oder der Einheit mit der Natur, erlebt Heilungsliturgien oder Trance- und Entrückungszustände.

Manche der Inhalte sind in ihrem Wert einigermaßen anerkannt und finden sich auch in der kirchlichen Erwachsenenbildung: zum Beispiel positives Denken, Homöopathie, Bachblüten, Selbsterfahrung, Meditationstechniken, Bingen-Medizin und Enneagramm. Vieles ist eine harmlose Freizeitbeschäftigung auf der Suche nach Ruhe, Orientierung und Sinn im Leben; auch wenn es in sich nicht viel trägt, kann es zum Katalysator für die Abkehr von einer rein materialistischen Lebensweise werden. Gefährlich können jene wenigen Angebote sein, wo mit den tieferen Schichten des Seelenlebens leichtfertige Experimente gemacht werden, unter dem Titel der Selbsterfahrung wie der spirituellen Erlebnisse.

Die Szene ist insgesamt noch wenig erforscht; nur im Bereich des Okkultismus bei Jugendlichen gibt es größere Studien. Aus Vergleichen sehr unterschiedlich gearteter Teilstudien läßt sich immerhin sagen, daß vermutlich etwa 4 Prozent der Erwachsenen sich in dieser Szene bewegen. Es handelt sich dabei um sozial integrierte Erwachsene überwiegend der Mittelschicht – etwas mehr Frauen als Männer – in jenen Altersstufen und Lebens-

situationen, wo sich vermehrt die Sinnfrage stellt. Es gibt zwar einzelne Gruppen, Gemeinschaften und Organisationen, insgesamt ist es jedoch ein freier Markt der Anbieter und Interessenten, wobei meist der Idealismus der eigenen Überzeugung den Geschäftssinn überwiegt. Aus der Tatsache, daß solche Angebote in verschiedenen spätindustriellen Wohlstandsgesellschaften auftauchen und sich durch einzelne Großveranstaltungen auch teilweise gegenseitig befruchten, leiten die Insider der Szene die Hoffnung auf eine umfassende Weltveränderung ab, die im Zuge ihrer Anfänge in der amerikanischen Hippie-Bewegung der 60er Jahre unter der Bezeichnung „New Age" mit dem heraufziehenden Wassermannzeitalter in Verbindung gebracht wurde.

Auf der Suche nach Lebenshilfe, Verheißung und Erbauung

Aus kirchlichem Blickwinkel ist man leicht geneigt, all das als Gefahr für den Glauben zu brandmarken oder mindestens als sinnlose Ersatzhandlungen abzuqualifizieren. Kritische Stellungnahmen kommen ebenso aus der Szene selbst, wo man sich gern von jenem Humbug distanziert, den die jeweils anderen betreiben oder vertreten. Auf der anderen Seite gibt es beachtliche kirchliche Beiträge in Richtung und im Sinne der Neuen Religiösen Kulturformen[2]. Aus pastoralem Blickwinkel interessiert vor allem die Frage, was die Beteiligten auf diesem Markt der Sinnangebote näherhin suchen und mindestens zeitweise wohl auch finden; und was sie zu dieser Suche motiviert. Es zeigen sich drei Bereiche, die in den NRK abgedeckt werden.

Lebenshilfe: Der moderne Mensch sieht sich laufend mit dem Anspruch konfrontiert, glücklich und erfolgreich zu sein. Die NRK bieten dazu so Verschiedenes wie zum Beispiel positives Denken, parapsychologische Glücksbringer, Entspannungstechniken, Hausmedizin oder Reinkarnationstherapie an. Allen Angeboten gemeinsam ist, daß sie die Eigeninitiative fördern, aber gleichzeitig das Göttliche als tragenden Grund und Sicherheitsgarantie vorstellen. Eine heitere Grundstimmung, die Suche nach der rechten Erkenntnis und die Bereitschaft zu entsprechendem Handeln sind wesentliche Merkmale.

Verheißung: Die moderne Welt ist in vielfältige Krisen geraten; es braucht einen neuen Geist. Als Quellen der Hoffnung scheiden für die Neuen Religiösen Kulturformen die Träger der verderblichen Entwicklung – Wissenschaft, Wirtschaft, Politik – als Mitverursacher weitgehend aus. Die Weisheit der Religionen scheint soweit dienlich, als diese durch heutige Zeiterfahrung und wissenschaftliches Weltverständnis hindurch vermittelbar ist:

– „New Age" als die Verheißung, daß die kosmischen Konstellationen (astrologisch gedeutet) uns ein neues Zeitalter des Friedens und der Freude bescheren werden.

– Der „Kosmische Christus" als jene christliche Heilshoffnung, die die

[2] Explizit etwa von G. Schiwy, M. Fox und L. Boff, was ihnen viel Kritik einbrachte. Implizit ist viel davon in zentralen kirchlichen Vorgängen seit dem Konzil aufgenommen, worauf näher einzugehen sein wird.

Kirchen im Zuge des New Age als ihre ureigenste anfangen zu entdecken.

– Eine globale „Bewußtseinsevolution" als Frucht individueller Anstrengungen, das Religiöse und Transzendente als Tiefendimension des Menschen zu entdecken und zu entwickeln.

– Ein „Paradigmenwechsel" im Umgang mit der Welt, der diese nicht mehr als Maschine, sondern als Organismus behandelt und damit zu einem globalen Prozeß der Befriedung des Menschen mit sich selbst und seinen Lebensbedingungen führt.

– Ein „Schöpfungsbewußtsein" als sich anbahnende Erkenntnis, daß es dem Menschen zum Heil gereicht, sich demütig in die gottgewollten Spielregeln der Schöpfung zu fügen, wie sie in Natur und Offenbarung sichtbar werden.

Erbauung: Der moderne Mensch ist müde, dauernd Leistung erbringen und Verantwortung übernehmen zu sollen. Er sehnt sich nach Zeiten, wo er in einer heilen Welt verweilen darf. Bioprodukte erscheinen als Vorgriff auf eine bessere Welt und als wirksamer Beitrag zu ihr. Geschichten und Spiele eröffnen Zugänge zu jenen Lebensverhältnissen, von denen man sich eine neue Welt erhofft. Gruppen und Kurse bieten Information, Einblick und Einübung in jenen neuen Lebensstil, mit dessen globaler Einhaltung eine bessere Zeit anbrechen soll.

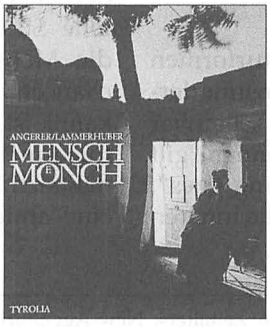
„Neue Religiöse Kulturformen" – ein angemessener Überbegriff

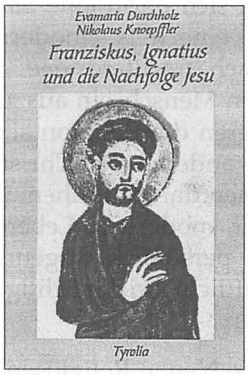
Der inhaltlichen „Bezugsquellen" für diese Kulturformen sind viele – aus den Bereichen des Psychologischen, Weisheitlichen, Esoterischen, Natur-



Hermann M. Stenger
Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann
176 Seiten, Pb., öS 198,–; DM 29,–; SFr. 29,–.
ISBN 3-7022-1977-3
Hermann M. Stenger entwirft die Vision einer von Gott zu Offenheit, Glaubwürdigkeit und Transparenz gerufenen Gemeinschaft.

Joachim Angerer – Lois Lammerhuber
Mensch – Mönch
208 Seiten, 120 Farbbilder, geb., öS 680,–; DM 98,–; SFr. 96,04.
ISBN 3-7022-1992-7
Den Menschen im Kloster und sein alltägliches Leben stellt dieser ansprechend gestaltete Bildband vor.





Evamaria Durchholz – Nikolaus Knoepffler
Franziskus, Ignatius und die Nachfolge Jesu
152 Seiten, Pb., öS 228,–; DM 32,80; SFr. 32,80.
ISBN 3-7022-1999-4
Zwei große Ordensgründer und ihre jeweils zeitgemäße Antwort auf den Ruf der Nachfolge Jesu stellen die beiden Autoren faszinierend gegenüber.

TYROLIA VERLAG

wissenschaftlichen, Magischen und Religiösen; Widersprüchliches hat nebeneinander Platz, die meisten begeistern sich für den einen oder anderen Teilbereich und haben von den anderen keine Ahnung. Die Inhalte sind nicht dogmatisierbar, also als ein in sich schlüssiges Lehrgebäude darstellbar. Dennoch rechtfertigen mehrere Gründe den gemeinsamen Überbegriff der „Neuen Religiösen Kulturformen":

– Es herrscht die einhellige Meinung – aus der Szene ebenso wie seitens der kirchlichen Beobachter – daß es sich um ein *religiöses Phänomen* handelt; allerdings wird die Abgrenzung unterschiedlich vorgenommen. Der Wunsch nach Überwindung moderner Krisen ist darin so dringlich, daß man diese Kulturformen pastoraltheologisch als eine „Sehnsuchtsreligion" qualifizieren kann.

– Aus seelsorglichem Blickwinkel zeigt sich darin eine *Suchbewegung,* in der einerseits moderne Menschen danach trachten, jene „Leerstelle" in ihrem Menschsein auszufüllen, wo bei anderen die Religion sitzt; und in der sich andererseits Christen und Christinnen darum mühen, ihrem Glauben unter modernen Lebensbedingungen eine persönlich tragende und gesellschaftlich wirkmächtige Gestalt zu geben.

– Die Neuen Religiösen Kulturformen sind in gewisser Weise ein postmodernes Phänomen. Obwohl sie scheinbar beliebig alles integrieren können, gilt dennoch nicht das „everything goes". Vier *Schlüsselwörter* stecken die inneren Spielregeln ab: Bewußtseinswandel, Ganzheitlichkeit, Spiritualität und Netzwerk.

Vier Schlüsselwörter als innere Logik der NRK

Nicht die synkretistischen Inhalte erbringen eine angemessene Beschreibung, sondern intentionale Schlüsselwörter. Aus ihrer Betrachtung wird verständlich, daß die kirchliche Einschätzung der Szene zu Recht in gegensätzliche Richtungen führt. Wer das Grundmuster sieht, kann es als geniun christliche Glaubensgestalt in der modernen Welt erkennen[3]. Wer die Inhalte und Konzepte der Szene betrachtet, wird sie als zumeist unchristlich aufweisen und bestenfalls als missionarische Herausforderung für die Kirchen sehen[4].

Bewußtseinswandel: Ausgangs- und Angelpunkt der Kulturformen ist ein geändertes Bewußtsein in dreifacher Hinsicht: das Bewußtsein der Krise als Triebkraft, das Bewußtsein des Paradigmenwechsels als Hoffnungspotential und das Bewußtsein der Transformation als Wegweiser notwendiger Veränderungen. Am Anfang steht die Betroffenheit von der Krise der modernen Welt, die kirchlich als strukturelle Sünde wider die Gerechtigkeit, die Menschlichkeit und die Lebenschancen späterer Generationen erkannt ist. Die Neuen Religiösen Kulturformen leben aus der Hoffnung, daß sich bereits ein neues Paradigma, eine andere Art von Weltverständnis

[3] *G. Schiwy,* Der Geist des Neuen Zeitalters. New-Age-Spiritualität und Christentum, München 1987.

[4] *J. Sudbrack,* Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age, Würzburg 1988.

durchsetzt, in dem das Lebendige nicht mehr wie eine Maschine behandelt wird – der Paradigmenwechsel von einem „mechanistischen" zu einem „tiefenökologischen" Weltbild[5]. Die Soziologie hat vergleichbare Beobachtungen als „Wertewandel" beschrieben, in der Philosophie gibt es das Konzept der Postmoderne. „Transformation" schließlich heißt im christlichen Sinn „Umkehr": eine grundsätzliche Neuausrichtung des Lebens aus innerer Überzeugung.

Ganzheitlichkeit: In ihr geht es um Umfang und Qualität der Bemühungen. Erstens wird alles als im Grunde gut, wertvoll und gottgewollt angesehen. Das hebt alle Dualitäten zwischen gut und böse, licht und dunkel, männlich und weiblich, natürlich und geistlich usw. in Polaritäten auf. Zweitens hat alles nur beschränkte Bedeutung und soll im einzelnen nicht überbewertet werden. Auch jede religiöse Tradition ist relativ und man nehme sich von überall, was einem angemessen erscheint. Drittens liegt die Wahrheit nicht wie beim demokratischen Prozeß im vermittelnden Kompromiß, sondern in der Tiefe jenseits der Konfliktebene. Man möge also alle Seiten ernst nehmen und sie zu ihrem Recht kommen lassen.

Spiritualität: Die Neuen Religiösen Kulturformen kennen mindestens vier Dimensionen: Spiritualität als planetares Bewußtsein, als mystische Naturverbundenheit, als psychische Tiefendimension und als religiöses Zugehörigkeitsempfinden. Sie sind Ausdrucksweisen einer Seelenverfaßtheit, die den Mystikern aller Religionen gemeinsam ist. Sie sind – selbst in ihren „gottfreien" Segmenten – geprägt von einer großen Sehnsucht nach dem fascinosum et tremendum, nach dem, was erschauern läßt und demütig macht. Die andere Seite ist die Durchsichtigkeit des Alltags für diesen in der Mystik erfahrenen göttlichen Glanz. Diese Kulturformen kennen oft keinen personalen Gott, jedoch eine starke Ausrichtung auf das, was im Jenseits menschlicher Macht liegt und den Menschen doch zuinnerst bewegt.

Netzwerk: Die Neuen Religiösen Kulturformen distanzieren sich von hierarchisch organisierten Systemen und amtlich ermächtigten Autoritäten. Sie sehen das „Netzwerk" als angemessene Wahrnehmungsstruktur und Organisationsprinzip in viererlei Hinsicht: als Beschreibung kybernetischer Zusammenhangsmuster in natürlichen Wechselwirkungen, als Zusammenschluß einzelner zu Gruppen Gleichgesinnter, als basisbezogene Organisationsstruktur gesellschaftspolitischer Initiativen und als Ausdruck ihrer eigenen gesellschaftlichen Realität.

Das Grundmuster der NRK auf dem Prüfstand kirchlicher Texte

Die Neuen Religiösen Kulturformen stellen also aus pastoraltheologischem Blickwinkel einerseits eine religiöse Suchbewegung für Menschen dar, die keinen Zugang zu christlichen Wegen

[5] *F. Capra,* Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, München 1988.

der Lebenshilfe, Verheißung und Erbauung haben. Sie bilden andererseits als postmoderne Sehnsuchtsreligion ein Grundmuster für einen Glauben unter der Verantwortung für die krisenhaften Nebenfolgen der Moderne. In ihren außerkirchlichen Anteilen sind sie eher eine Verlustanzeige nach dem Ende des christlichen Religionsmonopols als eine Alternative zu ihm. Ihre vier Schlüsselwörter bilden einen postmodernen Gestaltungsrahmen für eine religiöse Kultur, der auch explizit christlich gefüllt werden kann[6].

– Der von diesen Kulturformen geforderte Bewußtseinswandel ist als Krisen-, Schuld- und Umkehrbewußtsein in wesentlichen kirchlichen Dokumenten – vom Konzil über die Deutsche Synode bis zum Konziliaren Prozeß von Basel – durchwegs vollzogen. Jedoch verbinden die Kirchen damit auch ein Eingeständnis der eigenen Schuld, statt bei sich selbst nur den Neubeginn und die Schuld bei den anderen zu sehen.

– Die Ganzheitlichkeit holen die Kirchen durch die Schöpfungstheologie ein. Im Glauben an einen Gott, der den ganzen Kosmos ins Dasein ruft, ihn im Leben hält, ihm als Menschgewordener ganz vertraut wird und ihn als Geist durch die Geschichte leitet, ist sie allumfassend dargestellt. Der Vatikan fördert im Dialog mit Wissenschaft und Weltreligionen für die Neuen Religiösen Kulturformen wesentliche Zugänge, was sich an der kirchlichen Basis jedoch kaum auswirkt. Dafür besteht keine Gefahr für einen Synkretismus, der letztlich zu einem beliebigen Patchwork an (pseudo-)religiösen Inhalten verkommen kann.

– Die eingeforderte Spiritualität kommt bei den Christen durch die Freude an der Schöpfung, die Feier der Erlösung und das Vertrauen auf den Heiligen Geist zum Ausdruck. Sie wird allerdings häufig nicht alltäglich, sondern nur binnenkirchlich kultiviert und findet selbst dort wenig Ausdruck in Formen der Gotteserfahrung und der Mystik. Dafür besteht bei ihnen nicht die Gefahr, daß die Suche nach Mystik zur Sucht nach künstlich hergestellten Entrückungserfahrungen verkommt.

– Der Netzwerkgedanke ist in der Kirche mindestens seit dem Konzil durch die theologische Priorität des Volkes Gottes vor der Hierarchie zum Ausdruck gebracht. Die Vernetzung der Menschen geschieht demnach nicht aus eigenem – und widerrufbaren – Beschluß, sondern ist eine Folge der Erwählung durch Gott. In der kirchlichen Realität hat dies jedoch an den Machtstrukturen, die Laien weitgehend ausschließen, wenig geändert. Dafür besteht weniger als in den Neuen Religiösen Kulturformen die Gefahr, daß sich zwar alle im Netz geborgen, aber keiner sich für die Wirkung des Netzes verantwortlich fühlt.

– Insgesamt besinnt sich die Kirche mit dem Konzil darauf, daß die Botschaft vom Reich Gottes in der Bibel zentral ist. Wir glauben – in die Sprachwelt der Neuen Religiösen Kulturformen übertragen –, daß mit Christus

[6] *M. Widl*, Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung, Graz-Wien-Köln 1995.

eine Neue Zeit angebrochen ist, in der die Spielregeln des göttlichen Lebens sich in der Welt bereits durchgesetzt haben. Aber erst am Ende der Zeit wird alle Sehnsucht gestillt und wird Gott alles in allem sein.

Die Schlüsselwörter als säkulare Anforderungen

Die Schlüsselwörter der Neuen Religiösen Kulturformen sind also ein tauglicher Rahmen für Christsein unter modernen Krisenerfahrungen. Bringt das umgekehrt einen Nutzen für eine zukunftsträchtige Gesellschaftsgestaltung? Braucht eine dem Prinzip nach säkulare Moderne eine religiöse Postmoderne oder läßt sich die Krise der modernen Welt auch dadurch überwinden, daß man sie mit ihren säkularen Werten und Zielsetzungen beim Wort nimmt? Betreibt man in diesem Sinne eine „Entmythologisierung" der Schlüsselwörter, dann zeigt sich:

– Was diese Kulturformen „Bewußtseinswandel" nennen, kann man säkular als *„Challengegerechtigkeit"* bezeichnen: Es ist ein politisches Handeln gefordert, das die Zukunfts-Herausforderungen (in der Futurologie „Challenges" genannt) sieht und sie engagiert und angemessen zu lösen trachtet.

– Der Ansatz der Ganzheitlichkeit ist ein Aufstand gegen eine spezialisierte Wissenschaft und Technik, die das Lebendige aus dem Blick verliert, und gegen einen bürokratischen Umgang mit dem Menschen, der ihn zur Nummer degradiert. Gefordert ist – gegen die moderne Verzweckung und Ausbeutung – die *„Lebensförderlichkeit"* unseres Umgangs mit der Welt und dem Menschen.

– Spiritualität im Sinne dieser Kulturformen – als Weg in das Jenseits meines Innern oder als Überschreitung meiner selbst – eröffnet eine Geisteshaltung des Staunens, der Ehrfurcht und der Demut. Gegen die Verzweckungshaltung der modernen Welt, wo das Schöne zu Kitsch, Styling und Verpackung verkommt, ist die Förderung jener *„ehrfurchtgebietenden Schönheit"* nötig, die gemeinsam mit der Hinwendung zum Guten und Wahren menschliche Kultur auszeichnet.

– Der Netzwerkgedanke schließlich ist säkular gewendet der Aufstand gegen Vereinzelung, Lobbyinteressen und Fachidiotentum. Es ist *„ehrliche Zusammenarbeit"* gefordert, die von Dialog, Kompetenz und Verantwortungsbereitschaft getragen ist.

Eine Prophetie der „erlösten Lebendigkeit"

Die neuen Schlüsselwörter lassen sich also auch als säkulare Forderungen an moderne Wirtschafts- und Gesellschaftsgestaltung formulieren. Man kann sie jedoch weder zum Gesetz machen, noch nach marktwirtschaftlichen Prinzipien verfolgen. Sie lassen sich nur im Rahmen eines Ethos, also einer Religion erheben – mindestens einer „civil religion", also einer jenseits jeder Diskussion stehenden allgemeinen gesellschaftlichen Übereinkunft. Man stößt somit an die Problematik der philosophischen Postmoderne-Diskussion: Gerade wer die Krise der Moderne mit ihren eigenen Mitteln lösen will, ist auf ein Ethos angewiesen, das sich aus der säkularen Pluralität nicht begründen läßt.

Das Christliche ist in dieser Situation neu gefragt. Die Kirche muß dazu –

sehr verkürzt gesagt – die Phantasie der Liebe gegen die phantasielose Maßlosigkeit moderner Technologie und Bürokratie stellen. Sie wird daran erinnern, daß uns der Himmel zwischen uns bereits geschenkt ist – aber erst in Ansätzen, noch nicht in Vollendung. Daraus erwächst unsere Verantwortung, die im Menschenmöglichen seine Grenzen findet; Humor und Gelassenheit sind angebracht. „Erlöste Lebendigkeit" wird zum Grundmuster kirchlichen Handelns.

Herausforderung zu christlicher Prophetie

Ein Kernthema der Neuen Religiösen Kulturformen ist es, den Fortschrittsmythos als den grundlegenden Irrweg der Moderne anzuprangern. Er treibt den Menschen in jenen Göttlichkeitswahn, der die Lüge zur Systemnotwendigkeit macht, um den Schein umfassender Problemlösungskompetenz aufrecht zu erhalten. Die Wahrheitsfrage wird zum zentralen Thema der Postmoderne. Prophetie ist unter diesen Voraussetzungen die Kraft, im Namen Gottes die katastrophalen Zustände zu benennen und Auswege in eine gedeihliche Zukunft aufzuzeigen, die uns als ganze geschenkt und nach menschlichen Maßstäben von uns zu verantworten ist.

Stellt man diese Herausforderung zur Prophetie in den Kontext jener Themen, die diese Kulturformen vorgeben, so folgen daraus für die Kirche sechs Anforderungsdimensionen:

1. Sich einen weiten, Religionen und Wissenschaften übergreifenden Blick aneignen und sich als Christenheit wieder an die geistliche und intellektuelle Spitze der Weltentwicklung stellen.

2. Einer an der Unübersichtlichkeit leidenden modernen Welt die Wahrheit Gottes in modernen Bildern und Gleichnissen so eröffnen, daß Erlösung menschlich erfahrbar und glaubhaft wird.

3. Mit prophetischer Klarheit und zivilem Mut die heillosen Nebenwirkungen des Fortschritts als gewichtigste moderne Sünden aufzeigen und eine zeichenhafte und wirksame Umkehr zum Testfall der Christlichkeit machen.

4. Einer im Diesseits gefangenen und nach Mystik und Transzendenz hungernden Welt Wege der Gotteserfahrung jenseits formelhafter Riten eröffnen und so wieder zur wichtigsten Instanz für persönliche Gottsuche und für die Gegenwart Gottes im Leben der Gesellschaft werden.

5. Sich als Christenheit so tief in der Reich-Gottes-Botschaft verwurzeln, daß diese lebendige Verheißung zur beflügelnden Vision für die Entwicklung der Welt werden kann.

6. Als Kirche die Spielregeln der Moderne in den eigenen Reihen so umfassend bewältigen, daß man frei wird, theologisch kritisch am Projekt der Postmoderne mitzuwirken.

Konsequenzen für die Pastoral

Konkretisiert man abschließend in dieser insgesamt notwendig stark verkürzten Darstellung der Mechanismen und Herausforderungen der Neuen Religiösen Kulturformen die Wahrheitsfrage für das pastorale Handeln, so kann man sich an den drei Dimensionen Lebenshilfe, Verheißung und Erbauung orientieren.

– Im Bereich der Lebenshilfe symbolisieren sie, daß sie die ganz konkreten menschlichen Sorgen und Probleme kennen und sich ihrer so annehmen, daß der/die Betroffene dabei selbstmächtig wird und zu sich selbst findet. Bringt man das mit der Wahrheitsfrage in Verbindung, so folgt daraus: *Wahrheit muß im Kontext des Personalen stehen.* Sie braucht glaubwürdige Zeugenschaft, hat ihren Platz in gewachsenen Vertrauensverhältnissen und argumentiert in modernen Verständnisstrukturen. Wo Menschen die seelsorgliche Nähe der Kirche suchen, müssen sie auf Personen treffen, die die Freude ihres Gottes liebenswürdig, barmherzig und respektvoll in das konkrete Leben hinein sprechen.

– Im Bereich der Verheißung symbolisieren die Neuen Religiösen Kulturformen, daß es Hoffnung auf die Fülle des Lebens gibt, weil der Umschwung bereits da ist. Bringt man das mit der Wahrheitsfrage im christlichen Sinn zusammen, dann folgt daraus: *Wahrheit muß im Kontext des Reiches Gottes stehen.* Christen leben aus der Erwartung auf den Herrn, der ihnen entgegengeht. Unter modernen Bedingungen ist das vor allem als beflügelnde Vision darzustellen, als die nie enden wollende Kraft und Begeisterung, es trotz aller Rückschläge immer wieder mit der verrückten Realität des Gottesgeistes mitten im Leben zu versuchen.

– Im Bereich der Erbauung schließlich symbolisieren die Neuen Religiösen Kulturformen, daß es die ersehnte Lebensqualität jetzt schon gibt; zwar nicht in letzter Vollendung, aber doch als geglückte und beglückende Vorausschau. Bringt man dies mit der christlichen Wahrheitsfrage in Verbindung, so folgt: *Wahrheit muß im Kontext der Gnade stehen.* Sie muß sichtbar machen, daß die Erlösung uns schon längst geschenkt ist, vor aller Leistung und trotz aller Schuld. Unter modernen Bedingungen der unmenschlichen Erfolgsanforderungen und der hoffnungslosen Verstrickung in Sachzwänge hat die Frohbotschaft von der geschenkten Freiheit absolute Priorität. Die Kirche verkündet sie angesichts der Herausforderung durch die Neuen Religiösen Kulturformen wirksam, wenn sie liebenswürdiger, frömmer und kritischer wird.

MATTHIAS SCHARER

Bildung als interkulturelle Diakonie

Theologisch-didaktische Orientierung im kirchlichen Bildungsmarkt

1. Subjektive Theorien leiten unser religonspädagogisches Handeln[1]

In der religionspädagogischen Praxis sind wir alle erfahren. Jede/r von uns hat „eine seinem Handeln innewohnende ‚Theorie' seines Lebens"[2], der sie/er bewußt oder unbewußt folgt. Daraus entspringen Vorstellungen, also „subjektive Theorien" davon, wie menschlich-/religiöse Erziehung und Bildung gelingen oder mißlingen könnten. Wir wissen aus unserer eigenen Biographie und aus der anderer Menschen, worin der Kairos für die, theologisch gesprochen, heilvoll-befreienden Lern- und Bildungsprozesse liegt; wir kennen die Ereignisse und Begegnungen, in denen uns Entscheidendes von dem, was unser Leben hält und trägt, offenbar geworden ist. Wir wissen um Erfahrungen, die unser Leben prophetisch-kritisch aufgebrochen haben und um solche, die uns Konflikte und Krisen durchstehen ließen, ja im Angesicht des Todes zu leben lehrten.

2. Aus einem theologischen Bewußtsein heraus handeln lernen

Die subjektiven Vorstellungen von gelingenden Bildungsprozessen leiten unser religionspädagogisches Handeln in erheblichem Maß. Deshalb sehe ich einen zentralen Aufgabenbereich religionspädagogisch-/katechetischer Theorie und Praxis darin, subjektive Theorien ernst zu nehmen, zu bearbeiten und kritisch aufzuklären, um sich und anderen erweiterte Handlungsspielräume zu schaffen. Wer argumentativ begründen kann, warum sie/er in einem bestimmten Fall so und nicht anders handelt, gewinnt für sich und im Diskurs mit anderen jenes Rückgrat, das die „Praxis aus dem Bauch heraus" mit dem Verstand verbindet und dadurch erst wirklich ganzheitlich macht.

Die Aufklärung subjektiver Theorien geschieht in jeder praktisch-theologischen Disziplin im kritischen Diskurs mit den Human-, speziell den Sozialwissenschaften, die uns wichtige Einsichten in Gesellschaftssysteme, Sozialisations- und Entwicklungszusammenhänge und Erziehungs-/Bildungsmöglichkeiten vermitteln. Solche Einsichten können sich allerdings verselbständigen, so daß die theologische Argumentation den sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen aufgesetzt erscheint. Demgegenüber wird unter dem Paradigma „konvergierender Optionen", wie es u.a. H. Steinkamp/N. Mette vertreten, nach möglichen Interaktionen zwischen den Sozialwissenschaften und einer sich handlungswissenschaftlich verstehenden Praktischen Theologie geforscht, ohne das leitende theologische Interesse

[1] Kurzfassung eines Vortrages an der Theologischen Fakultät Innsbruck. Die mündliche Anredeform ist bewußt beibehalten.

[2] *P.M. Zulehner*, Praktische Theologie, in: NHTG 3, 400.

preiszugeben. Solche Optionen können Handlungsperspektiven und -richtungen eröffnen und gleichzeitig die Vielzahl möglicher Handlungen auf die jeweils notwendige Methodik religionspädagogischer Praxis beschränken[3].
Die Optionen für religionspädagogisch richtiges Handeln gewinnt man nicht am grünen Tisch, aus einem theoretischen Zusammenspiel der genannten Wissenschaften; auch nicht aus einem distanzierenden und verobjektivierenden Interesse an Menschen und Kommunikationsprozessen, wie es manchen klassisch-empirischen Untersuchungsmethoden eigen ist. Es geht darum, mit Aufmerksamkeit und Anteilnahme am Bildungsgeschehen zu partizipieren. Es geht um ein Interesse, das auf umfassende Lebensqualität, auf Kritik ungerechter indoktrinierender Bildungsstrukturen und auf die Offenlegung immanent-pragmatischer Bildungsinhalte und -intentionen ausgerichtet ist. Auch die religionspädagogischen Forschungsmethoden sind nicht neutral und unschuldig. Sie eröffnen oder verstellen den menschen- und schöpfungszugewandten Grundzug der jüdisch-christlichen Botschaft.

3. *Aufmerksam werden und Anteilnehmen als religionspädagogische Basisqualifikation*

Wer Religionspädagogik begreifen will, muß zumindest in der Vorstellung in ein konkretes religionspädagogisches Handlungsfeld gehen: in eine Schulklasse, in eine außerschulische Kinder- oder Jugendgruppe oder in eine Gruppe erwachsener Menschen, die zu einer kirchlichen Bildungsveranstaltung gekommen ist. Bei der möglichen Unterschiedlichkeit von Gruppen, die wir antreffen könnten, wird sich beinahe überall eine Grundbefindlichkeit zeigen: Wir begegnen in allen kirchlichen Bildungskontexten Menschen mit einer großen Unterschiedlichkeit in ihren Lebens-/Glaubenszugängen beziehungsweise Nichtzugängen. Diese Vielfalt kommt in der Regel nicht unmittelbar, schon gar nicht in der für TheologInnen gewohnten diskursiven Sprachgestalt zum Ausdruck.

3.1. *„Den Typ, obs den überhaupt gibt, des is die Frage"*

So berichtet H. Schmid in seiner qualitativen Analyse zur Religiosität von BerufsschülerInnen, wie nach einem langen Gespräch in einer Gruppe 15–18jähriger Jugendlicher das erste Mal ein religiöses Thema angesprochen wird: Es geht um die Frage, ob ein Gruppenmitglied mit Jeans zur Beerdigung gehen kann, oder ob es einen Anzug anziehen soll. Schmid hat die Gespräche Jugendlicher auf Tonband mitgeschnitten und transkribiert; ein zentraler Ausschnitt daraus:
Junge 1: „Des kann dir doch scheißegal..., aber i maan, du kannst doch auf a Beerdigung gehn wie's dir wirklich gefällt – obs etza in Unterhosen kummst oder überhaupt gar nix anhast oder im Smoking oder sonstwie..."
Ein zweiter Junge widerspricht ihm und betont gleichzeitig, daß er auf die Kirche pfeift, manchmal aber doch die langweilige Predigt anhört.

[3] Vgl. u.a. *H. Steinkamp*, Zum Verhältnis von Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften, in: N. Mette/ H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1983, 164–176.

Darauf: Junge 1: „Ja-ja hörst dir sei Predigt an und denkst dir irgendwie: leck mich am Arsch".
Da mischt sich ein Mädchen in das Gespräch: „A ja, da muß ich dann aa nu was sagen..."
Der zweite Junge: „Aber ich mein aber irgendwie... manchmal wenn ich nachts Bauchschmerzen hab, weißt schon, wenn ich so richtige Krämpfe krieg, wie ichs manchmal hab oder so, dann..."
Das Mädchen dazwischen: „Hab ich aa...".
Der zweite Junge: „...tu i fei echt manchmal beten oder so... des is es"
Junge 1: „Ja eben, des is es, des is es... auf amal dann, wennst an brauchst ne..."
Das Mädchen dazwischen: „Des is scheinheilig..."
Junge 1: „Wia damals ... wie i damals des Auto ... zamgefahren hab..."
Junge 2: „Hast aber auch gebetet..."
Junge 1: „Bitte... bitte"
Junge 2: „... Ja bitte helf mir ja ... aber..."
Junge 1: „... Ja aber dann hab ich wiedermal hab ich mer überlegt, was hat der Typ alles bracht... ne damit..."
Junge 2: „... überhaupt nix, überhaupt nix..."
Das Mädchen: „Den Typ, obs den überhaupt gibt, des is die Frage, die ich mir zur Zeit stell'..."[4]

Das Beispiel zeigt, wie Gespräche über „Gott und die Welt" zu Spielräumen werden können, in denen ganz unvermutet und unvermittelt die Gottesfrage aufbricht. „Den Typ, obs den überhaupt gibt?" wird zur zentralen Metapher einer längeren Auseinandersetzung um die Existenz Gottes.

3.2. Aufmerksam auf den symbolischen Ausdruck

Wer die Aufmerksamkeit auf die Interaktion und Kommunikation von Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen lenkt, wird darin auch in unserer Gesellschaft zentrale Fragen um Lebenssinn, Religion und Glauben entdecken. Es geht dabei nicht nur um die Aufmerksamkeit auf die sprachliche Artikulation menschlich-religiöser Anliegen. Wie sich Menschen kleiden, wie sie wohnen, wie sie kommunizieren, was ihnen wertvoll, ja heilig ist, drükken sie in Symbolgestalten, also in Riten und Gesten, bedeutsamen Gegenständen, Metaphern und bildreichen Erzählungen aus. Gerade Kinder begegnen in menschlich-religiöser Unmittelbarkeit der kirchlichen Symbolwelt: Jedes Kind begegnet in den kirchlichen Bildungseinrichtungen „den Kindergott unter dem Arm" dem „Kirchengott", sagt A.-M. Rizzuto[5]. Auch bei Erwachsenen, die durch die kritische Vernunft hindurchgegangen, in einer, wie P. Ricoeur sagt „Zweiten Naivität"[6] ihren unmittelbaren Glaubensausdruck wiedergefunden haben, äußert sich das Religiöse symbolisch.

---

[4] Die „Insel Gruppe" (5 Jungen und 5 Mädchen im Alter von 15 – ca. 18 Jahren) thematisiert in ihrer Gesamtdiskussion, die sich über drei Stunden erstreckt, zweimal die Frage nach Gott. Eine umfangreiche „Gottespassage" wird in einem anderen Abschnitt, in dem es am Thema einer Beerdigung um das Verhältnis zur Tradition als Möglichkeit des Ausdruckes authentischer Gefühle ging, vorbereitet. (*H. Schmid*, Religiosität der Schüler und Religionsunterricht. Empirischer Zugang und religionspädagogische Konsequenzen für die Berufsschule, Bad Heilbronn OBB, 1989, 35–37).

[5] *A.-M. Rizzuto*, The birth of the living God, Chicago 1979, 3.

[6] *P. Ricoeur*, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt/M. 1974, 506.

3.3. Theologisches „Nach-denken" als Anliegen von Bildungsprozessen

Gleichzeitig bedarf die multireligiöse Welt, wie sie uns in Gruppen und Schulklassen begegnet, dringender denn je des theologischen Verständnisses und der theologischen Aufklärung. Es muß das „nach-gedacht" werden, was die gesellschaftliche, allgemein religiöse und die spezifisch jüdisch-christliche beziehungsweise kirchliche Symbolik zu denken aufgibt. Jede Interaktion in Gruppen und Klassen schafft ja eine neue, in derselben Weise kirchengeschichtlich noch nie dagewesene Glaubenswirklichkeit, die es theologisch aufzuklären und zu verstehen gilt.
Bei älteren SchülerInnen und bei Erwachsenen wird auch dieses theologische „Nach-denken" zum unmittelbaren Anliegen von Bildungsprozessen werden. Die Kirchen leisten damit einen wesentlichen Dienst an der Gesellschaft, die der symbolischen Aufklärung dringend bedarf.

3.4. „Nach-denken", das in die Erfahrung und in die Kommunikation eingebunden bleibt

Entscheidend ist, daß dieses theologische „Nach-denken" erfahrungsmäßig und kommunikativ eingebunden bleibt und nicht als abstraktes Sachwissen an den Menschen herangebracht wird, wie das in der Schule nicht selten der Fall ist. Ohne Erfahrungs- und Kommunikationszusammenhang verlieren theologische Aussagen ihre existentielle Bedeutsamkeit, sie schaffen ein Detailwissen ohne Orientierung im Ganzen. Eine abstrakte Vermittlung des Glaubens erzeugt ungünstige Hierarchien zwischen LehrerInnen / LeiterInnen und SchülerInnen / TeilnehmerInnen. Lernen wird nicht mehr, wie es dem Glauben angemessen ist, als gemeinsamer, intergenerativer Such- und Austauschprozeß erlebt. G. Fuchs verweist mit Recht darauf, wie sehr die gesellschaftliche wie auch die kirchliche Expertenkultur an einer „Überinformiertheit im Detail" bei einer „Nichtinformiertheit im Ganzen" leidet. Systeme von Herrschaftswissen überlagern das Bedürfnis von Orientierungswissen. Wenn sich Bildung im kirchlichen Kontext als interkulturelle Diakonie versteht, dann muß es darum gehen „... mit den Mundtotgemachten, den Verstummten und Sprachlosen weiterhin in einen schöpferischen Alphabetisierungsprozeß" einzutreten, „um mit ihnen und für sie die jeweils eigene Sprache und Identität zu finden. ... Zugleich kommt es darauf an, geistvolle Strategien gegen den außengelenkten Info-Konsumismus zu entwickeln. So hat sich Kirche als katholische und ökumenische zu erweisen. Als Anwältin und Repräsentantin jener verlorenen, wiederzugewinnenden Ganzheit"[7].

3.5. Vielfältige Bildungsprogramme – eigenverantwortliche LeiterInnen/ LehrerInnen

Das bisher Gesagte hat zur Folge, daß Bildungsprogramme, Lehrpläne und Behelfe in der kirchlichen Bildungspraxis immer vielfältiger werden. Das wird in Hinkunft so weit gehen, daß etwa ein genereller Lehr- oder Bildungsplan für ein ganzes Land oder entsprechende Behelfe zunehmend

[7] *G. Fuchs*, Kulturelle Diakonie, in: Concilium 24 (1988), 324–329, hier: 326f.

problematischer werden: Sie normieren etwas, was nur am Ort entschieden und verantwortet werden kann. Im Hinblick auf den Religionsunterricht rechnet bereits die Würzburger Synode mit gläubigen, im Glauben angefochtenen und sich momentan als ungläubig verstehenden SchülerInnen, denen der Religionsunterricht für die Klärung ihrer eigenen Position zu dienen habe. Er muß also so gestaltet sein, daß er für alle SchülerInnen und nicht nur für die wenigen kirchlich gebundenen sinnvoll ist.

Inzwischen ist die individuell-biographische Situation von TeilnehmerInnen an Bildungsprozessen im Hinblick auf deren Religiosität, Gläubigkeit und Kirchlichkeit noch wesentlich inhomogener geworden. Im Religionsunterricht hat sich die traditionelle Übereinstimmung von Lehre-VermittlerInnen und AdressatInnen aufgelöst. Es bleiben nur mehr die ReligionslehrerInnen als relativ konstante Größe, was Gläubigkeit und Kirchlichkeit betrifft, übrig. Sie werden zunehmend zu GrenzgängerInnen zwischen Kirche und Gesellschaft und brauchen von daher eine kirchliche Beheimatung und das unbedingte Vertrauen der Kirchenleitung in die Eigenverantwortlichkeit ihres ausgesetzten Dienstes an den Menschen, an der Schule und damit an der ganzen Gesellschaft. Ein solches Vertrauen gibt auch die Möglichkeit, innovatorisch an der Veränderung von Schule und anderen Bildungsinstitutionen zu arbeiten, was dem Auftrag des Evangeliums entspricht – schließlich begegnen wir in keiner Bildungsinstitution dem Reich Gottes in vollendeter Gestalt.

4. Orientierung im kirchlichen „Bildungsmarkt"

Die Vielfalt der Bildungsherausforderungen im kirchlichen Kontext und die Konkurrenz zu anderen Bildungsträgern schafft einen kirchlichen Bildungsmarkt. Ich kann zu dieser Entwicklung keine empirische Erhebung vorlegen, weiß aber aus der Theologischen Kommission für Erwachsenenbildung und aus der Mitarbeit in Lehrbuchkommissionen, welches Problem die zunehmende Unüberschaubarkeit von Bildungsinhalten, Methoden und Medien darstellt. Das erinnert mich an eine Szene aus einem Seminar[8] zum Thema: „Kirchliche Bildungsarbeit zwischen Indoktrination und befreiender Praxis". Typisches zur gegenwärtigen kirchlichen Bildungslandschaft kam zum Ausdruck: Die Studierenden hatten in ihren vorbereitenden Arbeiten an kirchlichen Bildungsveranstaltungen hospitiert und ihre teilnehmenden Beobachtungen ausgewertet. Nun stellten sie szenisch und mit Symbolgegenständen die Vielfalt des Gesehenen und Erlebten dar. Ein kunterbunter kirchlicher „Bildungsmarkt" entstand. Er gehorchte den gängigen Marktgesetzen wie Angebot und Nachfrage, TeilnehmerInnenbilanzen, Kosten-/Nutzenrechnung usw. und schien alles zu bieten, was in einer Erlebnisgesellschaft gefragt ist. Angefangen von der traditionellen Glaubensvermittlung und theologischen Auseinandersetzung bis zu esoterischen Praktiken, Persönlichkeitstrainings- und Gesundheitsprogrammen wurden bestehende Marktlücken geschlossen und neue Bedürfnisse geweckt.

[8] Das Seminar wurde an der Theol. Fakultät Linz durchgeführt.

4.1. Subjektive Didaktiken gewinnen Raum

Damit zusammenhängend finden auch in die kirchlichen Bildungsfelder ausschließlich subjektbezogene Didaktiken Einzug. Dem berechtigten Mißtrauen gegenüber fertigen Plänen und genormten Behelfen steht das Extrem einer individualisierten, primär auf das subjektive Erleben und Wohlergehen ausgerichteten Didaktik gegenüber. Autonomie, Emanzipation und Selbstverwirklichung, so unverzichtbar sie gerade in den Kirchen sind, können nicht als die alleinigen Bildungskriterien gelten.

4.2. Identität in universaler Solidarität als Bildungsperspektive

Mein Engagement oder Nichtengagement kann im Extremfall über Glück oder Unglück, Sinn oder Unsinn, Leben oder Tod anderer Menschen mitentscheiden. Demzufolge geht es in der modernen Bildung nicht nur um die Befreiung zu einer autonomen Identität, sondern auch um das Bezogensein einer „Identität in universaler Solidarität"[9]. Ein religionspädagogisch brauchbarer Bildungsbegriff bedarf nach R. Preul einer „anthropologischen, kultur- und gesellschaftstheoretischen Begründung"[10]. G. Orth verbindet mit dem Rückgriff auf 1Kor 12,26 und Gal 3,28 subjekt- und gesellschaftsorientierte Bildung mit dem Blick auf die Menschheit in der Schöpfung: „Mit dem einzelnen aber verwirklicht sich auch die Menschheit und Gottes Schöpfung – oder geht sie unter... Nur wo der Zusammenhang bestehen bleibt, daß, ‚so ein Glied leidet, alle Glieder mitleiden, und so ein Glied herrlich gehalten wird, sich alle Glieder mitfreuen' (1Kor 12,26), wird der Gedanke der Bildung als antizipierter und vorzubereitender Befreiung, am Leben gehaltener Hoffnung auf Erlösung festgehalten, einer Befreiung, die auf die Gleichheit aller zielt (Gal 3,28)."[11] Ein theologisch verantworteter Bildungsbegriff läßt sich am Bewußtsein für die Veränderbarkeit der Gesellschaft durch Bildung messen, die – wie H.J. Heydorn sagt – die „Rettung des Letzten" einschließt, des am Rande der Gesellschaft lebenden Menschen[12].

5. Bildung als interkulturelle Diakonie

Noch spezifischer kann eine anteilnehmende Bildung, mit einem von G. Fuchs geprägten Begriff, als „Kultu-

[9] Diesen Identitätsbegriff macht N. Mette zur Grundlage seiner Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung (*N. Mette*, Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters, Düsseldorf 1983, 267–275). Vgl. auch *N. Mette*, Religionspädagogik, 156ff. Darüber hinaus scheint mir der Begriff tauglich, im offenen Diskurs mit anderen weltanschaulichen und religiösen Strömungen und Gruppierungen in der Gesellschaft dem nicht selten auf Selbstverwirklichung reduzierten Emanzipationsbegriff einen neuen Akzent zu geben. Emanzipatorische Bildung und Erziehung bleibt nicht neutral und unbezogen; sie ergreift Partei gegen solidaritätslose, unpolitische Selbstverwirklichung.

[10] *R. Preul*, Bildung, in: G. Bitter/G. Miller (Hg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1986, 72.

[11] *G. Orth*, Erwachsenenbildung zwischen Parteilichkeit und Verständigung. Zur Theorie theologischer Erwachsenenbildung, Göttingen 1990,250f.

[12] Vgl. zur Auseinandersetzung um einen positionellen und handlungsorientierten Bildungsbegriff u.a.: *S. Hagleitner*, Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie. Feministisch-politische Bildungsarbeit mit Frauen. Eine Theorie zur Praxis positioneller kirchlicher Erwachsenenbildung, Linz 1995 (unveröff. Diss.), 63–72.

relle Diakonie"[13] bezeichnet werden. Wenn man bedenkt, daß Menschen in Bildungsprozessen aus ihrem kulturellen Hintergrund heraus interagieren und kommunizieren, dann geht es im Dienst der Kirchen darum, „interkulturellen" Begegnungen Raum zu schaffen. Gemeint sind Begegnungen zwischen Menschen mit ihren unterschiedlichen Biographien, zwischen verschiedenen Generationen, Regionen, Nationalitäten usw. Schließlich geht es um die Begegnung von Menschen mit der Kultur der Gerechtigkeit und Liebe aus dem Evangelium.

Christliches Handeln ist von Anfang an kulturell eingebunden. „Dabei werden vorgegebene Lebensformen und Weltdeutungen kritisch aufgenommen, durchkreuzt und in neue Kulturformen umgeschmolzen: ein interkultureller Prozeß langwieriger und konfliktträchtiger Art."[14] Dieser Prozeß hat insofern eine „diakonische Struktur", als die vorgefundene Kultur weder kritiklos übernommen noch kriterienlos abgelehnt wird. Indem das Evangelium ins Spiel kommt, werden Reichtümer und Schwachstellen des jeweiligen kulturellen Kontextes offenbar. Dies geschieht aber nicht in einer überheblichen und besserwisserischen Weise, denn auch die Sozialgestalten des Evangeliums sind nicht unschuldig und wandeln sich durch gesellschaftliche Einflüsse. In der Spannung von Inkulturation und Exkulturation wird eine menschliche und erlösendbefreiende Praxis möglich.

Wenn heute der tragische Bruch zwischen Evangelium und Kultur beklagt wird[15], dann hat dieser sowohl mit den Ängsten der Kirchen zu tun, von der säkularen Moderne zu lernen, als auch mit gesellschaftlichen Widerständen, sich von der Gegenkultur des Evangeliums herausfordern zu lassen, die die „Opfer und Unterdrückten Subjekte der Seligpreisungen"[16] nennt.

Bei aller Unterschiedlichkeit der Konzepte und Strukturen menschlich-religiöser Bildung in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildungseinrichtungen zeigen sich auf Zukunft hin folgende Leitvorstellungen:

- Kirchliche Bildung versteht sich als interkulturelle Praxis, in der die subjektiv und intersubjektiv vermittelten „Kulturen" von Menschen und Menschengruppen mit der Kultur des Evangeliums in einen wechselseitigen und wechselseitig kritischen Austausch kommen.
- Dieser Austausch hat, bis in einzelne didaktische Schritte hinein, Dienstcharakter. Das Interesse ist also nicht primär auf die kirchliche Nachwuchssicherung gerichtet, sondern auf die Ermöglichung einer guten Zukunft für alle Menschen in der einen Welt.
- Kirchliche Bildung ist von ihrem Ansatz her nicht distanzierend, neutral und objektiv, sondern wird parteiergreifend für Menschen, die unter ungerechten Bildungs- und Gesellschaftsverhältnissen leben und leiden. Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sind zentrale Anliegen einer diakonischen Bildungspraxis in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung.
- Störungen und Konflikten, die mit einer solchen Bildungspraxis unausweichlich verbunden sind, wird

[13] *G. Fuchs*, Kulturelle Diakonie, a.a.O.
[14] ebd., 325.
[15] U.a. von Papst Paul VI. in Evangelii Nuntiandi, Art.20.
[16] *G. Fuchs*, Kulturelle Diakonie, a.a.O. 326.

nicht ausgewichen, sie werden auch nicht unter den Teppich gekehrt oder unterdrückt, sondern als spezielle Lernchancen begriffen.
- Eine diakonische Bildungspraxis ist wechselseitig-partizipativ, subjektbezogen und intersubjektiv, generationenübergreifend und interkulturell.
- Solches Bildungshandeln endet weder an den konfessionellen noch an den Religionsgrenzen.

6. *Didaktik des langen Atems*

Das Gesagte erfordert eine „Didaktik", die sich wesentlich von Planungstechniken und Bildungsstrategien unterscheidet. Sie ist eher der Spannung von Mystik und Politik verwandt und ist ein Prozeß, der sich in gleicher Weise nach innen wie nach außen richtet. Es geht darum, sich persönlich und mit anderen Menschen auf die elementaren Erfahrungen des Mensch- und Christseins einzulassen und sich für eine menschlichere Welt zu engagieren, vielfältigen Begegnungen untereinander und lebensbedeutsamen Themen Raum zu geben und miteinander zu handeln. Als Didaktik des langen Atems entbehrt sie aller schnell anwendbaren Rezepte. Damit kommt sie einer „Verlangsamung"[17] in der kirchlichen Bildungspraxis entgegen. Wie läßt sich eine solche Perspektive im Lehren und Lernen verwirklichen?

7. *Anteilnehmend lehren und lernen*[18]

R.C. Cohn, die ihren Ansatz des lebendigen Lernens als Themenzentrierte Interaktion (TZI)[19] bezeichnet, gibt einem ihrer Bücher den Titel: „Es geht ums Anteilnehmen"[20]. Diesem Anspruch will sie in pädagogischen, sozialen, politischen und therapeutischen Handlungsfeldern, in denen nach TZI gearbeitet wird, zum Durchbruch verhelfen.
Anteilgebendes und anteilnehmendes Lehren und Lernen wird aus dem engen Korsett einer rein stofflichen Aneignung von Wissen zu einem „ganzheitlichen" Prozeß erweitert, der auf eine „Vermenschlichung" der Gesellschaft ausgerichtet ist: die politisch-gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Menschen lernen, kommen ebenso in den Blick, wie die Beziehungen der Lernenden untereinander; die einzelnen Menschen genauso, wie die Anliegen, an denen sie lernen. Eine „dynamische Balance" zwischen „Globe, Ich, Wir, Es", auf die die LeiterInnen themenzentrierter, in-

[17] Die Forderung nach einer „Verlangsamung" des Bildungshandelns tritt einerseits auf dem Hintergrund der „Burnout"-Diskussion, andererseits im Hinblick auf den ursprünglichen Sinn von Schule als Ort der Muße und der gelassenen Auseinandersetzung neu in das Bewußtsein.

[18] Für die Planung von Religionsunterricht wird das Konzept beschrieben in: *M. Scharer* (Hg.), Abschied vom Kinderglauben. Handbuch zu „Miteinander unterwegs", Salzburg 1994. Eine grundsätzliche Darstellung des Ansatzes erfolgt in: *M. Scharer*, Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung, Mainz 1995.

[19] Die Themenzentrierte Interaktion nach *R.C. Cohn* ist ein anerkannter didaktischer Ansatz und in vielen Publikationen ausgewiesen. Zur ersten Orientierung können dienen: *R.C. Cohn*, Von der Psychoanalyse zur Themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung Einzelner zu einer Pädagogik für alle, Stuttgart [11]1992; *A. Farau/R.C. Cohn*, Gelebte Geschichte der Psychotherapie. Zwei Perspektiven, Stuttgart [4]1993; *C. Löhmer/R. Standhart* (Hg.), TZI: Pädagogisch-therapeutische Gruppenarbeit nach R.C. Cohn, Stuttgart [2]1993; *R.C. Cohn/Ch. Terfurth*, Lebendiges Lehren und Lernen. TZI macht Schule, Stuttgart 1993.

[20] *R.C. Cohn*, Es geht ums Anteilnehmen ... Perspektiven der Persönlichkeitsentfaltung in der Gesellschaft der Jahrtausendwende, Freiburg i.Br. [2]1993.

teraktioneller Lerngruppen achten und die sie durch die Art ihrer Leitung repräsentieren, ermöglicht einen Raum, in dem unmittelbare Begegnungen möglich werden: die Begegnung mit sich selbst, den anderen in der Gruppe und mit den Anliegen, die in ihrer existentiellen Bedeutsamkeit thematisiert werden. Einer Intuition Ruth C. Cohns folgend werden die TZI-Faktoren als Eckpunkte eines Dreiecks in einer Kugel vorgestellt. Damit wird ihre Gleichgewichtigkeit und Bezogenheit ausgedrückt. Somit ist TZI nicht nur themen-, sondern auch personen-, gruppen- und globezentriert.

Konflikte, Störungen und Betroffenheiten werden nicht ausgeblendet, sondern haben in der Regel Vorrang[21]. Sich selbst und andere leiten zu lernen, also verantwortliche Entscheidungen zu treffen, ist ein zentraler Anspruch der Themenzentrierten Interaktion[22]. Die Autonomie jedes einzelnen und seine Interdependenz mit den anderen, mit der Gesellschaft und letztlich dem ganzen Kosmos, werden ausdrücklich betont[23].

Nach meiner praktischen Erfahrung stellt der Ansatz Lebendigen Lernens nach R.C. Cohn ein Interaktions- und Kommunikationssystem zur Verfügung, das offene, aber auch parteinehmende Lernprozesse in den unterschiedlichen kirchlichen Handlungsfeldern ermöglicht. Die Themenzentrierte Interaktion ist, ihrer jüdischen Gründerin folgend, einer zutiefst humanen, dem Welt- und Menschenbild der hebräischen Bibel nahen Orientierung verpflichtet[24].

Eine solche Bildungspraxis läßt sich kaum über Literatur, sondern nur in lebendigen Prozessen und deren supervisorisch-reflektorischen Aufarbeitung vermitteln.

---

[21] Dieses Störungspostulat bezieht sich nicht auf Verhaltens- oder Disziplinstörungen, wie sie im schulischen Kontext vorkommen. Es geht um ein existentielles Postulat, das sich an den einzelnen und an die Gruppe richtet: „Beachte Hindernisse auf deinem Weg, deine eigenen und die von anderen. Störungen und Betroffenheiten haben Vorrang; ohne ihre Lösung wird Wachstum verhindert oder erschwert." (*R.C. Cohn*, Psychoanalyse, a.a.O. 121.)

[22] Darauf verweist das sogenannte Chairpersonpostulat: „Sei dein eigener Chairman/deine eigene Chairwoman, sei die Chairperson deiner selbst. Dies bedeutet: Sei dir deiner inneren Gegebenheiten und deiner Umwelt bewußt. Nimm jede Situation als Angebot für deine Entscheidungen. Nimm und gib, wie du es verantwortlich für dich und andere willst" (*A. Farau/R.C. Cohn*, Gelebte Geschichte, a.a.O. 358f.)

[23] Das existentiell-anthropologische Axiom von TZI lautet: „Der Mensch ist eine psychobiologische Einheit und ein Teil des Universums. Er ist darum gleicherweise autonom und interdependent. Die Autonomie des Einzelnen ist um so größer, je mehr er sich seiner Interdependenz mit allen und allem bewußt wird". (*A. Farau/R.C. Cohn*, Gelebte Geschichte, a.a.O. 375.)

[24] Es gibt einige Arbeiten, die einen Vergleich von TZI und Ansätzen einer christlichen Anthropologie beziehungsweise theologischen Ethik anstreben. (Vgl. u.a. *J.H. Pausch*, Die Möglichkeiten des gemeinsamen Lebens heute: aufgezeigt an der Regel des hl. Benedikt und der TZI (Ruth C. Cohn), Diplomarbeit, Salzburg 1976; *H. Modesto*, Theologie und Lebenshilfe, in: Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, hg. v. H. Vorgrimler, Freiburg 1979, 451–463.) Das bestehende Theoriedefizit aus dem Vergleich der philosophisch-ethischen Grundlagen von TZI mit einem auf christlicher Anthropologie begründetem Menschenbild ist aber nicht vollständig behoben. Hierzu bedürfte es einer umfassenden Darstellung der „Wurzeln" von TZI in ihren jeweiligen philosophischen, psychologischen und historischen Zusammenhängen. (Vgl. *M. Scharer*, Thema – Symbol – Gestalt. Religionsdidaktische Begründung eines korrelativen Religionsbuchkonzeptes auf dem Hintergrund themen-(R.C. Cohn)/symbolzentrierter Interaktion unter Einbezug gestaltpädagogischer Elemente, Graz u.a.O. 1987, 131.)

Der Autor ist Professor für Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Johannes Paul II:
Enzyklika *Evangelium Vitae* über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens vom 25. März 1995

Nachdem sich bereits 1991 ein außerordentliches Konsistorium der Kardinäle mit dem Problem der Bedrohungen des menschlichen Lebens auseinandergesetzt hatte, wurde auf dessen Wunsch hin unter Mitwirkung des gesamten Episkopates die Erarbeitung eines päpstlichen Lehrschreibens in Angriff genommen. Die vorliegende, im Geist bischöflicher Kollegialität erstellte Enzyklika *Evangelium Vitae* nahm nicht nur die weltweit einlangenden Vorschläge und Informationen auf, sondern insbesondere auch die Erfahrungen, die im Laufe des „Jahres der Familie" gesammelt wurden. Papst Johannes Paul II. versteht das am 25. März 1995 herausgegebene Dokument daher „gleichsam als gedankliche Ergänzung des Briefes", den er am 2. Februar 1994 „an jede konkrete Familie jeder Region der Erde" geschrieben hatte (vgl. Lederhilger/Kalb, in: ThPQ 1994, 312f).

Angesichts der Vielfalt heutiger Infragestellung wird durch das Lehramt des Papstes der unvergleichliche Wert jeder menschlichen Person vom ersten Augenblick bis zum Ende im Kontext des christlichen Glaubens wie der von jedem Menschen einsehbaren Vernünftigkeit des Schutzes der Menschenwürde dargelegt. Zwar hatte bereits das II. Vatikanische Konzil die mannigfachen Formen des Unrechts beschrieben (vgl. GS 27), doch ortet Papst Johannes Paul II. nunmehr eine „neue kulturelle Situation ..., die den Verbrechen gegen das Leben einen bisher unbekannten und womöglich noch widerwärtigeren Aspekt verleiht und neue ernste Sorgen auslöst: Schichten der öffentlichen Meinung rechtfertigen manche Verbrechen gegen das Leben im Namen der Rechte der individuellen Freiheit und beanspruchen unter diesem Vorwand nicht nur Straffreiheit für derartige Verbrechen, sondern sogar die Genehmigung des Staates, sie in absoluter Freiheit und unter kostenloser Beteiligung des staatlichen Gesundheitswesens durchzuführen" (Nr. 4).

In einem I. Kapitel (Nr. 7–28) zeigt der Papst unter exegetischer Anknüpfung an die Kainserzählung (Gen 4,2–16) die sich verstärkende Tendenz auf, Verantwortung füreinander zu verleugnen und Gewaltsituationen nicht nur hinzunehmen, sondern in einer „Anti-Solidaritätskultur, die sich in vielen Fällen als wahre ‚Kultur des Todes' herausstellt", durch rein leistungsorientierte Auffassungen aktiv zu fördern. In dieser Situation werden die Schwachen zu den sozialen Verlierern. „Wer durch seine Krankheit, durch seine Behinderung oder, noch viel einfacher, durch sein bloßes Dasein den Wohlstand oder die Lebensgewohnheiten derer in Frage stellt, die günstiger dastehen, wird zunehmend als Feind angesehen, gegen den man

sich verteidigen beziehungsweise den man ausschalten muß" (Nr. 12). In diesem Zusammenhang verweist Johannes Paul II. auf die Verbreitung der Abtreibung und verwehrt sich, selbst mit Blick auf den Problembereich des Bevölkerungswachstums (Nr. 16), gegen den Einwand, die Kirche würde durch ihre Vorbehalte gegenüber der Empfängnisverhütung dem Vorschub leisten. Ungeachtet der „hohen Wachstumsrate der Bevölkerung ... die auf dem Hintergrund geringer wirtschaftlicher oder sozialer Entwicklung oder gar Unterentwicklung kaum tragbar ist", wird ein verantwortlichen Umgang mit der Sexualität im Sinne verantworteter Elternschaft außerhalb der lehramtlich erlaubten Methoden abgelehnt. In diesem Zusammenhang werden schließlich auch die Techniken künstlicher Fortpflanzung, insofern dabei „überzählige Embryonen" zum bloßen „biologischen Material" werden, sowie die Praxis vorgeburtlicher Diagnosen, die oft Anlaß für die Entscheidung zur Abtreibung werden, angesprochen (Nr. 14).

Doch nicht nur dem Beginn des Lebens gilt der Blick, sondern auch der Gefährdung des Menschen in seinem Alter und bei unheilbarer Krankheit durch vorsichtige Legalisierung von Euthanasie. Der Papst ortet verstärkt eine „Kultur des Todes", die ihre Wurzeln im paradoxen Widerspruch der feierlichen Bekräftigung unverfügbarer Menschenrechte und der Betonung autonomer Subjektivität und Individualität hat, in der die Beziehungsdimension zu Lasten der Schwachen und „Stummen" verloren zu gehen scheint. Das rechtsstaatliche Prinzip der „Stärke des Rechts" wird pervertiert zum „Recht der Stärke" (Nr. 19), wenn die Legalisierung eines Rechts auf Abtreibung, Kindestötung und Euthanasie gefordert und einem Mehrheitsbeschluß unterworfen wird. Die technisch-wissenschaftliche Rationalität tut nach Ansicht des Papstes ein übriges, einen „praktischen Materialismus, in dem der Individualismus, der Utilitarismus und der Hedonismus gedeihen", zu rechtfertigen, sodaß „die Werte des Seins durch jene des Habens ersetzt" werden (Nr. 23). Dadurch wird Leiden zum unnützen Übel, der Körper zu einem Komplex von Organen, dessen Kräfte nach Genuß und Leistung gemessen werden, und die Sexualität wird entpersonalisiert zu „einem Werkzeug der Bestätigung des eigenen Ich und der egoistischen Befriedigung der eigenen Begierden und Instinkte" (ebd.). Gegen die damit einhergehende „Verfinsterung" des sittlichen Gewissens sowohl jedes einzelnen Menschen wie der Gesellschaft insgesamt gilt es vehement aufzutreten nicht nur mit Worten, sondern vor allem durch die heute ebenfalls vorhandenen „positiven Zeichen" seitens vieler Eheleute, Lebenshilfezentren, Bewegungen und Initiativen zur sozialen Sensibilisierung für das Leben (Nr. 26f). Als Hoffnungzeichen für den Aufbau einer „Zivilisation der Liebe und des Lebens" werden von Johannes Paul II. der Einsatz wider jeglichen Krieg, die Abneigung gegen die Todesstrafe, die Schärfung des Umweltbewußtseins und das Aufkommen der Bioethik im Gespräch über die Religionen hinweg begrüßt.

Im II. Kapitel (Nr. 29–51) verbindet der Papst in theologischer Reflexion das „Evangelium vom Leben" mit der Person Jesu und seiner Verkündigung. Die Anteilnahme Gottes gegenüber jedem Menschen, der sich auch in Krankheit und Sünde von seinem Schöpfer gehalten weiß, macht den

Wert jeglichen menschlichen Lebens deutlich.

Das III. Kapitel (Nr. 52–77) greift unter der Überschrift „Du sollst nicht töten" bereits angesprochene Einzelthemen nochmals auf, um lehramtliche Klarstellungen zu treffen. Die „frohe Botschaft" vom Leben ist Gottes Gabe und Aufgabe, ja Gebot. Das Tötungsverbot zeigt in seinem negativen Inhalt „die äußerste Grenze auf, die niemals überschritten werden darf" und impliziert dabei positiv ein „Verhalten der absoluten Achtung vor dem Leben" (Nr. 54). Doch gerade die Allgemeinheit des Gebotes fordert Konkretisierungen. So wird der Aspekt der legitimen Notwehr angesprochen. In dessen Kontext wiederholt der Papst aber leider auch jene schon im Katechismus der Katholischen Kirche verschiedentlich kritisierte zwiespältige Haltung zur Todesstrafe, deren Abschaffung propagiert wird und deren Rechtfertigung „selten oder praktisch überhaupt nicht mehr gegeben" sei, die aber dennoch „in schwerwiegendsten Fällen, das heißt wenn der Schutz der Gesellschaft nicht anders möglich sein sollte", immer noch für möglich gehalten wird (Nr. 56).

Angesichts des gesellschaftlichen Bewußtseinswandels wird Johannes Paul II. unter Verweis auf die lehramtliche Tradition eindeutig und ausnahmslos hinsichtlich der moralischen Beurteilung der direkten, das heißt vorsätzlichen Tötung jedes unschuldigen Menschenlebens, besonders in seinem Anfangs- und Endstadium: „Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich daher in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist. ... Die willentliche Entscheidung, einen unschuldigen Menschen seines Lebens zu berauben, ist vom moralischen Standpunkt her immer schändlich und kann niemals, weder als Ziel noch als Mittel zu einem guten Zweck gestattet werden" (Nr. 57). Obwohl der Papst den oft „dramatischen und schmerzlichen Charakter" einer Entscheidung zur Abtreibung seitens der Frau sieht und das „Netz der Mittäterschaft" durch andere Personen (Kindesvater, Freunde, Ärzte, Gesetzgeber) unumwunden zur Sprache bringt, vermag er keinen Grund zur Rechtfertigung des „Mordes" am „absolut unschuldigsten Wesen" anzuerkennen (Nr. 58f). Die Rechtsordnung der Kirche schützt das menschliche Leben vom ersten Augenblick der Befruchtung und ahndet jegliche vorsätzliche Tötung mit der von selbst eintretenden Exkommunikation (vgl. c. 1398 CIC). Diese Bewertung trifft auch alle Versuche an Embryonen, die als „Lieferanten von Organen oder Geweben zur Transplantation" mißbraucht werden (Nr. 63).

In einer Kultur, in der das Leiden als unerträgliche Niederlage erscheint, zeigt sich immer stärker die Versuchung zur Euthanasie, wodurch man dem eigenen oder dem Leben anderer „auf sanfte Weise" ein Ende bereitet. Dabei unterscheidet der Papst von der bewußten Herbeiführung des Todes, um auf diese Weise jeden Schmerz zu beenden, den gerechtfertigten Verzicht auf „therapeutischen Übereifer" oder die „palliativen Behandlungsweisen", die das Leiden im Endstadium der Krankheit erträglicher machen und gleichzeitig für den Patienten eine angemessene menschliche Begleitung gewährleisten sollen. Sodann bestätigt er „in Übereinstimmung mit dem Lehramt (s)einer Vorgänger und in Gemeinschaft mit den Bischöfen der kath.

Kirche, daß die Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, insofern es sich um eine vorsätzliche Tätung einer menschlichen Person handelt, was sittlich nicht zu akzeptieren ist" (Nr. 65). In diesem Zusammenhang wird auch jegliche „Beihilfe zum Selbstmord" moralisch verurteilt, da dies „niemals, auch nicht, wenn darum gebeten worden sein sollte, gerechtfertigt werden kann" (Nr. 66). Vielmehr sind gerade in solchen dramatischen Situationen Begleitung, Solidarität, Beistand als Weg der Liebe und des echten Mitleids gefordert.

Nach diesen Prämissen verurteilt Johannes Paul II. alle Bestrebungen einer gesetzlichen Legitimation von Abtreibung und Euthanasie (Nr. 68–74), wobei er darauf hinweist, daß die staatlichen Gesetze sich nicht dem Sittengesetz entziehen können, wollen sie ihrer Aufgabe nachkommen, ein geordnetes soziales Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit und unter Achtung zentraler Grundrechte (wie dem auf Leben) zu gewährleisten. Gesetze, die dem zuwiderlaufen, „rufen nicht nur keine Verpflichtung für das Gewissen hervor, sondern erheben vielmehr die schwere und klare Verpflichtung, sich ihnen mit Hilfe des Einspruchs aus Gewissensgründen zu widersetzen" (Nr. 73).

Das IV. Kapitel (Nr. 78–101) widmet sich dem Anliegen, für eine „neue Kultur des menschlichen Lebens" zu werben und die positiven Ansätze aufzuzeigen. Dabei spricht der Papst jeden einzelnen Christen in seiner Verantwortung an, glaubwürdiger Zeuge eines Volkes im Dienst am Leben zu sein. Dies mag in der liturgischen Feier ebenso wie im „Alltagsdasein", in heroischen Formen der Organspende wie im beredten Zeugnis der Mütter, in der Erziehung innerhalb der Hauskirche wie der „Adoption aus der Ferne" geschehen. Bei jedem Dienst der Nächstenliebe soll spürbar werden, daß man den anderen als Person annimmt, die von Gott unserer Verantwortung anvertraut worden ist. Vielfältigster Mittel und Einrichtungen gilt es sich dabei zu bedienen: von der Familienberatung zu Wohngemeinschaften zur Wiederherstellung von Drogenabhängigen bis hin zu Therapiezentren für AIDS-Kranke oder Hospizen. Gemeinsam gilt es, eine „Kultur des Lebens" aufzubauen, in der den alten Menschen ein Sonderplatz eingeräumt wird. Das dafür nötige politische Engagement verkennt der Papst nicht und mahnt einerseits, auf die Gesetzgebung entsprechend einzuwirken.Eine glaubwürdige Wirtschaftsgemeinschaft und Güterverteilung auf internationaler wie nationaler Ebene würde dann auch neue Antworten auf die Frage nach dem Bevölkerungswachstum erbringen.

„Der erste und grundlegende Schritt für die Verwirklichung dieser kulturellen Wende besteht in der Bildung des sittlichen Gewissens hinsichtlich des unermeßlichen und unverletzlichen Wertes jedes Menschenlebens" (Nr. 96). Hinzu kommt das Bemühen um umfassende Erziehungstätigkeit, von integrierter Sexualität bis zur Annahme von Krankheit und Tod, sowie dem Mut zu einem neuen Lebensstil mit einem „Vorrang des Seins vor dem Haben, der Person vor den Dingen" (Nr. 98).

Das Dokument, das mit einer mariologischen Betrachtung schließt (Nr. 102–105), fällt insbesondere durch die beiden in formelhafter Feierlichkeit festgehaltenen absoluten sittlichen Verurteilungen von Abtreibung und Euthanasie auf. Gelegentlich wurde dabei sogar davon gesprochen, es

handle sich um einen „neuen Typ der höchsten Lehrverkündigung", insofern der Papst in Ausübung seines ordentlichen Lehramtes den Sinn des biblischen Tötungsverbotes „hinsichtlich der Reich- und Tragweite mit letzter Klarheit verkünden" wollte, wenngleich damit auch „inhaltlich kein neues Dogma" vorgetragen wurde (K. Lehmann). Aus kirchenrechtlicher Perspektive gilt trotz des biblisch-naturrechtlichen Charakters, daß es sich bei diesen eindringlichen Aussagen des Lebensschutzes nicht um eine feierliche Definition ex cathedra des außerordentlichen päpstlichen Lehramtes handelt. Daher verpflichten sie zwar zu religiösem Verstandes- und Willensgehorsam (c. 752), was aber eine weitere kritische Reflexion, die ja auch Anliegen des Papstes ist, miteinbezieht (vgl. Lederhilger / Kalb, ThPQ 1995, S. 73). Die Formung sittlichen Gewissens hat sich am hierarchischen Lehramt der Kirche auszurichten, dieses wird aber in der konkreten Situation nicht seiner grundlegenden Verantwortung enthoben, schon allein deshalb, weil „eine Enzyklika kein Handbuch für alle moralische(n) Probleme ist" (J. Ratzinger). (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apost. Stuhls, Nr. 120).

Johannes Paul II.:
Apostolisches Schreiben
Orientale Lumen
vom 2. Mai 1995

Anläßlich des hundertsten Jahrestags der Veröffentlichung des Apostolischen Schreibens *Orientalium dignitas* Papst Leo XIII. widmet sich der Hl. Vater in seinem mit den programmatischen Worten beginnenden Schreiben *Orientale Lumen* vom 2. Mai 1995 dem ökumenischen Prozeß zwischen der Katholischen Kirche und den orientalischen Schwesterkirchen.

Er prangert in diesem Schreiben die „Sünden unserer Spaltung" an und wirbt mit einem intensiven „Ökumenismus der beschwörenden Worte" (H. Fries) um die sichtbare Einheit der christlichen Kirchen. Nur die Einheit im christlichen Glauben gewährleistet eine erfolgreiche und glaubwürdige Neuevangelisierung. „Wie werden wir voll glaubwürdig werden können, wenn wir getrennt von der Eucharistie erscheinen, wenn wir nicht imstande sind, die Teilhabe an demselben Herrn, den wir der Welt verkünden sollen, auch zu leben?"

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, wird in Erinnerung gerufen, daß Ökumene nicht Verlust von Identität bedeutet, vielmehr ist die Gemeinschaft der Kirchen in versöhnter Verschiedenheit Ausdruck des mannigfaltigen Reichtums Christi. Um den Reichtum des orientalischen Erbes aufzuzeigen, würdigt Johannes Paul II. im ersten Abschnitt seines Schreibens die ostkirchlichen Überlieferungen. Dabei geht es ihm nicht um theologische Probleme, die im ökumenischen Dialog, in bilateralen und multilateralen theologischen Gesprächen zu lösen versucht werden, sondern – weit grundsätzlicher – um das Wesen der orientalischen Tradition in ihrer Bedeutung für die christliche(n) Kirche(n): „Ich möchte mich hier lieber mit Ehrfurcht und Behutsamkeit der Haltung der Anbetung nähern, die diese Kirchen zum Ausdruck bringen, als diesen oder jenen spezifischen theologischen Punkt herauszugreifen, der im Laufe der Jahrhunderte in der Debatte zwischen Orient und Abendland in polemischem Gegensatz zutage

getreten ist". Die Substanz von orthodoxer Trinitätslehre und Christologie, die Theologie der Vergöttlichung des Menschen, das Verständnis des Gottesdienstes als eschatologischer Einbruch des kommenden Reich Gottes in der Welt, die Spiritualität der Liturgie und insbesondere das Mönchtum als Grundform christlicher Existenz in der Welt sind nur einige Aspekte, die Johannes Paul II. als „Elemente ... die für ein vollständiges und umfassendes Verständnis der christlichen Erfahung ... von großer Bedeutung sind", herausstreicht.

Die Einheit ist nicht durch Vereinnahmung und Prosyletismus zu erlangen, sondern kann nur in einem dialoghaften Miteinander erreicht werden. „Heute wissen wir, daß die Einheit nur dann von der Liebe Gottes verwirklicht werden kann, wenn die Kirchen dies bei voller Achtung der einzelnen Traditionen und der notwendigen Autonomie gemeinsam wollen". Da „nicht so sehr ein historisches Ereignis oder lediglich eine Frage des Vorrangs das Netz der Einheit zerrissen hat, sondern eine fortschreitende Entfremdung" ist Basis des Einigungsprozesses ein vertieftes und respektvolles gegenseitiges Kennenlernen und – daraus resultiernd – die erlebte Begegnung. Ausdrücklich wird auch eine entsprechende Ausbildung „von Theologen, Liturgikern, Historikern und Kanonisten in Einrichtungen, die auf den christlichen Osten spezialisiert sind" sowie ein entsprechendes Lehrangebot in den theologischen Ausbildungsstätten gefordert. Um gelebte Erfahrungen der Einheit zu intensivieren, empfiehlt Papst Johannes Paul II. die gegenseitige persönliche Begegnung, die gelebte Erfahrung der Einheit im Ordensleben, Partnerschaften auf der Ebene der Pfarren, gemeinsame Pilgerfahrten sowie die Aufnahme orthodoxer Studenten und Dozenten an katholischen theologischen Einrichtungen.

In einem visionären Schlußakkord „an der Schwelle des dritten Jahrtausends" beschwört Johannes Paul II. das *Orientale Lumen* und beschließt sein Schreiben mit dem Wunsch der Einheit für das dritte Jahrtausend.

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apost. Stuhls, Nr. 121).

FRITZ CSOKLICH

Kirchliches Zeitgeschehen

Zwischen „Tigerfell" und internen Querelen

In den Gebieten des ehemaligen Jugoslawien sind es nicht nur Menschen verschiedenster Nationalität, sondern auch Christen verschiedenster Konfession, die unter die Räder des nun schon mehr als vier Jahre andauernden Krieges geraten. Weder den zuständigen Instanzen auf nationaler und internationaler Ebene noch den christlichen Kirchen ist es bisher gelungen, diesem mörderischen Krieg Einhalt zu gebieten.

Die Auswirkungen des Krieges suchen daher immer weitere Regionen des ehemals jugoslawischen Territoriums heim. Im Sommer löste die Wiedereroberung der Krajina durch die kroatische Armee eine Massenflucht serbischer Bewohner nach Bosnien und Serbien aus, die ihrerseits zur Vertreibung weiterer Katholiken aus dem serbisch besetzten Teil Bosniens führte. Der katholische Bischof von Banja Luka, Franjo Komarica, machte wiederholt die Weltöffentlichkeit auf diese Vorgänge aufmerksam und ersuchte um Hilfe, andererseits rief er die Katholiken in seiner Diözese auf, mit den verbliebenen Mitteln den serbischen Flüchtlingen zu helfen.

Die westlichen Staaten sehen kaum wirksame Möglichkeiten, diese verhängnisvollen Entwicklungen zu stoppen, die de facto zu einem permanenten, großflächigen Bevölkerungsaustausch und zum allmählichen Ende der einstmals üblichen ethnischen Durchmischung nach dem Muster eines „Tigerfells" in Bosnien und in der Krajina führen. Was bleibt, ist die humanitäre Hilfe für die schwer geprüfte Zivilbevölkerung. Dabei hat sich die österreichische Caritas besonders hervorgetan, die in vorbildlicher Zusammenarbeit mit dem Roten Kreuz, dem ORF und mit führenden Zeitungen in Österreich die vorbildliche Aktion „Nachbar in Not" betreut. Die Aktion hat insgesamt bereits mehr als 900 Millionen Schilling aufgebracht, ein bisher noch nie dagewesenes Rekordergebnis. Die lange Dauer des Krieges führte allerdings in den ersten Monaten des Jahres 1995 zu deutlichen Rückgängen im Sammelergebnis. Die Kampfhandlungen in der Krajina wurden im Sommer zum Anlaß einer neu gestalteten Präsentation der Aktion genommen, die binnen kurzem zu einem durchschlagenden Erfolg führte: Innerhalb weniger Tage konnten aufs neue 30 Millionen Schilling aufgebracht werden, das war mehr als alle Spendeneinnahmen im ersten Halbjahr 1995.

Die in Aussicht gestellte Verdoppelung der im August eingelangten Spendeneingänge von „Nachbar in Not" durch die Bundesregierung trug zweifellos wesentlich zu dieser erfolgreichen Wiederbelebung der Sammelaktion bei. Prompt kritisierte der freiheitliche Parteiobmann Jörg Haider den Einsatz von Steuergeldern. Caritas-Präsident Helmut Schüller, der sich immer deutlicher als glaubwürdige und im Bedarfsfall auch kämpferische Stimme der katholischen Kirche in Österreich profiliert, wies diese Kritik mit Entschiedenheit zurück. Das passe doch nicht zusammen, stellte Schüller fest:

Einerseits wolle man einen weiteren Zustrom von Flüchtlingen nach Österreich unmöglich machen, auf der anderen Seite werde nun die finanzielle Hilfe für eine Versorgung der Kriegsopfer kritisiert. Schüller hat in diesem Punkt wieder einmal die richtigen Worte zur richtigen Zeit gefunden.
Eine andere, noch überraschendere Wortmeldung zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien kam vom Wiener Alterzbischof, Kardinal Franz König. In einem Interview aus Anlaß seines 90. Geburtstages erklärte sich der Kardinal bereit, als Vermittler im Bosnien-Konflikt tätig zu werden, falls dies gewünscht werde. Der Kardinal sagte, obwohl Kroaten und Serben dieselbe Sprache sprechen und „praktisch denselben christlichen Glauben" haben, seien sie durch eine nicht bewältigte Vergangenheit in einen unlösbar scheinenden Konflikt geraten. Entgegen manchen bagatellisierenden Aussagen zu diesem Thema ortete Kardinal König auch Ursachen im Glauben für diese Feindseligkeiten. Denn das Christentum der Serben sei aus Byzanz gekommen, jenes der Kroaten aus Rom: „Diese Verschiedenheit der religiösen Lebensformen hat zu nicht aufgearbeiteten nationalen Gegensätzen und Spannungen geführt."

*

Der außerordentliche Erfolg des Kirchenvolks-Begehrens hat nicht nur in Österreich, sondern auch in den Nachbarländern große Aufmerksamkeit gefunden. Die Idee des Kirchenvolks-Begehrens und seine Umsetzung wird vor allem in Deutschland mit Interesse studiert und diskutiert. Da und dort gibt es Überlegungen und auch Vorschläge, eine ähnliche Aktion in Deutschland durchzuführen.

In Österreich stellt sich seit dem Sommer immer drängender die Frage, was nun die Konsequenzen des Kirchenvolks-Begehrens sein sollen. Die Katholische Aktion Österreichs hat mittlerweile einen österreichweiten kirchlichen Gesprächsvorgang verlangt, doch ist ungewiß, in welcher Form und in welchem Rahmen ein derartiger Vorgang stattfinden kann und soll.
Da das neue Kirchenrecht den Ausdruck „Partikularkonzilien" eingeführt hat, stellt sich die Frage, ob mit Hilfe dieses Instruments ein Gesprächsvorgang in Österreich bewältigt werden könnte. Schon eine kurze Prüfung des Sachverhalts zeigt aber, daß das Kirchenrecht lediglich Bischöfe als Teilnehmer mit beschließender Stimme anerkennt, allen anderen Teilnehmern wird nur das beratende Stimmrecht zuerkannt. Außerdem darf die Zahl von einfachen Priestern und „anderen Gläubigen" bei derartigen Partikularkonzilien nicht mehr als 50 Prozent aller Teilnehmer betragen. Alle Konzilsakten sind dem Heiligen Stuhl einzusenden, dieser muß alle Beschlüsse und Dekrete bestätigen. Damit scheidet diese Variante wohl aus. Ähnlich einschränkende Bestimmungen gab es schon bisher für Nationalsynoden. Daher einigte man sich zu Beginn der siebziger Jahre auf einen „Österreichischen Synodalen Vorgang" (ÖSV), der größeren Bewegungsspielraum zu bieten schien. Tatsächlich waren die Beratungen des ÖSV offen und freimütig. Eine herbe Enttäuschung gab es allerdings, als eine ganze Reihe wichtiger Beschlüsse dieses „Synodalen Vorganges" von den Bischöfen nicht bestätigt wurde. Eine ähnliche Frustration kann man sich unter den gegebenen Umständen gewiß nicht noch einmal leisten, weil jetzt ein offener Aufruhr die Folge sein könnte.

Aus diesem Grund überlegte man in den vergangenen Wochen Möglichkeiten, einen kirchlichen Gesprächsvorgang außerhalb der überkommenen und vorgegebenen Rahmenbedingungen durchzuführen. Damit wären schon bei der Zusammensetzung des Kreises der Gespächsteilnehmer weitaus unkonventionellere Möglichkeiten gegeben. Andererseits stellt sich naturgemäß die Frage, wie verbindlich die Beschlüsse eines derartigen Gremiums sein können, und eine solche Frage bringt wenig befriedigende Antworten. In diesem Dilemma haben sich schon mehrere Bischöfe dafür ausgesprochen, sich auf Gesprächsvorgänge in den Diözesen zu konzentrieren. Auf diese Weise wäre aber jede gesamtösterreichische Gesprächsebene von vornherein ausgeschaltet. Ein wichtiges Ziel des Kirchenvolks-Begehrens wäre damit mißachtet. Darüber hinaus käme man angesichts der beträchtlichen Verschiedenheit in den Positionen der einzelnen Diözesanbischöfe in Österreich zu völlig auseinandergehenden Beschlüssen, die in Hinkunft jede gesamtösterreichische Zusammenarbeit unmöglich machen könnten. Eine Spaltung Österreichs in Reform-Diözesen und Status-quo-Diözesen könnte auf diese Weise festgeschrieben werden.

Bis zum Herbst soll die Pastoralkommission Österreichs einen brauchbaren Vorschlag zu diesem heiklen Problemkreis vorlegen. Überraschungen sind dabei nicht auszuschließen.

Aktuelle theologische Zeitschrift

Interreligiöser Dialog als Anliegen

RELIGIONEN unterwegs. Zeitschrift der Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich (KWR). Türkenstraße 3/302, 1090 Wien. Druckkostenbeitrag (4 Hefte im Jahr) S 100,–.

Die hautnah erlebbare Vielfalt der Religionen und religiösen Bewegungen neuer Art wird als multireligiöser Schock oder aber als Chance erlebt. Je nachdem, wie sich diese Begegnung gestaltet – oder auch nicht gestaltet –, entspringt ihr ein kreativer oder destruktiver kulturpolitischer Impuls. Die mitteleuropäischen Staaten, die das Grundrecht der religiösen Freiheit garantieren, bieten den Religionen eine Chance an, wie sie nie zuvor in der Geschichte der Menschheit anzutreffen war. Man bekämpft die Religion nicht, zwingt sie aber auch niemandem auf. Die von den religiösen Fundamentalisten oft kritisierte Offenheit des säkularen Staates stellt keineswegs *die* Bedrohung der religiösen Kultur dar; im Gegenteil: Einmal akzeptiert, bietet sie den Religionen eine große Chance, aus dem Glauben heraus lebens- und überlebenswichtige Beiträge zu Gestaltung der Kultur unseres Zusammenlebens zu bieten. Auf der Basis solcher gemeinsamen kulturpolitischen Interessen der Menschen unserer Gegenwart ist der interreligiöse Dialog möglich, ja geradezu notwendig. Fokussiert auf die Probleme der Gegenwart, auf die Menschen und ihre Ängste und Hoffnungen, kann dieser Dialog unmöglich zu einem interreligiösen Sandkastenspiel degenerieren, das folgerichtig nicht einmal den Theologen der jeweiligen Religion vom Stuhl reißt.

Die von der Österreichischen Bischofskonferenz eingerichtete „Kontaktstelle für Weltreligionen" will in diesem Sinne die gegenseitigen Beziehungen unter den Religionen aufbauen und vertiefen und auf die gesellschaftliche und politische Relevanz im nationalen und internationalen Bereich aufmerksam machen. Seit einem Jahr gibt sie nun eine Zeitschrift heraus. Deren Blattlinie wird nüchtern umschrieben: *Religionen unterwegs* fördert den interreligiösen Dialog als Anliegen der christlichen Ökumene. Die potentiellen Leserinnen und Leser werden unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Pastoral, in der Bildungsarbeit, aber auch in der Ausländerinnen- und Ausländerarbeit erhofft. Die Zeitschrift möchte nicht nur Grundwissen vermitteln; Berichte und Informationen über Veranstaltungen und Initiativen, Literaturempfehlungen gehören ebenso zum Inhalt. Der allgemeinverständliche Stil der Beiträge ist extra zu erwähnen.

In den ersten Heften des ersten Jahrgangs analysiert Johannes Figl die Eigenart der Begegnung mit dem Buddhismus im Westen, Kurt Schubert schreibt über das Verhältnis von Judentum und Christentum, Bischof Helmut Krätzl über die Spannungen, die sich für den Christen, der zwischen der Bindung an die Tradition und der Betonung der eigenen Verantwortung beheimatet bleibt, ergeben. Der Wiener Kirchenrechtler Richard Potz liefert einen Beitrag zu dem vielleicht brisantesten Thema des gesellschaftspolitisch orientierten interreligiösen Dialogs: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Menschenrechtsentwürfe christlicher und muslimischer Herkunft" (Nr. 1, 8–14). Nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, daß in Zukunft Muslime in größerer Zahl unsere Mitbürger sein werden, berührt diese Frage die Brennpunkte des Zusammenlebens bis in die Kommunalpolitik hinein. Vor allem die fundamentalistisch angehauchten Kreise bestreiten die Möglichkeit der multikulturellen Integration der Muslime radikal. Potz kann mit solchen Prognosen wenig anfangen. Durch Ausgrenzung nehmen solche kulturelle Strömungen dem Islam von vornherein jede Chance, dessen Problematik durch eine intensive theologische Auseinandersetzung zu verarbeiten. Das Problem, das zur Diskussion stehen müßte, betrifft den Unterschied zwischen der religiösen Toleranz und der Religionsfreiheit. Historisch betrachtet habe der Islam einen Vorsprung vor dem Christentum gehabt; ein höheres Maß an praktisch gelebter

Toleranz führte bis in die Neuzeit hinein in den islamischen Ländern zu einem Mehr an Freiräumen für Juden und Christen. Diesen Vorsprung habe „der Islam mit seiner Unfähigkeit, den Schritt von der Toleranz zu Menschenrechten zu vollziehen, verloren". Solange dieser Schritt nicht gemacht wird, „sind alle Ansätze in ‚Islamischen Menschenrechtserklärungen' reine Alibihandlungen".

Daraus folgert Potz aber keineswegs, daß der Islam die neuzeitliche Entwicklung Europas nachvollziehen muß. Die Frage, die sich der Islam im Kontext der europäischen Entwicklung zu stellen hat, lautet: „Wie wird der Islam mitgestaltende Kraft an einem säkularen pluralistisch-demokratisch ausgerichteten politischen System, in dem Religionsfreiheit einen konstitutionellen Grundstatus darstellt?" Und diese Frage muß zuerst der Islam selbst beantworten. Europa soll aber dem Prinzip der Religionsfreiheit treu bleiben. Um diesem gerecht zu werden, muß beispielsweise der Staat den muslimischen Kindern im Rahmen der Schulbuchaktion den Koran zur Verfügung stellen, genauso, wie er auch *das* Recht schützen muß, das einer seinem Bekenntnis „den Rücken kehren" darf.

„Bloße Information über Religion kann nicht den Glauben wecken. Eine Sammlung von Wissensgütern aus allerlei Religionsbereichen führt wohl nie zu einem Glaubensvollzug", schreibt der Herausgeber der Zeitschrft Petrus Bsteh. *Religionen unterwegs* will nur etwas von der Freude des Wandelns durch Gottes vielgestaltige Geschichte mit seinem Volk in der Völkerwelt mitteilen". Und das ist schon sehr viel!

Linz *Józef Niewiadomski*

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

■ *HANDBUCH RELIGIÖSE GEMEINSCHAFTEN.* Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Weltanschauungen, Missionierende Religionen des Ostens, Neureligionen, Psycho-Organisationen. Für den VELKD-Arbeitskreis Religiöse Gemeinschaften im Auftrage des Lutherischen Kirchenamtes hrsg. von Horst Reller, Manfred Kießig und Helmut Tschoerner. 4., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage. Gütersloh 1993. (999). Geb. S 1.155,–.

Um es gleich vorweg zu sagen: Das Handbuch müßte (auch in seiner völlig überarbeiteten Auflage) in jeder Bibliothek seinen Platz haben. Auf dem deutschsprachigen Markt gibt es kaum etwas Vergleichbares. Von einem neutralen Begriff „Religiöse Gemeinschaften" ausgehend, beschreibt es viele religiöse Bewegungen der unmittelbaren Vergangenheit und auch Gegenwart. Die Einteilung des Buches verdankt sich einer normativen Begriffsbestimmung. So wird zwischen den Freikirchen (jenen Gemeinschaften, die aus dem Bemühen um die Erneuerung urchristlichen Gemeindelebens entstanden und zu denen ökumenische Bemühungen möglich sind: wie Mennoniten, Baptisten, Pfingstgemeinschaften u.v.a.m.), Sondergemeinschaften (Gruppen, die teilweise Beziehungen zu Kirchen haben, aber auch Positionen vertreten, die sektiererische Züge tragen: wie Lorberianer, Tempelgesellschaft u.a.m.), Sekten (Gemeinden, die mit christlichen Überlieferungen wesentliche außerbiblische Offenbarungsquellen verbinden und die in der Regel ökumenische Beziehungen ablehnen: wie Zeugen Jehovas, Swedenborgianer, Christliche Wissenschaft u.a.m.), esoterische und neugnostische Weltanschauungen und Bewegungen (Weltdeutungssysteme mit religiösen Funktionen, wie Theosophie, Anthroposophie, Rosenkreuzer, Gralsbewegung, Universelles Leben, die „Neuen Hexen" u.a.), Missionierende Religionen des Ostens (Transzendentale Meditation, Hare Krishna, Bagwan-Bewegung u.a.),

Psychoorganisationen (Scientology, Aktionsanalytische Organisation, Friedrich-SD-Bewegung, Muehl-Bewegung und Zentrum für experimentelle Gesellschaftsgestaltung u.a.m.).
In dieser Auflage findet der Leser völlig neue Kapitel über die „Neuen Hexen", Deutschgläubige, Sathya Sai Baba, Brahma Kumaris, Shri Chinmoy, KI-Gruppen, Soka Gakkai, EST. Neu sind auch die Darstellung der Hintergründe für die Religionen des Ostens und die Unterscheidungen zwischen dem Hinduistischen Kontext, dem Buddhistischen, dem Japanischen und dem Schiitischen.
Die bewährte Strukturierung ist dem Praktiker eine wahre Hilfe: neben der Darstellung findet man die Schilderung der Stellung der jeweiligen Gemeinschaft zu den altkirchlichen Gemeinschaften und Ratschläge für den Umgang.
Zu loben ist der wachsende Mut der Herausgeber. So ist neben den Stellungnahmen und Ratschlägen zum ersten Mal eine Gesamtbeurteilung nachzulesen. Solche Beurteilungen bringen oft heftige Kontroversen mit sich, doch nur aufgrund der klaren Stellungnahme kann sich die religiöse Landschaft, aber auch der etwaige religiöse Dialog entfalten. Die Tatsache, daß viele der im Handbuch behandelten Gruppierungen einen solchen Dialog ablehnen, darf die Großkirchen davon nicht abschrecken, sich mit ihnen zu beschäftigen. Das vorliegende Handbuch leistet eine unentbehrliche Hilfe dazu.

Linz *Józef Niewiadomski*

■ HUMMEL REINHART, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland?* Herausforderung an Kirche und Gesellschaft. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (223).
Wer nach reichhaltiger, ausgewogener und gut aufbereiteter Information auf dem „Markt des religiösen Pluralismus" Ausschau hält, ist mit diesem Buch gut beraten. Der Autor ist Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart und zeichnet sich durch umfassende Kenntnis auf dem Gebiet des inter- und multireligiösen Dialogs aus. Das Buch legt weniger Wert auf spekulative Reflexion – was der Titel suggerieren könnte – als vielmehr auf selektierte Präsentation der Bandbreite an Personen, Institutionen und Bewegungen in der interreligiösen Begegnung.
In 14 Kapiteln umreißt die Studie wesentliche Brennpunkte des religiösen Pluralismus. Sie informiert, ohne sich in den Details zu verlieren, über die wichtigsten Stationen der interreligiösen Bewegung, den Einfluß und die Faszination fernöstlicher Religionen und Gruppen, die Präsenz des Islam in Europa und die Schwierigkeiten gegenseitiger Verständigung. Hummel berichtet ohne Polemik, aber mit kritischem Blick, über die neuen religiösen Bewegungen und die in ihnen sich artikulierende Suche nach Spiritualität. Fragen zum Problem des Synkretismus und zur Orientierung im religiösen Pluralismus werden am Schluß behandelt, wenngleich die theologisch tieferliegenden Problembereiche nur angerissen und nicht durchgearbeitet werden. Positiv zu vermerken ist, daß der Einbeziehung von offiziellen Texten der verschiedenen Religionsgemeinschaften zur Frage des interreligiösen Dialogs viel Raum geschenkt wird.
Die Antwort des Autors auf die Herausforderung des religiösen Pluralismus ist differenziert und realistisch, weil arbeitshaltig und nichtharmonisierend: Konvivenz (alltägliches Zusammenleben der Christen mit Andersgläubigen), Dialog, Mission/Zeugnis und Apologetik sind die vier Säulen der Begegnung (191). Mit diesen Leitbegriffen hat in der Tat der längst begonnene Aufbruch des abendländischen Christentums in den religiösen Pluralismus eine Perspektive für die schwierige, aber nicht unmögliche Begegnung der Religionen und spirituellen Bewegungen.

Linz *Franz Gruber*

■ KOCHANEK HERMANN (Hg.), *Heil durch Erfahrung und Erkenntnis.* Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart. Steyler Verlag Nettetal 1993. (149). Brosch. DM 20,–.
Gegenwärtig verbreitete religiöse Denkmuster erinnern durch ihr holistisches Grundkonzept an gnostische Bewegungen und an Mysterienkulte, die in den ersten christlichen Jahrhunderten eine Rolle spielten. Ein Seminar im Arnold-Janssen-Haus hat sich mit dieser Thematik befaßt: die dabei gehaltenen Vorträge werden durch den vorliegenden Band veröffentlicht.
In einen geschichtlichen Rückblick referiert *D. Zeller* über die Mysterien von Eleusis und in der ägyptischen Kultur und in einem zweiten Beitrag über die Dionysosmysterien. *A. Kehl* geht auf den Mithraskult ein und erörtert dessen Beziehungen zum Christentum. *K. J. Rivinius* setzt sich mit der Gnosis und deren Kontroversen mit dem frühen Christentum auseinander. *K. Hoheisel* macht in seinem Beitrag über Heil und Erlösung durch Gnosis und Mysterien

deutlich, daß man für eine verschwommene, dem New Age entsprechenden Religiosität, wie sie heute anzutreffen ist, nicht vorschnell die Bezeichnung Gnosis verwenden sollte, auch wenn sich der Begriff Gnosis nicht exakt festlegen läßt. *A. Schilson* betont, daß im Christentum Mysterien zwar immer von Bedeutung waren, daß sich aber die christlichen Mysterien von denen antiker Mysterienreligionen doch stark unterscheiden. Im letzten Beitrag geht es *H. Kochanek* um Mystagogie und mystagogische Elemente in der Pastoral. Mit K. Rahner versteht er darunter nicht eine Hinführung zu mystischen Erfahrungen, sondern einen bestimmten Stil pastoralen Handelns. Dem Adressaten soll nicht primär eine Lehre vermittelt werden, der er sich dann gläubig anschließt; es ist vielmehr im eigenen Leben das gnadenhafte Wirken Gottes zu entdecken, das jeder durch Worte vermittelten Botschaft schon vorausgeht. Mystagogie macht die alltägliche Lebenswirklichkeit auf Gott hin transparent, sie setzt menschliche Erfahrung und Sehnsucht mit der Botschaft in Beziehung und greift damit auch das für das Christentum grundlegende diakonale Anliegen auf.

Die Beiträge sind verständlich geschrieben und bieten grundlegende und verläßliche Informationen. Für jemanden, der an derartigen Fragen interessiert ist und sich im vorhandenen Sprach- und Begriffsgewirr nicht mehr zurechtfindet, machen sie darüber hinaus Zusammenhänge deutlich, die nicht von vornherein sichtbar sind, und ermöglichen dadurch eine Orientierung.

Linz *Josef Janda*

■ VON BRÜCK MICHAEL/WERBICK JÜRGEN (Hg.), *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?* Echter, Würzburg 1994, (176). Kart. DM 34,–.

Nicht zum ersten Mal ist vom „Ende des Christentums" die Rede, diese macht vielmehr einen eigenen Traditionskomplex aus, doch unübersehbar ist der Abbruch oder doch zumindest die Transformation der herkömmlichen Erscheinungsform des Christentums. Grund genug, diesem Thema Aufmerksamkeit zu widmen. So veranstaltete das Forschungsinstitut für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität-Gesamthochschule Siegen im Oktober 1993 ein interdisziplinäres Kolloquium, dessen Beiträge hier in der Mehrzahl dokumentiert sind.

Die Spannweite ist eindrucksvoll: Werner Post meint den „Respekt vor religiösen Überzeugungen" wieder wachsen zu sehen angesichts des Geltungsverlusts der marxistischen These vom Ende der Religion und gegenwärtigen philosophischen Thesen. Ulrich Willers analysiert und problematisiert F. Nietzsches Rede vom Ende des Christentums. Siegfried Wiedenhofer sucht „Traditionsbrüche als Bedingungen der Identität und Kontinuität religiöser Traditionen" darzustellen und diskutiert im Anschluß an W. Benjamins Geschichtsphilosophie ein kritisches Traditionsmodell. Karl Gabriel analysiert aus soziologischer Sicht den strukturellen Individualisierungsprozeß religionsproduktiver Tendenzen in der „postmodernen Moderne" und kommt zu dem Ergebnis, daß der systematisch erzeugte Überschuß an Kontingenzen einen neuen Religionsbedarf erzeuge. Norbert Mette widmet sich der Krise und Revision des Bildungsbegriffs, der Bedeutung „produktiver Antitraditionen", um dann Perspektiven für die religionspädagogische Praxis zu entwickeln. Aus dem selbstgesteckten gesellschaftlichen Rahmen fällt die Themenstellung von Michael von Brück über Traditionsumbrüche in Indien. Doch gerade an diesem Beitrag wird deutlich, daß sich das Thema längst nicht mehr in einem eurozentrischem Horizont behandeln läßt. Diese Problematik wäre im Hinblick auf ihre fundamentaltheologische Relevanz einer grundsätzlichen Reflexion wert. Der Schlußbeitrag Jürgen Werbicks beschäftigt sich mit Endzeitbewußtsein, der unauflösbaren Spannung der Aporie eines „offenen Endes" und kommt schließlich – sehr traditionsbewußt! – auf Nietzsches Endzeitvision zurück. Ein weit gespannter Bogen, durchwegs auf der Höhe eines anspruchsvollen Reflexionsniveaus und des gegenwärtigen Diskussionsstandes!

Linz *Hanjo Sauer*

■ BUMILLER MEINRAD, *Junge Menschen – alte Kirche.* Orientierungen für die Jugendpastoral. (Perspektiven der Seelsorge, Bd. 5). Echter, Würzburg 1991. (108). Brosch. DM 24,–/S 187,20.

Meinrad Bumiller ist Diözesanjugendseelsorger der Diözese Freiburg und besitzt langjährige Praxis in der Jugendpastoral. Er gliedert seine Ausführungen, in die er auch die Überlegungen von Biemer, Tzscheetzsch, Fuchs, Zulehner u.a. einbezieht, in den Dreischritt sehen – urteilen – handeln.

Bumiller weist hin auf die Seismographen-Funktion junger Menschen für gesellschaftliche Veränderungen; sie können so „Kundschafter sein für eine Kirche, die sich als Volk Gottes unter-

wegs versteht" (7). Dazu sei es heilsam für die Seelsorge, beim Handeln etwas Zeit einzusparen, um mehr zu sehen, zum Beispiel in der Begegnung mit Jugendkultur in Literatur, Kino und Musik.

Wir leben in einer „Collagen-Gesellschaft", die – ohne Sinnzusammenhang – in verschiedene Lebenssegmente zerstückelt ist und für viele eine existentielle Verunsicherung mit sich bringt. Das heißt, Jugendliche sind sehnsüchtig nach Sinn, aber obwohl es genug Nachfrage nach Religion und Transzendenz gibt, zieht diese an den Großkirchen weitgehend vorbei. Als weitere Charakteristika junger Menschen nennt der Autor u.a. ihren Drang nach Freiheit, die ausgeprägte Forderung nach Demokratie, auch nach Perestroika in der Kirche sowie die Spannung zwischen Protest und Konsumrausch, zwischen Verweigerung und Mitschwimmen.

Gerade auch kritische Jugendliche sollten in der Kirche willkommen sein als Mitgestalter und Reformer, ohne „nach der Pfeife der Erwachsenen und Amtsinhaber tanzen" zu müssen (64). Für die Planung von Jugendarbeit nimmt Bumiller auch zentrale Grundfragen und -prinzipien aus der Marketing-Theorie zu Hilfe; zum Beispiel um sich zu fragen: Wo liegen auf dem Hintergrund der Bedürfnisse junger Menschen unsere Stärken, was ist unsere „Unternehmensphilosophie" und was folgt daraus für unsere Dienstleistungen, Aktionen, Projekte etc., welche Zielgruppen wollen wir damit ansprechen, wie sieht unser Profil aus und welche Stilistik bringt dies am besten zum Ausdruck etc.? (67)

Zum Schluß werden anhand von 13 Thesen Orientierungen für eine zukunftsorientierte Jugendpastoral angeboten. Als vorrangige Aufgabe hauptamtlicher Seelsorger/innen nennt der Autor die Begleitung und Bildung von Multiplikatoren/innen. Er plädiert weiters für eine „Erlebnispastoral" sowie für Projektarbeit, für partizipative Strukturen, die auch Jugendliche in Entscheidungen einbeziehen, für eine generationsübergreifende Arbeit statt Ghettobildung, für offene Jugendarbeit als Jugendkultur- und Treffpunktarbeit, für eine eigenständige, jugendgemäße Gottesdienstkultur, die einen selbstverständlichen Platz in der Gemeinde haben soll, für die Arbeit mit jungen Erwachsenen als Fortführung der Jugendpastoral und nicht zuletzt für verbandliche Jugendarbeit.

Das Buch ist leicht zu lesen und kann für alle Mitarbeiter/innen in der Jugendpastoral empfohlen werden. Bumiller sieht es außerdem als mögliche Grundlage, sozusagen als roten Faden für die Gestaltung einer Klausur über Jugendpastoral an.

Linz *Gerhard Prieler*

■ GABRIEL KARL/HOBELSBERGER HANS (Hg.), *Jugend, Religion und Modernisierung.* Jugendarbeit als Suchbewegung. Leske u. Budrich, Opladen 1994. (241). Kart. DM 33,–.

Die Modernisierung, von der in den 13 Beiträgen über Jugend, Religion und kirchliche Jugendarbeit die Rede ist, meint nicht eine Verbesserung der religiösen Angebote, damit die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation besser gelingt. Es wird vielmehr deutlich gemacht, daß der Modernisierungsschub, der das gesamte menschliche und gesellschaftliche Bewußtsein erfaßt hat, die Voraussetzungen für den religiösen Glauben grundlegend verändert hat. Unabhängig davon, ob die Frage eher psychologisch oder (religions)soziologisch angegangen wird (K. Lenz, H. Keupp, K. Gabriel, A. Feige, W.J. Grabner, D. Pollack, H. Hobelsberger) oder ob sie bei der kirchlichen Jugendarbeit selber ansetzt (H. Steinkamp, D. Zink, M. Kröselberg, M. Affolderbach, R. Hanusch, M. Kaifel, Ch. Hoffmann, G. Engels), immer wird sichtbar, wie eine sich ausbreitende Individualisierung und Subjektivierung es unmöglich machen, Bestehendes unbefragt zu übernehmen. Das einheitliche soziale Milieu ist aufgelöst, der Einzelne kann und muß entscheiden und wählen. Das Wählenmüssen kann zur Überforderung werden, die Wahl wird von Marktgesetzen mitgeprägt; gewählt wird nicht, was wahr ist, sondern was Erfolg und Lösung verspricht; an die Stelle der Vermittlung von allgemein gültigen Verhaltensweisen ist das Aushandeln zwischen Eltern und Kindern getreten; die Wahlmöglichkeit ist auch durch eine getroffene Entscheidung nicht definitiv aufgehoben. Die Wahlmöglichkeit ist das grundlegende Denk- und Lebensmuster, auch wenn die Gefahr des Mißbrauchs besteht oder wenn Marktgesetze die Wahlmöglichkeiten verfälschen.

Eine zusätzliche Schwierigkeit kommt daher, daß die Begriffe, um die es geht, ihre Kompaktheit verloren haben. So ist der Begriff Jugend ungenau geworden; er wird von einer allgemein gewünschten Jugendlichkeit überlagert. Auch sind die Begriffe Kirche und Kirchlichkeit in Diskussion gekommen; Kirchlichkeit und Religiosität sind nicht mehr dasselbe.

Nun kann sich kirchliche Jugendarbeit gewiß nicht mit einer vordergründigen Bedürfnisbefriedigung zufrieden geben. Die Frage nach den unverzichtbaren christlichen Impulsen bleibt bestehen und darf trotz der veränderter Voraussetzungen nicht in Vergessenheit geraten. Übereinstimmung herrscht jedoch darüber, daß die kirchliche Jugendarbeit von den großen Entwürfen, die sie in der Vergangenheit geprägt hat,

Abschied nehmen muß. Sie wird zum Lotsendienst und zur Begleitung in einer Situation, in der aus den vielen vorhandenen Möglichkeiten die eigene Biographie zusammengebastelt werden muß und in der man sich nicht von vornherein an Glaubenssätzen orientieren kann und will, die sich (noch) nicht als relevant erwiesen haben. Trotz allem aber ist Hoffnung angesagt, verbunden allerdings mit einer Bescheidenheit, die sich auf eine gemeinsame Suche nach der Wahrheit und nach dem richtigen Weg einläßt und nicht den Anspruch des Gelingens einer kirchlichen Sozialisation stellt und die Vermittlung vorgeformter Glaubenssätze verlangt.

Daß die Beiträge in ihren wesentlichen Aussagen übereinstimmen, kann als eindringlicher Appell dafür verstanden werden, wie kirchliche Jugendarbeit derzeit zu verstehen ist, auch wenn dies noch lange nicht Allgemeingut ist. Die Übereinstimmung mag allerdings auch mit der Verwendung einer bestimmten Literatur und der damit verbundenen Fragestellung zusammenhängen. Ausgangspunkt ist die vorhandene Situation und die damit verbundenen Möglichkeiten, nicht aber das Interesse der Kirche oder ein bestehender Verkündigungsauftrag. Daß die verwendete Literatur vornehmlich aus jüngster Zeit stammt, ist bei einem derartigen Thema angemessen, bringt aber auch die Gefahr einer gewissen Kurzatmigkeit mit sich.

Gerade bei dem konzipierten anthropologischen und religionssoziologischen Ansatz sei nachgefragt, ob er auch weit genug getrieben worden ist. Ist mit der Beschreibung der Phänomene Individualität, Subjektivität und Erleben und mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit eines sozialen Netzwerkes die Moderne zur Gänze beschrieben? Verlangt nicht die zunehmende Vergesellschaftung mit ihrer Anonymität, die auch für eine Großkirche gilt, nach rationalen Fähigkeiten, die eine Orientierung in einer unüberschaubaren und institutionalisierten Situation ermöglichen und die so gar nicht mit einer subjektiven Individualität korrespondieren? Gesellschaft ist etwas anderes als Gemeinschaft; sie kann weder in Gemeinschaft aufgelöst werden, noch genügen die einer Gemeinschaft entsprechenden Formen der Interaktion. Das Miteinander im anonymen Dickicht der Städte, im Massenverkehr und bei Massenveranstaltungen verlangt nach anderen Formen der Begegnung. Es geht um die Fähigkeit, auch in der Anonymität und Unüberschaubarkeit den unbekannten Anderen in einer den Umständen entsprechenden Weise wahrzunehmen und auf ihn Rücksicht zu nehmen. Es geht um eine Wahrnehmungsfähigkeit, die nicht an das Erleben gebunden ist. Die Entwicklung solcher Fähigkeiten könnte zugleich zu einer Entlastung der vielen Formen einer Demokratiemüdigkeit in Gesellschaft und Kirche führen, da personale Beziehung und Überschaubarkeit dort nicht mehr erwartet werden, wo sie nicht gegeben und auch nicht möglich sind.

Zuletzt ein Wunsch an den Verlag: Bei genauerer Durchsicht des Textes hätten sich einige störende Schreibfehler ausmerzen lassen.

Linz *Josef Janda*

■ MENSEN BERNHARD (Hg.), *Multikulturelle Gesellschaft.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin Bd. 17). Steyler, Nettetal 1994. (109). Brosch. DM 25,–.

Die Akademie Völker und Kulturen St. Augustin hat in ihrer Vortragsreihe 1993/94 Fragen thematisiert, die sich aus der Tatsache einer multikulturellen Gesellschaft ergeben. Im ersten und grundlegenden Beitrag klärt K. J. Rivinius den Begriff des Multikulturellen und zeigt auf, daß Multikulturalität als Utopie, als Chance, als Bedrohung oder als Ideologie verstanden werden kann. F. Möller befaßt sich mit gesellschaftlichen Problemen, die sich aus einem multikulturellen Miteinander ergeben. O. Reermann führt diese Gedanken weiter, indem er grundsätzliche Überlegungen zur Nationalstaatlichkeit und zum Asylproblem anstellt. M. Studnik macht durch seine Ausführungen über Identitätswahrung und Integration die Bedeutung einer kulturellen Verwurzelung deutlich. H. Vöcking geht auf die Frage ein, was sich aus einem Miteinander von Christen und Muslimen in Europa für Gesellschaft und Kirche ergibt. Zuletzt erinnert R. Waschbüsch die christlichen Kirchen an die Rolle, die ihnen in einer veränderten Gesellschaft zukommt.

Die Probleme einer multikulturellen Gesellschaft sind vielfältig und alles andere als einfach zu lösen. Die Interessen, die miteinander in Einklang zu bringen sind, liegen weit auseinander und sperren sich gegen rasche und oberflächliche Harmonisierungen. Idealistische Vorstellungen laufen Gefahr, daß sie an der gesellschaftlichen Realität zerrieben werden. Die Prozesse sind noch in Gang und lassen schon deswegen keine eindeutigen Antworten und Lösungen zu. Es ist das Verdienst der Akademie von St. Augustin, in ihrer Vortragsreihe die grundlegenden Fakten benannt und die Fragen so gestellt zu haben, daß sich daraus eine Richtung ergibt, in der nach Lösungen zu suchen ist.

Linz *Josef Janda*



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.



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

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«

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg

■ LEIMGRUBER STEPHAN, *Interreligiöses Lernen*. Kösel, München 1995. (158). Kart. DM 29,80.

Die Veränderungen im gesellschaftlichen Miteinander und im Bewußtsein der Menschen haben die Voraussetzungen für ein interreligiöses Gespräch grundlegend verändert. Das Zusammenleben mit Menschen, die eine andere religiöse Überzeugung haben, führt dazu, daß es primär nicht mehr darum geht, etwas über andere Religionen zu lernen, sondern darum, wie man miteinander umgeht. Der absolute Wahrheitsanspruch der eigenen religiösen Überzeugung, der alle anderen Religionen relativiert und ihre Anhänger zu Adressaten für eine mögliche Missionierung gemacht hat, wurde von einer Haltung abgelöst, die dem Anderen und seiner Wahrheitssuche Respekt entgegenbringt. Die Bereitschaft, die religiösen Antworten vom Standpunkt des Anderen her zu verstehen, haben das eigene Ausschließlichkeitsdenken aufgelöst. In den letzten Jahren bezieht diese Diskussion auch die Bedeutung der Person Jesu für das Christentum und die anderen Religionen mit ein.
Nach dessen grundlegenden Fragen, bei denen auch die Begegnungskategorien von E. Levinas, von J. B. Metz und M. Buber angeführt werden, geht Leimgruber auf die Lernprozesse ein, die in der Begegnung mit den Juden, mit den Muslimen und mit den Angehörigen fernöstlicher Religionen in Gang kommen sollten. Neben den Inhalten dieser Religionen werden auch praktische Möglichkeiten benannt, die einem gegenseitigen Kennenlernen dienlich sind.
Ein Hauptziel des interreligiösen Lernens ist es, in den *Anders*-Gläubigen die Anders-*Gläubigen* zu entdecken. Leimgruber schneidet die zentralen Fragen an, die für einen solchen Prozeß die Voraussetzung sind; er streift die Inhalte der verschiedenen Religionen, die in der derzeitigen Situation aktuell sind, und kommt auch auf die Begegnungspraxis zu sprechen. Die Darlegungen sind knapp; sie bieten einen Überblick, geben aber kaum Antworten auf weiterführende Fragen.

Linz *Josef Janda*

■ ZIRKER HANS, *Islam*. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. Patmos, Düsseldorf 1993.
H. Zirker diskutiert die Voraussetzungen interreligiöser Verständigung und stellt den Islam als Herausforderung an das Christentum heraus: Der Islam als die mißachtete Nachgeschichte des Christentums muß endlich ernstgenommen werden. Er bringt die Analogie zwischen der Beziehung Judentum-Christentum und der Beziehung Christentum-Islam ins Spiel: In zeitlicher Hinsicht muß sich die spätere Religion mit der früheren auseinandersetzen, scheinbar jedoch nicht umgekehrt. Er spricht vom Phänomen der „Dominanz der Herkunft über das Spätere" und bezeichnet diese asymetrische Relation als theologisch problematisch.
H. Zirker will den Islam unter der theologischen Problemstellung konkurrierender Geltungsansprüche diskutieren (47) und nicht nur religionsphänomenologisch beschreiben. Letzteres würde oft dazu mißbraucht, den Islam in seiner Bestreitung des christlichen Absolutheitsanspruchs als Herausforderung der christlichen Theologie zu verdrängen, wie der Autor in einem theologiegeschichtlichen Überblick zeigt. Im Koran wird den Christen vor allem ihre Gespaltenheit vorgeworfen: „Wir machten sie [Maria] und ihren Sohn zu einem Zeichen für alle Welt. ‚Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft. Ich bin euer Herr, so dient mir!' Aber sie spalteten sich in ihrer Sache untereinander. (21,91–93)" (56). Das ist eine der Anfragen, die christliche Theologie aufnehmen sollte, indem sie die sozialen, ekklesiologischen Konsequenzen ihrer eigenen Dogmengeschichte bedenkt.
Besonderes Interesse weckte der Abschnitt über Nikolaus von Kues' „De Pace Fidei". Hier wird der Gattung des fingierten interreligiösen Gespräches Aufmerksamkeit geschenkt, und die einzelnen Rollen werden vor dem Hintergrund der Vorläufer (Augustinus, Raimundus Lullus) und der Zeitverhältnisse entwickelt. H. Zirker zeigt den erfahrungsfremden Charakter des Werks: abgesehen vom jüdischen Gesprächspartner als Vertreter der einzigen nichtchristlichen Religion, die Nikolaus von Kues aus eigener Erfahrung kennt und bezeichnenderweise gerade nicht in die harmonische Übereinkunft zu integrieren vermag, sind „die Angehörigen der anderen Religionen, auch die Muslime, weit mehr Figuren der theoretischen Phantasie." (74) Die Einverständnisse sind eher postuliert, Widersprüche (auch aufgrund falscher lateinischer Übersetzungen des Koran) vom Tisch gewischt, so daß bei ihm „eine unausgeglichene Mischung von schmaler Erfahrung und verwegen ausholender Theorie" vorliegt (75), ein „theologischer Entwurf ohne Bewährung" (74). Dieses Kapitel mahnt mit Nachdruck eine unverfälschte Wahrnehmung der anderen Religion ohne vorschnelle Vereinnahmung an.
Zirker befaßt sich mit den aus christlicher Sicht zentralen Fragestellungen „Welt und Geschichte", „Wegleitung Gottes – keine Erlösung" und der Beziehung des Jesus der Bibel zum Isa des Koran und zeigt, wie im Koran das Sprechen Gottes, das Sprechen Mohammeds und das der

anderen Menschen aufeinander bezogen sind und doch der ganze Koran als Wort Gottes gilt. Die Einzigkeit Gottes als zentrale Glaubensaussage des Islam konfrontiert das Christentum mit dem Vorwurf der „Beigesellung": Obwohl die „Leute der Schrift" als Offenbarungsadressaten im Koran einen Sonderstatus innehaben, gelten die Christen als Leute, die Gott jemanden beigesellen und damit seine Transzendenz verletzen, und werden daher nicht als Monotheisten anerkannt. Ob Christen Ungläubige sind, bleibt unklar: „Mit einer angemessenen Unterscheidung und Zuordnung tut sich hier auch der Islam schwer." (190) Aussagen wie die des islamischen Jesus im Koran zu Gott (5,117) „Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was du mir befohlen hast, nämlich: Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!" entsprechen nach Zirker in ihrer „theologischen Struktur weitgehend dem, was wir den neutestamentlichen Evangelien als Glauben Jesu entnehmen können". (191) Von daher resümiert H. Zirker: „Es gelang dem Christentum mit seiner Dogmengeschichte nicht, von der Gegenwart Gottes in Jesus Christus so zu sprechen, daß der Vorwurf des Polytheismus erst gar nicht aufkommen konnte." (191)

Der Abschnitt „Islam als Religion" diskutiert die Beziehung der Religiosität des Einzelnen zur gesellschaftlichen Struktur in den verschiedenen Strömungen des Islam sowie die Wertung der anderen Religionen. Zur Frage „Muslime und Christen in pluraler Gesellschaft" weist H. Zirker auf die grundsätzlich andere Wahrnehmung von Säkularisierung im Islam hin: Säkularisierung erscheint vielen Muslimen als die Kehrseite des Christentums. Islam und Christentum haben „Unterschiedliche Eignungen zur Säkularität" (277).

Das Buch profitiert von der sprachimmanenten Auseinandersetzung. H. Zirker lieste die arabischen Originalschriften und kann so nicht nur die Koranübersetzungen kritisieren, sondern auch die vorgestellten zeitgenössischen islamischen Theologien in die verschiedenen Strömungen einordnen. Durch Register (Bibel, Koran, Sachen, Personen) ist das Buch bestens erschlossen. 22 Seiten Literaturangaben (auch arabische Titel) belegen die Mühe der Arbeit, die nachzuvollziehen sich lohnt.

Passau/Linz *Franz Böhmisch*

■ GIANI LEO MARIA, *In heiliger Leidenschaft.* Mythen, Kulte und Mysterien. Kösel, Müchen 1994. (264). Ln. DM 39,80.

Die heiligen Leidenschaften sind die Kräfte im Menschen, die ihn veranlassen, nach Heil und Vollkommenheit zu suchen, die ihm in der Begrenztheit seiner irdischen Existenz nicht gegeben sind.

Vielfältig sind die Bereiche und die Formen, in denen dieses Suchen zum Vorschein kommt. Unter anderem kommen bei Giani zur Sprache: der schöpferische Vorgang durch das zerstückelte Urwesen, der heilige Inzest und die Bedeutung der Beschneidung, Masken und dionysische Fruchtbarkeitsrituale, Kannibalismus und heilige Hochzeit, der geblendete Seher und das Initiationsmartyrium des Schamanen, die Erlösung durch philosophisch-mystische Erkenntnis, Erlösungsvorstellungen, Jenseitserwartungen und die orphische Mysterientheologie. Den Abschluß bilden Hinweise darauf, daß in einer säkularisierten Welt die Suche nach Transzendenz in der Kunst, im Spiel, im Wettkampf und auch im Reisen ihren Ausdruck findet.

Giani hat ein informierendes und anregendes Buch geschrieben. Sein Material bezieht er zu einem guten Teil aus dem Mittelmeerraum, geht aber auch auf außereuropäische Erscheinungsformen ein. Er stellt die Praktiken und Bräuche, die als solche oft nicht mehr verständlich sind, in den Zusammenhang mit ihrem kulturellen und mythologischen Hintergrund und macht dadurch ihre Bedeutung sichtbar.

Ob es sich um mythische Erzählungen, um rituelle Vollzüge oder um meditative Vorgänge handelt, die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen sind nicht zu übersehen, die in den Suchbewegungen der verschiedenen Kulturen und Gesellschaften vorhanden sind. Diese Entsprechungen können dazu verleiten, die verschiedenen Religionen einer ihnen zugrunde liegenden Religiosität zuzuordnen und sie selber zu relativieren; es ist dies eine Haltung, die einer postmodernen Denkweise, die Differenzierungen scheut, entgegenkommt. Es darf aber nicht übersehen werden, daß Darstellungen, wie sie Giani vornimmt, in ihrer Art zwar aufschlußreich sind und das Verständnis für Religion aus einer vordergründigen Engführung herausheben, daß aber die Frage nach der Wahrheit, die jenseits der rituellen Praktiken und der mit diesen korrespondierenden Vorstellungswelt ist, ausgeklammert bleibt.

Die menschliche Vorstellungskraft ist begrenzt, und noch mehr sind es die Mittel menschlicher Ausdrucksfähigkeit. So sollte es auch nicht zu sehr verwundern, daß die Menschen verschiedener Kulturen und Weltanschauungen zu ähnlichen Bildern und Ausdrucksformen kommen, wenn sie sich mit dem Jenseitigen beschäftigen, das nie adäquat wiedergegeben werden kann, da es die Grenzen der begreifbaren Dingwelt sprengt.

Der vorliegende Band beschäftigt sich mit religionswissenschaftlich erfaßbaren Phänomenen und vermittelt auf dieser Ebene bedenkenswerte Einsichten. Die Frage, wie weit aber vergleichbare Vorstellungen und Riten aufgrund eines unterschiedlichen Glaubenshintergrundes eine verschiedene Bedeutung haben können, bleibt ungestellt. Die Entdeckung, daß man die Wahrheit, die sich hinter den menschlichen Bildern und Vorstellungen verbirgt, nicht haben kann, sollte jedoch nicht dazu verführen, zu vergessen, daß es diese Wahrheit gibt und es geschehen kann, daß sie sich gegen verbreitete und herrschende religiöse Praktiken nur mühevoll durchsetzen kann.

Linz *Josef Janda*

BIBELWISSENSCHAFT

■ GRAF REVENTLOW HENNING, *Epochen der Bibelauslegung*. Band I: Vom Alten Testament bis Origines, C. H. Beck, München 1990. (224).

Darstellungen der langen Auslegungsgeschichte der Bibel in deutscher Sprache sind kaum vorhanden, daher begrüßt man es sehr, daß der Bochumer Alttestamentler, der als ausgezeichneter Kenner der Forschungsgeschichte ausgewiesen ist, ein derartiges Projekt in Angriff genommen hat. Darüberhinaus ist man froh, daß er das ursprünglich nur einbändig geplante Werk auf drei Bände ausgedehnt und sich somit auf eine breitere Darstellung eingelassen hat. Zwei Bände liegen auch schon vor, siehe die folgende Rezension von F. Böhmisch.

Der hier vorzustellende erste Band setzt ein bei der im Alten Testament selbst schon beobachtbaren Weiterinterpretation von Texten durch Fortschreibung, Ergänzung und redaktionelle Bearbeitung. Die knappe Darstellung dieses Prozesses der Weiterinterpretation ist ausgerichtet auf die wesentlichen Merkmale und dazu mit schönen Beispielen erläutert. Ähnliches gilt für das zweite Kapitel, das die zwischentestamentliche Zeit abdeckt. Zum einen wird gezeigt, wie bei der Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische Rücksicht genommen wird auf den neuen Sprach- und Kulturraum, aber von der Substanz dennoch nichts preisgegeben wird. Zum anderen wird u.a. anhand der Texte von Qumran die in Palästina selbst laufende Interpretationsweise verdeutlicht und ihr Bezug zu den internen religiösen Spannungen aufgewiesen. Für die spätere christliche Bibelauslegung ist das Werk von Philo von Alexandrien von besonderer Bedeutung, da es die Grundlagen für die allegorische Auslegung bereitstellte. Das dritte Kapitel, das den Umgang der ntl. Schriftsteller mit den „heiligen Schriften" beschreibt, ist bereits umfangreicher; es gelingt dem Autor in bewundernswerter Weise, in diesem heiklen und vieldiskutierten Gebiet die Grundlinien der Schriftauslegung von Jesus, Paulus, den Evangelisten bis hin zu den späten Schriften klar herauszuarbeiten und sich nicht in Einzelheiten zu verlieren. Der Leser erhält dadurch nicht nur einen guten Einblick in die Gemeinsamkeiten wie die Unterschiede im Umgang der einzelnen Schriftsteller mit dem „Alten Testament", sondern er kann auch gut mitvollziehen, in welchem Ausmaß jeweils auf die damals gängigen Auslegungsarten zurückgegriffen wird.

Gerade die Hälfte des Buches macht das letzte Kapitel aus, das die Zeit bis Origines behandelt. Dieser Umfang ist verständlich, denn in dieser Zeit erfolgt die Ausbildung der christlichen Bibelauslegung. Am Anfang des Kapitels steht ein kurzer Abschnitt über die frührabbinische Schriftauslegung, hier werden die traditionell auf F. Hillel zurückgeführten Auslegungsregeln vorgestellt und anhand von Beispielen erklärt. Ohne Hebräischkenntnisse wird allerdings dieser diffizile Umgang mit den Texten kaum nachvollziehbar sein. Hinzu kommen viele Fachausdrücke und einige störende Fehler: S. 108 lies Tefillin statt Mesusa! S. 109 unten: 2 Mose 11,7. Die Darstellung der Apostolischen Väter ist dagegen wieder leichter zu verfolgen; zum einen ist diese Art der Schriftauslegung uns nicht so fremd – die Antijudaismen miteingeschlossen! –, zum anderen sind hier die Textbeispiele aus den einzelnen Schriften zahlreicher. Dem Leser wird auf diese Weise der Aufbau und der Gedankengang nahegebracht und ein guter Einblick in die Denkweise der Verfasser vermittelt. Informationen über die Zeit- und Lebensumstände, soweit sie möglich sind, ergänzen das Bild. Insgesamt entsteht durch diese Darstellungsweise ein interessantes Panorama vom Umgang der frühen Christenheit mit dem Alten Testament. Da gibt es auf der einen Seite die extremen Positionen der gänzlichen Vereinnahmung (Barnabas) wie auch der totalen Ablehnung (Marcion), auf der anderen Seite jedoch die großkirchliche Linie, nach welcher unter dem Gesichtspunkt der Erfüllung zwar manches aufgehoben, anderes aber erst jetzt in seinem tieferen Sinn erkennbar ist. Der Verfasser zeigt dabei auch, wie erst in der Auseinandersetzung mit den philosophischen und religiösen Strömungen – bei letzteren ist vor allem die Gnosis zu nennen – allmählich jene kirchliche Auslegungsweise entstand, welche bestehen konnte. Das Buch schließt Literaturhinweisen zu den einzelnen Kapiteln.

Die beigegebenen Namen-, Sach- und Bibelstellenregister machen das Buch zu einem hilfreichen Nachschlagewerk, das hoffentlich viel benützt wird.

Linz *Franz Hubmann*

■ GRAF REVENTLOW HENNING, *Epochen der Bibelauslegung*. Band II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter. C. H. Beck, München 1994. (324). Ln. DM 58,–.

Der zweite Band von Reventlows Exegesegeschichte umspannt den großen Zeitraum von der Spätzeit der alexandrinischen und der antiochenischen Schule bis in die Spätscholastik der lateinischen Kirche.

Der Ansatz, die Exegesegeschichte über Personen darzustellen, die sie prägten, nimmt die Exegeten als menschliche Subjekte ernst, die in Traditionen stehen, Neues wagen, bei Vergessenem wieder ansetzen. Jeder Exeget wird mit ausführlichem Lebenslauf in seine Zeit eingeordnet und in Theorie und Praxis der Auslegung vorgestellt.

Bereits der erste besprochene Schriftausleger, Theodor von Mopsuestia, Paradeexeget der antiochenischen Schule, ist Anlaß für Reventlow, die Querbezüge der Arbeit dieses Meisters wortgetreuer Exegese mit der zeitgenössischen christologischen Diskussion aufzuzeigen. Der Autor versteht es, über die instruktiven Beispiele aus der Auslegung von AT und NT für Fragen der Gegenwart zu sensibilisieren. Wenn Theodor die Weisheitsbücher Spr und Koh als „Lehre von Menschen" ausgrenzt, die „Salomo selbst aus eigener Person zum Nutzen anderer schrieb, da er die Gnade der Prophetie nicht empfangen hatte, wohl aber die Gabe der Klugheit" (15), dann fühlt man sich an die Diskussion um die Abwertung der Weisheitsbücher in Theologie (zum Beispiel durch H. P. Preuß) und kirchlicher Praxis erinnert.

Hieronymus darf natürlich in dieser Darstellung nicht fehlen. Der kompilatorische Charakter seiner Kommentare wird sehr stark herausgestellt. Sein großes Werk der lateinischen Vulgata vergleicht R. mit der Bibelübersetzung Luthers für unseren Kulturkreis: „Die Ironie der Geschichte besteht darin, daß die Vulgata zu Luthers Zeiten in ähnlicher Weise die erstarrte kirchliche Tradition verkörperte, wie das einst für Hieronymus die Septuaginta getan hatte, die er durch eine neue, aus der ursprünglichen Wahrheit geschöpfte heilige Schrift ersetzen wollte." (52)

Ebenso gelassen kann man wohl erst in unserer Zeit zur Kenntnis nehmen, daß die Rückführung auf eine „ursprüngliche Wahrheit" in textkritischen Fragen zum Alten Testament nicht bei allen Texten gelingen kann, wie ja auch bereits das Lavieren des Hieronymus zwischen hebräischem Text, Septuaginta und seiner eigenen Vulgata-Übersetzung nahelegt.

Augustinus, wie Hieronymus klassisch rhetorisch ausgebildet, wird in seiner bestimmenden Wirkung auf die westliche Hermeneutik aufgezeigt: Seine Signifikationstheorie (Zeichenlehre) ist Grundlage der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn aufgrund der Bedeutungsvielfalt der durch die biblischen Worte bezeichneten Dinge. Reventlow weist ausdrücklich darauf hin, daß Augustinus in seiner doctrina hermeneutische Ansätze aus der Stoa tradiert, die im Strukturalismus (beziehungsweise in der semiotischen Schriftauslegung, die sich ausdrücklich auf die Stoa, Augustinus und Thomas von Aquin beruft) wiederaufgenommen werden (92, 103). Daß „Augustins eigene Bibelauslegung seine hermeneutische Theorie nicht widerspiegele" und sie vielmehr atomistisch sei (103), zeigt beispielhaft die Diskrepanz zwischen exegetischer Theorie und Praxis.

Mit Cassian führt Reventlow in die Linie der monastischen Schriftausleger ein. Gegen den verbreiteten Analphabetismus unter den Mönchen setzt er die Lesekunst, die fortschreiten soll bis zum Auswendiglernen der (koptischen und griechischen) Bibel – Cassian zum Beispiel konnte die Bibel auswendig (81) –. Jede Handarbeit soll nach ihm von Bibelrezitation begleitet sein. In dieser Tradition wird dann auch in besonderer Weise die praktische Seite der Bibellektüre (der sensus moralis) zur Geltung gebracht.

Diese monastische Schiene verfolgt Reventlow über Gregor den Großen, Beda Venerabilis, Rupert von Deutz bis zu Joachim von Fiore weiter. Das Kapitel über Joachim von Fiore zeigt in interessanter Weise die Konfrontation zwischen monastischer Schriftauslegung und scholastischer Schultheologie. Man könnte es einmal per analogiam auf die Konflikte zwischen der universitären Bibelexegese und psychologisierend-allegorisierenden Exegesen der Gegenwart lesen, die ebenso um das Thema Geschichte-Geschichtlichkeit kreisen.

Von der Gliederung nach Personen geht R. nur ab, wenn es die mittelalterlichen Genres der Bibelexegese zu beschreiben gilt: Katene und Glosse, Sentenzen und Quaestionen sind als Verselbständigung biblischer Fragenkomlexe aus der Bibelexegese heraus als Beginn der Entwicklung systematischer Theologie beschrieben.

Als Höhepunkt mittelalterlicher Exegese wird Hugo von St. Viktor vorgestellt. Hier führt der Autor die differenzierte Methodik des vierfachen Schriftsinnes vor und stellt dar, wie gerade

die Viktorinerschule (Kloster St. Victor in Paris) den Litteralsinn der Bibel hervorkehrt und daher auch das Hebräische zur Auslegung des AT heranzieht.
Es ist daher nur konsequent, wenn mit Raschi und Ibn Esra zwei bedeutende jüdische Schriftausleger Beachtung finden: Peschat und Derasch, wörtlicher und symbolischer Sinn, bilden bei Raschi das Pendant zu sensus litteralis und sensus spiritualis bei den Christen. Ibn Esra, der unter dem Einfluß der arabischen Philosophie und der philologischen Arbeiten der jüdisch-arabischen Grammatiker stand, wird als Vertreter einer sprachlich sorgfältigen und historischen Exegese vorgestellt, der „manche Erkenntnisse der späteren historisch-kritischen Forschung vorweggenommen hat" (249).
Jüdische Schriftauslegung ist in eine christliche Exegesegeschichte mit hineinzunehmen, da christliche Exegeten von deren Arbeit profitier(t)en (246) und ihre Arbeit ohne diesen Hintergrund unverständlich bleibt. Unter dem Stichwort „Von den Juden lernen" wird dann auch der Franziskaner Nikolaus von Lyra eingeführt. Sein spezifisches Interesse an den biblischen Realien, am sensus litteralis, wird mit seinem aristotelischen Ansatz in Zusammenhang gebracht (260). Er sieht seine Aufgabe darin, die Bibelexegese nach ihrer Verwilderung in ein Sammelsurium von übertragenen Auslegungen wieder näher an den Wortsinn heranzuführen, wobei die „translatio nostra" (die Vulgata) nach der „veritas Hebraica" zu korrigieren sei. Dazu war er in besonderer Weise befähigt: „Unzweifelhaft war er tiefer in die Geheimnisse dieser Sprache eingedrungen als so gut wie alle christlichen Theologen" (263). R. jammert über das Fehlen einer kritischen Ausgabe des Lyranus (260). Besonders verwunderlich ist m.E., daß der „Tractatus de differentia nostrae translationis ab Hebraica littera in Veteri Testamento", den Nikolaus nach Vollendung der Postilla in totam bibliam für die Studenten zusammenstellte, nach den drei Frühdrucken in Rouen und Alcala nicht

VERLAG FÜR GEISTES-, SOZIAL- UND WIRTSCHAFTSWISSENSCHAFTEN



Erich Zenger u.a.
Einleitung in das Alte Testament
1995. 448 Seiten. Kart.
DM 39,80
ISBN 3-17-012037-9
Kohlhammer Studienbücher Theologie, Band 1,1

Dieses Studienbuch führt in den "großen" (katholischen) Kanon des christlichen Alten Testaments ein. Der für christliche Theologie und kirchliche Praxis maßgebliche biblische Text ist die Endgestalt der Bücher. So bildet die Beschreibung von Aufbau und Theologie der einzelnen Bücher einen besonderen Schwerpunkt. Deren Entstehungsgeschichte wird so in ihren zeit- und religionsgeschichtlichen Kontext eingeordnet, daß diese als Niederschlag der Glaubensgeschichte Israels sichtbar wird. Ausdrücklich reflektiert wird der Doppelcharakter des Alten Testaments als Bibel von Juden und Christen.

MEDIEN+WISSEN Kohlhammer

W. Kohlhammer GmbH · 70549 Stuttgart · Tel. 0711/78 63 - 280

mehr gedruckt wurde. Rabbi Hailperin hatte eins der seltenen Exemplare in seinem Besitz und nach K. Reinhardt; H. Santiago-Otero, Bibliotheca bíblica ibérica medieval, Madrid 1986 befindet sich ein (durch einen Theologen der Complutense fortgeschriebenes) Exemplar im Escorial in Spanien [vgl. Rabbi H. Hailperin, Rashi and the Christian Scholars, Pittsburgh, Pennsylvania 1963, 283–284 und K. Reinhardt, Art. „Nikolaus von Lyra". Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 6, 910–915]. Besonders interessant ist der kurze Abschnit über die Auslegung des Neuen Testaments nach dem Konzept „Evangelium als Gesetz" (270), das in der gegenwärtigen Diskussion über das Verhältnis der Christen zur Tora zur Kenntnis genommen werden sollte. Zu dieser Auslegungspraxis im Vorfeld der Reformation kann man weiterlesen bei J. Schlageter: Hermeneutik der Heiligen Schrift bei Wilhelm von Ockham: Franziskanische Studien 57 (1975) 230–283, der Nikolaus von Lyra, Marsilius v. Padua und Wilhelm von Ockham vergleicht. Da S. 260 mitgeteilt wird, daß bei einem Brand im Jahre 1580 die Grabstätte des Nikolaus im Pariser Konvent zerstört wurde und dabei das Epitaph verlorenging, weise ich auf die Ausgabe: Bibliorum Sacrorum Glossa Ordinaria... cum Postilla Nicolai Lyrani..., Venedig 1603 (zum Beispiel UB München 2° Bibl 833/1 hin, die von den Pariser Franziskaner-Professoren herausgegeben wurde. Diese nimmt in Anspruch, auf Autographen zurückzugehen und druckt S. 5 ein Epitaphium Optimi Patris, atque erudidissimi doctoris F. N. Lyrani ab.

Neben dieser durch Vorlieben bestimmten Auswahl wird m.E. jeder Leser und jede Leserin in diesem Buch eine interessante Einführung in die Exegesegeschichte finden. Zu den genannten Theologen bilden Didymus der Blinde, Ambrosius, Isidor, Alkuin, Johannes Scotus Eriugena, Abaelard, Thomas v. Aquin, Bonaventura und John Wyclif eigene Kapitel. Ein Schlußwort von sechs Seiten zieht Linien durch die Einzeldarstellung. Ausführliche Literaturhinweise zu den einzelnen Kapiteln sind 297–310 zu finden. Im Schlußwort heißt es: „Selbst systematisch-theologische Werke wie die großen *Summen* ... systematisierten mit den Mitteln philosophischer Logik theologische Sätze, die als solche aus der Bibel abgeleitet wurden" (290). Die Frage ist bis heute, wie diese Ableitung geschieht, und wie wir mit theologischen Sätzen der Auslegungsgeschichte (und damit der Dogmatik) umgehen, die wir heute vielleicht nicht so herleiten würden. Dieses Buch gibt diesbezüglich genug Anregungen zum Nachdenken.

Linz/Passau *Franz Böhmisch*

■ HAAG ERNST, *Daniel* (Neue Echter Bibel, 30). Echter, Würzburg 1993. (100). Kart. DM 28,–/ S 219,–/ sFr 29,30.

Auf 90 Seiten – halb Text der Einheitsübersetzung mit philologischen Erläuterungen, halb Kommentar – stellt Haag die exegetische Lage im Danielbuch vor. Eine Einleitung informiert über die Gestalt des Daniel als Symbolfigur, gibt einen Inhaltsüberblick und führt in die Entstehungsgeschichte des Danielbuches ein, das in sehr verschiedenen hebräisch-aramäischen, zwei griechischen, lateinischen [und syrischen vgl. neuerdings R.A. Taylor, The Peshitta of Daniel (MPIL, 7), Leiden 1994] Textformen mit deuterokanonischen Zusätzen vorliegt, die in unserer Kirche Geltung erlangt haben.

Die theologische Bedeutung des Buches wird in der Einleitung nach den Themen Vier-Reiche-Schema, Anti-Jahwe, Königsherrschaft Gottes, Menschensohn, Engel, Auferstehung, Apokalyptik und Metahistorie aufgeschlüsselt. Die Menschensohn-Vorstellung des Dan führt Haag traditionsgeschichtlich auf eine Einbettung der Zion-David-Tradition in die Schöpfungstradition zurück, in der das Henochbuch keine Rolle spielt.

Vielleicht wäre es eine Überlegung wert, ob man nicht auch in einer pastoral orientierten Reihe wie der NEB in Büchern mit so divergierender Überlieferung wie Dan, Tob, Jer etc. der Zielgruppe eine Synopse der Übersetzungen der verschiedenen Textformen anbieten sollte, statt die ohnehin vohandene Einheitsübersetzung abzudrucken. So würde die von Haag kompakt vorgestellte Problematik für deutschsprachige Leser auch am Text leichter nachvollziehbar.

Da in der Einleitung das Profil des Danielbuches klar und knapp herausgearbeitet ist, kann man der Kommentierung im Einzelnen gut folgen.

Passau/Linz *Franz Böhmisch*

DOGMATIK

■ NIEWIADOMSKI JÓZEF/PALAVER WOLFGANG (Hg.), *Dramatische Erlösungslehre.* Ein Symposium. Tyrolia, Innsbruck-Wien 1992. (386). Ppb. S 390,–.

Mit diesem Tagungsband, der die Vorträge und Beiträge des gleichnamigen Symposiums in Innsbruck (1991) einer breiteren Öffentlichkeit vorstellt, werden erstmals Anliegen, Optionen

und Perspektiven der „Neuen Innsbrucker Soteriologie", die mit dem Namen *Raymund Schwager* (vgl. v.a. sein Werk: *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre.* Innsbruck 1990) verbunden ist, gewürdigt.

Die ‚Dramatische Erlösungslehre' setzt sowohl in ihrer inhaltlichen Schwerpunktsetzung als auch in ihrer theologischen Denkform einen bedeutsamen und hoffentlich zukunftsträchtigen Akzent in der aktuellen theologischen Diskussion. Dabei ist die dramatische Denkform keineswegs nur an die Theorie René Girards oder an die Rezeption der Theologie Hans Urs von Balthasars gebunden, wie Schwagers Werkgenese zeigt. Bereits in seiner Dissertation „Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola" (Zürich 1970) dient der Begriff ‚dramatisch' dazu, ‚abstrakte' theologische oder philosophische Begriffe ‚empirisch-erfahrungsmäßig' darzustellen.

Die bedeutendste Grundorientierung der ‚Neuen Innsbrucker Soteriologie' liegt darin, die Gewaltfrage zum systematisch-theologischen Zentralthema zu erheben, wodurch sie einer bloß moralisch-ethischen Einschätzung entzogen wird. Damit steht in der Mitte dieses Entwurfs ein Phänomen, das konkret-geschichtlich und zugleich universal ist, das heißt alle Menschen und alle Kulturen zutiefst prägt. Darin ist weiters eine Anthropologie impliziert, die Individuum und Gesellschaft immer schon miteinander vermittelt; und zwar als von der subtilen Gewalt wesentlich geprägtes, äußerst gefährdetes Verhältnis, das sich nur durch Opfer temporär befrieden kann. Schwagers Ansatz steht auf eigenständige Weise in der Tradition anthropologisch-gewendeter Theologie. Dieser Grundansatz könnte mit dazu beitragen, auch öffentlich das christliche Selbstverständnis neu zu orientieren. Nicht mehr Fragen wie Weltflucht oder Leibfeindlichkeit (Sexualität) begründen das christliche Nein. Die christliche Negation und unabdingbare Verweigerung bezieht sich auf jene Logik der Welt, die im subtilen Gewaltmechanismus (‚Sündenbockmechanismus') entschlüsselt scheint: Nein zur Logik der faktischen Welt, weil ja zur Welt. Damit gelingt dem Entwurf eine prinzipielle Unterscheidung von Moral und Erlösung. Die Soteriologie protestiert jedoch nicht nur dagegen, sondern zeigt an Hand des dramatisch dargestellten Schicksals Jesu Wege aus der Gewalt auf.

Dabei greift der Entwurf, in einem grundsätzlich positiven Verhältnis zur Überlieferung, jene traditionellen Begriffe oder ‚harten Stellen' des Evangeliums auf, die heute oftmals verlegen verdeckt oder mit ‚hoher Anstrengung' weginterpretiert werden; v.a. Opfer, Stellvertretung, Gerichtsrede, Satan, Verwerfung, harte Sündenrede Jesu und Pauli usw. Die exegetisch-systematisch bedeutsamste Leistung der ‚Neuen Innsbrucker Soteriologie' liegt in der überzeugenden Darstellung, daß es eine Identität der Verkündigung Jesu (Reich-Gottes-Botschaft) in verschiedenen (dramatischen) Stadien gibt, die nicht auf einen Gegensatz von galiläischem Frühling und Gerichtsrede hinausläuft. Schwager überwindet die schlechte Alternative, ohne die Priorität des Heilsangebots aufzugeben. Systematisch hat dies erhebliche Bedeutung für das Verhältnis von universalem Heilswillen Gottes und der Rede vom Zorn oder Gericht Gottes (377f).

Der vorliegende Band sammelt zu diesem Entwurf nicht nur die wesentlichen Einwände oder Anregungen auf vielen Gebieten (nicht nur binnentheologisch), sondern bietet zugleich auch einen Aufriß alternativer soteriologischer Entwürfe (zum Beispiel O.H. Pesch, Erlösung durch das Wort 147–156; P. Knauer, 201–212; B. Sesbüé 243–250). Er schließt mit einem umfassenden „Rückblick auf das Symposium" (339–384) in dem Schwager auf die Diskussionsbeiträge antwortet. Es ist unmöglich, die vielfältigen Beiträge zu rekapitulieren. Aus dem Spektrum der Diskussion sollen hier nur einige Themenkreise kurz angesprochen werden. Einen großen Raum nimmt die exegetische Diskussion, insbesondere mit der ‚Vögtle-Schule', ein (mit Fiedler und Oberlinner). Damit steht Leistung und Grenze historisch-kritischer Methode zur Debatte. In der Einschätzung ihrer Bedeutung, im Vorbehalt gegen die Innerlichkeit, die ja der ideengeschichtlichen Exegese naheliegt, sowie der Unausweichlichkeit systematischer Vorentscheidungen scheint der Dissens zu liegen. Schwager sieht die Unausweichlichkeit einer systematischen Vorentscheidung (wenn nicht ausgewiesen, dann unthematisch), weil die Hl. Schrift nur in einem Wechselspiel von Einzelaussage und Gesamttext ausgelegt werden kann (339–354). Gegen die ‚black box' einer vorschnellen Nachösterlichkeit führt er überzeugende Argumente an (340–344). Seine eigene fünfstufige Dramatik (Kurzfassung: 13–15) muß sich allerdings die Anfrage, die aus der Tradition K. Rahners von J. Galvin an Schwager gestellt wurde, ob die systematische Theologie nicht auf zu detaillierten historischen ‚Erkenntnissen' aufbauen sollte, gefallen lassen.

Für die Konstruktion einer systematischen Theologie drängt sich die Frage auf, ob die Theologie eine mit literaturwissenschaftlicher Methode erarbeitete Kulturtheorie als Referenz einfachhin adaptieren kann. Der Entwurf Girards beweist unbeabsichtigt, daß es der literaturwissenschaft-

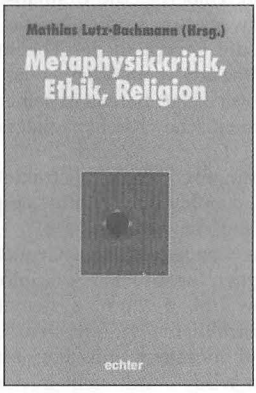
Theologische Neuerscheinungen



236 Seiten, Broschur.
DM/SFr. 34,- /
öS 265,-.
ISBN 3-429-01707-6



Ca. 480 Seiten,
Pappband.
Ca. DM 68,- /
öS 531,- / SFr. 67.-.
ISBN 3-429-01724-6.



156 Seiten, Broschur.
DM/SFr. 34,- /
öS 265,-.
ISBN 3-429-01735-1.



104 Seiten, Broschur.
DM/SFr. 19,80 /
öS 155,-.
ISBN 3-429-01716-5.



204 Seiten, 8 Farbtafeln, Broschur.
DM/SFr. 48,- /
öS 375,-.
ISBN 3-429-01696-7.



244 Seiten, Broschur.
DM/SFr. 39,- /
öS 304,-.
ISBN 3-429-01694-0.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler.

lichen Methode nicht gelingen kann, den Ursprung des Phänomens Religion zu erfassen. Immer setzt sie literarische Zeugnisse voraus, die in einem langen Tradierungsprozeß so verändert werden, daß der Ursprung nicht mehr unverstellt zugänglich wird. Reicht eine „Typologie des Anfangs" (365) aus, den Graben zu überwinden? Aufgrund des ‚vorhistorischen' Stadiums des ‚ursprünglichen' Sündenbockmechanismus können die Fragen, die vor allem mit G. Baudler (275–281; Schwager 365f) diskutiert werden, letztlich nicht beantwortet werden. Hat Schwager den Anspruch Girards, eine universale Theorie der Religion vorzulegen, durch seine Einschränkung auf die Opferthematik (355) und die nicht genug zu beachtende Aufnahme des ‚desideriums' nicht bereits (faktisch, nicht verbaliter) verabschiedet? In solchen Aussagen zeigt sich ein grundsätzliches Problem, das hinter jenen Modifikationen vermutet werden kann, die Schwager auch in diesem Band an der Theorie Girards anbringt. Kann eine Kulturtheorie, die Wesensaussagen meidet (356), die aber immer wieder in Gefahr gerät, solche nahezulegen, Referenztheorie der Theologie sein?

Bereits der Versuch, die Diskussionen dieses Bandes anzudeuten, führt immer wieder ins Zentrum der theologischen Auseinandersetzung. Auch wenn manche Thesen der ‚Girardisten' nicht überzeugen können, bleibt die Konzentration der christlichen Erlösungslehre auf die Gewaltfrage und das Dramatische zwischen handelnden Freiheiten, zwischen dem Angebot Gottes im Evangelium Jesu Christi und uns Menschen als theologische Denkform von außerordentlicher Bedeutung. Auch wenn in dieser für die Theologie wirklich neuen Entdeckung in der Innsbrucker Soteriologie die Aufmerksamkeit für andere Problemstellungen überspielt scheint – das Licht des Neuen blendet immer –, sollten sich auch die Kritiker um die Bedetuung dieser Entdeckungen nicht bringen lassen. Wir haben nicht so viele universale Ansätze, die argumentativen Ansprüchen und ‚empirischer' Einlösbarkeit entsprechen wollen, die bereits in verschiedenen Disziplinen und weit über das wissenschaftliche (oder gar binnentheologische) Publikum hinaus diskutiert werden, und die sich ausdrücklich der Problematik unserer Zeit und der menschlichen Existenz stellen, als daß das vorliegende Programm mit leichter Hand abqualifiziert werden könnte. Denn was darin noch verborgen ist, wird im vorliegenden Band erst anfänglich erschlossen. Schwager hat der Theologie neues Land erschlossen. Es lohnt sich, auf diesem Terrain zu eigenständigen Entdeckungen aufzubrechen.

Innsbruck *Roman Siebenrock*

KIRCHENGESCHICHTE

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Sämtliche Werke.* Lateinisch-deutsch. (Bd. V). Tyrolia, Innsbruck 1994. Geb.

Als vor fünf Jahren mit dem Erscheinen des ersten Bandes die Realisierung einer deutsch/lateinischen Gesamtedition der Werke Bernhards unter der Federführung von Gerhard B. Winkler greifbar wurde, verband sich bereits mit einer breiten Anerkennung der hier geleisteten Arbeit die Hoffnung, es möge dem Herausgeber gelingen, für eine zügige Fortführung dieses Projektes Sorge zu tragen. Daß nunmehr bereits der fünfte Band der Öffentlichkeit präsentiert wird, verdient deshalb umso nachdrücklichere Anerkennung. In diesem Band sind bereits bewährte Editionsprinzipien beibehalten. Der von J. Leclercq, C. H. Talbot und H. M. Rochais erstellten lateinischen Textfassung (1957f) ist die deutsche Textübersetzung zur Seite gestellt. Die Anmerkungen sind als kompakter Block an das Ende des Bandes gerückt. Neben der Auflistung der Corrigenda (630f) erschließt ein Register in eigener Weise die gedankliche Fülle der in diesem Band präsentierten „Sermones super cantica". So verzichtet der Herausgeber darauf, das zu wiederholen, was bereits in den vorausgehenden Bänden über Bernhard von Clairvaux, sein Denken und sein Werk sowie die Wirkungsgeschichte zur Sprache gebracht worden ist. – Den Sermones vorangestellt ist die Einleitung, die den Leser kompetent in diese Sermones einführt, von denen hier die Predigten in der Zählung 1–28 veröffentlicht sind.

Ohne Zweifel kommt der Sermones-Literatur des Mittelalters eine für die Glaubens- und Frömmigkeitsgeschichte zentrale Bedeutung zu. Das unterstreichen *zum einen* die vielfachen Überarbeitungen besonders geschätzter Predigten beziehungsweise Predigtsammlungen durch deren Verfasser wie Zuhörer ebenso wie die verzweigten Wege der Verbreitung dieser Predigttexte. *Zum anderen* wird gerade in den Sermones ein fundierter, vielschichtiger Umgang mit den Quellen des Glaubens faßbar, besonders der Heiligen Schrift und den Texten der großen Kirchenväter. – Bd. V der Bernhardschen Gesamtausgabe macht das in eindrucksvoller Weise anschaulich. Bernhard selbst nämlich war sich der Bedeutung seiner Hohe Lied-Auslegungen bewußt. Er hat diese deshalb erst nach eigener Überarbeitung abschnittsweise zur Weiterverbreitung aus der Hand gegeben. So geht es zum Beispiel auf Bernhard selbst zurück, daß die ursprünglich unter den Nummern 24 und 25 gezählten Sermones zu einer Predigt (Ziffer 24)

zusammengefaßt sind. Es liegt somit ein sorgfältig ausgefeiltes literarisches Werk vor, zeitgenössisch auch als „Buch", „Auslegung" oder „Abhandlung" bezeichnet (siehe Einleitung, 28f). Die dogmatischen und ethischen Aussagen dieser Sermones bezeugen die tiefe Spiritualität des Mönches Bernhard. „Bernhards Sermones ‚Super cantica canticorum', zwischen 1135 und 1153, dem Todesjahr, entstanden, die Summe dessen, was er erkannte und schaute, was ihn bewegte und erfüllte, gehören zu den bedeutendsten und in der Wirkung nachhaltigsten Schöpfungen der theologischen Latinität des Mittelalters. Wie ein mächtiger Strom haben sie die aszetisch-mystische Literatur seines Jahrhunderts und der folgenden, sehr früh auch das volkssprachliche Schrifttum befruchtet und genährt. Alle, die in Wort und Schrift von Gottes Liebe und Gottes Schau sprachen, beriefen sich auf sie." (Kurt Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, 1. Band, München 1990, Bernhard von Clairvaux, 226–275, hier 249). – Die Predigten über das Hohe Lied, in ihrer vorliegenden Form zu lang für den Ordensalltag, abgefaßt in einem Vulgär-Latein, das der Volkssprache nahekam, greifen in Sonderheit auf Origenes zurück, wie sorgfältige, seit längerem vorliegende Quellenforschungen bereits bearbeitet haben (siehe u.a. H. Riedlinger, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hohe Lied-Kommentaren des Mittelalters, Münster 1958, 155–167). Solche quellenmäßige Rückbindung aber mindert nicht die Originalität der Bernhardschen Auslegung, die im zeitgenössischen Umfeld Bernhards vom Scholastiker Berengar vehement in Abrede gestellt worden ist.

Die hilfreiche Einleitung zu Band V, die mit einer knappen Darstellung zu „Überlieferung, literarischem Charakter und Entstehung des Werkes" (27–33) beginnt, führt den Leser behutsam und kenntnisreich in den Denkrahmen und die Bildwelt der Sermones ein (II.), und verdeutlicht deren spirituellen und theologischen Gehalt. (33–43; Anmerkungen 44–47); zudem widmet sie auch „Bernhards Bibeltext" (48–50) noch eigens Aufmerksamkeit. – Der Rezensent muß es sich versagen, die Christus- und Brautmystik Bernhards, welche dieser Band präsentiert, inhaltlich vorzustellen. Er kann lediglich bezeugen, daß für den, der sich auf die „Sermones super cantica" einläßt, welche „zu den wenigen wahrhaft epochalen Innovationen in der Geschichte der abendländischen Mystik" (Ruh, 268) zu rechnen sind, die Gottesschau Bernhards zur eigenen geistlichen Erfahrung werden kann. Band V präsentiert mit den „Sermones super cantica" des „Doctor melifluus" theologische Schriften von herausragendem Gewicht. So ist nicht nur auf eine breite Akzeptanz auch dieses Bandes V der Gesamtedition der Werke Bernhards zu hoffen. Dieser Sermones-Band möge für so manchen bisher noch Unentschlossenen Anstoß sein, sich zum Erwerb der Gesamtwerke Bernhards zu entschließen.

Bochum *Wendelin Knoch*

■ ZINNHOBLER RUDOLF u.a. (Hg.), *Kirche in bewegter Zeit.* Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag. Styria Medienservice, Graz 1994. (495). Ln. S 590,–.

Dem Grazer Kirchenhistoriker Maximilian Liebmann widmen hiermit Kollegen diese umfangreiche Festschrift, die aber auch inhaltlich das hält, was sie verspricht. Daß Liebmann ein unglaublich produktiver Forscher ist, geht schon aus dem Werksverzeichnis hervor (S. 19–31), das immerhin 205 Nummern ohne die Rezensionen bringt. Die insgesamt 25 eigenständigen Beiträge greifen Themen auf, die schon im Untertitel anklingen: Reformationszeit und kirchliche Zeitgeschichte; dies entspricht dem Arbeitsfeld des Jubilars. Wenn auch nicht alle Beiträge neue Forschungsergebnisse bringen – wie bei Festschriften üblich kommen auch Überarbeitungen älterer Werke vor – so sind sie doch alle dem Anlaß entsprechend, wenngleich unterschiedlichsten Charakters und manchmal von großer Aktualität. So bringt etwa Josef Gelmi in seinem Aufsatz über *Das italienische Modell des Kirchenbeitrags mit besonderer Berücksichtigung der Diözese Bozen-Brixen* durchaus Aspekte zu einer auch in Österreich laufenden Diskussion. Gerhard Hartmann mit *Bischofsbestellungen im deutschen Sprachraum. Die konkordats- und staatskirchenrechtliche Diskussion seit 1990* führt die von ihm 1990 erschienene Publikation „Der Bischof" weiter. Aber auch die Beiträge von Klaus Wittstadt über die Erwartungen der österreichischen Bischöfe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und Rudolf Zinnhobler über die weitgehende Beendigung des Patronatsrechts in der Diözese Linz führen in die Gegenwart und ihre Probleme. Daneben gibt es auch Beiträge, die eher ein punktuelles Thema aufgreifen wie über den Fall Handel-Mazetti (Karl Hausberger), aber ihren Reiz haben. Diese recht subjektiven Hinweise wollen nur die Vielfalt und Aktualität der Beiträge aufzeigen.

Insgesamt ist zu dieser Festschrift dem Jubilar und den Herausgebern (neben Zinnhobler noch Dieter A. Binder, Rudolf Höfer und Michaela Kronthaler) zu gratulieren.

St. Pölten-Gerersdorf *Friedrich Schragl*

■ PÖMER KARL/WIESNER EDUARD, *Stift Engelszell* – ein bayerisch-österreichisches Grenzkloster. Buchverlag Wiesner, Wernstein 1993. (399, zahlr. Abb.). Kunstleder. S 590,–.

Zum 700-Jahr-Jubiläum des Stiftes Engelszell (1293–1993) entstand dieser prachtvolle Bildband, der Geschichte interessant und flüssig erzählt und dadurch auch dem Nichtfachmann erschließt. Die Geschichte des Klosters mit ihrer dreimaligen „Aufhebung" steckt ja auch voller dramatischer Ereignisse. Die entsprechenden Kapitel, die über die Reformation, den josephinischen Klostersturm und seine Folgen und den Nationalsozialismus handeln, sind denn auch besonders lebendig geschildert. Sehr anschaulich wird dem Leser die Wiederbesiedlung der ehemaligen Zisterze durch Trappisten, die 1922 das in Privatbesitz befindliche Kloster erwarben, vor Augen gestellt. Die Mönche kamen von Oelenberg im Elsaß, das im Ersten Weltkrieg 1915 zerstört wurde, über Banz bei Bamberg, wo sie sich mehrere Jahre aufhielten, nach Engelszell. Bischof Gföllner verhielt sich gegenüber der Aufnahme des Konvents in seiner Diözese zunächst ablehnend, doch veranlaßte ihn Rom zu einer Gesinnungsänderung. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß bei der Beschlagnahme des Stiftes durch die NS-Behörden im Jahre 1939 die Gemeinschaft, die heute auf neun Mönche zusammengeschrumpft ist, 73 Mitglieder zählte.
Da das schöne Buch offenbar unter großem Zeitdruck entstanden ist, haben sich leider mehrere Fehler eingeschlichen. Auf S. 18 wird ein Bild Papst Bonifaz' III. auf Bonifaz VIII. bezogen, Bischof Herberstein wird S. 29 „Bischof von Linz und ganz Österreich" (statt „Oberösterreich") genannt; die Amtszeit des Abtes Wolfgang wird auf S. 61 mit 1417–20 (statt 1517) angegeben; S. 65 ist von Anhängern der „Evangelisten" (statt „Evangelischen") die Rede; S. 99 scheint Bischof Urban von Trenbach einmal unter dem Namen „Ulrich" auf; S. 116 wird eine Aufforderung der Klosterräte mit „1667" (statt 1607) datiert. Die Bildbeschriftungen sind im allgemeinen zu wenig detailliert; in vielen Fällen wird zum Beispiel der Ort des Originals nicht mitgeteilt. Für die NS-Zeit hätte man auch die Arbeiten von Hubert Hofmann (Diplomarbeit 1976) und Karl Rehberger (wichtiger Aufsatz in: „Das Bistum Linz im Dritten Reich", 1979) heranziehen sollen. Nicht immer ist die Darstellung so straff, wie man es sich wünschen würde. So wird zum Beispiel in die Interpretation der Stiftungsurkunde von 1293 (S. 12ff) geradezu ein Abriß der Passauer Bistumsgeschichte bis zur Gründung der Diözese Linz eingebaut. Das Register ist, wie Stichproben ergeben haben, nicht vollständig. Wichtig wäre auch die Beigabe einer Äbteliste gewesen.
Trotz dieser kleinen Mängel überwiegt der positive Gesamteindruck dieses Jubiläumswerkes, das mit seinen herrlichen Abbildungen und der leicht lesbaren Darstellung sicher viele Freunde gewinnen wird.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

PASTORALTHEOLOGIE

■ SCHALL TRAUGOTT ULRICH, *Erschöpft – müde – ausgebrannt.* Überforderung und Resignation: vermeiden – vermindern – heilen (Reihe „Perspektiven für die Seelsorge", Band 8.) Seelsorge Echter, Würzburg 1993. (108). Brosch. S 187,20.
Was hier zunächst beschrieben wird, ist das sogenannte „Burned-out-Syndrom". Was daran neu ist, ist die Beschreibung anhand einer bekannten biblischen Geschichte, nämlich der Geschichte von der Müdigkeit des Propheten Elias, wie sie in 1Kön17–2Kön2 beschrieben wird. Diese Geschichte wird als Paradigma für Erkenntnis, Vorbeugung (so nehme ich wenigstens an, obwohl in der entsprechenden Überschrift ‚*Ver*beugung' zu lesen ist) und Heilung gesehen. (15) Aber auch diese Beschreibung ist wieder nicht ganz neu, weil sie sich auf den Ausdruck „Elias-Müdigkeit" aus der Tradition von geistlichen Vätern stützen kann. Diese Eliasgeschichte gibt den Leitfaden dafür ab, das „Burned-out-Syndrom" mit Begriffen aus der heutigen Psychologie zu beschreiben, aber anhand der Schritte, welche die Geschichte in ihrem Erzählablauf vorgibt. Diese Müdigkeit wird anhand von fünf Beobachtungen dargestellt: (1) Starkes persönliches und berufliches Engagement, (2) die Erfahrung begrenzter Kompetenz, (3) berufliches Engagement, (4) soziale Isolierung, (5) Verkennung des Willens und Gebotes Gottes. Dem steht eine Behandlung in sechs Punkten gegenüber: (1) Elias darf ausruhen, (2) Elias erfährt Hilfe und Betreuung, (3) Elias wird in zeitweilige Distanz zur Arbeit geführt, (4) Elias erfährt eine Korrektur seiner Gotteserfahrung, (5) die Veränderung schließt einen konkreten, überschaubaren Auftrag ein, (6) Elias bekommt einen Helfer und Nachfolger.
Die einzelnen Schritte sind auch mit Fallbeispielen belegt, außerdem wird die Typologie von R. Riemann, die dieser zunächst mit den „Grundformen der Angst" entwickelt und dann selber auch auf andere Bereiche übertragen hat, hier auf Grundformen helfender Möglichkeiten

(30f) in Beschreibung und Erklärung und Darstellung miteinbezogen. Die Heilung wird schließlich in „Supervision" gesehen, die am Schluß auch noch kurz vorgestellt wird.
Der Verfasser, ein evangelischer Pfarrer und Psychotherapeut, kann offensichtlich aus dem Schatz großer seelsorglicher Erfahrung und auch aus der Erfahrung in der Begleitung von Menschen in helfenden und seelsorglichen Berufen schöpfen. Vielleicht entsteht der Eindruck, daß sich die Schritte nicht aus der Geschichte, sondern aus einem anderen Erklärungsschema, zum Beispiel „Grundformen helfender Partnerschaft" nach den „Grundformen der Angst" von F. Riemann oder aus Theorien der Streßforschung von Herzberg u.a. genommen sind. Es soll aber nicht übersehen werden, daß auch bewußt auf vergessene Formen der Tradition hingewiesen wird, zum Beispiel wird die Supervision mit dem Wort „episkopos", dem griechischen Wort für Bischof, in Verbindung gebracht, weil es in der griechischen Sprache auch „Aufseher, Hüter und Beschützer" heißen kann. In diesem Zusammenhang stellt sich allerdings die Frage, warum die Formen des menschlichen Zusammenseins und Zusammenarbeitens nicht mehr selbstregulierend wirken, sondern auch der Bereich der Erholung und Entspannung bereits wieder einem genauen Punkteprogramm unterworfen werden muß und damit eigentlich nur verlängert, was einmal im Buch als Symptom beschrieben wird, nämlich die Machbarkeit aller Dinge. Vielleicht hat es aber diese natürliche Regelung auch nie gegeben und ist die hier angebotene Form von Streß-Bewältigung die heutzutage entsprechende Form.
Einige Druckfehler sind zu finden, von denen „Verbeugung" statt „Vorbeugung" in der Überschrift auf S. 15 sicher der am meisten sinnstörende ist. Ein eigenes Werk- und Autorenverzeichnis wäre leserfreundlich und würde auch zum Abbau von Streß beitragen. Trotz allem ein Buch, das Streßgeplagten in helfenden Berufen und Gesprächspartnern für Streßgeplagte in angenehmer Weise hilfreich ist.
Linz *Hubert Puchberger*

SPIRITUALITÄT

■ KLINGER ELMAR, *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken.* Zur spirituellen Theologie Karl Rahners. Echter, Würzburg 1994. (60). Kart. DM 12,80.
Der Autor, Fundamentaltheologe in Würzburg, Schüler und Freund von Karl Rahner, legt erstmals ein Bändchen zur spirituellen Theologie vor. Wie bei Rahner selbst handelt es sich um keine leichte Kost: die Worte sind sorgfältig gewählt, die Sätze von elementarem Gewicht. Gerade deswegen entziehen sich die Aussagen einem allzu selbstverständlichem Verständnis; sie wollen bedacht sein. Wer sich dieser Mühe unterzieht, wird dafür reich belohnt. Ein erster Abschnitt setzt „Biographie und Theologie" in Bezug zueinander und thematisiert den „Ursprung des Fragens nach Gott"; ein zweiter stellt dem anonymen Christen die „Anonymität Gottes" gegenüber und fragt nach „Wahrnehmungen einer Mystik des Alltags"; ein dritter greift das berühmte Wort Rahners auf „In der Zukunft wird der Christ ein Mystiker sein oder er wird überhaupt nicht sein" und fragt nach den Möglichkeiten der Gotteserfahrung im Horizont der Moderne und in Auseinandersetzung mit den Verwechslungen und Unterstellungen fundamentalistischer Simplifizierung. Im Vorwort bringt der Autor den Grundgedanken der Schrift selbst auf den Nenner: „Der Alltag eines jeden Menschen birgt einen Schatz. Dieser ist so viel wert, daß um seinetwillen alles andere verkauft werden kann. Er ist das absolute Geheimnis." Mehr kann und braucht nicht gesagt zu werden. Die hier in ihren Grundzügen entfaltete Theologie gibt das Werkzeug an die Hand, den vergrabenen Schatz zu heben.
Linz *Hanjo Sauer*

■ ARNOLD PATRICK M., *Männliche Spiritualität.* Der Weg zur Stärke. Vorwort von Robert Bly. Aus dem Amerikanischen von Thomas Poppe. Kösel, München 1994. (302).
Ein freches und unkonventionelles Buch! Der etwas sensible Leser wird sich fragen: Darf er denn das überhaupt denken und schreiben? Arnold ist der Überzeugung, daß in unserer Kultur die Geschlechterdiskussion äußerst dünnhäutig und emotionell und daß eine Atmosphäre der Schuldzuweisung das Gespräch über Sexualität, besonders in ihrer Beziehung zur Spiritualität, vergiftet. Es ist ein kritisches Buch zu einem Phänomen im Feminismus, das er als Misandrie oder „Männerprügeln" bezeichnet. Er möchte eine den Männern eigene Spiritualität diskutieren, ohne die Erlaubnis von irgend jemandem einholen zu müssen. Hinter diesen Studien des 1992 verstorbenen Jesuiten stehen orientalische, bibelwissenschaftliche und tiefenpsychologische Studien.
Der erste Teil geht auf das Verhältnis von Geschlecht und Spiritualität speziell beim Mann ein. Männliche Spiritualität wird dabei in der

Sprache der klassisch männlichen Archetypen beschrieben. Interessant sind die Erklärungsversuche, die weitverbreitete Entfremdung der Männer von der Religion zu erklären.
Der zweite Teil behandelt die Bibel als Quellentext männlicher Spiritualität: Abraham ist der Patriarch und Pilger, Mose Krieger und Magier, Salomo der König, Elija der Wilde Mann, Elischa der Heiler, Jeremia der Prophet, Jona tritt als Schelm in Escheinung. Jesus Christus vereinigt all diese Archetypen in sich. Massiv tritt Arnold gegen die Entmannung Gottes auf, nicht weil er in Gott keine weiblichen Züge sehen würde, sondern weil er der Neutralisierung eines göttlichen Eunuchentums wehren möchte. Zudem meint er, daß „eine Fühl-dich-gut-Religion schnell zur täuschenden Attrappe für einen unersättlichen Egoismus wird, der Leben und Arbeitskraft der Armen auffrißt und wie wertlose Apfelbutzen fortwirft." (275)
Man kann mit Recht Einwände gegen dieses Buch bringen: Die Anliegen der Frauenbewegung werden sicher zu wenig gewürdigt, die reale Unterdrückung der Frauen in Gesellschaft und Kirche kaum wahrgenommen. Es ist ein parteiisches Buch. Auf Anhieb ist auch die Rede von Krieg und Stärke befremdend. Erst bei näherem Hinsehen wird das Anliegen transparent. Jesus als Subjekt der totalen Erfahrung, der alle Archetypen in sich vereinigt, entspricht vermutlich auch nicht dem konkreten Jesus von Nazareth.
Und doch: Will Spiritualität nicht von Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit abstrahieren, also nicht fleischlos und blutleer werden, braucht es eine männliche Spiritualität, wie es auch eine weibliche braucht.

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

■ KOCH KLAUS, *Die Profeten I.* Assyrische Zeit. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Kohlhammer, Stuttgart 1995. (288). Kart. DM 34,–/S 265,–.

FESTSCHRIFTEN

■ SCHRAMM MICHAEL/ZELINKA UDO (Hg.), *Um des Menschen willen.* Moral und Spiritualität. (Festschrift für Bernhard Fraling). Echter, Würzburg 1995. (320). Geb. DM/sFr 68,–/S 531,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ GIUSSANI LUIGI, *Warum Jesus Christus?* Am Ursprung des christlichen Anspruchs. (Theologia Romanica XIX). Johannes Einsiedeln, Freiburg 1995. (171). Kart.

KIRCHENGESCHICHTE

■ ARCHIV FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN–MÄHREN–SCHLESIEN (Hg.), *Canoniae Teplensi octingentesimum annum fundationis celebranti 1193–1993.* Institut für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien, Königstein 1994. (172). Kart.

HENZE BARBARA, *Aus Liebe zur Kirche Reform.* Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit. Aschendorff, Münster 1995. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 133). (VIII+430). Kart. DM 138,–.

LENZENWEGER JOSEF/STOCKMEIER PETER (†)/BAUER JOHANNES B./AMON KARL/ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Geschichte der Katholischen Kirche.* 3. verbesserte und ergänzte Auflage. Styria, Graz 1995. (584). Ln. S 490,–/DM 69,–/sFr 68,–.

LIEBMANN MAXIMILIAN/KRONTHALER MICHAELA (Hg.), *Bedrängte Kirche.* Bedrängt – verfolgt – befreit. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 9). Andreas Schnider, Graz 1995. (101). Kart.

KIRCHENRECHT

■ GÜTHOFF ELMAR/SELGE KARL-HEINZ (Hg.), *Adnotationes in iure canonica.* (Festschrift für Franz X. Walter). Rodak, Fredersdorf/Berlin 1994. (108). Kart.

KUNST

■ HEIMBACH JOHANNES, *„Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten".* Der Kirchenbaumeister Emil Steffann (1899–1968). (MThA 36) Oros, Altenberge 1995. (172). Kart.

LEXIKA

■ TRE, *Theologische Realenzyklopädie Bd. 24.* Napoleonische Epoche – Obrigkeit. de Gruyter, Berlin 1995. (788). Geb. DM 162,–/S 1.264,–/ sFr 156,–.

MORALTHEOLOGIE

■ BÖCKLE FRANZ, *Ja zum Menschen.* Bausteine einer konkreten Moral. Kösel, München 1995. (296). Kart.

KOCH GÜNTER/PRETSCHER JOSEF (Hg.), *Streit um das Gewissen.* Echter, Würzburg 1995. (83). Kart.

WEBER MARTIN u.a. (Red.), *Sterben in Würde.* Die Hospizbewegung zum Streit um die Euthanasiebewegung. (Mainzer Perspektiven – Orientierungen I). Bischöfliches Ordinariat Mainz 1995. (101). Kart.

ÖKUMENE

■ BAUER JOHANES B. u.a. (Hg.), *Ökumenisches Forum 17.* Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie, Graz 1994. (337). Kart. S 150,–.

PASTORALTHEOLOGIE

■ GASPER HANS/MÜLLER JOACHIM/ VALENTIN FRIEDERIKE, *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen.* Fakten, Hintergründe, Klärungen. Herder, Freiburg; Neuausgabe 1994. (1254). Kart. DM 29,80/ S 233,–/sFr 29,80.

HEIDENREICH HARTMUT u.a. (Red.), *Wendepunkte.* 30 Jahre Bildungswerk der Diözese Mainz. (Mainzer Perspektiven 4). Bischöfliches Ordinariat Mainz 1994. (152). Kart.

KIRCHHOFF HERMANN, *Christliches Brauchtum.* Feste und Bräuche im Jahreskreis. Kösel, München 1995. (264). Geb.

LEHMANN KARL, *Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden.* Zur Planung einer kooperativen Pastoral im Bistum Mainz. (Mainzer Perspektiven – Das Wort des Bischofs I). Bischöfliches Ordinariat Mainz 1995. (129). Kart.

RÖMELT JOSEF, *Ein Sämann ging aufs Feld.* Predigten. Echter, Würzburg 1994. (58). Kart.

SCHIWY GÜNTHER, *Abschied vom allmächtigen Gott.* Kösel, München 1995. (160). Kart.

PHILOSOPHIE

■ SCHRÖER CHRISTIAN, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin.* (Münchener phil. Studien, Bd. 10). Kohlhammer, Stuttgart 1995. (237). Brosch. DM 59,80/S 467,–/sFr 59,80.

HONNEFELDER L./KRIEGER G. (Hg.), *Philosophische Propädeutik 1.* Sprache und Erkenntnis. (UTB 1822). Schöningh, Paderborn 1994. (316). Kart. DM 29,80/S 233,–/sFr 29,80.

SOZIALWISSENSCHAFT

■ BANAWIRATMA JOHANNES BAPTISTA/ MÜLLER JOHANNES, *Kontextuelle Sozialtheologie.* Ein indonesisches Modell. Herder, Freiburg 1995. (238). Kart. DM 39,80/S 311,–/sFr 39,80.

SPIRITUALITÄT

■ DANIÉLOU JEAN, *Gebet als Quelle christlichen Handelns.* (Theologia Romanica XX). Johannes Einsiedeln, Freiburg 1995. (171). Kart.

GÖRRES IDA FRIEDERIKE, *Die leibhaftige Kirche.* Gespräch unter Laien. Neuausgabe, Johannes Einsiedeln, Freiburg 1995. (287). Kart.

HOCHGREBE VOLKER/HOFMEISTER KLAUS (Hg.), *Lebendige Tradition.* Hilfen für die Gegenwart. Echter, Würzburg 1994. (152). Kart.

LANG BERNHARD, *Die Bibel neu entdecken.* Drewermann als Leser der Bibel. Kösel, München 1995. (238). Kart.

MÄRZ CLAUS-PETER (Hg.), *Die ganz alltägliche Freiheit.* Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit. (Erfurter Theol. Studien 65). Benno, Leipzig 1993. (158). Kart.

NERSINGER ULRICH, *Seligsprechungen und Heiligsprechungen heute.* Eine Information. M&C, Wien 1995. (15). Kart. S 30,–/DM 4,30.

WIESEL ELIE, *Die Weisheit des Talmud.* Geschichten und Portraits. Herder, Freiburg 1992. (360). Kart. DM/sFr 19,80/S 155,–.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 143. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

In Würde sterben

Bernhard Liss: Leben – mit Sterbeprognose ... 5 – 10
Alfons Riedl: Seinen Tod sterben dürfen. Zur Diskussion um die Sterbehilfe ... 11 – 20
Josef Aichinger: Würde des Lebens – Würde des Sterbens ... 21 – 29
Andreas Heller / Wolfgang Schwens: Hospizbewegung – wohin? ... 30 – 40
Karin Leiter: Hiobsbotschaft oder Botschaft des Hiob ... 41 – 44

Modelle kooperativer Seelsorge

Max Hofer: Das Bistum Basel auf dem Weg in die Zukunft ... 115 – 119
Hubert Schuler: Versuche mit kooperativen Seelsorgestrukturen in der Diözese Speyer ... 120 – 128
Wilhelm Vieböck: Das Projekt „Seelsorge in der Zukunft" der Diözese Linz ... 129 – 135
Franz Weber: Not-wendige Schritte auf halbem Weg ... 136 – 148
Markus Lehner: Bauernopfer: Landpastoral am Scheideweg ... 149 – 157
Józef Niewiadomski: „Menschen, Christen, Priester..." Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie ... 159 – 169

Virtual Reality

Józef Niewiadomski: Extra media nulla salus? ... 227 – 233
Christian Wessely: Virtual Reality und christliche Theologie – Theotechnologie ... 235 – 245
Franz Böhmisch / Christian Dandl: Mit der Bibel ins Internet-Zeitalter ... 247 – 257
Jürgen Maaß: Kinder und Jugendliche spielen am Computer ... 258 – 264
Monika Leisch-Kiesl: Mittels Computerkunst die Welt erschließen – ? ... 265 – 269
Hans-Ferdinand Angel: Computer im Pfarrbüro ... 270 – 278

Gottfreie Gegenwart?

Hanjo Sauer: Abschied von der säkularisierten Welt? ... 339 – 349
Stephanie Klein: Der tradierte Glaube in der modernen Gesellschaft ... 351 – 360
Hans-Joachim Höhn: Sinnsuche und Erlebnismarkt ... 361 – 371
Bruno Primetshofer: Warum sollte der Staat Großkirchen fördern? ... 372 – 381
Josef Janda: Fasziniert von fernöstlicher Religiosität ... 382 – 391
Maria Widl: Herausforderung Sehnsuchtsreligion ... 392 – 401

Abhandlungen:

Hubert Windisch: Die Krankensalbung ... 45 – 51
Arno Anzenbacher: Ethik und Politik ... 52 – 65
Susanne Bucher-Gillmayr / Martin Hasitschka / Konrad Huber / Christiane Koch: Frauen tragen Verantwortung. Biblische Aspekte zum Thema ... 170 – 185
Walter Kirchschläger: Ordnung als theologische Bewältigung des Chaos ... 279 – 284
Matthias Scharer: Bildung als interkulturelle Diakonie ... 402 – 410

Spiritueller Beitrag:

Eva Drechsler: „Unsere Tage zu zählen lehre uns..." ... 67 – 71

Berichte:

Severin Lederhilger / Herbert Kalb: Römische Erlässe ... 72–77, 187–192, 285–290, 411–416
Fritz Csoklich: Kirchliches Zeitgeschehen ... 78–82, 193–196, 291–294, 417–419

Autorenverzeichnis:

Amon Karl / Liebmann Maximilian (Hg.), Kirchengeschichte der Steiermark (R. Zinnhobler) ... 317
Anselm Reiner, Jüngstes Gericht und protestantische Ethik (V. Mann) ... 98
Arnold Patrick M., Männliche Spiritualität (M. Scheuer) ... 438
Assmann Hugo / Hinkelammert Franz J., Götze Markt (F. Gruber) ... 306
Bach Urlich, ‚Gesunde und Behinderte' (M. Lehner) ... 328
Balthasar Hans Urs von, Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch (M. Scheuer) ... 218
Gottbereites Leben (M. Scheuer) ... 332
Baudler Georg, Töten oder lieben (B. Dieckmann) ... 303
Bauer J. / Marböck J. / Woschitz K.M. (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch (C. Niemand) ... 91
Beck Eleonore / Miller Gabriele (Hg.), Für helle und dunkle Tage (J. Janda) ... 331
Beilner Wolfgang / Ernst Michael, Unter dem Wort Gottes (K.M. Woschitz) ... 300
Beinert Wolfgang (Hg.), Liebe muß man teilen (J. Eisner) ... 104
Bernhard v. Clairvaux / Winkler Gerhard B. (Hg.), Sämtliche Werke IV (W. Knoch) ... 315
Sämtliche Werke V (W. Knoch) ... 435
Biemer Günter(Caspar Bernhard / Müller Josef (Hg.), Gemeinsam Kirche sein (J. Singer) ... 311
Brecht Martin (Hg.), Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert (R. Zinnhobler) ... 101
Brück Michael von / Werbick Jürgen (Hg.), Traditionsabbruch – Ende des Christentums? (H. Sauer) ... 423
Bsteh Petrus (Hg.), Religionen unterwegs (J. Niewiadomski) ... 420
Boulad Henri, Der mystische Leib (J. Hörmandinger) ... 108
Büchele Herwig, SehnSucht nach der Schönen neuen Welt (J. Niewiadomski) ... 83
Bumiller Meinrad, Junge Menschen – alte Kirche (G. Prieler) ... 423

Campenhausen A. von/Wiessner G., Kirchenrecht – Religionswissenschaft (S. Lederhilger) 322
Carretto Carlo, In der Wüste bist du bei mir (J. Hörmandinger) 332
Denn du bist mein Weg (J. Hörmandinger) 333
Champdor Albert, das Ägyptische Totenbuch (J. Janda) 90
Dagron G./Riché P./Vachez A., Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054) (R. Zinnhobler) 99
Dalferth Ingolf U., Jenseits von Mythos und Logos (F. Gruber) 295
Diefenbach Manfred, Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente (C. Niemand) 207
Dohmen Christoph/Mussner Franz, Nur die halbe Wahrheit? (K.M. Woschitz) 94
Drobner Hubertus R., „Für euch bin ich Bischof" (R. Zinnhobler) 206
Ebner Johannes/Würthinger Monika/Zinnhobler Rudolf (Hg.), Das Bistum Linz von 1945 bis 1995 (M. Liebmann) 204
Faber Eva-Maria, Kirche – Gottes Weg und Träume der Menschen (M. Scheuer) 218
Fabry Heinz-Josef u.a., Bibel und Bibelauslegung (C. Niemand) 298
Frielingsdorf Karl, Mein Leben annehmen (J. Janda) 88
Fuchs Gotthard/Werbick Jürgen, Scheitern und glauben (E. Schulz) 86
Gabriel Karl/Hobelsberger Hans (Hg.), Religion und Modernisierung (J. Janda) 424
Gampl I./Potz R./Schinkele B., Österreichisches Staatskirchenrecht 2 (R. Zinnhobler) 321
Gatz Erwin (Hg.), Priesterausbildungsstätten der deutschsprachingen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischem Konzil (J. Ebner) 102
Gärtner Heribert W., Zwischen Management und Nächstenliebe (A. Heller) 85
Gelmi Josef, Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck (R. Zinnhobler) 100
Giani Leo Maria, In heiliger Leidenschaft (J. Janda) 428
Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon Bd. 6: Die Staaten der Welt I (R. Zinnhobler) 214
Bd. 7 (R. Zinnhobler) 324
Gossman Klaus/Pithan Annebelle (Hg.), Schritte der Hoffnung gehen (C. Gleixner) 326
Gotto Klaus/Repgen Konrad (Hg.), Die Katholiken im Dritten Reich (R. Zinnhobler) 320
Greshake Gisbert, Wenn Leiden mein Leben lähmt (J. Hörmandinger) 90
Gruber Franz, Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit (H. Sauer) 96
Haag Ernst, Daniel (F. Bömisch) 432
Härle Wilfried/Wagner Harald, Theologenlexikon (R. Zinnhobler) 323
Hartmann Gerhard, der CV in Österreich (R. Zinnhobler) 318
Hogg James (Hg.), Die Kartäuser und ihre Welt – Kontakte und gegenseitige Einflüsse 1–3 (R. Zinnhobler) 316
Hover Winfried, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal (M. Scheuer) 107
Hummel Reinhart, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? (F. Gruber) 422
Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie (Hg.), Ökumenisches Forum 14 (C. Gleixner) 326
Kabasilas Nikolaos, Das Buch vom Leben in Christus (J. Hörmandinger) 331
Kehl Medard, Die Kirche (J. Singer) 311
Keller Erwin, Vom großen Geheimnis der Kirche (H. Sauer) 205
Kirchschläger Walter, Gott spricht verbindlich (F. Kogler) 210
Klinger Elmar, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken (H. Sauer) 438
Knauer Peter, Der Glaube kommt vom Hören (J. Singer) 312
Koch Kurt, das Credo der Christen (A. Habichler) 310

Kochanek Hermann (Hg.), Heil durch Erfahrung und Erkenntnis (J. Janda) ... 422
Kretschmann Rolf, Christustherapie (M. Scheuer) ... 322
Krieger Walter, Und er bewegt uns doch (J. Singer) ... 310
Leimgruber Stephan, Interreligiöses Lernen (J. Janda) ... 427
Lindner Herbert, Kirche am Ort (M. Lehner) ... 200
Lorenz Erika, Praxis der Kontemplation (M. Scheuer) ... 330
Marckhgott Gerhart/Slapnicka Harry (Red.), Oberösterreicher (J. Ebner) ... 316
Mensen Bernhard (Hg.), Multikulturelle Gesellschaft (J. Janda) ... 425
Mieth Dietmar (Hg.), Moraltheologie im Abseits? (J. Schwabeneder) ... 325
Möller Christian (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Bd. 1 (J. Niewiadomski) ... 197
Müller Klaus, Homiletik (H. Windisch) ... 104
Naab Erich (Hg.), Ex latere (M. Scheuer) ... 207
Neuhaus Gerd, Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens (F. Gruber) ... 211
Niewiadomski Józef/Palaver Wolfgang (Hg.), Dramatische Erlösungslehre (R. Siebenrock) ... 432
Oberösterreichischer Musealverein (Hg.), Der heilige Wolfgang in Oberösterreich (F. Schragl) ... 100
Ott Ludwig, Eschatologie (R. Schulte) ... 210
Pannenberg Wolfgang/Schneider Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis 1 (J. Singer) ... 208
Pfammater Josef/Christen Eduard (Hg.), Hoffnungen über den Tod hinaus (R. Schulte) ... 87
Piskaty Kurt/Rzepkowski Horst (Hg.), Verbi Praecones (J. Janda) ... 308
Pömer Karl/Wiesner Eduard, Stift Engelszell (R. Zinnhobler) ... 437
Ratzinger Joseph/Schönborn Christoph, Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche (J. Singer) ... 308
Reller Horst/Kiessig Manfred/Tschoerner Helmut (Hg.), Handbuch Religiöse Gemeinschaften (J. Niewiadomski) ... 421
Renoldner Severin, Demokratie braucht Widerstand (A. Riedl) ... 304
Reventlow Graf Henning, Epochen der Bibelauslegung I (F. Hubmann) ... 429
Epochen der Bibelauslegung II (F. Böhmisch) ... 430
Richter Klemens (Hg.), Der Umgang mit den Toten (E. Röthlin) ... 89
Ruh Ulrich, Der Weltkatechismus (J. Singer) ... 309
Sauer Ralph, Gott – lieb und gerecht? (F. Huemer) ... 89
Schall Traugott Ulrich, Erschöpft – müde – ausgebrannt (H. Puchberger) ... 437
Schaupp Klemens, Gott im Leben entdecken (M. Scheuer) ... 217
Schindling Anton/Ziegler Walter (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd 3: Der Nordwesten (R. Zinnhobler) ... 320
Bd 5: Der Südwesten (R. Zinnhobler) ... 321
Schlemmer Karl (Hg.), Gemeinsame Liturgie in getrennten Kirchen? (A. Scalet) ... 325
Schmied Gerhard, Kanäle Gottes? Katholische Kirche in der Medienzange (H. Haslinger) ... 297
Schmitz Edgar (Hg.), Religionspsychologie (G. Hauke) ... 216
Schnackenburg Rudolf, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (C. Niemand) ... 299
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kirchenrechtliche Stellungnahmen 1984 bis 1989 (S. Lederhilger) ... 323
Selge Karl-Heinz, Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici (H. Pree) ... 201
Seybold Klaus, Der Prophet Jeremia (F. Hubmann) ... 95
Sorger Karlheinz, Was in der Bibel wichtig ist (F. Kogler) ... 94
Spidlik Tomas, Russische Spiritualität (M. Scheuer) ... 220

Steinkamp Hermann, Solidarität und Parteilichkeit (M. Lehner) 328
Theologische Realenzyklopädie 22 (G. Bachl) 323
Voss Gerhard, Dich als Mutter zeige (C. Baumgartinger) 108
Weiß Andreas, Der ständige Diakon (M. Lehner) 322
Westermann Claus, Die Geschichtsbücher des Alten Testaments (F. Böhmisch) 91
Wiebel-Fanderl Olivia, Religion als Heimat? (C. Baumgartinger) 216
Wiederkehr Dietrich (Hg.), Wie geschieht Tradition? (J. Singer) 313
Wieh Hermann, Identität und Spiritualität (M. Scheuer) 205
Witschen Dieter, Gerechtigkeit und teleologische Ethik (Josef Janda) 304
Wucherer-Huldenfeld Augustinus Karl, Urpsrüngliche Erfahrung und personales Sein (M. Hofer) 329
Zinnhobler Rudolf, Kirche in Oberösterreich Band 2 + Band 3 (J. Gelmi) 314
u.a. (Hg.), Kirche in bewegter Zeit (F. Schragl) 436
Zirker Hans, Islam (F. Böhmisch) 427
Zsifkovits Valentin, Wirtschaft ohne Moral? (L. Neuhold) 98
Zumkeller Adolar/Krümmel Achim, Traditio Augustiniana (F. Reisinger) 307

Software:

Bible Works für Windows (F. Böhmisch) 105
Computer Aided Bible (F. Böhmisch) 107
Elbikon, Die Bibel (F. Böhmisch) 105
Texte und Schriften von Linguist's Software (F. Bömisch) 107

Eingesandte Schriften: 109, 220, 333, 439

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunkt 1/96: ..... „Ehe"

Urs Baumann ..... Der sakramentale „Mehrwert" der Ehe
Josef Schwabeneder ..... Ehe – vom „Zweckverband" zum Lebensbund
Bernhard Laux ..... Singledasein – Partnerschaft
Monika Kornfehl ..... Was läßt Ehe gelingen?

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 6700505292 BLZ 75020314 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750500 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

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 1996.

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 1995 auch 1996 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 58,– 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)

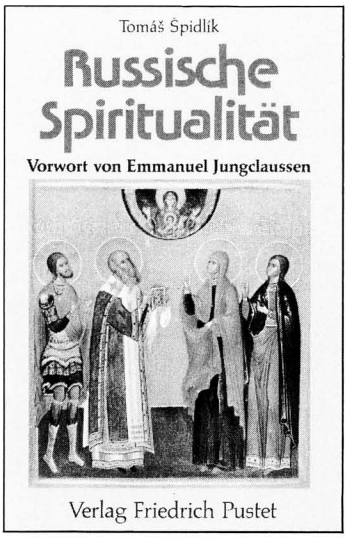
(Land/PLZ/Ort)

(Datum/Unterschrift)

Betr. Abonnement. Zu meinem Schutz: *Mir ist bekannt, daß ich diese Bestellung innerhalb von 10 Tagen (Datum des Poststempels) schriftlich widerrufen kann.*



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



Die Autoren der Beiträge in den Büchern sind:

Schalom Ben-Chorin
Eugen Biser
Norbert Blüm
Andrea Feldmann
Bernhard Fraling
Heinrich Fries
Hanna-Barbara Gerl
Albrecht Goes
Ulla Hahn
Klaus Hurtz
Hanns-Dieter Hüsch
Elisabeth Jünemann
Werner Kallen
Michael Langer
Armin Laschet
Hanna-Renate Laurin
Odilo Lechner OSB
Hans Maier
Heinz Malangré
Ursula Nothelle-Wildfeuer
Wilhelm Nyssen
Joseph Ratzinger
Johannes Rau
Wolfgang Schäuble
Rita Süssmuth
Klaus Töpfer
Hans-Jochen Vogel

„Geschenkbücher, die man am liebsten selbst behält ...

... Mitteilungen, die Entdeckungen sind. Texte mit Zeugnischarakter. – Liebevoll gestaltete Bücher zum ‚immerwieder-Lesen'."
(Südwestfunk)

Alle herausgegeben von Klaus Hurtz, jedes nur DM 19,80:

Verdichteter Glaube

Prominente interpretieren Gedichte

von I. Bachmann, D. Bonhoeffer, Abraham a Sancta Clara, H. Domin, E. Fried, M. L. Kaschnitz u. a.

Franziskus-Gesichter

Von Zeitgenossen betrachtet

Erfrischende Ansichten, die einen ungewohnt lebendigen hl. Franziskus zeigen.

Lebens-Gesätze

Zeitgenossen interpretieren den Rosenkranz

Hilfreiche „Lebens-Gesetze" entdeckt in den „Gesätzen" des Rosenkranzes.

Neu im Herbst '95:

„Faust" in der Seele

Zeitgenossen meditieren Goethe

Zitate, die im Herzen sind. – Bekannte Frauen und Männer sind hier dem „Faust" im eigenen Leben auf der Spur.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG