R 20943 F

# Theologisch-praktische Quartalschrift

## EHE

Baumann · Ehe als Sakrament

Schwabeneder · Vertrag oder Lebensgemeinschaft

Laux · Von der Partnerschaft zum Singledasein?

Kornfehl · Was läßt Ehe gelingen?

Sauer · Partnerschaftliches Lernprogramm EPL

Kirchschläger · Kirche ist Freiheit!

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Csoklich · Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur:

Gottesliebe und Lebenslust (J. Niewiadomski), Bibelwissenschaft, Biographien, Dogmatik, Ethik, Festschriften, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Lexika, Liturgie, Moraltheologie, Mission, Ökumene, Pastoraltheologie, Spiritualität, Internet

1 1996 144. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

# Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1996


Schwerpunktthema: Ehe

Urs Baumann: Unsere Liebe in Gottes Liebe festmachen. Ehe als Sakrament ..... 5
Josef Schwabeneder: Vom Zweckvertrag zur Lebensgemeinschaft ..... 15
Bernhard Laux: Von der Partnerschaft zum Singledasein? ..... 28

Erfahrungen:

Monika Kornfehl: Was läßt Ehe gelingen? ..... 38
Hanjo Sauer: Ehevorbereitung – ein Partnerschaftliches Lernprogramm (EPL) ..... 46

Abhandlung:

Walter Kirchschläger: Kirche ist Freiheit! ..... 52

Berichte:

Severin Lederhilger / Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ..... 67
Fritz Csoklich: Kirchliches Zeitgeschehen ..... 72

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Józef Niewiadomski: Gottesliebe und Lebenslust (M. Josuttis) ..... 77
Besprechungen ..... 79
Bibelwissenschaft (79), Biographien (81), Dogmatik (84), Ethik (87), Festschriften (90), Fundamentaltheologie (91), Kirchengeschichte (93), Kirchenrecht (95), Lexika (97), Liturgie (98), Moraltheologie (100), Mission (100), Ökumene (101), Pastoraltheologie (102), Spiritualität (107), Internet (109)

Eingesandte Schriften ..... 110
Impressum und Offenlegung gemäß §25 MedG ..... letzte Seite



Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/7842 93-142, Fax -56
o. Prof. Mag. Dr. Józef Niewiadomski *(Chefredakteur)*,
Mag. Dr. Eva Drechsler *(Redaktionsleiterin)*
Ass. Mag. Franz Böhmisch, o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,
Ass. Dr. Markus Lehner *(Redakteure)*
Mitarbeit von Professoren der Kath.-Theol. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt



Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Urs Baumann, Universität Tübingen, Nauklerstraße 37a, D-72074 Köln
Dr. Fritz Csoklich, Bischofplatz 4, A-8010 Graz
Prof. Dr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. Dr. Walter Kirchschläger, Seestraße 93, CH-6047 Kastanienbaum
Monika Kornfehl, Kapuzinerstraße 84, A-4020 Linz
Dr. Bernhard Laux, Schillerplatz 14, D-96047 Bamberg
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz



**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 ²1993. 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

144. Jahrgang 1996

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

Mag. theol. Franz Böhmisch
Assistent für Bibelwissenschaft des AT

Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Lederhilger OPraem
Professor für Kirchenrecht

Dr. theol. Markus Lehner
Leiter der Abt. Caritaswissenschaft/Institut für Pastoraltheologie

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Sehr geehrte Leserinnen und Leser!

Die Kirche tut sich nicht leicht mit dem Thema Ehe. Ob im kirchlichen Alltag, in lehramtlichen Aussagen oder in der theologischen Diskussion, der Ton schwankt gerne zwischen hehrer Idealisierung und Katastrophenberichterstattung. In Hochzeitsansprachen und Lehrschreiben als Zeichen des Heils gepriesen, heftet sich der Blick in der Praxis allzu schnell auf ihr Scheitern, auf die Probleme rund um Scheidung und Wiederverheiratung. Die Beiträge dieses Heftes sind ein Versuch, abseits dieser beiden Versuchungen Zugänge zur Ehe zu finden: zur Ehe als einer auch im heutigen gesellschaftlichen Kontext lebbaren Form menschlichen Miteinander- und Füreinander-Daseins.
Wie eine Ehe lebt auch eine Redaktion von der Bereitschaft, sich zu binden und uneigennützig Zeit und Energie einzusetzen. Professor Johannes Marböck und Professor Wilhelm Zauner gaben das Ja-Wort, und sie haben jahrzehntelang (seit 1972 beziehungsweise seit 1982) das Gesicht der Zeitschrift geprägt. Doch ob er sich ewig binden will, muß ein Redakteur doch nicht prüfen. Er darf nach getaner Arbeit diesen Dienst auch wieder zurücklegen. Wir sagen Ihnen ein herzliches „Vergelts Gott".

Als neue Redaktionsmitglieder hat das Herausgebergremium Severin Lederhilger, Professor für Kirchenrecht, und Franz Böhmisch, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, bestellt.

*Die Redaktion*

URS BAUMANN

# Unsere Liebe in Gottes Liebe festmachen

## Ehe als Sakrament

Kann man heute den „sakramentalen Mehrwert" der Ehe verständlich machen? Unser Autor – Professor für Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen – behandelt diese Frage weniger im traditionellen dogmatisch theologischem Kontext; er zeigt sinnvolle Zugangswege zum Verständnis der religiösen Dimension von Partnerschaft und Ehe und läßt von dort aus den Sinn der sakramentalen Feier am Beginn einer Ehe einleuchten. (Redaktion)

*Man muß nicht heiraten!* Es gibt heute andere Möglichkeiten, als Paar zusammenzuleben. Erst recht braucht niemand kirchlich zu heiraten. Wir sind toleranter geworden. Eine Gesellschaft, in der man es sich aussuchen kann, ob und wann man Kinder bekommt oder nicht, braucht nicht mehr unbedingt darauf zu bestehen, daß Sexualität ausschließlich in den Raum der Ehe gehöre. Damit stehen aber gerade junge Paare oft mehr, als ihnen lieb ist, vor der offenen Frage: Macht es denn überhaupt noch Sinn zu heiraten? Wozu soll man/frau heiraten? Und wenn schon Heirat, wozu dies außerdem in der Kirche tun? Welchen *‚Gewinn'* bringt es, eine Ehe nicht nur vor dem Standesbeamten, sondern feierlich in der Kirche auch „vor Gott" zu schließen? Und erst recht: Was soll das mit diesem Ehesakrament, von dem doch niemand so recht weiß, wozu es denn eigentlich gut ist?[1]

### *1. Partnerschaft ohne Entscheidung?*

Ganz gegen die romantische Liebessehnsucht unserer Zeit zeichnet sich in den neunziger Jahren eine zunehmende *Skepsis* ab, ob *das Projekt ‚heilvoller Liebe'*, wie man sie sich heute von einer Partnerschaft erhofft, überhaupt realisierbar sei: Zweifel kommen auf, ob die exklusive Zweierbeziehung Frau und Mann nicht grundsätzlich überfordert; es stellt sich heraus, daß *„freie* Liebe und Treue" sowenig wie die Institution der Ehe in der Lage ist, den Bestand einer Lebensgemeinschaft auf Dauer zu garantieren. Denn kein Weg führt ja daran vorbei, daß jedes Paar seine Beziehung heute sozusagen selbst inszenieren muß, weil es sich nicht mehr selbstverständlich auf die Rollen- und Wertvorgaben früherer Generationen stützen kann. Partnerschaft soll sich mit anderen Worten *ganz aus sich selbst heraus* verantworten und verwirklichen. Abgesehen davon, daß die Partner sich mit diesem Konzept gegenseitig völlig überfordern: Liebe als ‚permanenter Schöpfungsakt' ist von vornherein chancenlos, wenn die beiden sich nicht bewußt sind, daß ihre Sehnsucht nach Ganzheit und Erfüllung den Horizont und die Möglichkeiten ihrer Beziehung grundsätzlich übersteigt.

Der Paartherapeut Hans Jellouscheck kommt in seinem bekannten Buch „Die Kunst als Paar zu leben" zum Schluß,

[1] Für die eingehendere theologisch-praktische Auseinandersetzung sei verwiesen auf: *U. Baumann*, Die Ehe – ein Sakrament? Zürich 1988; *ders.*, Utopie Partnerschaft. Alte Leitbilder – neue Lebensformen. Düsseldorf 1994.

daß Menschen heute zwar oft religiöser sind, als ihnen selbst bewußt ist: Sie versuchen ihre Grenzen zu sprengen, ekstatisch über sich selbst hinauszuwachsen, sie sehnen sich nach Verschmelzung und wissen gar nicht, daß in ihrem Suchen und in ihren Süchten *„eine im Kern religiöse Sehnsucht aufbricht"*[2]. Gerade für das Gelingen einer Liebesbeziehung ist es aber von höchster Wichtigkeit, daß die Partner den Verweischarakter ihrer Liebe *‚richtig'* verstehen lernen: Ihre erotische Beziehung und ihre Partnerliebe *„berührt"* ja in der Tat eine gewissermaßen religiöse Dimension, insofern das „Sehnsuchtspotential" der Partnerschaft in „keiner erotischen Beziehung unterzubringen" ist. Denn: Sei die Liebeserfahrung noch so intensiv, sie sprengt ihre eigene Begrenztheit nicht wirklich. Jenes ganz andere, das Mann und Frau suchen, leuchtet ihnen vielleicht wie eine Vision oder Intuition in der Erfahrung gegenseitiger Nähe auf, aber es ist eben nicht selbst die jenseitige Wirklichkeit, auf die sich die Sehnsucht der Liebenden richtet. Hier wird das verlorene religiöse Wissen und die mangelnde Erfahrung im Umgang mit Transzendenz oft zum tragischen Handicap. Denn: Viele Paare übertragen ihre verborgene religiöse Sehnsucht mangels Erfahrung auf die Partnerliebe, und gerade diese Übertragung ist „wahrscheinlich eine der tiefsten Wurzeln heutiger Beziehungsinstabilität"[3].

Gleichzeitig ist vielen Paaren das Wissen um die *beziehungsentlastende Funktion* einer religiösen Verankerung ihrer Partnerschaft abhanden gekommen. So haben wir es mit dem merkwürdigen gesellschaftlichen Phänomen zu tun: Obwohl Paaren gegenwärtig mehr Zeit und sexuelle Freiheit zugestanden wird denn je, um sich in aller Ruhe damit auseinanderzusetzen, ob sie zusammenbleiben wollen oder nicht, scheint es ihnen immer schwerer zu fallen, sich definitiv zu binden. Viele Beziehungen – vermutet Jellouscheck – litten aus diesem Grund an einer ‚geheimnisvollen', aber weit verbreiteten ‚Krankheit': der *Angst, sich füreinander zu entscheiden.* Solche Entscheidungsangst verleite Paare dazu, eine definitive Partnerentscheidung möglichst weit hinauszuschieben. Damit halten sie ihre Beziehung in einer Art Dauer-Schwebezustand: Vielleicht ändert sich doch noch einmal alles, vielleicht kommt doch noch die große Liebe, vielleicht...? Aber dieses Verharren „in einer quasi-adoleszenten Lebensform, in der noch alles offen sein soll", das krampfhafte Offenhalten aller Optionen ist letztlich Selbsttäuschung und trübt den Blick für die *tatsächlich* realisierbaren Möglichkeiten einer Beziehung. Unentschiedenheit läßt am Ende mit leeren Händen zurück.

Bedenklich ist also weniger, daß heute so viele Menschen unverheiratet zusammenleben, als der Umstand, „daß diese nicht-ehelichen Lebensformen in ihrer Mehrzahl auf das Vermeiden ausdrücklicher Entscheidungen und bewußter Festlegungen zurückzuführen sind"[4]. Im Hintergrund steht eine romantisch-ökologische Wachstumsideologie, welche meint, Liebesbeziehungen wüchsen wie Pflanzen am besten, „ohne daß jemand mit Kopf und Willen eingreift". Ja, nach dieser

[2] *H. Jellouschek,* Die Kunst als Paar zu leben. Stuttgart 1992, 139.
[3] Ebd.
[4] A.a.O., 116

„‚Öko-Idee' menschlicher Beziehungen" ist es der Liebe sogar besonders abträglich, wenn sie „mit Hilfe bewußter Entscheidungen ‚festgeschrieben' werden soll"[5]. Solche ‚Wachstumsideologie' übersieht den entscheidenden Sachverhalt: Menschliche Beziehungen entwickeln sich *nicht biologisch*, sondern durch *Freiheit und Wahl*. Beziehungen wachsen nicht von selbst, sondern bedürfen der bewußten Entscheidung, der willentlichen Festlegung und ausdrücklichen Formgebung. Nicht entschiedene Liebe dagegen bleibt am Ende im kindlichen Stadium ‚überlebter' Verliebtheit stecken, versandet im Vorläufigen und läuft sich schließlich tot. Je bewußter dagegen Mann und Frau sich füreinander entscheiden, umso größer wird ihre Chance, freie, bewußte Subjekte einer gemeinsamen einmaligen Lebensgeschichte zu werden. Und in dem Maße, wie sie diese Chance ergreifen, wird die Beziehung zum gemeinsamen Raum der *Freiheit*, das heißt bewußt gewählten und miteinander verwirklichten Lebens.

Die eigene Beziehungsentscheidung – das zeigt die Erfahrung – kann Mann und Frau in der Tat nur soweit tragen, als sie einander wirklich reif und bewußt gewählt und angenommen haben; ja, nur so weit (aber tatsächlich so weit!) reicht auch die *Dauerhaftigkeit*, die innere *Legitimation* und die gemeinsame *Zukunftsperspektive* einer Beziehung. Dieses Reifeproblem ist denn auch der Grund, weshalb ein erfahrener Paartherapeut wie Jellouscheck dezidiert dafür plädiert, daß Paare ihre definitive Beziehungsentscheidung nicht nur klammheimlich, also sozusagen ‚klandestin' mit sich allein abmachen, sondern sie in äußeren Formen und Symbolen auch *‚öffentlich'* sichtbar machen – sei es durch ein Verlöbnis, die staatliche oder kirchliche Eheschließung oder in frei gewählten eigenen Ausdrucksformen.

Jellouscheck geht es darum, Einsicht dafür zu wecken, „daß ein *symbolischer, ritueller und öffentlicher Akt* eine große Hilfe sein kann für die ‚Verleiblichung' der Entscheidung des Paares"[6]. Denn der „öffentliche Akt" der Selbstverpflichtung hat ja nicht nur die Aufgabe, den Partnern die existentielle Tragweite und die sozialen Verantwortlichkeiten und rechtlichen Konsequenzen bewußt zu machen, die sich aus dem gemeinsamen Leben ergeben. Vielmehr hat die symbolische, rituelle und öffentliche Feier dieses *Knotenpunktes* in der gemeinsamen Lebensgeschichte gleichzeitig eine wichtige *Entlastungsfunktion:* Sie hilft ihnen, in solidarischer Verbundenheit mit ihren Freunden, Verwandten, Bekannten jenen „Rest von Dunkelheit" auf sich zu nehmen, jenes unvermeidliche *„Risiko"* einzugehen, das jede menschliche Beziehung bedeutet, ohne welches Liebe in einem vollen, humanen Sinne aber nicht zu gewinnen ist.

## 2. *Der theologische Sinn kirchlicher Trauung*

In diesem Lebenshorizont gewinnt die Frage nach *Sinn und Zweck einer kirchlichen Trauung* heute eine neue und sehr aktuelle Bedeutung. Gefragt ist allerdings weniger die ‚dogmatische' Wahrheit als der konkrete Beitrag zur

[5] A.a.O., 115
[6] A.a.O., 126

existentiellen Bewältigung der unvermeidlichen Bindungsängste und Beziehungsrisiken. Das heißt: Nur wenn die kirchliche Feier der Trauung über den vordergründigen ästhetischen Reiz außeralltäglicher Festlichkeit hinaus im Prozeß der Beziehungsgeschichte eine überzeugende existentielle Funktion gewinnt, vermag sie den Partnern die ‚religiöse Erfahrung' zu vermitteln und „im ‚wahren' Gott festzumachen", die sie nötig haben, um mit der transzendentalen Dimension ihrer Beziehung sinnvoll umzugehen. Der Praktische Theologe Paul Michael Zulehner spricht in diesem Zusammenhang gern von der sakramentalen Feier als einem „Fahrzeug in Gottes Welt hinein", das „die Einordnung in Gottes Welt *erfahr-bar* macht."[7] Kirchliche Trauung gewinnt dann ihren theologischen Sinn zurück, wenn sie dem Wagnis des gemeinsamen Lebens *im Lichte des Bundes Gottes mit den Menschen* einen glaubwürdigen und transzendental tragenden Grund des Vertrauenkönnens erschließt. Heute hat dieses sakramentale „Fahrzeug" zweifellos einen anderen, weiteren Weg zurückzulegen, um an sein Ziel zu kommen, als der Theologie bisher bewußt war. Es müßte deshalb zumindest in der Lage sein, den schwierigen *Entscheidungsprozeß zur verbindlichen Lebenspartnerschaft,* den Paare heute durchlaufen, als ganzen aufzunehmen und weiter in die Zukunft zu begleiten.

In der Richtung dieses Gedankens hat bereits das *Zweite Vatikanische Konzil* erste theologische Schritte unternommen, die wegführen von einem einseitig rechtlichen Verständnis der Ehe und hinführen zu einer im kirchlichen Eheverständnis neuen ganzheitlich-personalen Sicht menschlicher Liebe. Mit großer Sprachkraft stellt die *„Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute"* Ehe und Ehesakrament in den Horizont der Bundes- und Freundschaftszusage Gottes:

> „Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche gebildet ist, unter ihren vielen Hinsichten in reichem Maße *gesegnet.* Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so *begegnet* nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er *bleibt* fernerhin *bei ihnen,* damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. *Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen* und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert..." (Gaudium et spes 48)

Das Konzilsdokument versteht hier die Beziehung der christlichen Ehegatten als Möglichkeit und alltäglichen Lebenshorizont, in dem Gottes und Christi Liebe ihnen im Alltag begegnen kann und soll. Als Hinweis, Vermittlungszeichen oder „Sakrament der Christusbegegnung", das heißt als *personale Konkretion des Neuen Bundes,* gewinnt die Ehe von Christen eine besondere spirituelle Dimension: Ehe in diesem Sinn ‚geistlich' verstehen heißt, bewußt den Glauben an Jesus Christus, seinen Gott, sein Evangelium als richtungweisende Sinn- und Hoffnungsperspektive in die Gestaltung der gemeinsamen Beziehungsgeschichte einzubeziehen.

Eheliche Gemeinschaft, will das Konzil sagen, hat für Glaubende einen ihnen stets vorausliegenden Verheißungscharakter, insofern sie selbst und ihr Gelingen *„geschenkt"* wird, sich mit

[7] *P.M. Zulehner,* Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden. Freiburg ⁵1983, 90

anderen Worten Gott verdankt. Das Glücken der Liebe ist mithin nicht eine Leistung, die man sich gegenseitig erbringt, sondern für Mann und Frau letztlich ein Geschenk jenes Vertrauens, mit dem sie sich gemeinsam in Gott bergen. Ist ihre Liebe – wie das Konzil sagt – „in die göttliche Liebe aufgenommen", gewinnt sie einen Maßstab („das Antlitz Christi", das ihrem Leben zugewandt ist[8]), der ihre menschliche Liebe gleichzeitig begrenzt, ermöglicht und befreit.

Wenn wir die theologische Bedeutung menschlicher Ehe so verstehen, dann wird die Liebesbeziehung, für die diese Lebensform ja stehen soll, zum autonomen Lebensraum, der Gottes Zusage und Verheißung hat. Sie ist *christlich*, nicht weil sie der Disziplin der Kirche untersteht, sondern weil sie aus der gemeinsamen Vertrauensbeziehung in den Gott Jesu Christi und aus der befreienden Wirklichkeit seiner verheißenen Nähe lebt. Eheliche Gemeinschaft wird damit in gewisser Weise zu einer *Zielvorstellung*, zu einem *Lebensprojekt*, das nicht fertig vom Himmel fällt, wenn ein Paar seine definitive Beziehungsentscheidung vor dem Standesbeamten oder bei der kirchlichen Trauung öffentlich bekundet und beurkundet. Das *personale Bundesverhältnis*, das eine Ehe religiös begründet, bildet auf diese Weise ein dynamisches Gegengewicht gegen die Statik einseitig formaljuridischer Ordnungsversuche. Liebe selbst ist nämlich etwas in Bewegung, etwas, das sich entwickeln muß zwischen zwei Menschen, ein *Beziehungsprozeß*, der Zeit braucht.

Von hier aus zeigen sich auch Möglichkeiten, den Sinn, das Angebot und die Funktion des Ehesakramentes neu zugänglich zu machen. Es geht bei diesem Sakrament jedenfalls nicht um ein mysteriöses, wie eine selbständige Wirklichkeit über Mann und Frau schwebendes, abstraktes himmlisches Eheband, sondern wie bei allen anderen Sakramenten auch um eine zeitlich in sich abgeschlossene, aber auf das zukünftige Leben ausgerichtete liturgisch-sakramentale Symbolhandlung: die kirchliche Feier der Trauung.

*Was will die kirchliche Feier der Trauung?* Sie will – und dies ist nicht nur eine Feststellung, sondern ein Programm – keine simple Wiederholung der zivilen Eheschließung sein. Nein, im Entscheidungsprozeß zur Ehe bedeutet bereits der Akt der Eheschließung auf dem *Standesamt* ein öffentlich verpflichtendes Zeichen, das eine rechtmäßige Ehe begründet. Schon mit diesem Akt bringen Mann und Frau zum Ausdruck, daß sie ihrer Liebe „in guten und bösen Tagen" eine bleibende Lebensgestalt geben möchten. Tatsächlich hat das gemeinsame Lebensprojekt Ehe aber einen eigentümlichen *Überschuß an Erwartungen und Verheißungen*. Weder das Jawort vor dem Standesbeamten noch die gemeinsame Zukunft vermögen dies je einzuholen. Ehe erfordert immer den Mut, sich allein aus Treu und Glauben auf das Jawort des Partners, der Partnerin zu verlassen – *ohne Erfüllungsgarantie*.

Die *kirchliche Traufeier* will diesem Vertrauen Halt geben im Glauben an den Gott Jesu Christi und in der Gemeinschaft mit denen, die diesen Glauben

[8] Vgl. Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe. Schlußbericht der römisch-katholischen/lutherischen/reformierten Sudienkommission, 1976, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung 1. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, hg. von *H. Meyer/H.J. Urban/L. Vischer*. Paderborn 1983, 359–397, hier: Nr. 19

selbst als Grundlage ihres Lebens gewählt haben. Gegenüber der zivilen Eheschließung soll die kirchliche Trauungsliturgie also den besonderen *religiösen Entwurfs- und Projektcharakter christlich gelebter Ehe zeugnishaft sichtbar machen.* Dies setzt freilich voraus, daß das Hochzeitspaar das gottesdienstliche Geschehen tatsächlich als „Feier des Glaubens" (Alois Müller), als gottesdienstliches Bekenntnis und somit als Glaubensgeschehen mitvollziehen kann und will. Denn nicht mehr die zivilrechtliche Verpflichtung, nicht mehr der *Ehevertrag* steht im Zentrum, sondern das Bekenntnis, der Bund vor Gott, in dem Mann und Frau sich ‚vor Gott' nicht mehr nur als einzelne, sondern bewußt als Zweiheit verstehen wollen.

So geht es also bei der kirchlichen Trauung vor allem darum, Mann und Frau ihre gemeinsame Lebensgeschichte als Horizont möglicher Heilserfahrung (trotz aller Unheilserfahrung), als Ort konkreter Erfahrung der Nähe Gottes (trotz aller Ferne) zu erschließen. Die *kirchliche* Feier der Eheschließung macht so den entscheidenden religiösen Knotenpunkt im Leben christlicher Ehepartner zugänglich. Folgen wir dem Dogmatiker Franz Schupp, so besteht der Sinn solchen sakramentalen Vollzugs gerade darin, herausgehobener Ort und Augenblick *vertrauensvoller Vorwegnahme wahren und heilen Lebens* im Horizont der befreienden Lebenspraxis Jesu zu sein[9]. Die kirchliche Feier – und dadurch unterscheidet sie sich prononciert vom standesamtlichen Beginn einer Ehe – wird damit zur Feier der religiösen Entscheidung des Brautpaares, zur feierlichen *Sendung* durch die Gemeinde, zum Akt bewußter Übernahme des sich von der Taufe herleitenden Auftrags, Zeugen jener Hoffnung zu sein, die in ihnen ist, aufgrund ihres Vertrauens in Gott (vgl. 1 Petr 3,15).

### *3. Was kann eine kirchliche Trauung bewirken?*

Zum richtigen Verständnis der ‚Wirkung' christlicher Trauung ist es gewiß hilfreich, wenn wir zuerst darauf achten, was eine solche Feier *nicht* ist und nicht kann, um von da aus zu überlegen, was kirchliches Handeln in dieser Entscheidungssituation bedeuten und ausrichten kann:

- *Eine kirchliche Trauung kann nicht aus einer unreifen Beziehung eine reife Ehe machen.* Das heißt: Sie kann nicht bestehende psychische Defizite und Beziehungsprobleme ‚heilen'. Auch wenn man die Eheschließung als sakramentales Geschehen versteht, verwandelt das Sakrament nicht eine Beziehung, welcher entscheidende Voraussetzungen zur inneren Dauerhaftigkeit fehlen, automatisch in eine ‚unauflösliche' Ehe. Die Feier der kirchlichen Trauung hat mit anderen Worten keine magische Wirkkraft: Sie kann nur sichtbar machen, was vorhanden ist, und nur das Vertrauen religiös vertiefen und begründen, zu dem die Partner selbst bereit sind.
- *Die kirchliche Trauung ist nicht das feierliche Ende des sozialen und religiösen Prozesses der Partnerschaftsentscheidung,* so daß vorher nichts von einer Ehe und nachher Ehe in vollendeter Gestalt vorhanden wäre. Vielmehr: Ehe ist das Ergebnis eines

[9] *F. Schupp,* Glaube – Kultur – Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis. Düsseldorf 1974, 7

gemeinsam zurückgelegten Weges, einer gemeinsamen Beziehungsgeschichte, die auch weiterhin durch viele Entscheidungssituationen hindurch muß, um bestehen zu können. Feierliche Augenblicke wie die Verlobung, die zivile Eheschließung und die kirchliche Trauung sind wichtige Etappen auf dem Weg. Eine dauerhafte Ehe setzt allerdings darüber hinaus eine fortdauernde Bereitschaft zu lebenslangem Lernen, auch religiösem Lernen, in Liebe und Partnerschaft voraus.

- *Kirchliche Trauung bezweckt keine problematische religiöse Mystifikation der Liebe oder des ehelichen Lebens.* Ihr Ziel ist weder eine religiöse Überhöhung noch eine übersteigerte kanonistische Zweckbindung der sozialen Institution der Ehe. Sie entrückt die Ehe nicht der ‚natürlichen' und ‚kultürlichen' Sozialordnung, sondern stellt Mann und Frau in aller Freiheit unter Gottes Wort. Die Trauung „verkirchlicht" also die Beziehung nicht. Jedoch bei all dieser Freiheit:
- *Die kirchliche Trauung ist kein unverbindliches Angebot, sondern ein bewußtes und öffentliches Bekenntnis zu Jesus Christus und seinem Gott.* Sie kann die religiöse Grundentscheidung nicht ersetzen, sondern setzt zumindest ehrliche Glaubensbereitschaft voraus. Mit anderen Worten: Die kirchliche Feier der Trauung ist ein „Sakrament des Glaubens", dessen Verheißung in dem Maße lebensgestaltende Macht gewinnt, als ihm *geglaubt* wird, insofern es Zeichen und Ausdruck gemeinsam gewagten Vertrauens auf Gottes gegenwärtige Nähe im Alltag der Beziehung ist. Wer dies nicht will, sollte ehrlicherweise auf die Mitwirkung der Kirche verzichten.

Es geht also bei der kirchlichen Feier der Trauung entscheidend darum, Menschen von heute nahezubringen, was von Anfang an für ihre Partnerschaft und Ehe von grundlegender Bedeutung war und sein wird: *Gottes Ja als ihre Hoffnung* für die Zukunft. Es geht mit anderen Worten beim gottesdienstlich-sakramentalen Handeln der Kirche nicht bloß um die allgemeinmenschlichen Werte oder eine vage religiöse Symbolik von Liebe und Treue, nicht lediglich um religiöse Verbrämung gesellschaftlicher Konventionen, sondern tatsächlich um den Kern christlichen Glaubens, um das, was Christen glauben, nämlich: *daß menschliche Liebe und Treue im Lichte der Liebe und Treue Gottes in Christus Jesus ihre letzte Tiefe und Sinngestalt gewinnt.*

Etwas ‚katechismushaft' zusammengefaßt: Kirchliche Trauung ist das besondere *kirchlich-liturgische Handeln in Wort und Zeichen:*

- in dem *Braut und Bräutigam* öffentlich durch ihr feierliches Wort den Willen zum Ausdruck bringen, einen Bund für eine dauerhafte Lebensgemeinschaft im Geiste Jesu Christi einzugehen;
- durch das die *Kirche* als die Gemeinschaft der Glaubenden durch ihren amtlichen Vertreter die Verheißungen des Evangeliums für diesen Lebensbund zusagt, an Jesu Christi Beispiel erinnert, den Ehebund in aller Form bestätigt und Gottes Gnade und Segen auf die neue Lebensgemeinschaft herabruft.

Auf diese Weise wird die Eheschließung zweier Christen vor der Gemeinschaft der Glaubenden zu einem sakramentalen Geschehen, in dem die Ehe als ein Bund „vor Gott", „im Herrn", „durch seinen Geist" geschlossen, gegründet, gesegnet und öffentlich anerkannt

wird und dies nicht nur für diese Stunde, sondern für das ganze Leben.
- *„Vor Gott"* als dem Schöpfer und Vater, durch die Möglichkeit der Selbstüberschreitung auf ihn hin erhält das menschliche Vertrauen auf das Bleiben der Liebe des Partners, der Partnerin einen untrüglichen Grund, einen festen Halt und ein letztes Ziel.
- *„In Christus"* und durch die „Torheit des Kreuzes" wird menschliche Liebe im tiefsten Sinn und Wesen erkannt und auch für die Bewältigung des Negativen im Eheleben freigemacht.
- *„Durch den Geist"* Gottes und Jesu Christi, den Heiligen Geist, wird Gottes Kraft und Macht wirksam und erfahrbar als in der ehelichen Lebensgemeinschaft bleibende und immer wieder neu erfahrbare Gegenwart seiner Treue, seiner immerwährenden Versöhnung und bergenden Gemeinschaft.

In diesem Geschehen kann der gegenseitige Austausch des Ja-Wortes durchaus eine herausgehobene Funktion haben – freilich nicht als simple Wiederholung und Verdopplung des zivilen Ehewillens nur eben jetzt in kirchlicher Umgebung. Hier, in der liturgischen Feier, ist das Ja der Partner Ausdruck des persönlichen Einverständnisses, in dieser entscheidenden Lebenssituation vor Gott zu stehen, in seinem Namen in aller Form anfangen und in christlichem Vertrauen bis ans Ende gehen zu wollen. ‚Christliche' Ehe soll sich von hier aus als ein *Lebensprojekt,* als lebenslange geistig-leibliche Gemeinschaft aus dem Glauben an die in Jesus Christus zugesprochene *Verheißung* Gottes entwickeln.

Ähnlich wie die Taufe das ganze Leben in den Kontext des Christusgeschehens stellt, so stellt das *‚Sakrament der Trauung'* die Ehepartner in den Horizont des Glaubens, mit der Verheißung, daß im Bunde mit Gott und im Vertrauen auf ihn das menschlich-vorläufige Ja Kraft und Zukunft finde. Aufgrund ihres eigenen Glaubens wird Mann und Frau damit eine Dimension der Hoffnung und Versöhnung eröffnet, die ihnen jetzt und

**URS BAUMANN**
**UTOPIE**
**PARTNERSCHAFT**

Alte Leitbilder –
Neue Lebensformen
272 Seiten,
Format 13,5 x 20,5 cm,
gebunden
DM 32,80 öS 243,- sFr 32,80
ISBN 3-491-77959-6

»Eine fundierte Information über die vertrauten Leitbilder von Liebe, Ehe und Partnerschaft.
Seelsorger und Berater sind dankbar für manche Sachverhaltsdarstellung.
Paare, denen es ein Anliegen ist, aus christlichem Geist heraus gemeinsam zu leben, freuen sich über viele Anregungen.«

*Literarisches Forum*
*der Katholischen Aktion Österreichs, Wien*

in Zukunft über die stets bleibenden Unwägbarkeiten, Zweifel und Irritationen hinauszuhelfen verspricht. Sie werden kraft der Guten Nachricht Jesu freigemacht für eine *„herrschaftsfreie Beziehung"*, die im Geiste Jesu der alten Macht- und Unterdrückungsgeschichte von Mann und Frau ein Ende bereitet. Im Geiste jener Freiheit gelebt, von der das Evangelium kündet, soll die eheliche Lebensgemeinschaft zum Vorausbild und Kontrastbild eines neuen, menschlicheren Lebens werden.

Es ist richtig: Das Ehesakrament fordert zur religiösen Entscheidung heraus. Es setzt voraus, daß Partner sich auch ganz bewußt mit ihren eigenen religiösen Fragen auseinandersetzen und auch hier ihre Wahl gemeinsam treffen wollen. Entscheiden müssen sie sich selbst. Die Botschaft aber lautet, daß es sinnvoll und hilfreich sein kann, sich *vertrauensvoll* auf den Weg des Glaubens einzulassen. Richtig ist auch, daß eine Heirat, ob nur standesamtlich geschlossen oder auch kirchlich eingesegnet, nicht mehr ist als ein Anfang. Aber, wer Lebenserfahrung hat, weiß, daß es später eine große Hilfe sein kann, gut angefangen zu haben.

# Argumentationshilfen zur Ehepastoral

In der Offenheit und Furchtlosigkeit des Glaubens werden hier für die Ehepastoral wichtige Themen diskutiert wie: *Freiheit und Sexualität / Nichteheliche Lebensgemeinschaften / Das Traugespräch / Probleme der Empfängnisverhütung / Wiederverheiratete Geschiedene / Aids / Umkehr zum Leben ...*
Der Autor hilft damit den vielen Beratenden, eigene Hilflosigkeit zu überwinden und für das gläubige Glücken menschlicher Sexualität zu wirken.

**96 Seiten, kart.**
**DM/sFr 19,80 / öS 147,–**
ISBN 3-7917-1260-5

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

JOSEF SCHWABENEDER

# Vom Zweckvertrag zur Lebensgemeinschaft

## Das Leitbild der christlichen Ehe

Das katholische Leitbild der christlichen Ehe hat sich im Laufe dieses Jahrhunderts grundlegend gewandelt. Josef Schwabeneder, Assistent für Moraltheologie an der Kath.-Theol. Hochschule Linz, zeichnet diesen Wandlungsprozeß nach, um daraus einige Konkretisierungen für die Etablierung einer christlich verstandenen Ehe als einer lebbaren und lebenswerten Alternative im gegenwärtigen Pluralismus geschlechtlicher (Zusammen)Lebensformen abzuleiten. (Redaktion)

Die christliche Ehe, verstanden als treue, ausschließliche, unauflösliche und in kirchlicher Form abgeschlossene Lebensgemeinschaft von Frau und Mann, ist in der modernen Gesellschaft in eine Krise geraten. Die Krise bezieht sich dabei sowohl auf den Bereich des tatsächlichen *Verhaltens* – viele Ehen scheitern und werden geschieden, neben der Ehe bilden sich mannigfache Formen sogenannter ‚Nichtehelicher Lebensgemeinschaften' heraus – als auch auf die dahinter stehende *Einstellung:* die zuletzt genannten Phänomene werden gesellschaftlich weitgehend toleriert und akzeptiert. Eine Krise ist immer zwiespältig, birgt sie doch vielfältige Gefahren, aber auch neue Chancen. In der kirch(enamt)lichen Wahrnehmung dieser Krise dominiert die Perspektive der – zweifellos vorhandenen – Gefahren. Die Wahrnehmung der Chancen, nämlich die Etablierung einer christlich verstandenen Ehe als lebbarer *Alternative* zu den vielfach verzerrten Beziehungsmustern sowohl traditioneller patriarchaler Ehen als auch moderner, unter dem Vorbehalt jederzeit möglicher Aufkündigung stehender nichtehelicher Lebensgemeinschaften, wird zwar bereits pastoral in vielfältigen Anläufen versucht, in der Zukunft jedoch noch größere Bedeutung erlangen (müssen).

### *1. Ehe als Vertrag*

Das vorkonziliare Eheleitbild[1] war geprägt von der Vorstellung der Ehe als eines Vertrages zwischen Mann und Frau, der zugunsten der Verwirklichung bestimmter Zwecke abgeschlossen wird. Klassisch kommt dieses vorkonziliare, unter dem Primat des (Kirchen)Rechts stehende Ehemodell denn auch im *Codex Iuris Canonici* aus dem Jahre 1917 zum Ausdruck. Auch wenn dieses frühere Gesetzbuch der Katholischen Kirche keine eigentliche Definition der Ehe bietet, wird doch im ersten, die Bestimmungen über das Sakrament der Ehe eröffnenden Canon ganz selbstverständlich von der Ehe als einem ‚Vertrag'[2] gesprochen, der

[1] Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf das Eheleitbild, wie es sich in kirchenamtlichen Dokumenten und kirchenrechtlichen Texten findet. Davon unbenommen sind die pastorale Praxis und die tatsächlich gelebten Ehen, die auch in der Vergangenheit oft menschenwürdiger und vom Geist echter Liebe geprägt waren.

[2] Can. 1012 §1. Christus der Herr hat den Ehevertrag (contractum matrimonialem) zwischen zwei getauften Personen als solchen zur Würde eines Sakramentes erhoben.

nach can. 1081 §2 das „bleibende und ausschließliche Recht auf den Körper (ius in corpus) im Blick auf Akte, die von sich aus zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet sind", zum Inhalt hatte und somit „zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts eingegangen wurde"[3]. War damit die traditionelle Sicht der Ehe trotz – oder gerade wegen – des katholischen Sexualpessimismus einseitig auf die geschlechtliche Dimension zentriert und waren somit bereits wesentliche Elemente ausgeblendet[4], so erfolgte innerhalb der angesprochenen geschlechtlichen Dimension noch einmal eine Reduktion auf die Fortpflanzungsfunktion, wie es bereits in der Formulierung von can. 1081 §2 angedeutet wird. Die nähere Ausdeutung dieser fortpflanzungszentrierten Sicht der Ehe findet sich in der Rezeption der traditionellen Lehre von den Ehezwecken, welche, vermittelt über Thomas von Aquin, auf die augustinische Ehegüterlehre zurückgeht. Can. 1013 §1 definiert lapidar: „Der erste Zweck der Ehe ist die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, der zweite besteht darin, gegenseitige Hilfestellung und Heilmittel gegen die Begierlichkeit zu sein." Die Aufzählung der Ehezwecke ist hierbei hierarchisch zu verstehen: der ‚erste Zweck' ist nicht der erste in einer Reihe gleichrangiger Zwecke, sondern der Hauptzweck der Ehe, demgegenüber die anderen Ehezwecke nur untergeordnete Bedeutung haben.

Die *augustinische Lehre von den Ehegütern* findet sich zwar nicht direkt im kirchlichen Gesetzbuch aus dem Jahre 1917, erhält aber tragende Bedeutung in der Eheenzyklika Pius' XI. *„Casti Connubii"* aus dem Jahre 1930. Aufgrund der wichtigen systematischen Stellung der Ehelehre des Augustinus in der Tradition der Kirche bis in die lehramtliche Verkündigung unseres Jahrhunderts hinein sollen diese und vor allem deren Voraussetzungen kurz vorgestellt werden.

Augustinus' Sicht der Ehe ist geprägt von einem deutlichen *Sexualpessimismus*, der in die Vorstellung von der sogenannten *‚Paradiesesehe'* rationalisiert worden ist. In der Paradiesesehe sei die Ausübung des Geschlechtsaktes ohne Begierlichkeit, unter voller Steuerung der Geschlechtsorgane durch die menschliche Vernunft, möglich gewesen[5]: „Der Wille hätte direkt die Sexualorgane beherrscht und sie willkürlich bewegt, so wie er heute noch Hand und Fuß gebraucht."[6] Nun sei die Ursünde Adams und Evas gegen Gott wesentlich eine Sünde des Ungehorsams gewesen. Die Strafe Gottes für diesen Ungehorsam war nun seinerseits ein in den Menschen hineingelegter Ungehorsam, der Ungehorsam des Körpers gegenüber dem Geist. „In erster Linie traf diese Strafe das Gebiet der Sexualität."[7] Die sexuelle Begierlichkeit war nach Augustinus also eine direkte Folge des Sündenfalls, eine Strafe Gottes, wodurch die menschliche Identität gebrochen und der Mensch selbst die Erfahrung des ‚Ungehorsams' des Körpers gegen seinen Geist machen sollte.

Unter der Vorgabe dieser sexual-anthropologischen Prämisse entwickelte Augustinus nun seine *Ehelehre*. Diese steht unter dem Primat des Fortpflanzungsgedankens. „Einziger Zweck der

[3] *N. Lüdecke*, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution ‚Gaudium et Spes' in kanonistischer Auswertung (fzk 7/1), 1. Teilband, Würzburg 1989, 58.

[4] Vgl. ebd. 59: „Eheliche Liebe, gegenseitige Unterstützung der Ehegatten und Wohngemeinschaft waren ausdrücklich *nicht* wesentlicher Inhalt des Ehewillens, wenn auch zur Integrität und Vollkommenheit der Ehe durchaus wünschenswert."

[5] Zu den unterschiedlichen und im Laufe der Zeit sich wandelnden Vorstellungen Augustinus' von der Paradiesesehe vgl. *M. Müller*, Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 1), Regensburg 1954, 20ff.

[6] Ebd. 22.

[7] Ebd. 24.

Ehe ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechts."[8] Die Ehe zähmt gewissermaßen den ungeordneten, dem rationalen Willen ungehorsamen Sexualtrieb und rechtfertigt ihn durch seine Hinordnung auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft. Das Gut der Ehe entfaltet sich also wesentlich im *Gut der Nachkommenschaft*. Neben dieses Gut der Nachkommenschaft treten die *Güter der Treue und des Sakramentes*. Das Gut der Treue beinhaltet noch eine positive Würdigung eines – allerdings untergeordneten – zweiten Zweckes der Ehe, ein ‚remedium concupiscentiae', ein Heilmittel gegen die Begierlichkeit zu sein. Dieses Gut der Treue, das heißt der Vollzug des sexuellen Aktes allein mit dem Ehegatten beziehungsweise der Ehegattin, bringt nämlich mit sich, daß der bloß „zur Sättigung der Begierde vollzogen(e)" eheliche Akt *nur* „eine verzeihliche Schuld" in sich birgt, während der „eheliche Akt, der der Zeugung dient", völlig schuldlos ist[9]. So kommt Augustinus zu dem zusammenfassenden Ergebnis: „Das Gut der Ehe beruht darum bei allen Völkern und allen Menschen auf dem Zweck der Zeugung und der Bewahrung der Keuschheit. Was jedoch das Volk Gottes angeht, auch noch in der Heiligkeit des Sakramentes. ... Das alles, Nachkommenschaft, Treue und Geheimnis sind Güter, derentwegen auch die Ehe ein Gut ist. Aber auch schon in dieser Zeit nicht einmal fleischliche Nachkommenschaft zu suchen ... und dem einen Manne Christi geistig untertan zu werden, ist gewiß besser und heiliger."[10]

Ohne Augustinus' wesentliche Einsichten in die ‚Güter' der Ehe – Nachkommenschaft, Treue/Einehe und Sakrament/Unauflöslichkeit – in Frage stellen zu wollen, sei doch auf den allerdings mehr als fragwürdigen sexualpessimistischen anthropologischen Hintergrund des Theologoumenons der Paradiesesehe und die damit verbundene sexualitäts- und fortpflanzungszentrierte Sicht der Ehe hingewiesen. Ehe als umfassende personale Lebensgemeinschaft von Frau und Mann, deren Mitte und Wesensgrund die gegenseitige sowohl erotisch-begehrende als auch und vor allem ethisch-hingebende Liebe ist, kommt bei Augustinus und in der Folge in der gesamten Tradition der Kirche bis in die Mitte unseres Jahrhunderts nur unzureichend in den Blick.

Ein wichtiger Hinweis auf diese zentrale Dimension christlichen Eheverständnisses findet sich jedoch bereits in der erwähnten Enzyklika *‚Casti Connubii'*. Dort heißt es im Rahmen der Ausführungen über das Ehegut der Treue: „Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man ... sogar sehr wahr und richtig als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur muß man dann die Ehe nicht im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren als volle Lebensgemeinschaft fassen."[11] Diese neue – wiewohl in der Tradition der Kirche als Nebenlinie ständig präsente – Sicht der Ehe steht in *Casti Connubii* noch relativ isoliert neben der dominierenden Beschreibung der Ehe von den Ehezwecken und Ehegütern her. Nichtsdestoweniger konnte sie „den Anknüpfungspunkt für eine wirklich personale Fortschreibung der katholischen Ehelehre bieten ..., wie sie sich auf dem II. Vatikanischen Konzil ereignet hat"[12]. Vermittelt über theologische Bemühungen vor allem von Herbert

---

8 Ebd. 29.

9 De bono conj. 6 (PL 40, 377f.); zit. n. Aurelius Augustinus, das Gut der Ehe. Übertragen von Dr. A. Maxsein, Würzburg 1949, 9.

10 Ebd. 32 (PL 40, 394); zit n. Augustinus, Das Gut der Ehe 41f.

11 Casti Connubii 24 (zit. nach *Pius XI.*, Rundschreiben über die christliche Ehe in Hinsicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse, Bedrängnisse, Irrtümer und Verfehlungen in Familie und Gesellschaft. Autorisierte Ausgabe mit authentischem lateinischem Text und amtl. deutscher Übersetzung, Freiburg 1936, 23.

12 *Lüdecke*, Eheschließung 230.

Doms[13] und anderen fand die eigenständige Betonung des Sinnes der Ehe als einer von gegenseitiger personaler Liebe geprägten umfassenden Lebensgemeinschaft schließlich Eingang in die Texte des II. Vatikanums.

## 2. *Ehe als Lebens- und Liebesgemeinschaft*

Die Ausführungen der konziliaren Ehelehre finden sich in den Kapiteln 47–52 der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et Spes'. Geprägt von einer grundsätzlich positiven Sicht der Welt von heute und getragen vom Anliegen des Dialogs mit dieser Welt wird ein Eheleitbild vorgelegt, das trotz des Bemühens um Kontinuität mit der bisherigen Ehelehre einen wichtigen Einschnitt innerhalb der katholischen Kirche darstellt, der darin besteht, „daß die Ehe nicht mehr als Vertrag, sondern als Bund verstanden wird, in dem Mann und Frau sich nicht gegenseitig ein bestimmtes Recht übertragen, sondern durch personales Einverständnis sich selbst als Person gegenseitig schenken und annehmen und von Gott zu einer personalen Einheit miteinander verbunden werden"[14].

Das Anliegen des Konzils, wie es in der Überschrift über das Ehekapitel zum Ausdruck kommt, ist die ‚Förderung der Würde der Ehe und Familie', beruhend auf der Annahme, daß das „Wohl der Person sowie der menschlichen und christlichen Gesellschaft ... zuinnerst mit einem Wohlergehen der Ehe- und Familiengemeinschaft verbunden" (GS 47) ist. Nach der Nennung einiger Gefahren, denen Ehe und Familie in der Gegenwart besonders ausgesetzt sind, findet sich in der Nummer 48 die eigentliche *Ehelehre des Konzils*, die ganz von der *personalen Sicht* und der *Liebe als eigentlichem Sinngehalt der Ehe* geprägt ist:

„Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund, das heißt durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet. So entsteht durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution. Dieses heilige Band unterliegt im Hinblick auf das Wohl der Gatten und der Nachkommenschaft sowie auf das Wohl der Gesellschaft nicht mehr menschlicher Willkür. Gott selbst ist Urheber der Ehe, die mit verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet ist; ... Durch ihre natürliche Eigenart sind die Institutionen der Ehe und die eheliche Liebe auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung. ... Diese innige Vereinigung als gegenseitiges Sichschenken zweier Personen wie auch das Wohl der Kinder verlangen die unbedingte Treue der Gatten und fordern ihre unauflösliche Einheit.

Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche gebildet ist, unter ihren vielen Hinsichten in reichem Maße gesegnet. ... Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert... ."

Sowohl diese Bestimmung der Ehe unter den Zentralkategorien ‚Gemeinschaft des Lebens und der Liebe' sowie ‚Bund' als auch die Vorstellung der gegenseitigen personalen Liebe als zentralem Sinngehalt der Ehe rücken den in ‚Casti Connubii' bloß nebenbei festgehaltenen ‚Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe' in die Mitte eines recht verstandenen theologischen Eheverständnisses. Hinzu kommt noch, daß diese eheliche Liebe in eine qualifi-

[13] Vgl. vor allem sein bahnbrechendes Werk ‚Vom Sinn und Zweck der Ehe', Breslau 1935.

[14] *M. Kaiser*, Scheitern der Ehe – Scheidung – Wiederheirat, in: *J. Gründel* (Hg.), Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. Bd. 3: Partnerschaft – Ehe – Familie – Leibliches Leben – Kirche (Schriften der Kath. Akademie Bayern 134), Düsseldorf 1992, 67–88, 81.

zierte Nähe zur göttlichen Liebe gerückt wird, deren Abbild zu sein ihre Berufung darstellt. Allerdings wird die eheliche Liebe aufgrund dieser Nahebeziehung zur göttlichen Liebe nicht spiritualisiert, sondern gerade als vollmenschliche, leiblich-geistige Liebe vermag sie in die göttliche Liebe aufgenommen zu werden. Ohne formell die traditionelle Ehezwecklehre zu verwerfen, wird diese in den beiden folgenden Nummern überwunden, wenn als innere Sinngehalte der Ehe die *eheliche Liebe* sowie die *Fruchtbarkeit* vorgestellt werden:

„Diese eigentümlich menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln. ... Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen." (GS 49)

Erst nachdem in dieser Weise die eheliche Liebe auch in ihrer geschlechtlichen Verwirklichung – ohne Hinblick auf eine beabsichtigte Zeugung – sittlich gewürdigt worden ist, kommen die Konzilsväter auf die Dimension der *Fruchtbarkeit* zu sprechen:

„Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet. ... Ohne Hintansetzung der übrigen Eheziele sind deshalb die echte Gestaltung der ehelichen Liebe und die ganze sich daraus ergebende Natur des Familienlebens dahin ausgerichtet, daß die Gatten von sich aus entschlossen bereit sind zur Mitwirkung mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers, der durch sie seine eigene Familie immer vergrößert und bereichert." (GS 50)

Bemerkenswert an dieser Formulierung ist zweierlei: erstens die entschiedene Ablehnung einer Hierarchie der Ehezwecke; zweitens, daß die Offenheit auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausdrücklich – und unter Ablehnung von dem entgegenstehenden Änderungsvorschlägen, die die Hinordnung jedes einzelnen ehelichen Aktes auf die Zeugung festlegen wollten – von der ‚Ehe und ehelichen Liebe' ausgesagt sind. Diese Entscheidung der Konzilsväter steht in Spannung zu der in der folgenden Nummer festgehaltenen Bindung der Eheleute an jene Methode der Geburtenregelung, „die das kirchliche Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes" nicht verwirft – was sowohl nach damaliger als auch heutiger päpstlicher Lehre nur die sogenannte natürliche Empfängnisregelung zuläßt[15].

Die Tatsache, daß in zwei Nummern (50 und 51) relativ ausführlich von der

[15] Allerdings bleibt zu beachten: Die Konzilsväter waren im Jahre 1965 von jenem status quaestionis ausgegangen, daß 1964 Papst Paul VI. eine Weiterentwicklung der diesbezüglichen sittlichen Normierungen nicht ausgeschlossen hatte (Vgl. dazu *A. Riedl*, Verantwortliche Elternschaft – Elterliche Verantwortung, in: *Ders./W. Zauner* [Hg.], Familie – Träger des Glaubens [Linzer Phil.-theol. Reihe, Bd. 14], Linz 1980, 73–96, 75 [Anm. 5]). Daß diese Modifikation letztendlich nicht erfolgt ist, hat das gegenwärtige *Auseinanderklaffen von Ehelehre und Ehemoral* in der katholischen Kirche zur Folge: „Mit der personalen Deutung der Ehe und der damit einhergehenden Neuinterpretation der katholischen Ehe(zweck)lehre war eigentlich auch der strengen katholischen Ehemoral, insofern diese ja auf der traditionellen generativen Sicht der Ehe aufruthe, der Boden entzogen. Was das Verhältnis von Frau und Mann in der Ehe betrifft, haben die Konzilsväter daraus auch die entsprechenden Schlußfolgerungen gezogen und ein von gleicher personaler Würde gekennzeichnetes partnerschaftliches Eheethos entworfen. ... In bezug auf die sittliche Bewertung der empfängnisregelnden Methoden ... ist das Konzil jedoch auf halbem Wege stehengeblieben." (*H.-G. Gruber*, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven, Freiburg 1994, 147).

Dimension der Fruchtbarkeit der Ehe und damit verbunden von der Gestaltung der Sexualität die Rede ist, während in der abschließenden Nummer 52 nur noch auf die Bedeutung der Familie[16] hingewiesen sowie deren gesellschaftliche Förderung eingemahnt wird und einige pastorale Hinweise gegeben werden, bringt es mit sich, daß die kirchliche Lehrverkündigung zur Ehe und vor allem deren mediale Rezeption nach wie vor stark von den Aspekten der Geschlechtlichkeit geprägt ist. Das reale Leben der Menschen in Ehen und Familien, deren Abhängigkeit von größeren gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen, deren Lernversuche, mißlungene und vor allem gelungene Verwirklichungen ehelichen Lebens stehen dagegen zu wenig im Blick der kirchenamtlichen Verkündigung.

Unbeschadet der eben erwähnten Spannungen – die zum Teil aus der Kompromißhaftigkeit des Konzilstextes zu erklären sind – und der Desiderata, die natürlich auch diese Formulierungen offen lassen, kann mit Karl Rahner und Herbert Vorgrimler festgehalten werden: „Bedenkt man, wie rigoristische kirchliche Stellungnahmen, an pathologische Neugier grenzende moraltheologische Aktuntersuchungen und pastorale Indiskretion in der Vergangenheit das christliche Eheleben oft in schwere Konflikte verwickelten und sich an vielen Glaubenskrisen mitschuldig machten, dann ermißt man die Bedeutung dieses Kapitels in seiner würdigen, von echt priesterlichem und christlichem Verstehen geprägten Sprache leichter. Man wird es als einen der schönste Texte des Konzils begrüßen."[17]

## 3. *Die nachkonziliare Ehelehre*

### *3.1. Positive Rezeption des konziliaren Eheleitbildes*

Zunächst ist festzuhalten, daß *alle* bedeutsamen theologischen Entwürfe und lehramtlichen Aussagen zur Ehe und auch der neue CIC aus dem Jahre 1983 das positive Eheleitbild des II. Vatikanums grundsätzlich rezipieren und in je eigenständiger Weise konkretisieren und weiterführen. So ist in der im Jahre 1968 erschienenen Enzyklika Papst Paul VI. ‚*Humanae Vitae*' erstmals in einem päpstlichen Dokument äußerst positiv von der ehelichen Liebe die Rede:

„In erster Linie ist eheliche Liebe im Vollsinn menschliche Liebe, das heißt gleichzeitig sinnenhafte und geistige Liebe. Sie ist nicht einfach Trieb und Gefühlsausdruck, sondern und in erster Linie freier Willensakt. ... Eheliche Liebe ist ganzheitliche Liebe, das heißt, eine ganz eigene Form personaler Freundschaft, in der die Eheleute alles miteinander teilen. ... Weiterhin ist eheliche Liebe Treue und ausschließliche Liebe bis zum Tod. ... Schließlich ist eheliche Liebe mit Fruchtbarkeit gesegnete Liebe." (HV 9)

Diese positive Sicht der ehelichen Liebe entfaltet Papst Johannes Paul II. weiter in seiner Familienenzyklika ‚Familiaris consortio'. Zu den bereits in Humanae Vitae angesprochenen Dimensionen ehelicher Liebe betont er die göttliche Grundlegung und Berufung der menschlichen Liebe:

[16] „Die Familie ist eine Art Schule reich entfalteter Humanität. ... So ist die Familie, in der verschiedene Generationen zusammenleben und sich gegenseitig helfen, ... das Fundament der Gesellschaft." (GS 52).

[17] *K. Rahner/H. Vorgrimler*, Einleitung zur Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚Gaudium et Spes', in: *dies.* (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg [15]1981, 423–447, 436.

„Gott hat den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschaffen: den er *aus Liebe* ins Dasein gerufen hat, berief er gleichzeitig *zur Liebe*. ... Die Liebe ist demnach die grundlegende und naturgemäße Berufung jedes Menschen." (FC 11)

Die Ehe ist somit – neben der Jungfräulichkeit – eine „besondere Weise, „die Berufung der menschlichen Person zur Liebe ganzheitlich zu verwirklichen" (FC 11).

Das neue Leitbild der Ehe unter dem Zentralgedanken des ‚Bundes' und dem Aufgeben der traditionellen Hierarchie der Ehezwecke fand auch Eingang in den *neuen Codex Iuris Canonici* aus dem Jahre 1983, dessen Einleitungscanon zum Abschnitt über die Ehe lautet:

„Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist, wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben." (Can. 1055 § 1)

Eine erwähnenswerte theologische Weiterentwicklung erfuhr die kirchliche Lehre von der Ehe auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Im *Synodenbeschluß ‚Christliche gelebte Ehe und Familie'* wird besonderer Nachdruck auf die Christlichkeit der christlichen Ehe gelegt. Von daher wird die Zentrierung auf die Liebe als eigentlichen Sinngehalt der Ehe erweitert um die Dimensionen der beiden anderen göttlichen Tugenden:

„Die christliche Ehe lebt aus dem *Glauben* an Gott, der sich in Jesus Christus der Welt selbst vorbehaltlos mitgeteilt hat. Diese seine *Liebe* ist jedem einzelnen und der gesamten Menschheit so zugewandt, daß wir für unser eigenes Leben und für die ganze menschliche Geschichte *Hoffnung* auf eine Vollendung und Erfüllung haben dürfen, welche alles Vorstellen übersteigt."[18]

Dieses Leben aus dem Glauben an Gott und in der Hoffnung auf ihn für den anderen wie für sich selbst ist der eigentliche Wurzelgrund für die eheliche Liebe und Treue:

„Diese Liebe in Treue ist vor allem dem möglich, der in der Tiefe seiner Person hoffen kann, daß er selbst wie auch der andere nicht im Tod dem Nichts anheimfallen. Darum lebt solche Liebe immer – selbst wenn sie es nicht weiß – aus der Hoffnung auf Gott. Treue ist eine Frucht der Hoffnung und bringt auch in das Dasein des anderen Menschen die Möglichkeit zur Hoffnung. ... In solcher ein ganzes Leben umspannender Treue zeigt sich die Fülle christlicher Existenz: der Glaube an den Auferstandenen, welcher den Glauben an die Auferweckung des Ehepartners einschließt, die Hoffnung, welche für den anderen hofft, indem sie auf Christus setzt; die Liebe, die am anderen festhält, weil sie ihn in Christi Liebe zu bejahen vermag."[19]

Auch in den neuerdings erschienenen Katechismen[20] ist das positive Eheleitbild des II. Vatikanums ungebrochen übernommen worden, wobei es allerdings etwas befremdlich wirkt, daß im Kath. Erwachsenenkatechismus der Deutschen Bischofskonferenz die oben angeführten Aussagen der Gemeinsamen Synode zu wenig Berücksichtigung finden.

### 3.2. *Beibehaltung des moralischen Rigorismus*

Doch es würde die nachkonziliare Ehelehre nicht in ihrer Gesamtheit in den Blick kommen, wenn nur die Rezeption und Weiterentwicklung des konziliaren Eheleitbildes betont wür-

[18] Synodenbeschluß 1.1.1 (zit. n. Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 425).
[19] Synodenbeschluß 1.2.2.2 und 1.2.2.3 (ebd. 427).
[20] Vgl. etwa den ‚Weltkatechismus' und den ‚Kath. Erwachsenenkatechismus', hg. v. d. Dt. BiKo, 1. u. 2. Band.

de. Neben dieser positiven Rezeption gibt es zwei bedenkliche Weiterentwicklungen, die noch kurze Erwähnung finden sollen.

Die erste ist der Rückfall in einen – oder das Festhalten an einem – *moralischen Rigorismus* vor allem in der Frage der Methode zur Wahrnehmung der grundsätzlich eingeforderten verantworteten Elternschaft[21]. Ohne auf diese Problematik ausführlicher eingehen zu wollen, sei darauf hingewiesen, daß sich Papst Paul VI. in seiner Enzyklika ‚Humanae Vitae' entgegen dem Votum der Mehrheit einer eigens dafür eingesetzen Kommission gegen die Zulassung von sogenannten künstlichen Methoden der Empfängnisregelung ausgesprochen hat. Er tat dies unter ausdrücklicher Ablehnung des sogenannten Ganzheitsprinzips, welches im Anschluß an eine Formulierung in Gaudium et Spes Nummer 50 die Ausrichtung der „Ehe und eheliche(n) Liebe ... auf die Zeugung und Erziehung zur Nachkommenschaft" postulierte, diese Forderung jedoch nicht an den einzelnen ehelichen Akt stellen wollte. Demgegenüber betonte Paul VI. unter Berufung auf die entsprechende Bestimmung in ‚Casti Connubii', „daß jeder eheliche Akt ... offen bleiben muß für die Weitergabe des Lebens"[22].

Diese Entscheidung Pauls VI. hat bekanntlich innerhalb der katholischen Kirche nicht die von ihm erhoffte und eingemahnte Rezeption gefunden. Der Grund liegt nach Meinung vieler in einem Auseinanderklaffen zwischen der erneuerten, personal ausgerichteten und die Sexualität als Ausdrucksgestalt der ehelichen Liebe bejahenden *Ehelehre* und der beibehaltenen traditionellen *Ehemoral,* die im Sexualpessimismus der augustinischen Anthropologie ihre letzten Wurzeln hat. „Die ehemals einseitige Ausrichtung der Ehe auf Fortpflanzung taucht nun plötzlich wieder auf, nur diesmal nicht auf der doktrinären, sondern auf der normativen Ebene, auf der Ebene der Ehemoral. ... Der Sache nach bleibt damit in der Ehemoral im Grunde alles beim Alten, und dies, obwohl die Ehe(zweck)lehre, die seit jeher das doktrinäre Fundament für diese Ehemoral abgab, drei Jahre zuvor erheblich verändert und weiterentwickelt worden war."[23]

Es ist bekannt, daß Johannes Paul II. sich dieses Anliegen Pauls VI. in besonderer Weise zu eigen gemacht und versucht hat, die traditionelle Ehemoral in einem erneuerten personalistischen Ansatz tiefer zu begründen, wobei nach wie vor sein Verständnis der ‚Natur' des ehelichen Aktes die entscheidende Rolle spielt. Er stellt die Ausübung des Geschlechtsverkehrs unter eine doppelte Norm: Dieser muß einerseits (personalistisch) der Ausdruck einer vorbehaltlosen Selbsthingabe der Partner sein[24], woraus sich letztlich die Ehe als einzig legitimer Raum der geschlechtlichen Vereinigung ergibt; und er muß andererseits (entsprechend der ‚Natur' des ehe-

[21] Ein weiteres Beispiel für diesen Rigorismus wäre der kirch(enamt)liche Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, die im Frieden mit der Kirche leben wollen. Auf diese umstrittene Frage möchte ich hier nicht weiter eingehen.

[22] Humanae Vitae Nr. 11; Vgl. auch ebd. Nr. 14.

[23] *Gruber,* Christliche Ehe 169f.

[24] „Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht persönlicher Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension, miteinschließt." (FC 11).

lichen Aktes) offen sein für eine mögliche Zeugung[25], wobei der Ausschluß des zweiten Aspektes durch künstliche Methoden der Empfängnisregelung nach Meinung des Papstes zurückwirkt auf den ersten:

„Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist." (FC 32)

Dem aufgrund des starren Festhaltens an dieser Position durch das päpstliche Lehramt einerseits und der entgegenstehenden, vor dem eigenen Gewissen verantworteten Praxis vieler katholischer Ehepaare andererseits verursachten *„‚moralisch-ethische(n) Grundschisma'* in der Kirche"[26] kann je länger, umso weniger ausgewichen werden. Der nach dem Erscheinen der Enzyklika ‚Humanae Vitae' vielfach angewandte Lösungsversuch, bei grundsätzlicher Zustimmung zur päpstlichen Lehre auf die Letztinstanzlichkeit des christlichen Gewissens zu verweisen und denjenigen Katholiken, die für ihre praktische Lebenssituation zu einem abweichenden Gewissensurteil gelangen, ihre Kirchlichkeit und Christlichkeit nicht abzusprechen, muß in der Zukunft – und darin ist Johannes Paul II. zuzustimmen – dem Streit um die sittliche Wahrheit weichen. Es bleibt zu hoffen, daß dieser Streit in einer gegenseitigen Dialogoffenheit und grundsätzlichen Bereitschaft zur Revision der eigenen Position geführt werden wird, wobei nicht verschwiegen werden soll, daß dies eine Haltungsänderung des päpstlichen Lehramtes erfordern würde.

### 3.3. *Gefahr einer theologischen Idealisierung*

Die zweite nicht unbedenkliche Weiterentwicklung der nachkonziliaren lehramtlichen Ehelehre besteht in einer zunehmenden *theologischen Idealisierung von Ehe und Familie* und betrifft hauptsächlich das Pontifikat Johannes Pauls II. Ein erstes – zunächst bloß äußeres – Zeichen dieser Theologisierung der Ehe ist die Rede von der „Ehe und Familie im Plane Gottes"[27], wodurch eine direkte Einsichtnahme des Lehramtes in die Pläne Gottes betreffend Ehe und Familie insinuiert wird. Wenn auch kein Zweifel besteht, daß es im Rahmen des christlichen Glaubens eine enge Beziehung gibt zwischen dem Heilswirken Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung und dem Lebens- und Liebesbund der Ehe, der dieses Heilswirken sakramental zu bezeichnen vermag, so besteht doch die Gefahr einer zu direkten Mystifizierung der Ehe und einer zu geradlinigen biblizistischen und/oder naturrechtlichen Ableitung eheethischer Normen. Die theologische Überhöhung der Ehe konkretisiert sich im Rahmen der eherelevanten Aussagen des gegenwärtigen Papstes und des derzeitigen Lehramtes in zweifacher Weise:

---

[25] Zur moraltheologischen Fragwürdigkeit dieser Argumentation vgl. stellvertretend für viele andere etwa *F. Böckle*, ‚Humanae vitae' und die Anthropologie Karol Wojtylas, in: HerKorr 43 (1989) 374–380, wiederabgedruckt in: *Ders.*, Ja zum Menschen. Bausteine einer konkreten Moral. Aus dem Nachlaß hg. v. Gerhard Höver, München 1995, 156–167 und *Gruber*, Christliche Ehe 190–201.

[26] *A. Heller*, Zusammenleben von Frau und Mann. Kirche und Nichteheliche Lebensgemeinschaften. mit einem Vorwort v. P. M. Zulehner, Klagenfurt 1989, 155.

[27] Vgl. etwa die Überschrift des II. Teiles von Familiaris Consortio.

a) In einem *Biblizismus* beziehungsweise einer *überhöhten Sicht des Stellenwertes von Ehe und Familie im Rahmen der Heilsgeschichte.* So scheint es weit überzogen, wenn der *Weltkatechismus* in Nummer 1602 konstatiert: „Von ihren ersten bis zu den letzten Seiten spricht die Schrift von der Ehe und ihrem ‚Mysterium'". Die Ehe wird dadurch beinahe zur Mitte der göttlichen Offenbarung hochstilisiert.

Diese theologische Idealisierung von Ehe und Familie kommt auch *im ‚Brief Papst Johannes Paul II. an die Familien'* vom 2. Februar 1994 mehrmals zum Ausdruck. So erscheint es exegetisch als äußerst fragwürdig, daß Jesus mit seiner Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana zeigen will, *„wie tief die Wahrheit der Familie in die Offenbarung Gottes und in die Heilsgeschichte eingeschrieben ist"* und dabei *„Verkünder der göttlichen Wahrheit über die Ehe"* (Nr. 18) ist, ebenso, wenn mit bezug auf Eph 5,21–33 die „Familie selbst (als) das tiefe Geheimnis Gottes" (Nr. 19) bestimmt und an späterer Stelle in bezug auf die Heilige Familie gesagt wird: „Auf diese Weise steht die *Familie wahrhaftig im Zentrum des neuen Bundes."* (Nr. 20).

b) Neben dieser heilsgeschichtlichen Überhöhung von Ehe und Familie findet sich bei Johannes Paul II. auch eine metaphysische Idealisierung der Liebe als völlig selbstloser Hingabe an die Person des anderen. Aus der Vorstellung, daß nur eine solch völlig selbstlose Liebe der Würde des anderen gerecht wird, geraten alle darunter stehenden Dimensionen menschlicher Liebe in Gefahr, moralisch diskreditiert zu werden. „Johannes Paul II. fordert in Konsequenz seiner personalistischen Norm, jegliche Instrumentalität aus der leibseelischen Einheit der Gatten zu verbannen."[28] Doch läuft er dadurch Gefahr – wie Dietmar Mieth analysiert hat –, unter der Hand eine neue Instrumentalisierung einzuführen, nämlich „die konkrete Liebe dem metaphysischem Geheimnis der Liebe unterzuordnen", „die konkreten Menschen ... gleichsam zu Objekten dieser metaphysischen Liebe"[29] zu machen.

Die aufgezeigten Tendenzen zur Idealisierung von Ehe und Familie sind auch dahingehend bedeutsam, daß Johannes Paul II. – der ja immer wieder die moderne Zivilisation als ‚kranke' Zivilisation kritisiert und ihr als Therapie die göttliche Wahrheit auch und vor allem über Ehe und Familie entgegenhält – dadurch *einen gesellschaftlichen Trend verstärkt,* der ebenfalls das Gelingen des Lebens in erster Linie in der Privatsphäre der kleinen Lebenswelten ansiedelt, diese somit idealisierend auflädt und durch die damit verbundene Überforderung derselben nicht wenig zu deren Scheitern beiträgt. Dieser Idealisierung, die zu einem „Dauerzustand chronischer Überforderung"[30] zu werden droht, wird am besten mit einem realitätsgerechten Blick und einer damit verbundenen Gelassenheit zu begegnen sein.

### *4. Christliche Ehe als zeitgemäße Alternative*

Die Gestalt der Lebensform Ehe (und Familie) und das Gelingen derselben liegen nicht nur in der Hand der jeweiligen Ehepartner, sondern hängen jeweils auch stark vom gesellschaftlichen Umfeld ab. Deshalb soll in einigen Stichworten *die Besonderheit der gesellschaftlichen Situation,* in der in Mitteleuropa gegenwärtig Ehen gelin-

[28] *Gruber,* Christliche Ehe 203.
[29] *D. Mieth,* Ehe als Entwurf. Zur Lebensform der Liebe, Mainz 1984, 72; 75.
[30] *Heller,* Zusammenleben 327; vgl. ebd. 329: „In diesen Perspektiven wird ein Lied auf die eheliche Liebe gesungen, das kaum der Realität standhält. Liebe und Ehe werden theologisch in den Himmel gehoben, statt sie, mit Blick auf den Himmel, auf der Erde zu verwurzeln."

gen und zunehmend mißlingen, markiert werden.

In früheren Jahrhunderten war das Leben der Menschen, die überhaupt eine Ehe schließen konnten, großteils geprägt von der Einheit von Familienleben und Beruf. Im Zuge der Ausdifferenzierung der modernen hochkomplexen Gesellschaft ist diese Einheit weitgehend zerbrochen. Der vielfältig in sich strukturierten *öffentlichen Welt* in Wirtschaft, Politik, Medien etc. wurde eine *private Welt* gegenübergestellt, in deren Zentrum Ehe und Familie standen und stehen. Diese private Welt gewann zunehmend den Schein von Selbständigkeit. Doch der Schein trog. Denn dem sogenannten Privatbereich wuchs je länger umso mehr *eine zentrale Aufgabe* zu: er mußte die in den vielfältig ausdifferenzierten Bereichen des öffentlichen Lebens mit ihren unterschiedlichen Wertvorstellungen und Rollenanforderungen nur mehr schwer ermöglichte *personale Identität der Menschen stiften und gewährleisten:* „Die Ehe, die im Zentrum dieser privaten Welt steht, erhält dadurch eine ganz neue Funktion als identitätsstiftendes, dem einzelnen Stabilität und Geborgenheit verleihendes Moment. Sie wird in der modernen Gesellschaft wichtiger denn je."[31]

Doch mit diesem Bedeutungswandel und Bedeutungsgewinn der Ehe, der ihren Bedeutungsverlust in anderen Bereichen – etwa als Produktionseinheit oder als Versorgungsinstitution für berufslose Frauen – relativiert, geht Hand in Hand *der Verlust ihrer gesellschaftlichen Monopolstellung*. Die angesprochenen Funktionen der Identitätsstiftung und der Vermittlung von Stabilität und Geborgenheit vermögen bis zu einem gewissen Grad auch unterschiedliche Formen nichtehelicher Lebensgemeinschaften zu leisten, die noch dazu den ‚Vorteil' einer größeren ‚Flexibilität' haben und damit einem Grunderfordernis der modernen Wirtschaft und Gesellschaft eher entsprechen als die ‚starre' Form der Ehe.

Gleichzeitig bringt der oben angesprochene Funktionsgewinn der Ehe in der modernen Gesellschaft die *Gefahr einer möglichen Überforderung* derselben mit sich. Was private persönliche Beziehungen und innerhalb dieser vor allem *die Ehen leisten sollen, können sie oft nicht*. Die hohen Erwartungen, die an Ehe und Familie gestellt werden, führen zu Desillusionierung und Enttäuschung, die kompensatorische Funktion der Identitätsstiftung in einer identitätslosen Gesellschaft ist innerhalb von Ehen nur zum Teil möglich. Wird die Entfaltung der gesamten persönlichen Identität an die intime Zweierbeziehung geknüpft, so besteht die Gefahr, daß diese unter solcher Belastung zusammenbricht.

In dieser gesellschaftlich zwiespältigen Situation ist heute die Kirche herausgefordert, einen Beitrag zum Gelingen der Ehen zu leisten. Dazu sollen abschließend noch einige Hinweise gegeben werden:

a) Gerade in der *Annahme und gleichzeitigen Relativierung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Funktionszuweisung an Ehe und Familie*[32] soll die Ehe im

[31] *Gruber*, Christliche Ehe 74.

[32] Neben der Identitätsverstärkung gehört nach wie vor die Erziehung der Kinder zu den vorrangigsten Aufgaben heutiger Familien: „Die beiden wichtigsten Funktionen, auf die der moderne, gesellschaftlich ausdifferenzierte Ehe- und Familientypus heute mithin spezialisiert ist, sind die gegenseitige emotionale Stabilisierung der Ehepartner sowie die Zeugung und Erziehung des Nachwuchses." (ebd. 44f).

Anschluß an ‚Gaudium et Spes' Nummer 48 verstärkt als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe" plausibilisiert werden. „Die vertraute und dauernde Gemeinschaft mit einem andersgeschlechtlichen Menschen zur gemeinsamen Bewältigung des Lebens (kann) als ‚grundlegender' Sinngehalt der Ehe in der modernen Gesellschaft"[33] gelten. Dabei steht nicht die Gewinnung der eigenen Identität im Vordergrund, sondern das gegenseitige Sich-Mit-Teilen, die bedingungslose Annahme des/der je anderen und die daraus entstehende umfassende Lebensgemeinschaft. Dies setzt schon einigermaßen gefestigte Persönlichkeiten voraus, die jedoch nicht zu starr, sondern veränderungsfähig und wandlungsbereit sein sollen.

b) Um Ehen gelingen zu lassen, braucht es nicht so sehr eine theologische Idealisierung, sondern eine *religiöse Relationalisierung und Relativierung*. Christen und Christinnen gewinnen ihre Identität und Subjektivität zuerst und zuletzt unter den Augen Gottes. Insofern die Ehe als Sakrament diesen Aspekt zu bezeichnen und zu realisieren vermag, ist sie mehr als ‚ein weltlich Ding', ist sie Heilszeichen, in dem das bezeichnete Heil schon verborgen gegenwärtig ist. Und dennoch ist die Ehe nicht schon das Reich Gottes selbst. Sie steht, wie jede andere irdische Wirklichkeit, unter dem eschatologischen Vorbehalt. Dies entlastet sie vor allzu großen Heils- und Glückserwartungen. Wenn jedoch beide Partner die Dimensionen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe in die Ehe miteinbringen, können sie guten Mutes sein, ihre Ehe bereits als – wenn auch gebrochene – Heilswirklichkeit zu leben und zu erleben, in der ihre Identitätswünsche, Geborgenheitssehnsüchte und Freiheitsbestrebungen einen gelungenen Ausgleich finden und so auf die Fülle des Reiches Gottes verweisen.

c) Aber Ehen sind nicht nur auf das Reich Gottes hin relativ, sie stehen auch in Beziehung zum gesellschaftlichen Umfeld und zur Gesellschaft im ganzen. Gegen einen möglichen Egoismus zu zweit betont die Kirche zu Recht *die Dimension der Fruchtbarkeit der Ehe*. Diese soll und kann sich ausdrücken in Kindern, aber auch in der Offenheit und im Einsatz für Menschen in der näheren Umgebung und für die großen Probleme der Menschheit. Gerade christliche Gemeinden können einen Beitrag leisten, Ehepartner aus der oft gefährlichen Isolation ihrer Zweierbeziehung zu befreien, ohne sie allerdings durch übergroße Forderungen zu ehrenamtlichem Engagement wieder neu zu belasten. Das gegenseitige Sich-Ansehen der Partner braucht die Ergänzung des gemeinsamen Sehens und Gehens in die gleiche Richtung.

d) Die Kirche hat sich einzusetzen für wirklich *partnerschaftliche Ehen*, in denen Frau und Mann gleiche Rechte, Pflichten, Aufgaben und Würde besitzen. Partnerschaftliche Ehen stehen dabei nicht unter dem Vorbehalt jederzeit möglicher Kündigung wie zum Teil nichteheliche Partnerschaften. Sie entsprechen auch nicht dem Ideal der romantischen Verschmelzungsehe, nach dem der eine ohne die Ergänzung durch die andere nicht leben könnte.

[33] Ebd. 280.

Sie sind in frei gewollter Bindung eingegangene Lebenspartnerschaften eigenständiger Subjekte, die ihre Unterschiedlichkeit wahren dürfen und ständig neu auf der Suche sind nach dem richtigen Verhältnis von Nähe und Distanz, von Bindung und Freiheit, aber auch nach gerechter Aufteilung der Berufs- und Hausarbeit.

e) *Entschiedenheit* und *ethische Liebe* sind die zentralen sittlichen Grundgehalte der christlichen Ehe. Ist die erotische Liebe der Ausgangspunkt für viele gegenwärtige Ehen, so braucht diese erotische Liebe – nicht als deren Abwertung, sondern als deren Schutzraum – die Dimension der radikalen Entschiedenheit und der hingebungsbereiten ethischen Liebe. An dieser Stelle wird das Charakteristikum der christlichen Ehe am deutlichsten. Sie mutet den Ehepartnern zu, sich zu trauen und darauf zu vertrauen, daß eine letzte unbedingte Entschiedenheit für den anderen und daraus resultierende lebenslange Treue eher Erfüllung denn Einschränkung der eigenen Freiheit ist und in der Haltung der hingebungsbereiten ethischen Liebe zum Glücken des Lebens und der Liebe führt.

f) Die Kirche erfüllt ihren Dienst an der christlichen Ehe und vor allem an den Menschen, die Ehe zu leben versuchen, nicht in erster Linie durch rigoroses Moralisieren oder theologisches Idealisieren, sondern durch *mystagogische Begleitung* der Eheleute und derjenigen, die auf dem Weg zur Ehe sind[34], einerseits sowie *gesellschaftspolitische Einforderung ehe- und familiengerechter sozio-ökonomischer Strukturen* andererseits. Das Vorbild und einladende *Modell gelingender Ehen* ist dabei wichiger als schöne Predigten und kluge Bücher und Aufsätze zum Thema ‚Ehe'.

Die Kirche mutet den Menschen, die eine Ehe schließen – oder besser: eröffnen – wollen, viel zu: nicht weniger als lebenslange Treue in guten wie in schlechten Tagen. Sie weiß sich in dieser ihrer Zumutung bestärkt durch das Zeugnis der Hl. Schrift, durch die Erfahrung so vieler gelingender Ehen in Vergangenheit und Gegenwart und nicht zuletzt durch die Einsicht in die Erfordernisse echter, bedingungsloser Hingabe. Sie sollte sich aber nicht wundern, daß gerade in der heutigen gesellschaftlichen Situation viele Menschen dieser Zumutung nicht gerecht werden (können). Daß auch für diese noch gangbarere Wege als die bisherigen gefunden werden, bleibt für die Zukunft zu hoffen.

Und dennoch, die Zu-Mutung der christlichen Ehe, befreit von patriarchalen Verzerrungen und sozio-ökonomischen Notwendigkeiten vergangener Zeiten, ist nach wie vor aktuell. Vielleicht ist die christliche Ehe nicht mehr das Fundament der heutigen Gesellschaft, sicher aber *eine lebbare und lebenswerte Alternative im Konzert der pluralen Beziehungsmuster,* deren vielfachen Verzerrungen und Ideologisierungen sie eine geschichtlich bewährte Lebensform entgegenzusetzen vermag, in der „das eigene Glücken nur unter dem Aspekt des Glückens des anderen"[35] gesucht und gefunden werden kann.

[34] Vgl. dazu *Heller,* Zusammenleben 308–332.
[35] Ebd. 24.

BERNHARD LAUX

# Von der Partnerschaft zum Singledasein?

Bedroht der Trend zum Single-Dasein die klassische Lebensform der Ehe und Familie? Welche Systemzwänge der Moderne fordern das Alleinleben? Welche Sozialbeziehungen sind dann aber noch möglich? Unser Autor analysiert die Trends, zeichnet die typischen Single-Identitäten nach, räumt mit einigen Vorurteilen über den typischen „swinging Single" auf. Die Erwartungen der Menschen an die Partnerschaft scheinen sich auch in der Moderne nicht allzustark verändert zu haben; nur deren Realisierung ist schwieriger geworden. – Bernhard Laux ist Soziologe, Pädagoge und Theologe und in der kirchlichen Familienarbeit tätig. (Redaktion)

Der Erfolg der traditionellen Industriegesellschaft, die wir mittlerweile hinter uns haben, lag – so erkennen Soziologen rückblickend – darin begründet, daß sie gar so modern nicht war. Die Mittel der Modernisierung – rationaler, ziel- und erfolgsorientierter Umgang mit Natur (Wissenschaft und Technik) und Menschen (Bürokratie, rationale Betriebsorganisation, Arbeitsmarkt) – hatten ein Gegengewicht in einem traditionellen Ethos und waren begrenzt auf spezifische Handlungsfelder und Personengruppen. Die Industriegesellschaft war eine „halbierte Moderne"[1], eine gemischt modern-traditionelle Gesellschaft. Sie beruhte nicht zuletzt auf der Unterscheidung zwischen den modernen, auf Interessendurchsetzung angelegten Bereichen der Wirtschaft einerseits und dem noch traditionellen, von Solidarität und Uneigennützigkeit gekennzeichneten Bereich der Familie andererseits. Typisch für die Industriegesellschaft ist dabei zugleich die geschlechtsspezifische Verteilung der Erwerbsbiographie auf den Mann und der Familienbiographie auf die Frau.

In verschiedenen Varianten[2] trägt die Gesellschaftstheorie den Gedanken vor, daß in der Entwicklung zur durchgesetzten Moderne marktkonforme Einstellungen und Verhaltensweisen in weitere gesellschaftliche Bereiche vordringen und weitere Personenkreise erreichen. Der ökonomische Sektor ist der zentrale Bereich der modernen Gesellschaft und strahlt mit seiner Logik und seinen Zwängen in die verschiedensten Gesellschaftsfelder aus. Unsere Wirtschaftsweise gefährdet nicht nur die natürliche Umwelt, sondern auch die Sozialökologie. Die nichtökonomischen, die sozialen Grundlagen der Gesellschaft sind bedroht – und damit auch die nichtökonomischen Grundlagen der Wirtschaft selbst. Gesellschaftliche Handlungsfelder und Lebensbereiche der Menschen, die notwendig nach grundlegend anderen sozialen Mustern als die Wirtschaft gestaltet sind, geraten dadurch unter Druck. Sie müssen mit Rahmenbedingungen zurechtkommen, die ihnen nicht entsprechen. In

[1] *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt / Main 1986, 179.

[2] Am prominentesten ist gegenwärtig wohl Jürgen Habermas' These von der „Kolonialisierung der Lebenswelt durch das System"; vgl. *Jürgen Habermas* Theorie des kommunikativen Handelns Bd. 2. Frankfurt / Main 1981, 470ff.

Anlehnung an Franz Xaver Kaufmann wird in letzter Zeit verstärkt von einer strukturellen Rücksichtslosigkeit von Wirtschaft und Gesellschaft gegenüber der Familie gesprochen. Zugleich verändern sich dadurch die Wertorientierungen der Menschen: Erfolgsorientierung, Fähigkeit zur Durchsetzung der eigenen Interessen und materielle Motive prägen die Menschen immer mehr. Der homo oeconomicus entweicht aus den Lehrbüchern der Wirtschaftswissenschaften in das soziale Leben. Er jedoch ist ein Single; er handelt für sich allein und für seinen eigenen Vorteil. Der Markt kennt nur einzelne. Die Erfordernisse von Ehe, Familie, Elternschaft und Partnerschaft können nicht berücksichtigt werden. „Das Idealbild der arbeitsmarktkonformen Lebensführung ist der oder die vollmobile einzelne".[3]

Sollten diese – gewiß sehr zugespitzten Überlegungen – zutreffend sein, so müßten wir auch empirisch Tendenzen zu einer „Singularisierung" in unserer Gesellschaft feststellen können. Sie müßten sich in einer wachsenden Zahl von Singles zeigen, weiterhin in einer veränderten gesellschaftlichen Bewertung des Singledaseins, aber auch in Entwicklungen zu Formen von Partnerschaft mit geringeren Bindungswirkungen; schließlich müßte die Bereitschaft zurückgehen, überhaupt Kinder zu bekommen und sich auf die intensiven und langfristigen Bindungen der Eltern-Kind-Beziehung einzulassen.

### *Single – nicht nur ein neuer Name, sondern ein neuer Klang*

Begriffe führen eine ganze Wolke von Konnotationen mit sich. „Single" bringt ganz andere Assoziationen zum Schwingen als die herkömmliche Bezeichnung „Alleinstehende" beziehungsweise „Alleinstehender". Single – das klingt nach Freiheit und Abenteuer, nach Selbststand und Selbstverwirklichung, nach Avantgarde gegenüber dem traditionellen Leben in Ehe und Familie. Alleinstehend – das hört sich nach einem Mangel an: Keinen Partner gefunden oder den Partner durch unglückliche Umstände wieder verloren, das Ziel des Ehestandes nicht erreicht; ein wenig zurückgeblieben. Und doch beziehen sich beide Begriffe im wesentlichen auf das gleiche Phänomen und den gleichen Personenkreis.

Im Begriff des Singles und seinen Konnotationen drückt sich eine veränderte Bewertung des Alleinlebens und das Auftreten eines neuen Typus von Alleinstehenden aus. Die folgenden Überlegungen zur Definition sind nicht primär auf eine *Abgrenzung* des Begriffs Single ausgerichtet, sondern wollen eher den Kern des Begriffs ausleuchten, sozusagen den Prototyp des Singles ausmachen.

Single hat primär mit Partnerlosigkeit zu tun. Partnerlos kann man jedoch aus verschiedenen Gründen sein: Man kann den Partner durch Tod verloren oder sich durch Scheidung von ihm getrennt haben, oder man hat (noch) keinen Partner gefunden. Als Single würden wir wohl kaum die ältere Witwe bezeichnen, und auch für Geschiedene benutzen wir den Begriff kaum, während wir sowohl Verwitwete als auch Geschiedene als Alleinstehende bezeichnen. Partnerlosigkeit ist primäres Definitionskriterium, doch der Prototyp des Singles ist ledig und partnerlos.

[3] *Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim*, Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt/Main 1990, 15.

Ein Single, so stellen wir uns weiterhin gemeinhin vor, wohnt und wirtschaftet allein. In der Regel werden wir die alleinerziehende Mutter als Vorstand einer „Ein-Eltern-Familie" und nicht als Single bezeichnen. Auch den erwachsenen Sohn, der noch bei seinen Eltern lebt, werden wir eher nicht zu den Singles rechnen. Ebenso ist ein Ordensangehöriger im Kloster kein Single. Die Frage des Alleinwohnens und -wirtschaftens wird in verschiedenen Definitionen unterschiedlich gehandhabt und nur teilweise als Kriterium herangezogen. Der Prototyp des Singles wohnt jedoch allein.

Schließlich ist noch die Frage zu klären, ob nur Personen als Single bezeichnet werden sollen, die freiwillig partnerlos leben, also keinen Partner (mehr) haben möchten. Da es zwischen freiwilliger und ungewollter Partnerlosigkeit ein ganzes Spektrum von Zwischenstufen und Ambivalenzen gibt, die oft selbst von innen kaum und erst recht nicht von außen zu entwirren sind, wird dieses Kriterium schwerlich zur Definition herangezogen. Der Prototyp des Singles ist jedoch freiwillig partnerlos, er bewertet zumindest seine Partnerlosikgeit mehr oder minder positiv.

Der Prototyp des Singles ist also ledig, partnerlos, alleinwohnend, und er bewertet diesen Sachverhalt positiv.

Auch der Begriff „Trend" verdient es, wenigstens knapp problematisiert zu werden. Er bezeichnet kontinuierliche soziale Entwicklungen beziehungsweise Veränderungen, die wir rückblickend feststellen können und von denen wir annehmen, daß sie auch aktuell gültig und in der Zukunft noch wirksam sind.

Ob wir einen Trend feststellen können und welche Richtung er hat, hängt in erheblichem Maße davon ab, welche Zeiträume wir rückblickend in Augenschein nehmen. Für viele Entwicklungen im Familienbereich nehmen wir die fünfziger und sechziger Jahre als Bezugspunkt und stellen dann in den folgenden Entwicklungen Verfallserscheinungen fest. In einer Analyse, die weitere Zeiträume berücksichtigt, wird deutlich, daß die Nachkriegszeit eine Hochzeit von Ehe und Familie – the golden age of marriage – darstellt, ganz besonders was die Verheiratungsquote anbelangt. Es hat in unserem Kultrukreis keine Zeit gegeben, in der ein so großer Anteil der Bevölkerung eine Ehe eingegangen ist beziehungsweise eingehen konnte. Anfang unseres Jahrhunderts war die Quote jener Pesonen, die ledig blieben, deutlich höher als heute. Ob man statistisch von einem Trend zum Single-Leben sprechen kann, hängt auch davon ab, welche Zeiträume man in den Blick nimmt. Und manche Verfallswahrnehmung in bezug auf Ehe und Familie in der Gegenwart relativiert sich, wenn man die kurzfristige Perspektive überwindet.

### *Nimmt die Zahl der Singles zu?*

Die Haushaltsstatistik[4] ist eine leicht zugängliche, laufend aktualisierte und aufgrund hoher Fallzahlen sehr zuverlässige Datenquelle bezüglich der Zahl und der verwandtschaftlichen Bezie-

[4] Das folgende Zahlenmaterial bezieht sich auf die Bundesrepublik Deutschland und dabei in der Regel auf die alten Bundesländer. In der ehemaligen DDR und teilweise auch noch in den neuen Bundesländen gab beziehungsweise gibt es deutlich von der Situation in Westdeutschland abweichende Verhältnisse. Die Entwicklungen in den alten Bundesländern entsprechen in ihren Grundzügen der österreichischen Situation, so daß Übertragungen zulässig sind.

hungen der in den Haushalten zusammenwohnenden Personen. Sie ist zugleich auf die wenigen objektiv erhebbaren Faktoren beschränkt, die amtlicher Statistik zugänglich sind. Einblick in das persönliche Beziehungsgeflecht oder die subjektiven Wertungen und Einstellungen sind ihr verwehrt.

Der pauschale Blick auf die Zahl der *Ein-Personen-Haushalte* ist geeignet, Dramatik zu inszenieren. Ein Drittel der Haushalte sind Ein-Personen-Haushalte, in Großstädten schon die Hälfte. Die Dramatik der absoluten Zahlen relativiert sich schon ein wenig, wenn man nicht auf die Zahl der Haushalte, sondern auf die Zahl der Personen abstellt: 18 Prozent der Bevölkerung lebten in Ein-Personen-Haushalten. 1972 lag ihr Anteil noch bei 10 Prozent.

Berücksichtigt man, daß von den Alleinlebenden die Hälfte über 55 Jahre alt und in der Mehrheit verwitwet sind und auf der anderen Seite durch längere Ausbildungszeiten und verspätete wirtschaftliche Selbständigkeit ein weiterer Teil der Alleinlebenden den jüngeren Jahrgängen zuzuordnen ist, so wird deutlich, daß die Alleinlebenden im Familienlebensalter doch eine sehr kleine Gruppe stellen. Aus der Kombination von amtlicher Statistik und Umfragedaten läßt sich in der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1986 folgende Verteilung der Lebensformen für die 30–40jährige Bevölkerung deutscher Staatsangehörigkeit feststellen:

- 74 Prozent leben mit ihrem Ehepartner zusammen
- 14 Prozent leben in nichtehelicher Gemeinschaft zusammen
- 3 Prozent leben in einer Patnerschaft mit getrennten Wohnungen
- 9 Prozent leben als Single.[5]

Dem Blick auf die absoluten Zahlen entgeht jedoch leicht die Dynamik der Entwicklung. Im typischen Ehe- und Familienalter von 35–55 Jahren hat sich die Zahl der Alleinlebenden zwischen 1972 und 1992 beinahe verdoppelt, in der Altersgruppe der 25–35jährigen hat sie sich auf mehr als das Zweieinhalbfache erhöht.[6]

Während die bisherige sozialstatistische Annäherung an die Singles über die Kategorie des Ein-Personen-Haushalts erfolgte, soll im Folgenden als zweiter Weg die Familienstandskategorie *„ledig"* als Indikator für potentielle Singles dienen. Der Anteil der Ledigen ist in der Bundesrepublik Deutschland in den letzten Jahren deutlich angestiegen: von 16 Prozent im Jahre 1970, das den absoluten historischen Höhepunkt der Verheiratetenquote darstellt, auf beinahe 40 Prozent zu Beginn der neunziger Jahre. Für diesen Anstieg sind zwei Entwicklungen verantwortlich: Zum einen drückt sich darin eine Erhöhung des Heiratsalters aus. Die Menschen sind immer länger ledig, aber die meisten bleiben es nicht. Zum anderen beruht die steigende Ledigenquote aber auch auf einer deutlich wachsenden Zahl von Menschen, die dauerhaft ledig

[5] *Ronald Bachmann*, Singles, Frankfurt/Main 1992, 59; die Daten sind mit Vorsicht zu betrachten, da die amtliche Statistik die Zahl der nichtehelichen Lebensgemeinschaften tendenziell unterschätzt und damit die Zahl der Singles überschätzt. Zur Problematik der Schätzung von nichtehelichen Lebensgemeinschaften auf der Basis des Mikrozensus vgl. auch *Frank Niemeyer*, Nichteheliche Lebensgemeinschaften und Ehepaare – Formen der Partnerschaft gestern und heute. In: Wirtschaft und Statistik (1994), Nr. 7, 504–517.

[6] *Statistisches Bundesamt* (Hg.), Im Blickpunkt: Familien heute. Stuttgart 1995, 18.

bleiben. Ihr Anteil ist erheblich angestiegen. Eine Analyse der zusammengefaßten Erstheiratsziffern nach Geburtsjahrgängen, die angeben, welcher Anteil eines Geburtsjahrganges bis zum 50. Lebensjahr eine Ehe eingegangen ist, zeigt für Männer ab dem Geburtsjahrgang 1935 und für Frauen ab dem Geburtsjahrgang 1942 ein kontinuierliches Absinken des Anteils der Personen eines Jahrgangs, die überhaupt heiraten, vom hohen Wert von 95 Prozent. Vom Geburtsjahrgang 1960 werden bis zum Alter von 50 Jahren bei den Männern nur noch 70 Prozent eine Ehe eingehen, von den Frauen nur noch 80 Prozent.[7] Grob gesagt heißt das: Ein Viertel der jüngeren Bevölkerung wird dauerhaft ledig bleiben; eine Steigerung um 500 Prozent gegenüber er Situation vor zwanzig Jahren. Natürlich sind nicht alle Ledigen Singles; sie können auch in Partnerschaften mit gemeinsamem oder getrenntem Haushalt leben.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß die statisitischen Daten einen deutlichen Trend zu Ein-Personen-Haushalten auch im typischen Ehe- und Familienalter erkennen lassen. Weiterhin wird deutlich, daß immer mehr Menschen nicht mehr heiraten. Dies sind erste Indikatoren für einen Trend zum Singledasein. Allerdings lassen sie noch nicht erkennen, ob und in welcher Form Partnerschaften außerhalb der Ehe bei Ledigen beziehungsweise außerhalb des Zusammenlebens in einer Haushaltsgemeinschaft bei Ein-Personen-Haushalten bestehen. Sie geben auch keinen Aufschluß darüber, ob ein Verzicht auf Ehe und Partnerschaft den eigenen Wünschen entspricht oder eher als unglücklicher Lebensumstand erfahren wird.

Man kann jedoch zumindest sagen, daß es in zunehmendem Maße andere Lebensformen neben der Ehe gibt. Die Ehe selbst bleibt unzweifelhaft weiterhin das Normalmodell. Der Anteil der Personen, die in ihrem Leben keine Ehe mehr eingehen, ist aber bereits jetzt – mit ansteigender Tendenz – so groß, daß er nicht als marginal abgetan werden kann. Er stellt eine relevante Minderheit dar.

### *Innenansichten des Singledaseins*

Auf Fragen nach den Gründen für das Alleinleben, nach der Beurteilung der eigenen Situation, nach sozialen Beziehungen von Singles und vielem mehr kann die amtliche Statistik keine Antwort geben. Die sozialwissenschaftliche Umfrageforschung könnte weiter helfen. Die Datenlage ist hier aber nicht gut. Die verfügbaren Untersuchungen sind aufgrund kleiner Fallzahlen nicht geeignet, Ergebnisse zahlenmäßig auf die Gesamtbevölkerung hochzurechnen. Sie können jedoch Einblicke in Lebensweisen und Einstellungen geben. Vor allem machen sie deutlich, daß es *den* Single nicht gibt.

Es erscheint sinnvoll, zumindest drei verschiedene Single-Identitäten zu unterscheiden:[8]

- „Lonely Singlehood": eine vermutlich kleine Gruppe unter den Singles erfährt sich selbst im Widerspruch zwischen den eigenen ausgeprägten Bindungswünschen und einer

[7] Diese Zahl stellt natürlich für die fehlende Zeit bis zum Alter von 50 Jahren eine Schätzung dar, die dann richtig ist, wenn sich am Heiratsverhalten der Bevölkerung nichts ändert.

[8] Vgl. *Ronald Bachmann* (s. Anm. 5) 191–204.

Lebenswirklichkeit, in der diese Wünsche keine Erfüllung finden. Der Verzicht auf einen Partner entspringt nicht dem freien Willen. Diese Singles lehnen ihre Lebensform ab und wollen sie zugunsten einer festen Partnerbindung überwinden.

- „Creative Singlehood": Ihr entgegen steht eine Gruppe der Singles, die neue Maßstäbe für ein Leben im typischen Familienalter setzt: Nicht eine Bindung an den Ehepartner oder eine Familie, sondern eine Bindung gewissermaßen an das eigene selbst. Im Vordergrund steht eine Optimierung von Individualität, Unabhängigkeit und persönlicher Freiheit. Partnerschaft ist für sie – wenn überhaupt – nur vorstellbar, wenn diese Autonomie nicht in Frage gestellt wird. Gegen eine institutionalisierte Bindung bestehen erhebliche Vorbehalte.
- „Ambivalent Singlehood": Eine Gruppe, die vermutlich die Mehrheit unter den Singles stellt, erfährt sich selbst typischerweise in der Ambivalenz, auf der einen Seite die Autonomie des Single-Daseins sehr schätzen gelernt, auf der anderen Seite jedoch auch die Vorstellung einer festen Bindung nicht aufgegeben zu haben. Sie sind durchaus partnerschafts- beziehungsweise eheorientiert, fühlen sich jedoch nicht in dem Maße auf eine Bindung angewiesen, daß sie sich ohne sie ein glückliches und zufriedenes Leben nicht vorstellen könnten. Die Erwartungen an eine Partnerschaft und die Ansprüche an einen potentiellen Partner sind dabei hoch. Wichtig sind ihnen neu austarierte, egalitäre und die persönliche Freiheit des Partners bewahrende Formen des Miteinanders von Mann und Frau.

Singles nehmen ihre Lebensweise durchaus als abweichend gegenüber der Normalbiographie wahr und erfahren auch von ihrer Umwelt gelegentlich negative Äußerungen über ihre Lebenssituation. Zugleich fühlen sie sich davon in ihrer Lebensführung nicht nennenswert beeinträchtigt und sind in der Lage, mit einem positiven Selbstwertgefühl ihre Lebensführung offensiv gegen ihre Umwelt zu vertreten. Für einen großen Teil der Singles hat die Berufstätigkeit einen sehr hohen Stellenwert, und ein Teil von ihnen begründet die Partnerlosigkeit explizit vom Primat der Berufstätigkeit her. Ein kleinerer Teil ist eher freizeit- und erlebnisorientiert. Sexuelle Erlebnisse spielen dabei selbst bei ledigen männlichen Singles – denen sie am häufigsten zugeschrieben werden – keine herausragende Rolle. Die Mehrheit der Singles verzichtet auf jegliche Sexualerfahrung. Das Bild vom „Swinging Single" trifft jedenfalls die Lebensrealität der meisten Singles nicht.

Einige typische Korrelationen und Konstellationen des Single-Daseins im mittleren Lebensalter sollen im folgenden nur noch stichpunktartig aufgezählt werden:

- Weibliche Singles haben ein deutlich höheres schulisches Bildungsniveau als andere Frauen. So ist der Anteil der Abiturientinnen unter ihnen mehr als doppelt so hoch wie unter anderen Frauen. Bei den Männern heben sich die Singles in dieser Hinsicht nicht von anderen Männern ab. Nicht übersehen werden darf jedoch, daß auch der Anteil der Personen mit besonders schlechter schulischer Ausbildung (ohne Schulabschluß) höher ist als unter der übrigen Bevölkerung.

- Singles im mittleren Lebensalter sind ein typisch großstädtisches Phänomen.[9]
- Singles leben ungesünder, haben größere Gesundheitsprobleme und sterben früher.[10]

### *Singledasein – Partnerschaften*

Wenn abschließend eine gesellschaftliche Deutung und Wertung des Singularisierungstrends versucht wird, so ist diese nicht als moralische Beurteilung des je einzelnen zu verstehen. Angesichts der Vielzahl der deutlich gewordenen lebensgeschichtlichen Konstellationen und individuellen Motive für die Wahl einer Lebensform ist eine solche moralische Wertung pauschal nicht möglich. Sie ist aber auch nicht das Ziel. Es geht darum, den Trend zum Single-Leben in Zusammenhang zu sehen mit Veränderungen in den Partnerschaften von Mann und Frau und diese wiederum in Beziehung zu setzen zur gesellschaftlichen Entwicklung. Der Trend zum Single-Dasein wird nicht als Zunahme einer bestimmten Zahl von Personen, sondern als generelle gesellschaftliche Entwicklung mit Spuren auch in allen Partnerschaftsverhältnissen verstanden.

Ist der oder die Alleinlebende die Grundfigur der durchgesetzten Moderne? Diese Frage stand am Anfang des Beitrags. Flexibel, das heißt nicht durch weitreichende oder sogar irreversible Entscheidungen gebunden, rational, das heißt Kosten und Nutzen abwägend, autonom, das heißt in der Lage, Entscheidungen ohne Abstimmung mit anderen treffen zu können – so scheint der systemkonforme Mensch der durchgesetzten Moderne auszusehen, so scheinen ihre Sozialbeziehungen idealtypisch gestaltet zu werden.

#### *Elternschaft*

Fragen wir einmal nach dem Gegenbild: Die Eltern-Kind-Beziehung, die Familien spezifisch kennzeichnet, scheint mir am weitesten entfernt von solchen Sozialbeziehungen, die an wirtschaftlichen Handlungszusammenhängen Maß nehmen. Die Eltern-Kind-Beziehung ist archaisch, auf unbedingte und bedingungslose Verläßlichkeit angewiesen und unkündbar. Die Eltern-Kind-Beziehung ist nicht modernisierbar. Kinder sind so gewissermaßen das Andere systemkonformer Sozialbeziehungen. Sie verheißen Lebens- und Sinndimensionen, die unsere Gesellschaft in ihren dominierenden Bereichen nicht zu bieten hat. Dies macht das Leben mit Kindern sinnerfüllend und zugleich in unserer Gesellschaft so schwierig. Dies erklärt den hohen Kinderwunsch und die geringe Kinderzahl. Die sinkende Kinderzahl, insbesondere aber die zunehmende Zahl von Menschen in unserer Gesellschaft, die dauerhaft kinderlos bleiben (dies werden in naher Zukunft etwa 30 Prozent sein), ist Folge eines Modernisierungs- und Individualisierungsprozesses. Single-Existenz ist nur deren äußerste Konsequenz. Ein Single-Dasein bedeutet nicht nur, ohne Partner zu leben, es bedeutet in aller Regel auch eine sehr kinderferne Existenz.

---

[9] Vgl. *Statistisches Bundesamt* (Hg.), (s. Anm. 6) 17f.

[10] Vgl. *Gerd Grözinger* (Hg.), Das Single. Gesellschaftliche Folgen eines Trends. Opladen 1994, 31f und 52ff.

*Ehe*

Die Eltern-Kind-Beziehung ist nicht modernisierbar, die Beziehungen zwischen Mann und Frau sind es sehr wohl. Die Ehe allerdings ist eine Form, die in starkem Kontrast zu modernen Sozialbeziehungen steht. Das Versprechen lebenslanger Treue und Solidarität zwischen den Partnern, der Verzicht auf die je neue Kalkulation von Gewinn und Verlust und die damit gegebenenfalls angezeigte Kündigung des Partnerschaftsverhältnisses, macht auch die Ehe zu einer „unmodernen" Beziehungsgestalt. Doch ist die Ehe – ohne Kinder – mit den Anforderungen der modernen Gesellschaft und der von ihr geforderten Flexibilität in verschiedensten sozialen Bereichen doch eher vereinbar als ein Leben mit Kindern.

*Nichteheliche Lebensgemeinschaft*

Einen Schritt weiter in Richtung der durchgesetzten Moderne geht die nichteheliche Partnerschaft, sofern sie – was nicht die Regel ist – als Alternative und nicht als Vorstufe zur Ehe verstanden wird. Die Vermeidung eines öffentlich bekundeten und auch rechtlich verpflichtenden Versprechens macht sie flexibler bei Enttäuschungen in der Partnerschaft und für neue Orientierungen. Nichteheliche Lebensgemeinschaften haben stark zugenommen. In der Bundesrepublik leben etwa drei Millionen Menschen in solchen Partnerschaften. Für die alten Bundesländer bedeutet das eine Verdoppelung gegenüber 1982 und eine Verachtfachung gegenüber 1972. Es gibt jedoch nicht *die* nichteheliche Lebensgemeinschaft. Unter Berücksichtigung der Lebenssituation und der Absichten der Beteiligten müßten zumindest drei Formen nichtehelicher Partnerschaft unterschieden werden.

- *Nichteheliche Partnerschaften als voreheliche Lebensgemeinschaften*
  Nichteheliche Formen des Zusammenlebens sind heute für viele zu einem fast selbstverständlichen Element der Lebensgeschichte geworden. Etwa 80 Prozent der Ehepaare, die heute heiraten, haben vor ihrer Eheschließung in einer nichtehelichen Partnerschaft gelebt.[11] Für die Mehrzahl der Partner vorehelicher Lebensgemeinschaften (86 Prozent) ist dies die erste nichteheliche Lebensgemeinschaft. In der Regel ist der Schritt zum Zusammenleben kein gravierender Einschnitt, sondern ein fließender Übergang. In den internen Partnerschaftsvorstellungen teilen nichteheliche Lebensgemeinschaften weitgehend traditionelle Vorstellungen von einer guten Partnerschaft und haben dabei ein hohes Anspruchsniveau.[12] Aus Untersuchungen zur Eheschließung läßt sich feststellen, daß die Fluktuation in den Partnerschaften für die breite Mehrheit gering ist. Der Ehepartner ist für etwa die Hälfte der Eheschließenden der erste feste Partner überhaupt.
- *Nichteheliche Partnerschften als Alternative zur Ehe*
  Nur eine Minderheit versteht nichteheliche Lebensgemeinschaften als Alternative zur Ehe. Grundsätzlich

[11] Vgl. *Klaus A. Schneewind, Laszlo A. Vaskovics,* Optionen der Lebensgestaltung junger Eltern und Kinderwunsch. Stuttgart 1992, 61.

[12] Vgl. *Laszlo A. Vaskovics/Hans Peter Buba/Marina Rupp,* Die Partnerschaft in nichtehelichen Lebensgemeinschaften. In: Forschungsforum der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 1991, Heft 3, 36–43.

nicht heiraten wollen von den Ledigen, die in nichtehelichen Partnerschaften zusammenleben, etwa 10 Prozent.

– *Nichteheliche Partnerschaften als nacheheliche Lebensgemeinschaften*
Nichteheliche Lebensgemeinschaften, in denen zumindest einer der Partner bereits vorher im Ehestand gelebt hat, nehmen zu. Die größte Gruppe stellen die Geschiedenen, aber auch Verwitwete sind zunehmend häufiger zu finden.

Auch wenn sich nicht-eheliche Partnerschaften meist nicht als grundsätzliche Alternative zur Ehe verstehen und in ihren internen Beziehungen in hohem Maße eheähnlich sind, so sind sie doch Nicht-Ehe. Partner in nichtehelichen Lebensgemeinschaften sind (noch) nicht bereit, eine lebenslange Solidaritäts- und Treuezusage zu machen, oder sie wollen diese nicht öffentlich und rechtlich verpflichtend geben, da sie ihre auf personalen Qualitäten beruhende Beziehung als eine private Angelegenheit ansehen, zu der Recht und Öffentlichkeit nichts beitragen können. Nichteheliche Lebensgemeinschaften stellen so trotz ihrer „Eheähnlichkeit" das Monopol der Ehe in Frage und führen zur Ausdifferenzierung von Partnerschaftsformen.

*„Living apart together"*

Die moderne Lebensform des „living apart together", der Partnerschaft unter Beibehaltung zweier getrennter Wohnungen, verbindet das Leben in Partnerschaft zugleich mit einem Höchstmaß an Selbständigkeit und Unabhängigkeit sowie an Unverbindlichkeit und Reversibilität der Entscheidung für den Partner. Diese Lebensform steht unter den Partnerschaften dem Single-Leben am nächsten. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die Unabhängigkeit der Lebensführung, sondern auch im Hinblick auf den Wechsel zwischen diesen Lebensformen. Wechsel zwischen Partnerschaften mit getrennten Haushalten und Single-Dasein – in beiden Richtungen – scheint ein häufiges Muster zu sein. Ronald Bachmann kennzeichnet in seiner Studie diejenigen männlichen Singles, die zuvor in einer solchen Partnerschaft gelebt haben folgendermaßen:
„Priorität besitzt die Verwirklichung des eigenen Selbst in der Strategie der Minimierung von Beziehungszwängen. Liebe vermag ihr sonstiges Tun und Planen nicht mehr nachhaltig einzuschänken. Eine Partnerin besitzen oder nicht besitzen verändert für sie nicht entscheidend ihre Privatwelt. Ihre Selbsterfahrung hängt nicht maßgeblich von dem Kommen oder Gehen einer Partnerin ab. ... Das ‚eigene Leben' ist gesichert; der Eintritt einer erneuten Bindungslosigkeit wirft den persönlichen ‚Bauplan' des Lebens nicht um. Sie haben offenbar Verhaltensmechanismen übernommen, um die Risiken partnerschaftlicher Bindung in der fortgeschrittenen Moderne aushalten und handhaben zu können."[13]

*Single*

Die Single-Existenz ist in dieser Hinsicht dann die konsequenteste Form eines Lebens in Unabhängigkeit und

[13] *Ronald Bachmann* (s. Anm. 5) 117f.

Bindungslosigkeit, die zugleich in besonderer Weise den Imperativen des Wirtschaftssystems genügen kann: Sei es bei der Erstellung des Wirtschaftsergebnisses durch eine unbehinderte Verfügbarkeit für berufliche Anforderungen und Karriere, sei es bei Verwendung des Wirtschaftsergebnisses in einer Konsum- und Freizeitorientierung.[14]

*Resümee*

Diese gewiß überspitzte und stark verkürzte Skizze will vor allem zum Ausdruck bringen, daß der Trend zur Lebensform des Singles nur Teil eines Trends ist, der als abnehmende Bereitschaft zum Eingehen fester, langfristiger und unkündbarer Beziehung beschrieben werden kann. Dies führt dazu, daß sich neben der Ehe Formen der Partnerschaft mit geringerer Verbindlichkeit und Unwiderruflichkeit entwickelt und ausgebreitet haben. Für viele Menschen sind sie eher biographische Übergangsstadien denn Alternative zur Ehe, für andere bleiben sie dauerhafte Lebensform.

Zugleich ist festzustellen, daß diese Veränderung in den Lebensformen nicht mit hoher Fluktuation in den Partnerschaften oder gar mit sexueller Beliebigkeit verbunden ist. Auch in den weniger verbindlichen Formen finden wir einen hohen Anteil schon lang bestehender Partnerschaften.

Wahrscheinlich haben sich – abgesehen von den Gleichberechtigungsansprüchen der Frauen – die Erwartungen der Menschen an die Partnerschaft nicht allzusehr verändert. Die Partnerschaft unter den Bedingungen der entfalteten Moderne zu leben und sie mit anderen Zielen, insbesondere der Berufsbiographie beider Partner zu verbinden, ist jedoch oft schwierig. Die Lösung für die Aufgabe, zwei selbständige, von verschiedenen Anforderungen in Beschlag genommene Menschen in einer gemeinsamen Lebensform zu verbinden, wird in unterschiedlichen Arrangements gesucht.

[14] Vgl. *Horst W. Opaschowski*, Singles: Die Hätschelkinder der Konsumgesellschaft, in: Gerd Grözinger (s. Anm. 10) 25–39.

**Ein juridischer Wälzer ist dieses Buch sicherlich nicht !**
Guido Held, ein auf Eherecht spezialisierter Grazer Rechtsanwalt, stellt die mit der Ehescheidung im Zusammenhang stehenden rechtlichen Fragen in allgemein verständlicher Form dar. Damit wird den Betroffenen ein Leitfaden an die Hand gegeben, wie sie die Scheidung aus dieser Perspektive möglichst problemlos gestalten können. Dieses Buch ist gewissermaßen immer aktuell und reiht sich damit in die aktuelle Tagespolitik ein.

*160 Seiten, kt., ISBN 3-7011-9065-8*
**DM/sFr 28,- öS 198,-**

**LEYKAM BUCHVERLAG**
**Stempfergasse 3, A-8010 Graz**
**Telefon: +316 / 8076-31**

# ERFAHRUNGEN

MONIKA KORNFEHL

## Was läßt Ehe gelingen?

Das viel zitierte Sprichwort, daß Ehen im Himmel geschlossen, aber auf der Erde gelebt werden müssen, rechtfertigt eine praktische und meiner Meinung nach brauchbare Aufzählung der wichtigsten Bereiche des Zusammenlebens von Mann und Frau, in denen gelungene Ehe erlebbar, aber auch sichtbar wird.

Die Ehe als partnerschaftlicher Bund ist das neue Leitbild für Partner, die liebevolle Gemeinsamkeit auf Dauer mit Respekt vor der Persönlichkeit des einzelnen verbinden. Dieses seit den 60er-/70er Jahren von der Gesellschaft, aber auch von der Kirche (II. Vatikanisches Konzil) der bürgerlich patriarchalischen Ehe gegenübergestellte Ehemodell birgt am ehesten die Chance, daß Ehe in der heutigen Zeit gelingen kann; wenn Mann und Frau in ebenbürtiger Weise miteinander leben, so daß einerseits gemeinsames Wachstum der Partner möglich wird und andererseits jeder sein eigenes Leben zur Entfaltung bringen kann.

Aus der Erfahrung von über zwanzig Jahren Ehe- und Familienberatung und der Erwachsenenbildung stelle ich fest, daß dies nur dann möglich ist, wenn beiden Partnern die Arbeit an ihrer Beziehung ein ständiges Anliegen wird und sich jeder wenigstens zu 50 Prozent dafür verantwortlich fühlt.

### *Sehnsüchte und Wünsche der Menschen*

Die Sehnsucht des Menschen, in geglückten Beziehungen zu leben, ist groß. Da besonders in der heutigen Zeit die Außenwelt auch vieler Verheirateter gefährdet und unsicher geworden ist, werden oft genug zu hohe Erwartungen an die Innenwelt, also den persönlichen Bereich der Partner, gestellt.

Die tiefsitzenden Wünsche von jenen, die in einer Ehe leben und denen die Dauerhaftigkeit ihrer Liebe ein Wert ist, lauten ungefähr wie folgt:

1. *Ich möchte von dir angenommen sein, so wie ich bin.*

Mit meinen Schwächen und Fehlern, aber auch mit meinen Fähigkeiten.

2. *Ich möchte mich bei dir geborgen fühlen.*

Dieses Bewußtsein soll wachsen, je länger wir miteinander leben.

3. *Ich möchte dich verstehen und wünsche mir, daß auch du mich verstehst.*

Unsere Gespräche sollen gelingen und uns einander näherbringen.

4. *Ich wünsche mir dein Vertrauen.*

Die Angst vor Verletzungen soll uns nicht stumm machen.

5. *Ich möchte, daß du meine Gegenwart hautnah ersehnst.*

Erotik und Sexualität sollen ein angemessener Ausdruck unserer Liebe sein.

Alle diese Sehnsüchte, die zu den Ursehnsüchten der Menschen gehören, finden in der Ehe nur dann Erfüllung, wenn es den Eheleuten gelingt, ihre Hoffnungen und Träume auf ein reali-

stisches Maß an Erwartungen zu beschränken und wenn sie bereit sind, Kraft und Energie einzusetzen.
Im Anfangs-Liebeserlebnis, in der Phase der Verliebtheit, leuchtet, fast ohne unser Zutun, als Geschenk und Gnade, diese Ahnung der Liebe auf. Die Verliebtheit ist gleichsam die künstlerische Intuition, in der die Vollgestalt des Kunstwerks zwar erkennbar wird, aber noch nicht Realität ist. Konkret wird die Liebe erst durch oft mühevolle Arbeit, Durchhaltevermögen, Verzeihen, Frustrationstoleranz und Verantwortungsgefühl.
Die gelungene Ehe ist also auch ein nüchterner Lernprozeß durch Versuch und Irrtum, durch Erfolg und Mißerfolg, von einem nicht müde werdenden Paar, das bereit ist, sich diesem Lernprozeß immer wieder zu unterwerfen. Im täglichen Üben machen sich die Partner offen und bereit dafür, daß Liebe zum Ereignis zwischen ihnen werden kann. Die Liebe bleibt ein Geschenk, aber wenn Mann und Frau sie nicht treu und geduldig pflegen, werden sie nicht sensibel genug, dieses Geschenk zu empfangen. Echte Liebe heißt, auch die Bereitschaft aufzubringen, den anderen so zu sehen, wie Gott ihn gemeint hat.
Wie könnte nun ein „Trainingsprogramm" ausschauen, damit Ehe gelingt? Mindestens fünf Bereiche – die alle gleichwertig sind – gilt es zu beachten:
Ehe als dynamischer Prozeß; Gespräch; Konfliktregelung; Nähe und Distanz; Erotik und Sexualität.

### *A) Ehe als dynamischer Prozeß*

Die Inhalte von Ehen sind nicht in jeder Phase gleich. Die junge Ehe ist etwas anders als die mittlere oder die alte Ehe. Veränderungen am Partner, äußere und innere, werden vom jungen Menschen kaum wahrgenommen oder jedenfalls toleriert. Die Flexibilität des Jüngeren läßt es auch leichter zu, sich auf die vollzogenen Veränderungen des Partners einzustellen. Beim älteren Menschen dagegen lassen sowohl Fähigkeit und Bereitschaft, sich selbst zu ändern, als auch sich auf die Veränderungen beim Partner einzustellen, mehr und mehr nach.
Wenn Langeweile und Gewohnheit in einer Ehe auftauchen und die Paare in die Beratung kommen, können hier vom Berater Impulse gegeben werden. Einerseits wird versucht, den Beginn der langjährigen Gemeinschaft wieder erstehen zu lassen und die Erinnerung an das, was den einen für den anderen liebenswert gemacht hat. Andererseits werden in der Beratung Paare ermuntert, Dinge zu wagen, die ihnen bislang fremd waren; gleichsam auf Entdeckungsreise zu gehen und Neues in die langjährige Beziehung aufzunehmen, um sie lebendig zu halten. Nicht als Verordnung des Beraters – also von außen aufgesetzt –, sondern mit dem Paar gemeinsam wird behutsam ans Licht gehoben, was an verborgenen Wünschen vorhanden war.
Zum Beispiel bietet die lange Ehe gute Gelegenheiten, allein sein zu können, ohne allein sein zu müssen. Um diese Chance zu nützen, ist es allerdings notwendig, mit einer gewissen Beweglichkeit alte Leitvorstellungen von Ehe zu überwinden oder mindestens zu relativieren. Früher dominierten Ideen von Nähe, totaler Zweisamkeit, Austausch, Einheit und Ausschließlichkeit besonders als Ideal der christlichen Ehe. Heute ist vielen Paaren klar, daß Ehe die Gemeinschaft von zwei verschiedenen Persönlichkeiten ist und diese Einzigartigkeit auch beibehalten werden soll. Es gilt zu entdecken, daß

Alleinsein nicht dasselbe ist wie Vereinsamung, sondern geradezu Aufbaustoff für die Beziehung sein kann.
Ich denke an ein Ehepaar, das ziemlich erleichtert hörte, daß seine Ehe keineswegs in einer Krise war, nur weil jeder von ihnen einmal allein eine Reise tun wollte. Der Mann hatte andere Wünsche als die Frau; er wollte in die Berge, sie eine Städtebesichtigung machen. Erst durch das Aussprechen in der Geborgenheit der Beratung konnten eingefahrene Geleise verlassen werden.

*B) Gespräch*

Zu Beginn der Ehe und in den ersten Jahren funktioniert in der Regel das Gespräch zwischen den Partnern. Die Bereitschaft, sich einander mitzuteilen, ist meist vorhanden, zudem möchte man über den Partner etwas wissen, ihn besser kennenlernen. Im Laufe der Jahre kann diese Gesprächsbereitschaft aber nicht immer aufrecht erhalten werden. Müdigkeit, aber auch Bequemlichkeit stehen im Wege. Mangelnde Zuhörfähigkeit und Aufmerksamkeit einerseits, gedankenlose Bemerkungen, die den Partner verletzen, andererseits, bringen die Eheleute zum Schweigen und lassen das Gespräch verstummen.
Die ehemalige Hoffnung, sich dem Partner mitteilen zu können und sich verstanden zu fühlen, weicht der Resignation. Aus Angst, etwas Falsches zu sagen, wird immer weniger gesprochen.

*Stummes Nebeneinander durch mangelnde Kommunikation*

Wenn das Paar selbst die beginnende Stummheit nicht mehr überwinden kann, können Beratungsgespräche die Basis schaffen, daß in einer ruhigen Atmosphäre erlittene Verletzungen beider Partner verarbeitet und neue Erkenntnisse gewonnen werden, zum Beispiel, warum der Partner in einer bestimmten Situation – vielleicht aufgrund seiner Geschichte – so und nicht anders reagiert. Eine neue Form des Gesprächs kann gelernt werden. Immer wieder einmal gebe ich zwei Partnern etwa die Aufgabe, miteinander „Zwiegespräche" zu halten.
Die Grundordnung dieser Aufgabe beinhaltet ungefähr folgendes: „Zwiegespräche" brauchen wenigstens einmal in der Woche längerdauernde, ungestörte Zeit. Die Regelmäßigkeit ist das Geheimnis ihres Erfolges. Jeder spricht über das, was ihn bewegt: wie er sich, den anderen, das Leben und seine Beziehung erlebt. Er bleibt also bei sich. Das Gespräch hat kein anderes Thema. Es ist offen. Reden und Zuhören sollen möglichst gleich verteilt werden. Schweigen und Schweigenlassen, wenn es sich ergibt. Ausgeschlossen sind: bohrende Fragen, Drängen, Beschwichtigungsversuche. „Zwiegespräche" sind kein Offenbarungszwang. Jeder entscheidet für sich, was und wieviel er sagen mag. Beide lernen durch Erfahrung, daß größtmögliche Offenheit am weitesten führt. Sich wechselseitig einfühlsam zu machen ist das erste Ziel dieser Gespräche, weitere Ziele ergeben sich von selbst. Sie wachsen mit der Entwicklung. In der darauffolgenden Beratungsstunde wird das vorangegangene „Zwiegespräch" besprochen. Wenn sich beide für diese Art der Gespräche verantwortlich fühlen, sorgen sie gleichzeitig für das Gelingen. Das Paar erlebt eine Evolution zu zweit: Wenn wir uns aufeinander einlassen, halten wir unsere Beziehung lebendig. Dabei ist es notwendig, die

Grenzen des Partners zu achten und zu respektieren. Bei manchen längerdauernden Ehen wird sich die verbale Kommunikation möglicherweise auf ungefährliche Bereiche beschränken, Themen, die belastet sind, werden vielleicht ausgeklammert. Trotzdem wird ein freundschaftlicher Umgang wieder möglich.
„Zwiegespräche" sind der Versuch, einander besser und auch nach Jahren wieder neu kennenzulernen. Ein Partner versucht dem anderen zu zeigen, wie er sich selbst erlebt, indem er über sich redet. Streitgespräche und Partnerschaftsdebatten sind dagegen eher Zwie„spalt"gespräche und bringen die Partner einander nicht näher.

### *C) Konfliktregelung*

Konflikte, Spannungen und Meinungsverschiedenheiten gehören zu jeder Partnerschaft. Sie machen die Beziehung lebendig und spiegeln etwas von der Dynamik wider, in der zwei Personen, die miteinander leben, drinnenstehen. Ungelöste Konflikte können die Ehe zum permanenten Kleinkrieg machen.

#### *Konfliktregelung ist ein Lernprozeß*

Bei jungen Paaren können Verlassenheitsängste und die Angst vor Liebesentzug die Partner daran hindern, offen ihre auftauchenden Konflikte anzusprechen. In älteren Ehen kann durch die langjährige Erfahrung der Umgang mit menschenwürdiger Konfliktregelung gelernt sein. Wenn Ehepartner betonen, daß es bei ihnen keine Konflikte gibt, liegt der Verdacht nahe, daß ein Teil seine Meinung nicht sagt. Ein solcher Zustand ist nicht wünschenswert, weil er zur Unterdrükkung der Persönlichkeit des einen führen kann. Sobald Paare nach mehreren Jahren gemeinsamen Lebens, also aus reiferer Sicht, aus größerer Lebenserfahrung, ihre Konfliktstoffe kennen und die Hintergründe des kränkenden Verhaltens entdecken, können sie den Partner besser verstehen. Dazu kann es auch nach langen, gemeinsamen Jahren immer noch hilfreich sein, die Traditionen der Herkunftsfamilie zu studieren, in der jeder Ehepartner sein eigenes Verhalten in Beziehungen gelernt hat.
Die Einsicht, daß nicht alles Gelernte aus der Kindheit veränderbar ist, kann dazu führen, das Anderssein des Partners bewußt anzunehmen, auch dort, wo es sich um nicht liebenswürdige Charakterzüge des Partners handelt.
Beim Besprechen von Konflikten ist zu beachten:

- Vorwurf und Kritik sind niemals aufbauend. Sie fordern höchstens die Verteidigung des Angegriffenen heraus.
- Verallgemeinerungen sollten vermieden werden. Kein Mensch tut etwas „immer" oder „nie".
- Machtkämpfe neigen dazu, Konflikte zu zementieren. Jeder will seine Stärke demonstrieren und sich durchsetzen.
- Es soll keinen Sieger, aber auch keinen Verlierer geben. Gegebenenfalls entstehen beim Verlierer Gefühle von Rache, die neue und subtilere Kämpfe provozieren.
- Lasten sind möglichst gleichmäßig zu verteilen. Kompromisse ergeben ein Gefühl von Gerechtigkeit.
- Die Regelung muß für beide akzeptabel sein. Unlösbares gilt es auszuhalten.

Die Situation der Ehe in der Gegenwart belastet viele Menschen, läßt junge Menschen vor einer festen Bindung zurückschrecken, macht den Verantwortlichen in Staat und Kirche Sorge. Warum gibt es die Ehe-Krise? Worin besteht sie? Wie kann man die Ehe-Not wenden? Fünf Theologen und ein Psychologe haben reiches Material erarbeitet, um hier diese und ähnliche Fragen zu beantworten:

# Braucht Liebe (noch) die Ehe?

## Hrsg. von Wolfgang Beinert

149 Seiten, kart. DM 24,80 / sFr 24.– / öS 184,–

ISBN 3-7917-1180-6

**Die Autoren und ihre Beiträge:**

*Lothar Schneider:*
Der Mensch als Wesen zur Gemeinschaft

*Andreas Angerstorfer:*
Eheliebe – Zeugnis für Gottesliebe bei Hosea

*Matthäus Kaiser:*
Die Grundlagen der Eheschließung im Wandel der Zeiten

*Helmut Lukesch:*
Ehe, nichteheliche Lebensgemeinschaft und Ehescheidnung. Gesellschaftlicher Wandel und psycho-soziale Folgen

*Wolfgang Nastainczyk:*
Lernprozesse zwischen Ehe und (Pfarr-)Gemeinde

*Wolfgang Beinert:*
Braucht Liebe (noch) die Ehe?

Systematische Zusammenfassung

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

*Akzeptieren der Andersartigkeit*

Die Einsicht, daß es niemals zum Ziel führt, den anderen ändern zu wollen, bringt meist schon eine Veränderung der Situation. Der einzige Weg, besser zu leben, besteht darin, sich selbst zu ändern. Diese Erkenntnisse bewirken in manchen Beratungsgesprächen ein Aha-Erlebnis, das den Schritt in eine positive Richtung einleitet. Das Akzeptieren der Andersartigkeit des Partners macht es unnötig, für manche Dinge auf die Barrikaden zu klettern.

### *D) Nähe und Distanz*

Während in den jungen Jahren durch vielfältige gesellschaftliche Kontakte – einzeln oder gemeinsam – der Alltag bunt und abwechslungsreich erscheint, ist das Paar mit Kindern und auch in der postfamiliären Phase mehr auf sich bezogen; die Partner sind aufeinander angewiesen.

*Kinder sind kein Partnerersatz*

In manchen Beratungsgesprächen stellt sich erst spät heraus, wie sehr Kinder zum Partnerersatz geworden sind. Die Frau geht auf im Muttersein und übersieht, daß gerade die familiäre Phase eine vorübergehende ist. Freilich denkt sie daran, daß es schön wäre, außer der Arbeit mit Kindern und Haushalt noch etwas anderes zu tun. Aber die Verantwortung, das Gefordertsein, läßt die eigene Persönlichkeit zurücktreten, die funktionstüchtige Frau und Mutter steht im Vordergrund. Eigene Interessen und Fähigkeiten kommen zu kurz. Ab und zu Kontakte zu anderen Frauen, Nachbarinnen, eventuell Frauengruppen, bilden die einzigen Kontakte nach außen. Wenn das Fehlen befriedigender gemeinsamer Kommunikation durch den Alltag verdeckt ist, wird erst in späteren Jahren deutlich, wie sehr sich das Paar auseinandergelebt hat.
Es gilt daher neben allem familiären und beruflichen Engagement die Paarbeziehung nicht aus dem Auge zu verlieren, sondern sie ganz bewußt zu pflegen. Es ist notwendig, daß das Paar nicht nur in Elternpflichten aufgeht, sondern für die Beziehung als Mann und Frau Zeit und Aufmerksamkeit aufbringt.

*Gemeinsamkeiten und Einzelinteressen*

Die Ehe lebt von Gemeinsamkeiten. Gleichzeitig besteht jede Partnerschaft aus zwei voneinander verschiedenen Persönlichkeiten mit möglicherweise verschiedenen Interessen und Neigungen. Ehe kann also nicht totale Einheit von zwei Personen sein, die derart miteinander verschmelzen, daß sie sozusagen ineinander aufgehen und damit ihre individuelle Persönlichkeit aufgeben. Der gesunde Zustand einer Partnerschaft liegt im freien Nebeneinander von „Einssein" und „eigene Persönlichkeit bleiben".
Was einen Menschen in der Phase der Partnerwahl am anderen angesprochen und begeistert hat, weil der andere ein Stück von dem leben konnte, was dem einen unmöglich erschien, sollte dem Partner bleiben, oder noch besser, sich weiterentwickeln dürfen. Im Idealfall könnten Partner diese Reifungsschritte gemeinsam vollziehen oder einander dabei sogar behilflich sein. Dabei sollte jeder von ihnen seine Eigenständigkeit bewahren, um so für den Partner anziehend und interessant zu bleiben.
Gegenseitiges Wohlwollen ist eine Voraussetzung dafür, daß hier etwas entstehen oder wieder aufblühen kann. In

dieser Form kann die längerdauernde Ehe eine neue Qualität und individuelle Balance von Freiheit und Gemeinsamkeit erhalten. Gespräch und Gedankenaustausch über einzeln Erlebtes kann zusätzlich zu einer Bereicherung der Zweierbeziehung führen. Einzelinteressen sind durchaus erlaubt und gutzuheißen, wenn sie nicht auf Kosten des anderen gehen und dadurch zu Kränkungen führen.

### *E) Erotik und Sexualität*

Der Mensch ist in seiner Geschlechtlichkeit von seinem Schöpfer durch und durch geprägt. Als Mann und Frau hat jeder seine ihm eigene Sexualität sozusagen als Geschenk mit auf den Weg bekommen.

#### *Sexualität als Liebesausdruck*

Daß geglückte Sexualität – mit Lust und Verantwortung – im Sinne Jesu und von Gott gewollt ist, braucht auch in der Beratung immer wieder einmal eine Erklärung und läßt sich kreativ mit den biblischen Texten in Verbindung bringen. Beispiele: „Ich bin gekommen, damit ihr das Leben in Fülle habt" (Joh.10,10) oder das „Gleichnis von den Talenten" (Mt 25, 14–30).
Gelebte Sexualität stellt also einen ganz besonderen Wert dar und bedarf in der Ehe einer lebenslangen Entwicklung. Verglichen mit anderen Kulturen, gibt es im europäischen Raum nur wenig Aufmerksamkeit für die liebevolle Entfaltung der sexuellen Begegnung zwischen Mann und Frau. Die überlieferte Sprachlosigkeit tut ein übriges, so daß Frustrationen in diesem Bereich mit einer gewissen Resignation hingenommen werden, anstatt sie zu beachten und als Herausforderung für mehr Gespräch und Bemühen umeinander zu sehen.
Die genitale Sexualität – die Verwirklichung der im Menschen angelegten Fruchtbarkeit – gilt meist unbewußt noch als Primärzweck der Ehe. Sosehr aber auch das Leben mit Kindern ein wunderbarer Auftrag am Mitwirken von Gottes Schöpfungsplan ist, es betrifft in der langdauernden Ehe nur eine kleinere Zeitspanne.

#### *Kultur der Erotik*

Es bedarf daher einer Kultur der Erotik, damit Sexualität zu einem Spiegel dafür wird, wie nonverbale Kommunikation gelingen kann. Erotisches Tun vermittelt unmittelbar das Empfinden, geliebt zu werden. Es braucht keine erklärenden Worte. Der Mensch fühlt sich in seiner ganzen Person bejaht und angenommen. Damit wird die tiefste Sehnsucht des Menschen berührt.
Die Zärtlichkeit, die dann Ausdruck dieser umfassenden Liebe werden kann, begleitet das Paar ein ganzes Leben lang. Sie reicht weit über die zeugungsfähige Zeit hinaus und wird in einzelnen Bereichen gelebt.

a) Gefühle ausdrücken: Schon in der Herkunftsfamilie lernt der Mensch, ausführlich oder eher karg seine Gefühle auszudrücken und darüber zu reden.
b) Wünsche äußern: Der Ehepartner ist kein Hellseher und kann die Wünsche des anderen nicht erraten.
c) Bedürfnisse anmelden: Jeder Mensch ist einzigartig mit seinen individuellen Bedürfnissen und Sehnsüchten.

Die vertrauensvolle Liebesbeziehung zwischen zwei Menschen kann der geeignete Ort sein, Gefühle, Wünsche und Bedürfnisse im sexuellen Bereich

zu entdecken; der zärtliche Umgang miteinander eine ideale Nachholmöglichkeit von in der Kindheit Versäumtem. Nicht zuletzt gibt es Paare, die in ihrer gemeinsamen Sexualität auch eine spirituelle Dimension entdecken. In der Innigkeit der sexuellen Vereinigung kann Gottes Liebe zu uns Menschen erfahrbar werden.

Der Wille ist in allen Bereichen, in denen Beziehung gelebt wird, wichtig, daher auch in der Erotik. Zärtlichkeit soll nicht nur dann entstehen, wenn sie dem spontanen Impuls entspricht. Es braucht auch die bewußte Steuerung: Ich liebe dich, also schenke ich dir meine Zärtlichkeit bei vielen Gelegenheiten, nicht nur im Bett. Das ist Kultur der Erotik. Im Ausdenken von kleinen Aufmerksamkeiten ein Meister zu werden, bürgt für die Entfaltung des Talentes Sexualität und für die Qualität der Beziehung bis ins hohe Alter.

Eine unverzichtbare Bedingung ist dabei die Echtheit der zärtlichen Gesten. Sie dürfen nicht als Mittel eingesetzt werden, um etwas zu erreichen, und nicht zum Leistungsdruck, sondern sollten eher in spielerischer Weise gelebt werden. Die Freude am Hautkontakt darf nicht fehlen; freundliche Blicke, gute Worte gehören ebenfalls dazu.

Erotische Kultur ist immer zweiseitig. Jedem Paar, das Dauerhaftigkeit in seiner Liebesbeziehung anstrebt, ist zu wünschen, daß es eine breite Palette an fantasievollen Zärtlichkeiten entdeckt, die ihm entsprechen. Gemeinsam auf Entdeckungsreise zu gehen, um die ganz persönliche Art zu finden, die beiden Partnern im erotischen / sexuellen Bereich entspricht, kann so das langfristige Ziel einer harmonischen Beziehung werden.

* * *

Wenn eine Frau und ein Mann derartig fasziniert voneinander sind, daß sie beschließen, eine Ehe einzugehen, haben sie fast immer die Erwartung, daß ihre Liebe auf Dauer gelingt. Diese Erfahrung habe ich in der Ehevorbereitung, bei der Arbeit mit Gruppen und in der Beratung gemacht.

Beziehungen, die in Brüche gehen oder nicht mehr lebbar scheinen, hinterlassen bei allen Menschen zumindest Spuren von Trauer, wenn nicht gar existentielle Einbrüche. Trotz manchem Scheitern läßt sich in den letzten Jahren bei immer mehr Paaren feststellen, daß ihnen das Gelingen ihrer Ehe ein großes Anliegen ist. Die Teilnahme an verschiedenen Bildungsveranstaltungen ist ständig im Steigen begriffen. Wer die Hoffnung des Anfangs erfüllt sehen möchte, muß bereit sein, eine stetige Qualitätssteigerung der Beziehung anzustreben. Liebe ist eine zarte Pflanze, die einer immerwährenden Pflege bedarf.

*Monika Kornfehl ist Dipl. Ehe- und Familienberaterin, Psychotherapeutin sowie Supervisorin in der Diözese Linz.*

HANJO SAUER

# Ehevorbereitung – Ein Partnerschaftliches Lernprogramm (EPL)

## *1. Die Voraussetzungen*

Der Stellenwert, der Partnerschaft und Ehe zugemessen wird, ist hoch. Von ihnen wird ein entscheidender Beitrag zur Befriedigung der emotionalen Bedürfnisse wie Geborgenheit, Vertrauen, Liebe und gegenseitige Hilfe erwartet. Doch Paarbeziehungen sind brüchig geworden. Partnerschaft und Familie entwickeln sich zunehmend zum exklusiven Bereich des Privaten und der Intimität, zu einer Gefühls- und Freizeitgemeinschaft. Hohe Scheidungsraten (in den USA wird jede zweite Ehe geschieden), niedrige Beziehungsqualität (viele Paare erleben die Kommunikation in ihrer Beziehung als emotional unbefriedigend) und häufige Partnerkonflikte (in den USA wendet mehr als die Hälfte aller Paare mindestens einmal im Jahr eine Form körperlicher Aggression an – bis hin zum Schußwaffengebrauch) bestimmen die gesellschaftliche Situation von Ehe und Partnerschaft.

Diese Beobachtungen waren für Prof. Dr. Howard Markman der Hintergrund für die Entwicklung eines präventiven Paartrainings, dem er den Namen „Premarital Relationship Enhancement Program" (PREP) gab. Markman, Direktor des Zentrums für Ehe- und Familienstudien in Denver (USA), warb seit 1980 für ein Projekt und suchte in Zeitungsinseraten interessierte Paare für ein strukturiertes und von geschulten Kursleitern und -leiterinnen begleitetes Gesprächstraining, das er in einer Langzeitstudie über die Veränderung von Ehezufriedenheit begleitete und wissenschaftlich auswertete. Bei 135 teilnehmenden Paaren wurden vor dem Programm eine Voruntersuchung mit Interviews, Fragebögen und Videoaufnahmen durchgeführt, etwa zehn Wochen später fand bei den Paaren, die an dem Gesprächstraining teilgenommen hatten, eine Nachuntersuchung in ähnlicher Form statt. Weitere Nachuntersuchungen folgten im Abstand von eineinhalb, drei und sechs Jahren. Die Ergebnisse waren ermutigend: bei den Paaren, die an dem PREP-Programm teilgenommen hatten, blieb die Beziehungszufriedenheit relativ stabil, während sie bei der Kontrollgruppe, die kein ähnliches Training absolviert hatte, rapide absank. Im Hinblick auf geschlechtsspezifische Unterschiede fiel auf, daß gerade Männer, die an dem Programm teilgenommen hatten, eine signifikant höhere Zufriedenheit mit ihrer Partnerschaft zeigten als Männer der Kontrollgruppe. Zudem hatten die PREP-Paare mehr Kinder bekommen; diese waren außerdem im Hinblick auf die emotionale Verbundenheit mit den Eltern besser entwickelt. Fünf Jahre nach der Absolvierung des Programms lag bei der Kontrollgruppe die Trennungs- und Scheidungsrate mit 34 Prozent weit höher als bei den Paaren, die das Programm durchlaufen hatten (hier war eine entsprechende Rate von nur 10 Prozent zu verzeichnen)[1].

[1] Vgl. *H. Markman, F. Floyd, S. Stanley, R. Storaasli:* Prevention of marital distress. A longitudinal investigation. In: J. Consulting Clin. Psychol. 56 (1988) 210–217.

Aufmerksam geworden durch dieses erfolgreiche Präventivprogramm wurde am Institut für Forschung und Ausbildung in Kommunikationstherapie e. V. in München 1988 ein eigenes Projekt unter der Leitung von Franz Thurmaier errichtet: „Ehevorbereitung – Ein Partnerschaftliches Lernprogramm (EPL)"[2]. Den Mitarbeitern/Mitarbeiterinnen des Projekts stellte sich die Ausgangsfrage, inwieweit das PREP für europäische Verhältnisse zu adaptieren war und ob sich hierzulande ähnlich gute Ergebnisse erzielen ließen.

## 2. *Das Programm*

Ziel des Programms „Ehevorbereitung – Ein Partnerschaftliches Lernprogramm (EPL)" ist es, Paaren ein Gesprächsverhalten zu vermitteln, das zum Gelingen einer partnerschaftlichen Beziehung von entscheidender Hilfe sein kann[3]. Entsprechend den bereits erwähnten Langzeituntersuchungen sind Faktoren, die für die *Partnerwahl* eine erhebliche Rolle spielen, für den Verlauf und das Gelingen einer Partnerschaft keine relevanten Prädikatoren. Mit anderen Worten, die ursprünglichen Motive der Partnerwahl allein erweisen sich auf Dauer als keineswegs tragfähig für eine gelingende und emotional als befriedigend erlebte Beziehung. Als geeigneter Prädikator für die Stabilität einer Partnerschaft erweist sich dagegen das Ausmaß an negativ besetzter Kommunikation, das heißt die Art und Weise, wie ein Paar in der Kommunikation mit unangenehmen Gefühlen umgeht und in der Lage ist, diese aufzuarbeiten. Etwas vereinfacht auf die Formel gebracht: Sagt mir, wie ihr miteinander sprecht, und ich sage euch, welche Chance eure Beziehung hat! Gerade die Tendenz zur Reziprozität im negativen Gesprächsverhalten erweist sich als schlichtweg fatal, weil sie aller Voraussicht nach unkontrolliert eskaliert (auf Vorwürfe folgen Gegen-Vorwürfe, eine kritische Abwertung folgt der anderen etc.).

An diesen Forschungsergebnissen setzt das EPL an und gibt den Paaren ein Instrumentarium an die Hand, das einen Ausstieg aus einer negativen Eskalation ermöglicht, beziehungsweise diesen zumindest erleichtert und so einer zunehmenden Unzufriedenheit in der Partnerbeziehung entgegenwirkt. Bei der amerikanischen Studie wurde deutlich, daß sich insbesondere Männer im Umgang mit Konflikten und unangenehmen Gefühlen als hilflos erweisen und dazu tendieren, solchen Konflikten möglichst auszuweichen. Mit diesem Verhalten erreichen sie jedoch meist genau das Gegenteil, nämlich eine Verschärfung des Konflikts.

Wie ist das Programm aufgebaut? Mit dem EPL wurde ein klar strukturiertes und den Prinzipien der Lerntheorie folgendes Gesprächsprogramm ent-

---

[2] Die Finanzierung teilten sich das Erzbischöfliche Ordinariat München, die Deutsche Bischofskonferenz und das Bayerische Staatsministerium für Arbeit, Familie und Sozialordnung. Die wissenschaftliche Begleitung übernahm Prof. Kurt Hahlweg, damals am Max-Planck-Institut für Psychiatrie in München, inzwischen Ordinarius für Psychologie an der Technischen Universität in Braunschweig.

[3] Einführende Literatur: *V. Eckert, J. Engl, F. Ihmig, A. Passauer, F. Thurmaier, D. Wittmann,* Ehevorbereitung – ein Partnerschaftliches Lernprogramm (EPL) II. In: Dialog 1 (1993) 21–24. *J. Engl, F. Thurmaier, V. Eckert, K. Hahlweg,* Drum übe, wer sich ewig bindet! In: Dialog 2 (1994) 4–7. *J. Engl, F. Thurmaier,* Wie redest Du mit mir? Freiburg (1993).

wickelt, das in sechs aufeinander folgenden Sitzungen zu je ca. zwei Stunden Dauer durchgeführt wird. Diese Sitzungen verteilen sich auf einzelne Abendeinheiten oder, was sich als besonders praktikabel erwiesen hat, ein intensives Wochenende. Die ersten drei Sitzungen befassen sich mit der Vermittlung der theoretischen und praktischen Kommunikations- und Problemlösefertigkeiten. Ausgehend von typischen Kommunikationsfehlern, die in einem Rollenspiel demonstriert werden, geht es darum, Verhaltensweisen bewußt zu machen und einzuüben, die das Kommunikationsverhalten verbessern. Der entscheidende Schwerpunkt des EPL liegt auf den praktischen Gesprächsübungen, die von ausgebildeten Trainern und Trainerinnen begleitet werden. In der Regel teilen sich zwei Kursleiter/innen die Betreuung von vier Paaren. So lernen die teilnehmenden Paare zunächst in Rollenspielen, die zum Einüben der Gesprächsregeln hilfreich sind, sich gegenseitig angenehme wie unangenehme Gefühle in einer Weise mitzuteilen, die den anderen/die andere nicht verletzt, Wünsche konkret anzusprechen und mit Meinungsverschiedenheiten auf eine sachgemäße und faire Art umzugehen. Nach der Vermittlung der grundlegenden Kommunikations- und Problemlösefertigkeiten in den ersten drei Sitzungen werden in den folgenden drei Einheiten die erlernten Fähigkeiten auf eigene Problembereiche angewandt[4]: Erwartungen an Ehe und Partnerschaft, Vorstellungen und Wünsche zur Sexualität und schließlich in der letzten Sitzung die religiöse Beziehungsdimension von Ehe und Partnerschaft.

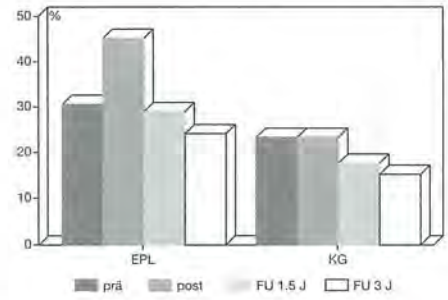
Gegenüber dem amerikanischen PREP-Programm war diese sechste Einheit „Christlich gelebte Ehe" im EPL neu dazu gekommen, hatte sich aber als so wesentlicher Themenbereich erwiesen, daß diese Einheit nachträglich auch vom PREP übernommen wurde. Auch wenn ein Paar seine Beziehung nicht im christlichen Kontext versteht, bleibt die Notwendigkeit einer Verständigung darüber, auf welcher Option die Beziehung aufgebaut ist – unabhängig davon, ob diese explizit als „religiös" bezeichnet wird. In der konkreten Durchführung wird deutlich, welch hohe Sprachlosigkeit in diesem Bereich verbreitet ist.

Wesentlich für das EPL ist der graduelle Aufbau: ausgehend von einfachen und spielerisch durchgeführten Kommunkationssituationen wird die klare Trennung von Sprecher- und Zuhörerrolle bewußt gemacht und eingeübt. Rollenspiele haben dabei die Funktion, das Paar von konfliktbesetzten Themenbereichen zu entlasten und einen Raum zur Einübung grundlegender Kommunikationsfähigkeiten zu schaffen. Von Sitzung zu Sitzung wächst die Schwierigkeit der Anforderungen.

[4] Zu den konfliktbesetzten Themenbereichen: Am Anfang einer Beziehung bleibt die Auseinandersetzung über die Form der Kommunikation und die Vorstellung von Sexualität noch mehr im Hintergrund, gewinnt aber zunehmend an Gewicht. Andere Problembereiche (wie zum Beispiel Eifersucht) verlieren an Bedeutung. In den amerikanischen Untersuchungen wird als wichtigstes Thema der Auseinandersetzung das Geld genannt.

### 3. *Die Erfahrungen*

Das EPL versteht sich als praktische Umsetzung einer hinreichend verifizierten Voraussetzung: Kommunikation ist lehr- und lernbar[5]. Die Auswirkungen eines verbesserten Kommunikationsverhaltens lassen sich nachweisen. So wurde für das EPL im Münchner Raum im Jahr 1992 eine Evaluation mit 109 Paaren durchgeführt[6]. 77 Paare, die an EPL-Kursen teilgenommen hatten, wurden mit einer Kontrollgruppe von 32 Paaren verglichen, die an anderen oder überhaupt keinen Ehevorbereitungskursen teilgenommen hatten. Die Wirksamkeit des Gesprächstrainings wurde dabei sowohl kurzfristig, also unmittelbar vor und nach dem EPL-Kurs, wie auch langfristig zu zwei Zeitpunkten, nämlich nach eineinhalb und nach drei Jahren untersucht. Dazu wurden die Paare gebeten, ohne Anwesenheit eines Kurs- oder Versuchsleiters ein Problem ihrer Beziehung zu diskutieren. Diese Gespräche wurden auf Videoband aufgenommen und hinsichtlich der Interaktionen der Paare mit Hilfe eines eigens dafür entwickelten Instrumentariums des „Kategoriensystems für partnerschaftliche Interaktion", systematisch ausgewertet[7]. Die Ergebnisse sind bemerkenswert und sollen hier kurz vorgestellt werden. Die Auswertungen belegen eine deutliche Überlegenheit der EPL-Paare hinsichtlich ihres Verhaltens in konfliktbesetzten Kommunikationsverläufen. Die Veränderung der Kommunikationsmuster läßt sich anhand zweier Tabellen veranschaulichen.



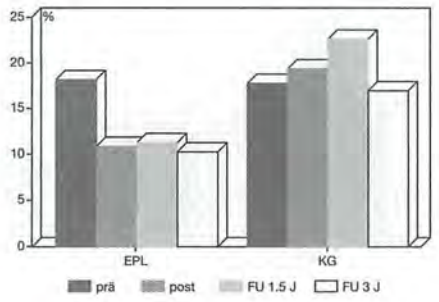

Die erste Abbildung bezieht sich auf das verbal-positive Kommunikationsverhalten; das meint die Fähigkeit, sich dem Partner gegenüber zu öffnen, seine Gefühle zu benennen, für den Partner Akzeptanz zu zeigen, eigene konstruktive Lösungsvorschläge ins Gespräch einzubringen und Zustimmung zu Beiträgen des Partners zu äußern. Der Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Spalte (v.l.n.r.), die das Kommunkationsverhalten un-

[5] Zu exakt diesem Ergebnis kommt der 3. Familienbericht „Lebenswelt Familie" des Österreichischen Bundesministeriums für Umwelt, Jugend und Familie, wo abschließend festgestellt wird: „Die intensive Forschung über Beziehungen hat gezeigt, daß Beziehungen lernbar sind und daß Wissen über ‚gute' Beziehungen vorhanden ist. Der Vermittlung dieses Wissens steht der ‚Natürlichkeitsmythos' (Wissen über die Familie ist von Natur aus gegeben) weiter Bevölkerungsschichten entgegen. Es wird zu überlegen sein, wie dieses Wissen lebensbegleitend (von der Schule bis zur Erwachsenenbildung) vermittelt werden kann."

[6] Dazu: *K. Hahlweg, F. Thurmaier, J. Engl, V. Eckert, H. Markman,* Prävention von Beziehungsstörungen. In: System Familie (1993) Bd. 6, 89–100. Hier ist umfangreiche Literatur angegeben. Diesem Aufsatz sind auch die beiden oben eingefügten Tabellen entnommen. *S. Plagge, T. Fricke, K. Hahlweg, F. Thurmaier, J. Engl, V. Eckert,* Zur Validität der „Fünf-Minuten-Sprechstichprobe". In: Diagnostica (1993) *T. Fricke, S. Plagge, K. Hahlweg, F. Thurmaier, J. Engl, V. Eckert,* Freie Partnerbeurteilung. Ein neuer Weg in der Diagnostik von Paarbeziehungen. In: System Familie (1993) Bd. 6, 171–180.

[7] Dieses Instrumentarium ist beschrieben in: *K. Hahlweg, E. Feinstein, U. Müller,* Analyse familiärer und partnerschaftlicher Kommunikation. In: M. Cierpka (Hrsg.), Familiendiagnosik. Berlin 1988, 153–169.

mittelbar vor und unmittelbar nach dem EPL darstellen, macht deutlich, wie sich das Gesprächstraining auswirkt. Zwar sinken langfristig (nach eineinhalb bis drei Jahren) diese Werte wieder ab, bleiben aber gegenüber der Kontrollgruppe (5. bis 8. Spalte von links) auf einem erheblich höheren Niveau.




Eine zweite Abbildung veranschaulicht das verbal-negative Kommunikationsverhalten. Damit sind gemeint: kritische Abwertung des anderen, unrealisierbare und nicht ernstgemeinte Lösungsvorschläge, häufiger Legitimationsbedarf, Rechthaberei, Nicht-Übereinstimmung mit dem Partner, zynische und ironische Äußerungen u.a. Auch hier wird im Vergleich der ersten beiden Spalten (v.l.n.r.) die Auswirkung des Gesprächstrainings deutlich. Erstaunlicherweise bleibt auch langfristig das verbal-negative Kommunikationsverhalten auf einem vergleichsweise niedrigen Niveau. Bei der Kontrollgruppe steigt dieses Niveau in den ersten eineinhalb Jahren ständig an, sinkt dann bis zum dritten Jahr zwar etwas ab, verbleibt aber dennoch bei deutlich höheren Werten als bei den EPL-Paaren. Trifft die Voraussetzung zu, daß gerade diese negative Kommunikation als wichtigster Prädikator für Zufriedenheit und Stabilität einer Partnerschaft auszumachen ist, dann erweist sich hier die Effektivität des EPL.

### *4. Zur praktischen Druchführung*

Das EPL hat nach acht Jahren nicht nur seine Bewährungsprobe bestanden, sondern insbesondere in den süddeutschen Diözesen eine beträchtliche Ausweitung erfahren. Etwa 1100 Trainerinnen und Trainer wurden ausgebildet; weit mehr als 10000 Paare haben an dem Gesprächstraining teilgenommen[8]. Die häufige Nachfrage der Paare, die bereits an einem Kurs teilgenommen haben, führte zur Entwicklung eines Auffrischungskurses (APL). Ebenso wurde das Programm erweitert für Eltern-Kind-Programme (EKP)[9]. Im Hinblick auf Kursleiterinnen und Kursleiter wurde deutlich, wieviel von regelmäßiger Übung in der Handhabung der Interventionsmöglichkeiten, von Erfahrungsaustausch und regelmäßiger Supervision abhängt. Viel Skepsis und eine Fülle von Vorurteilen, die meist auf Unkenntnis zurückzuführen waren, konnten abgebaut werden. So wurde nicht selten die Meinung vertreten, das EPL eigne sich als Form der Ehevorbereitung nicht, da es eine äußerst personalintensive Bildungsmaßnahme sei, mit der nur eine verhältnismäßig

[8] In Österreich haben die Erfahrungen mit dem EPL erst begonnen: Kurse fanden statt in Vorarlberg, in Innsbruck und St. Pölten. Im November 1995 ist ein Supervisionskurs in Salzburg vorgesehen.

[9] Dazu: *K. Bäcker-Braun, F. Ihmig, G. Krecan-Kirchenbichler,* Prävention durch Struktur und Inhalte des EKP. „Eltern-Kind-Programm": ein Modell für situationsorientierte Begleitung von Familien mit kleinen Kindern. In: Jugend und Gesellschaft 4 (1994) 7–10.

kleine Gruppe von Teilnehmern und Teilnehmerinnen erreicht werden könne. In der Tat läßt sich mit der konventionellen Vortragsform mit viel geringerem Aufwand eine viel größere Zahl von Teilnehmern und Teilnehmerinnen ansprechen. Doch muß an der Effizienz einer solchen direktiven Bildungsform gezweifelt werden. Entscheidend ist die Möglichkeit, mit dem EPL nicht nur an einen „guten Willen" zu appellieren, sondern dem Paar ein Instrumentarium an die Hand zu geben und mit ihm schrittweise in Begleitung der Kursleiter/innen einzuüben, das sich in leicht einsichtig zu machender Weise auf die Beziehungszufriedenheit auswirkt.

Ein Schlüssel zur Möglichkeit der praktischen Durchführung liegt in der Motivation der Paare selbst. Nach meinem Dafürhalten kann hier die Weitergabe eigener guter Erfahrungen mit einem Gesprächstraining viel besser zur Teilnahme bewegen als umfangreiches, aber eben doch anonym bleibendes Werbe- und Informationsmaterial; dieses wird erst in einem zweiten Schritt angefragt, wenn bereits ein erstes Interesse geweckt ist. Wer mit jungen Paaren zu tun hat, wird ohne Überraschung feststellen, daß sich gerade jene für ein Gesprächstraining aufgeschlossen zeigen, die von vornherein für Fragen der Beziehungsgestaltung sensibler sind. Ebensowenig wird es überraschen, daß in der Regel Frauen eher als Männer bereit sind, sich auf ein solches Programm einzulassen. Gründe mögen darin vermutet werden, daß sie im Hinblick auf die Beziehungsgestaltung anspruchsvoller sind, deren Defizite beruflich weniger kompensieren (können), Gefühle und deren Mitteilung weniger tabuisieren und im Hinblick auf die Austragung von Beziehungskonflikten risikobereiter sind.

*Dr. Hanjo Sauer ist Professor für Fundamentaltheologie in Linz.*

WALTER KIRCHSCHLÄGER

# Kirche ist Freiheit!

Wie ist die „Freiheit des Christenmenschen" heute zu umschreiben? Verschiedene Erfahrungen in und mit der Kirche veranlassen einige dazu, hinter die These: „Kirche ist Freiheit" ein Fragezeichen zu setzen. Gerade aber angesichts dieser Erfahrungen setzt unser Autor – Professor für Neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät in Luzern – hinter seine These ein Ausrufungszeichen. Sein Reflexionsweg ist ein biblisch orientierter Weg. Denn die Besinnung auf eine so gewichtige Beziehungsaussage von Kirche kann nur dort ansetzen, wo Kirche begonnen hat. Ob diese die Anfänge prägenden Charakteristika bis heute gehalten haben, ist eine Frage, die bis in die Gewissenserforschung aller, die Kirche sind, hineinreicht. (Redaktion)

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit!" (Gal 5,1). Dieser Zuruf des Apostels Paulus an die Gemeinden von Galatien klingt wie ein Leitsatz zu unserem Thema. In der Tat hat Paulus hier in wenigen Worten ausgedrückt, was für die Bezugsetzung zwischen Kirche und Freiheit von Bedeutung ist. Angesichts der paulinischen Verkündigung, die sich zu diesem Bereich ja keineswegs auf den zitierten Satz beschränkt, kann die Frage, ob Kirche und Freiheit notwendig aufeinander zu beziehen sind, getrost beiseitegelegt werden: Kirche ist ohne Freiheit schlicht nicht möglich, das heißt: Es gehört zum Wesen des Christen, sich als freier Mensch zu begreifen und als solcher sein Leben zu gestalten. Das Bewußtsein von Freiheit ist für ihn und für die Gemeinschaft der Christen unverzichtbar, soll die Identität der Glaubensgemeinschaft Kirche und jene ihrer Glieder nicht verdeckt oder sogar verkehrt werden.

## *1. Freiheit als Wesenselement von Kirche*

### *1.1. Kirche als Gemeinschaft des Kyrios Iesous*

Eine der zutreffendsten Umschreibungen von Kirche hat Paulus am Beginn seines ersten Briefes an die Gemeinde von Korinth formuliert. Kirche sind „alle, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus im Bekenntnis anrufen" (1 Kor 1,2). Hier wird zunächst deutlich, daß Kirche eine Gemeinschaft von vielen Menschen ist. Diese „alle", von denen Paulus spricht, sind durch einen bestimmten Vollzug untereinander verbunden. Sie proklamieren den Namen des *Kyrios Iesous* im Bekenntnis, das heißt: Sie stehen dazu, daß ihr *Kyrios* kein anderer ist als Jesus, der Christus.

Dieser Vollzug findet in den ersten Gemeinden mit größter Wahrscheinlichkeit seinen letztgültigen Ausdruck in der feierlichen Proklamation im Rahmen der Liturgie. Damit dies möglich ist, muß eine lebendige diesbezügliche Glaubensüberzeugung vorausgehen, die genau eben diesen Inhalt der Proklamation abdeckt: Jesus ist der *Kyrios*. Im Leben eines Christen wurde das so lautende Bekenntnis erstmals am Beginn seiner christlichen Existenz eingefordert; es war Voraussetzung da-

für, daß ein Mensch „auf den Namen des Herrn Jesus" getauft werden konnte (vgl. Röm 6,3; Apg 10,48). Die präbaptismale Unterweisung der Katechumenen erläutert die Bedeutung eines solchen Bekenntnisses. Eine entsprechende Kurzformel aus diesem Bereich ruft Paulus der Gemeinde von Rom in Erinnerung:

„Wenn du mit deinem Mund bekennst: *Kyrios Iesous*, und in deinem Herzen glaubst: Gott hat ihn von den Toten auferweckt, wirst du gerettet werden" (Röm 10,9).

Mit einem Schlag treten hier zwei bedeutungsvolle Perspektiven in den Blick: die Anspielung auf das Ostergeschehen sowie die soteriologische Komponente. Nun ist in der Tat die Bezeichnung *Kyrios* kein beliebiger Titel für den gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazaret. In der LXX steht dieser Begriff für den Gottesnamen Jahwe, in der hellenistischen Welt gilt *Kyrios* als der Herrschertitel schlechthin, der auch dem römischen Kaiser zugeschrieben wird[1]. Letzteres scheint in diesem Zusammenhang sogar zunächst entscheidender, denn es bedeutet: Wer sich auf den Namen des Herrn Jesus taufen läßt, bekennt, daß sein *Kyrios* eben Jesus von Nazaret, der Christus, ist... Die semitisch geprägte Sprechweise vom Anrufen des „Namens" Jesu als *Kyrios* zeigt überdies, daß es sich hier nicht bloß um die Zuweisung einer Titulatur, sondern um eine Wesensaussage handelt[2]. Wie deutlich und damit auch wie provokativ die so vorgenommene Abgrenzung gegenüber den Ansprüchen anderer *Kyrioi* tatsächlich war, ist nicht mehr eindeutig zu erkennen[3]; sie wird auch je nach konkretem Sitz im Leben unterschiedlich gewesen sein.

Halten wir aber fest: Kirche als Gemeinschaft von glaubenden Menschen wird in ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem *Kyrios* definiert. Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft ist also nicht abhängig von anderen äußeren Kriterien, von Fragen der Struktur oder der Disziplin etwa, sondern vom Bekenntnis des einzelnen, mit dem er sein Getauftsein aktualisiert und konkretisiert. Indem dies der Glaubende tut, reiht er sich ein in die Schar derer, welche die gleiche Überzeugung artikulieren. Diese Gemeinschaft bildet Kirche.

Was diese Umschreibung von Kirche der allfälligen Beliebigkeit entzieht, ist die Erkenntnis, daß es sich dabei vermutlich um den ältesten Versuch handelt, *ekklesia* in einer Kurzformel näher zu bestimmen[4]. Wir haben gesehen, daß dabei Taufe und Ostergeschehen im Hintergrund stehen. Diese gedankliche Linie ist nun weiterzuverfolgen.

---

1 Entsprechende Belege aus neutestamentlicher Zeit vgl. schon bei *A. Deissmann*, Licht von Osten, Tübingen 1908, 70.111–113.256–258.

2 Vgl. dazu *K. Galling*, Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel: ThLZ 81 (1956) 65–70; paradigmatisch dargelegt anhand des Gottesnamens bei *G. Kittel*, Der Name über alle Namen I, Göttingen 1989, 24–58.

3 Illustrativ dazu *L. Goppelt*, Theologie des Neuen Testaments. (UTB 850), Göttingen ³1978, 394: „Hellenistische Christen hören diesen Dreiklang (das heißt: Herr Jesus Christus) beinahe ähnlich wie *Imperator Caesar Augustus*" (Hervorhebung im Text).

4 So *H. Conzelmann*, Der erste Brief an die Korinther. (KEK V), Göttingen ²1981, 41; zum Alter vgl. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments. (UTB 630), Tübingen ⁷1977, 128–130, Vgl. auch *P.E. Langevin*, „Ceux qui invoquent le nom du Seigneur" (1 Cor 1,2): ScEc 19 (1967) 373–407; ScEs 20 (1968) 113–126; 21 (1969) 71–122.

### *1.2. Loskauf aus der Sklaverei der Sünde*

Das christliche Verständnis von Taufe ist bis in unsere Zeit wesentlich von jenen Überlegungen, ja selbst von jener Semantik und Metaphorik bestimmt, die Paulus in der Taufkatechese gegenüber der Gemeinde von Rom entfaltet:

„[3]Wißt ihr nicht, daß wir als solche, die getauft wurden auf Christus Jesus, auf seinen Tod getauft worden sind? [4]Wir wurden also mitbegraben mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit, so wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln.

[5]Wenn wir nämlich zusammengewachsen sind mit der Gestalt seines Todes, dann werden wir auch (zusammengewachsen) sein (mit der Gestalt) der Auferstehung. [6]Das erkennend, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit vernichtet werde der Leib der Sünde, damit wir nicht Sklaven der Sünde sind. [7]Denn der Gestorbene ist freigesprochen von der Sünde.

[8]Wenn wir nun gestorben sind mit Christus, glauben wir, daß wir auch mitleben werden (mit) ihm. [9]Wissend, daß Christus, auferstanden von den Toten, nicht mehr stirbt. Der Tod beherrscht ihn nicht mehr.

[10]Der gestorben ist, ist ein für allemal der Sünde gestorben; der lebt, lebt (für) Gott.

[11]So begreift auch ihr, daß ihr tot seid der Sünde, daß ihr aber lebt (für) Gott in Christus Jesus. ...

[16]Wißt ihr nicht: Dem ihr euch selbst als Sklaven zum Gehorsam zur Verfügung stellt, dessen seid ihr Sklaven – dem gehorcht ihr; entweder (Sklaven) der Sünde zum Tod oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit.

[17]Dank aber sei Gott: Denn ihr wart Sklaven der Sünde, seid aber gehorsam geworden von Herzen jener Lehre, an die ihr übergeben wurdet. [18]Befreit von Sünde, seid ihr Sklaven geworden der Gerechtigkeit. ...

[22]Jetzt aber, befreit aus der Sünde und geworden zu Sklaven für Gott, habt ihr euren Lohn zur Heiligung, nämlich hin zum ewigen Leben.

[23]Denn der Lohn der Sünde (ist) der Tod, die Gabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christus Jesus, unserem Herrn."[5]

Dieser Abschnitt atmet das Ambiente der antiken hellenistischen Welt. Der Verfasser weiß aus eigener Anschauung um den Gegensatz zwischen Sklaverei und Freiheit, er kennt das Ritual, das den Sklavenhandel begleitet, und er teilt den hellenistischen Abscheu vor der Sklaverei. Darüber hinaus versteht er diese Gegebenheit seines Lebensraums als für sich selbst sprechendes Anschauungsmaterial, um zu verdeutlichen, was das bedeutet: Getauft werden und so Christ sein, (Teil von) Kirche werden.

Auch hier ist der Ansatzpunkt am Ostergeschehen unübersehbar (vgl. Röm 6,3–4). Dies kommt noch zur Sprache. Im Augenblick ist lediglich zu beachten, daß die Hineinnahme des Getauften in Tod und Auferstehung Jesu unter dem Vorzeichen der Schicksalsgemeinschaft geschieht: Die entscheidende semantische Achse des ersten Abschnitts von Röm 6 ist ja auch die Formel „mit...", beziehungsweise „mit Christus" oder „mit ihm" (vgl. 6,3–11). Wird diese Wendung samt ihren Variationen ausgeblendet, zerfällt der Text und verliert seine Identität. Damit sind wir erneut mitten im Lebensbereich des Sklaven: Denn ein dornenvolles Merkmal seiner Existenz ist es, auf Gedeih und Verderben mit seinem *Kyrios* verknüpft zu sein.

Unter dieser Perspektive ordnet Paulus die Existenz des Christen ein. Wer getauft ist, an dem hat sich ein Sklavenhandel vollzogen. Aus der todbringenden Sklaverei der Sünde hat Jesus Christus die Menschen in ein Sklavendasein für Gott (Röm 6,22) losgekauft, eine neue Sklaverei, die

[5] Vgl. zur taufkatechetischen Dimension des Textabschnittes *J. Gnilka*, Theologie des Neuen Testaments, Freiburg 1994, 166–118; zur ekklesiologischen Perspektive *W. Kirchschläger*, Die Anfänge der Kirche, Graz 1995, 98–100; zur soteriologischen Komponente *ders.*, Einführung in das Neue Testament, Stuttgart [2]1995, 84–86.

freilich nicht todbringend ist, sondern zum Leben führt (vgl. Röm 6,23).
Mehr als uns bewußt ist, hat diese paulinische Grundmetapher das Taufverständnis, wie es in der Tauftheologie und in der Taufliturgie zum Ausdruck kommt, beeinflußt: Wie beim Kauf eines Sklaven, über dessen Haupt der Name seines neuen Herrn als Ausdruck der Besitzzuordnung proklamiert wird, wird über dem Täufling der Name des dreifaltigen Gottes ausgerufen. So wie der Sklave von seinem Herrn mit einem Namen angesprochen wurde, der ihn fortan identifizieren sollte, wird in der Taufe der Glaubende mit einem neuen Namen benannt, der ihm für sein weiteres Leben bleibt. So wie dem Sklaven auf die Schulter das Siegel seines Herrn als Zeichen des Besitzanspruches eingebrannt wird, konstituiert die Taufe ein unauslöschliches Siegel des Geistes im Menschen[6].
Will man dieser drastischen und radikalen Terminologie gerecht werden, darf der dunkle Hintergrund nicht übersehen werden, von dem Paulus sich selbst und die Glaubenden abgrenzen will. Die Macht des Bösen versteht der jüdische Mensch als unterdrückend und versklavend. Sünde und Schuld sind Ausdruck dieser Abhängigkeit, die den Menschen bisweilen sosehr sich selbst entfremden, daß er außer sich gerät, weil ein anderer von ihm Besitz ergreift, ihn also so „besessen" macht[7].
Aus dieser unheilvollen Knechtung wird jener Mensch „losgekauft"[8], der sich im Glauben Jesus Christus zuwendet und getauft wird. Daß dies möglich ist, hat einen tieferen Grund: das Ostergeschehen.

### *1.3. Ostern als Befreiungsgeschehen*

Daß sich in Tod und Auferstehung Jesu Christi seine *Pro*existenz gegenüber den Menschen so sehr konkretisiert, daß dieses Geschehen zum letztgültigen Heilsgrund für die Menschen wird[9], bedarf keiner weiteren Ausführung. Spätestens das letzte Mahl Jesu zeigt auch für Jesus selbst dieses Verständnis[10]. Entscheidender ist im vorliegenden Zusammenhang, wie dieses Faktum der Heilsstiftung zum Handeln des einen Gottes Jahwe und

---

6 Zum Vergleich zwischen der Praxis des Sklavenhandels und dem Ritual der Taufe vgl. *W. Kirchschläger*, Was heißt: Jesus Christus hat uns erlöst?: *Ders.* (Hg.), Das Phänomen des Bösen, Luzern 1990, 97–113, hier 97–100.107–111.

7 Zu diesem Hintergrund vgl. zum Beispiel Röm 7,14–25, bes. Lk 13,10–17: Die Krankheit der gekrümmten Frau wird als eine Gebundenheit durch Satan begriffen (dazu unten 1.3.). Vgl. generell *G. Baumbach*, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, Berlin 1963; *H. Schlier*, Mächte und Gewalten im Neuen Testament. (QD 3), Freiburg 1958; *W. Kirchschläger*, Art. Satan (et Demons) dans le Nouveau Testament: DBS XII, Paris 1992, 24–47, hier bes. 40.

8 Diese Sprechweise wird von Paulus an bedeutsamen Passagen verwendet, wobei das oben skizzierte Bild appliziert und weitergeführt wird. Vgl. bes. Gal 4,4: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus der Frau, gestellt unter das Gesetz, damit er die loskaufe, die unter dem Gesetz stehen, damit wir die Kindschaft erlangen." Zum Stichwort „Kindschaft" siehe unten 1.3., dazu *J. Gnilka*, Theologie (Anm. 5) 90; zum Gesamtproblem vgl. *K. Kertelge*, Gesetz und Freiheit im Galaterbrief: *Ders.*, Grundthemen paulinischer Theologie, Freiburg 1991, 184–196, hier bes. 188–191.

9 Vgl. grundsätzlich dazu *J. Kremer*, Erlösung von Sünde und Tod: StdZ 202 (1984) 239–252, hier 239–247, sowie *H. Schürmann*, Gottes Reich – Jesu Geschick, Freiburg 1983, hier 185–223.

10 Insbesondere für eine diesbezügliche Analyse der Gesten Jesu vgl. *H. Schürmann*, Gottes Reich (Anm. 9) 213–222; zu den Worten Jesu vgl. *E. Ruckstuhl*, Neue und alte Überlegungen zu den Abendmahlsworten Jesu: *Ders.*, Jesus im Horizont der Evanglelien. (SBAB 3), Stuttgart 1988, 69–99; generell dazu *W. Bösen*, Der letzte Tag des Jesus von Nazaret, Freiburg ²1994, 107–114; *W. Kirchschläger*, Eucharistie als gefeierte Gemeinschaft: ThPQ 140 (1992) 20–26, bes. 21–23.

zum Leben der Menschen in Beziehung steht.

Für die frühe Kirche ist es offensichtlich ein Anliegen, die machtvolle Initiative Gottes, welche sie hinter dem Ostergeschehen ortet, in eine kontinuierliche Linie zum bisherigen Handeln Gottes zu stellen, wenngleich dieses damit auch überboten wird. So spricht Paulus davon, daß das Evangelium über Jesus Christus „vorverkündet wurde durch Propheten in den Heiligen Schriften (das heißt des Alten Testaments)" (Röm 1,2). Aber der angesprochene Grundgedanke ist älter als Paulus. Gerade weil Ostern als Grundlage eines unvorstellbaren Befreiungsgeschehens für die Glaubenden verstanden wird, gibt es dafür letztlich nur ein entsprechendes Paradigma: das Gründungsgeschehen des Volkes Israel, der Exodus.

Im Gelingen des Auszugs aus Ägypten hat sich der Gott Jahwe als ein befreiender Gott erwiesen. Jener Gott, der seinen Namen als Ausdruck der *Pro*existenz definiert hat – Jahwe: Ich bin, der für euch dasein wird[11] –, hat darin die Sklaverei und Unterdrückung Ägyptens überwunden und die Mosesippe in die Freiheit geführt. In seiner gesamten Tradition hat Israel das Gelingen der Flucht nicht nur als historische Gegebenheit verstanden, sondern als grundlegendes theologisches Geschehen gedeutet. Daran knüpft die frühe Kirche an, wenn sie den Exodus als Vorausbild für das Ostergeschehen versteht. Paulus zitiert im Brief an die Gemeinden Galatiens eine ältere, ihm bereits vorliegende Glaubensformel, in der dieses Verständnis deutlich wird:

„...Jesus Christus,
der sich gab für unsere Sünden,
damit er uns herausreiße
aus diesem bösen gegenwärtigen Äon,
gemäß dem Willen Gottes und unseres Vaters..." (Gal 1,4)

Die Eigenart, ja Singularität der Sprache, die sich teilweise nur noch in der Darstellung des Exodus findet[12], verweist auf die bewußte Nachahmung der älteren biblischen Tradition. Der theologische Gedankengang wird somit offenkundig: So wie Jahwe Israel aus der Sklaverei Ägyptens „herausriß" und befreite, so hat Jesus Christus in Tod und Auferstehung die Menschen aus der Sklaverei der Sünde „herausgerissen".

Aber: Wird das biblische Vorbild an Ostern wirklich eingeholt? Hat Paulus in seiner Deutung der Taufe (vgl. Röm 6, oben 1.2.) nicht von einer neuen Sklaverei für den Getauften gesprochen – zugegeben: einer besseren zwar, aber doch einer Sklaverei? Im Brief an die Gemeinde von Rom ist noch weiterzulesen. Zwei Kapitel nach der Taufunterweisung wird das Thema nochmals aufgegriffen, hier sprengt Paulus die Metapher und spricht ohne bildhaften Hintergund:

---

[11] Grundlegend zu dieser Deutung des Gottesnamens bleibt *B. N. Wambacq, Eh$^e$yeh $^e$ser 'eh$^e$ye* („Ich bin, der ich bin"): Bib 59 (1978) 317–338.

[12] Dies gilt insbesondere für das Verb „herausreißen" *(exeireo)*: Es steht in der Septuaginta als terminus technicus für das befreiende Handeln Gottes im Exodus, so vor allem Ex 3,8: „Ich bin herabgestiegen, um sie (die Israeliten) aus der Hand der Ägypter herauszureißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land...". Vgl. weiters Ex 18,8.9.10; 1 Sam 10,18; Jer 34,13 u. ö. Vgl. dazu und zur vorpaulinischen Einordnung der Formel in eine frühe judenchristliche Soteriologie *W. Kirchschläger,* Zu Herkunft und Aussage von Gal 1,4: *A. Vanhoye* (Hg.), L'Apotre Paul. (BEThL 73), Gembloux 1986, 332–339. Zur inhaltlichen Dimension vgl. auch für das Folgende *K. Kertelge,* Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Galaterbrief: *ders.,* Grundthemen (Anm. 8) 197–208, hier bes. 199–202.

„Ihr habt nicht einen Geist empfangen,
der euch zu Sklaven macht,
sodaß ihr euch immer noch fürchten müßt,
sondern ihr habt den Geist empfangen,
der euch zu Kindern macht,
den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater!" (Röm 8,15)

Was zunächst wie eine neue Unterdrückung erscheint, kann sich nicht als solche manifestieren, weil sie durch Gottes Geist geprägt ist. Der Loskauf aus der Sklaverei der Sünde führt in die Freiheit der Gotteskindschaft, die zum Abba-Ruf befähigt.
Es gilt also tatsächlich: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit." (Gal 5,1). Es ist jene Freiheit, die aus den Zwängen von Sünde und Schuldüberwindung herausführt, eine Freiheit, die sich dem Ostergeschehen verdankt. Diese Schicksalsverbundenheit, für den Sklaven ein Fluch, erweist sich für den Getauften als Ansatz zur Freiheit und damit zum Heil, sie bestimmt seine neue Identität als Mensch, der aus den Zwängen und Verstrickungen des Bösen herausgelöst ist und der sich in der Gemeinschaft mit jenen befindet, welche die gleiche Grundentscheidung auf Jesus Christus hin getroffen haben. Das aber darf noch nicht genügen. Wenn das gesamte Ostergeschehen – Tod und Auferstehung Jesu also – als Kulminationspunkt seines Lebens und Wirkens verstanden wird, als jener Moment also, in dem sich seine *Pro*-existenz verdichtet, so ist noch weiter zurückzufragen. Es ist nach Elementen zu suchen, welche im Leben und Wirken Jesu selbst Freiheit für die Menschen um ihn stiften und so auf die Verdichtung dieses Befreiungsprozesses im Ostergeschehen vorausweisen. Dies geschieht nicht aus einem einseitigen historisierenden Antrieb, sondern um die Last des Befundes nicht allein auf der paulinischen Auffassung zu belassen, ja um diese selbst mit dem Wirken Jesu in Beziehung zu setzen und damit erst zu legitimieren.

### *1.4. Das befreiende Handeln Jesu*

In den Evangelien gibt es genügend Hinweise dafür, daß Jesus von Nazaret seine Verkündigung vom Anbruch der Königsherrschaft Gottes als eine befreiende Botschaft verstanden hat. Dies legt sich schon aufgrund der gewählten Terminologie nahe. Wer sein öffentliches Wirken unter den Menschen unter das Stichwort dieser Königsherrschaft Gottes stellt, knüpft – insbesondere aus damaliger Perspektive – an das diesbezügliche Erbe der jüdischen Tradition an. „Königsherrschaft Gottes" ist keine erst jesuanische Wortprägung. Dieser Ausdruck erinnert vielmehr an das Wirken Gottes in Israel, das von diesem Volk besonders in seiner Frühzeit als heilvoll und königlich erfahren worden war. Daß dieses Handeln Gottes in besonderem Maße einen konkret befreienden Ansatz hatte, wurde im Hinweis auf den Exodus bereits angedeutet. Wenn Jesus von Nazaret sein eigenes Wirken in dieser Tradition, ja überdies als eine neue Konkretisierung dieses dynamischen Handelns Gottes versteht, sind inhaltlich unweigerlich jene Vorgaben miteingeschlossen, die der jüdische Mensch seiner Zeit mit „Königsherrschaft Gottes" verbindet[13].

[13] Zum jesuanischen Verständnis von Königsherrschaft Gottes vgl. *H. Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. (SBS 111), Stuttgart ³1984, jetzt zusammengefaßt in *ders.*, Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen. (SBS 156), Stuttgart ²1995, 54–58. Zur ekklesiologischen Bedeutung dieser Verkündigung vgl. *W. Kirchschläger*, Anfänge (Anm. 5) 24–25.

Dessen war sich Jesus von Nazaret bewußt. Sein Selbstverständnis, das in der Darstellung seines ersten Auftretens in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazaret in Anspielung an Passagen des Trito-Jesaja (vgl. Jes 58,6; 61,1–2) reflektiert ist, läßt dies im Grundsätzlichen erkennen: Den Gefangenen ist Befreiung, den Zerschlagenen und Gebundenen ist Freiheit anzusagen; allen, die sich arm wissen vor Gott, ist diese Botschaft zu verkündigen, die darin gipfelt, daß ein Jubeljahr Gottes schlechthin ausgerufen wird, ein Jahr also der Vergebung, des Schuldenerlasses, der Befreiung in jeder Hinsicht (vgl. Lk 4,18–19a)[14].

Gerade an diesem Text kann abgelesen werden, daß das Befreiungsmoment der Botschaft Jesu umfassend und weit gefaßt bleiben muß. Es ist nicht auf den einen oder anderen Aspekt von Freiheit einzugrenzen, sondern es zielt auf die umfassende Befreiung der Gotteskindschaft, von der Paulus nach Ostern sprechen wird. Daß dieses Ernstnehmen des Menschen als dem Du der Liebe Gottes keine Form von Unfreiheit und Bindung dulden kann, entspricht bereits der Überzeugung Jesu; sein gesamtes Wirken belegt dies. Einige Hinweise können dazu genügen:

Jesus tritt gegen die Unterjochung durch Schuld und Sünde an und spricht in diesem Zusammenhang von einer Loslösung, die an frühere Gebundenheit denken läßt[15]. Er kritisiert die Einbindung des Menschen in ein Korsett von Vorschriften und Geboten und tritt vehement der Auffassung entgegen, ein so geschnürtes Paket an vorgesehenen Leistungen ebne den Weg in das ewige Leben[16]. Demgegenüber betont er den Vorrang der Liebe und die Bedeutung der daraus resultierenden Beziehung zu Gott, die sich in einer lebendigen Orientierung an seinem Beispiel konkretisieren kann[17]. So verstandene Nachfolge respektiert die Freiheit des Menschen, fußt sie ja auf einer personalen Beziehung als unerläßlicher Grundlage. Der in Beziehung stehende, sodann aus Liebe handelnde Mensch agiert aber nicht aus ihm auferlegten Zwängen, sondern aus der in Freiheit getroffenen Entscheidung, welcher der erkannte Wert der personalen Beziehung zugrunde liegt.

Handeln in Freiheit aus Liebe erscheint als jene Lebensmaxime, die Jesus selbst verwirklicht. Seine Option zu einem Leben in *Pro*existenz entstammt dieser freien Entscheidung. So bringt Jesus die Botschaft vom konkret liebenden Gott gelegen und ungelegen unter die Menschen, weil er dies als seine ihm von Gott gestellte Aufgabe erkennt, und er bleibt dieser Sendung selbst dann treu, als es ihm das Leben kostet. Jene Menschen, die sich in ihrem Lebensentwurf am Vorbild Jesu orien-

[14] Ausführlich dargestellt bei *G. Kyo-Seon Shin*, Die Ausrufung des endgültigen Jubeljahres durch Jesus von Nazaret. (EHS.T XXIII/378), Bern 1989, 116–192; weiters *U. Busse*, Das Nazareth-Manifest Jesu. (SBS 91), Stuttgart 1977.

[15] So Lk 13,10–17, dazu *H. Welzen*, Loosening and Binding. Luke 13.10–21 as Programme and Anti-Programme of the Gospel of Luke: *S. Draisma* (Hg.), Intertextuality in Biblical Writings. Fs. B. van Iersel, Kampen 1989, 175–187; *W. Kirchschläger*, Die Loslösung der gekrümmten Frau: Arzt und Christ 24/25 (1978/79) 151–167.

[16] In diesem Sinne ist der Sabbatkonflikt sowie auch der Disput über die Frage echter Reinheit zu deuten: Vgl. dazu bes. Mk 2,23–28; 3,1–6 par; Mk 7,1–23 par. Der Ansatz ist grundlegend aufgearbeitet bei *C. Bravo*, Jesus von Nazaret, der befreiende Christus: *I. Ellacuría/J. Sobrino* (Hg.), Mysterium Liberationis I., Luzern 1995, 543–565.

[17] Neben Joh 13,34–35 ist dafür Mk 10,17–22 paradigmatisch; vgl. dazu *W. Egger*, Nachfolge als Weg zum Leben. (ÖBS 1), Klosterneuburg 1979, bes. 155–167.

tieren wollen, werden sich also diesen uneingeschränkten Anspruch Jesu zur Befreiung des Menschen zu eigen machen und wohl auch selbst für sich einfordern müssen. Es ist nicht verwunderlich, daß schon die ersten Christen dies versucht haben, sonst hätten sie ja die Ausrichtung der Jesusbotschaft wohl verkannt. Im Laufe der Kirchengeschichte bis heute ist diesem Anliegen mit unterschiedlichem Erfolg Rechnung getragen worden. Es hat den Anschein, daß das Maß der Umsetzung in Beziehung dazu steht, wie der Kern der Botschaft Jesu vermittelt werden konnte. Denn um einem Mißverständnis vorzubeugen: Gerade im Kontext der Verkündigung Jesu ist Freiheit gegen Schrankenlosigkeit und Willkür abzugrenzen. Gegenüber dem tradierten jüdischen Grundrahmen menschlichen Lebens verändert sich lediglich der Parameter, er wird nun entscheidend auf die personale Relation zu Jesus Christus bezogen. Diese personal bejahte und gepflegte Beziehung schafft den Rahmen des Handelns. Theologisch gesprochen heißt dies, daß sich der Mensch als das aus Liebe angesprochene personale Du Gottes erfährt und versucht, aus dieser ihm zugestandenen Qualität heraus diesem Gott in seinem Leben zu antworten.

Das bringt ein hohes Maß an Eigenverantwortlichkeit mit sich, es erfordert Phantasie, Initiative, Kreativität, fallweise wohl auch Mut zur Abgrenzung, zum Anders-Sein. Denn Beziehung, auch zwischenmenschliche, kann bekanntlich nicht schablonenhaft ausgestaltet werden, und schon gar nicht wird sie sich auf der Grundlage einer Erfüllungsmentalität beglückend verwirklichen lassen.

Hat nun aber Jesus von Nazaret solche Menschen um sich gesammelt und diese Grundhaltung der Befreiung und der Freiheit vor Gott in ihnen auch beabsichtigt, so hat dies wohl Konsequenzen für die Gemeinschaft derer, die sich zu ihm bekennen, also für die Kirche. Diese Folgerungen bestimmen den zweiten Teil der hier angestellten Überlegungen.

## 2. *Kirche und Freiheit im Spannungsfeld*

Es wäre wohl etwas zu optimistisch, wollte man behaupten, daß die Kirche in ihrer heutigen Erscheinungsform dem skizzierten Freiheitsanspruch zur Gänze genüge. Die im Titel vorgenommene Gleichsetzung ist also kritisch zu betrachten. Zugleich ist auf der Grundlage eines Rückbezugs auf das Wirken Jesu daran festzuhalten, daß der Anspruch einer Gleichsetzung aufrecht bleibt: Glaubwürdigkeit von Kirche ist auch daran zu messen, in welchem Ausmaß und mit welchem Ernst sie das befreiende Wirken Jesu, das durch das Ostergeschehen eine endzeitliche Dimension angenommen hat, fort- und umsetzt. Diesen Grundsatz hat sich auch das letzte Konzil zu eigen gemacht[18] und damit zugleich bekräftigt, daß diese Proklamation „der Freiheit der Kinder Gottes" ein wesentliches

[18] „Durch kein menschliches Gesetz können die personale Würde und die Freiheit des Menschen so wirksam geschützt werden wie durch das Evangelium Christi, das der Kirche anvertraut ist. Diese Frohbotschaft nämlich verkündet und proklamiert die Freiheit der Kinder Gottes; sie verwirft jede Art von Knechtschaft, die letztlich aus der Sünde stammt; sie respektiert sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung; unablässig mahnt sie dazu, alle menschlichen Talente im Dienst Gottes und zum Wohl der Menschen Frucht bringen zu lassen; alle endlich empfiehlt sie der Liebe aller.": Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 41.

Desiderat für das Leben von Kirche bleibt.
In diesem Sinn und aus diesem Grund setze ich hinter den Titel ein Ausrufungszeichen, um so der Spannung zwischen Anspruch und Verwirklichung gerecht zu werden. Anhand der einzelnen Perspektiven von Freiheit fragt es sich, wie diese Differenz überwunden oder zumindest minimiert werden kann.
Da Freiheit in der Kirche keine pragmatische Gegebenheit und keine bloß funktionale Größe darstellt, ist auch hier im Grundsätzlichen anzusetzen. Das heißt: Insofern Kirche aus der Verwurzelung im Osterglauben lebt und diesen verkündet, manifestiert sie sich als eine freie und zugleich befreiende Gemeinschaft.
Freilich darf diese Aussage nicht einseitig verstanden werden. Denn auch hier gilt, daß Ostern den folgerichtigen Höhepunkt des schon zuvor realisierten Jesusgeschehens darstellt. Das Wort wird also nicht einer Eschatologisierung und Welt-Entfremdung geredet. Glaubwürdige Verkündigung geschieht nur dann, wenn sie sich im konkreten Handeln der Kirche umsetzt.
Um der Kontinuität willen behalten wir dabei jene Umschreibung von Kirche in Erinnerung, die am Beginn dieser Überlegungen gestanden hatte: Es ist die Gemeinschaft derer, die Jesus Christus als ihren *Kyrios* proklamiert. Das bedeutet, daß wir die gestellten Imperative auch an uns selbst richten müssen.

### 2.1. *Freiheit durch die Kirche*

Es genügt dabei zunächst, wenn sich die Kirche auf ihr eigenes Wort besinnt. „Erlösung" ist ein anderer, vielleicht ein traditionellerer Begriff für „Befreiung". Das, was sie von Jesus Christus bezeugt, muß die Kirche den Menschen verkündigen, und sie muß sich dafür einsetzen, daß dieses befreiende Moment des Wirkens Jesu auf allen Ebenen der Gesellschaft umgesetzt wird: Freiheit von Diskriminierung, Freiheit von Unterdrückung, Freiheit von Bevormundung, Freiheit von Machtrepressionen, usw. „Die gesellschaftliche Ordnung muß sich beständig weiterentwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden". So formulierte das letzte Konzil die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft[19].
Am Denken und Handeln der Kirche muß das Profil Jesu Christi ablesbar sein. Damit dies gelingt, muß seine befreiende Kraft und Initiative wohl verstärkt zur Geltung gebracht und ins Bewußtsein der einzelnen Christinnen und Christen gerückt werden. Nicht immer mag sich das entsprechende Engagement von dem anderer Menschen unterscheiden; was aber spezifisch bleibt, ist die Motivation, die Antriebskraft von solchem Handeln in und für Freiheit. Demnach hat dieses Tun stets eine Komponente, die auf das letztlich befreiende Handeln Jesu Christi im Ostergeschehen hinweist.

### 2.2. *Freiheit in der Kirche*

Das diesbezügliche Engagement der Kirche behält nur dann seine Glaubwürdigkeit, wenn das Grundprinzip von Freiheit und Befreiung in ihrem eigenen Bereich zum Durchbruch kommt. Auch hier hat das Konzil die

[19] Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 26.

Grundperspektiven entworfen[20], ihre Verwirklichung bedarf jedoch immer wieder und noch weiter des gemeinsamen Bemühens.

### 2.2.1. *Lehrfreiheit*

Freiheit in der Kirche ist nicht mit Demokratisierungsprozessen zu verwechseln, und ohne Zweifel ist die Kirche nicht jene Gemeinschaft, deren Verkündigung sich auf Mehrheiten abstützt. Das Prinzip des *consensus fidelium* sollte aber nicht allzu schnell übersehen werden. Dieses läßt sich nicht in Mehrheiten messen, sondern vielmehr in der Beharrlichkeit auftretender Ideen und deren Verwurzelung unter den Glaubenden[21]. Überdies lassen sich aus der neutestamentlichen Geschichte der frühen Kirche mehrere Beispiele beibringen, wo bezüglich des Procedere sehr wohl die lokale Kirche – in diesem Falle jene von Jerusalem – in ihrer Gesamtheit über Vorschläge ihrer Kirchenleitung zu entscheiden hatte. Gemäß ihrem Votum wurde sodann gehandelt[22]. Dies bezieht sich nicht ausschließlich auf disziplinäre Bereiche; zumindest im Falle der Beschneidung von Heiden, die zum Glauben gekommen waren, wird auf diese Weise auch ein grundsätzliches, heute würden wir wohl sagen: theologisches Problem entschieden[23]. Natürlich vermerkt der Erzähler sodann im Aposteldekret wohl nicht ohne Absicht: „Dem Heiligen Geist und uns hat es gefallen…" (Apg 15,28). Aber wer möchte in Abrede stellen, daß dieser Geist auch heute in der Kirche, und zwar in allen ihren Gliedern, wirkt? Gerade aber „wo der Geist ist, dort ist Freiheit", schreibt Paulus den Korinthern (2 Kor 3,17). Man ist versucht, die Formulierung umzukehren! Auch in diesem Kontext gilt: „Löscht den Geist nicht aus!" (1 Thess 5,19).

In diesem Zusammenhang ist an jene Vielfalt zu erinnern, welche die neutestamentliche Zeit auch in Bezug auf die verkündete Lehre kannte, zum Beispiel bezüglich der sehr verschiedenen Christologien. Der Niederschlag dieser Bandbreite ist in den biblischen Schriften erhebbar[24]. Gerade hier ist Freiheit nicht mit Grenzenlosigkeit zu verwechseln. Daß die Verantwortlichen der neutestamentlichen Zeit diesbezüglich nicht fahrlässig handeln, lassen sie zur Genüge erkennen. Dennoch ist zu sehen, daß die geoffenbarte und tradierte Botschaft nicht *unisono* spricht, sondern vielfältige Deutungen

[20] Vgl. zum Beispiel Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* 37; Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 11; 58. Zum gesamten Problemkreis vgl. die Analyse von *L. Boff*, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf ³1985, 68–78, sowie von *K. Koch*, Christliche Sozialethik – auch im kirchlichen „Innerorts": *Ders.*, Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt?, Zürich 1992, 127–150.

[21] Die Fragestellung ist aus der Sicht verschiedener Disziplinen behandelt bei *G. Koch* (Hg.), Mitsprache im Glauben? Vom Glaubenssinn der Gläubigen, Würzburg 1993, sowie bei *D. Wiederkehr* (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (QD 151), Freiburg 1994. Konkretisierend dazu der Brief des Bischofs von Basel, *Hansjörg Vogel*, an die Seelsorgerinnen und Seelsorger aus Anlaß des Schreibens *Ordinatio sacerdotalis*, Solothurn Juni 1994: „Meinungsbildungsprozesse und Entscheidungsfindung sind in der Kirche oft sehr mühsam und schwerfällig. Es wird immer wieder die Rücksicht auf die Gesamtkirche angesprochen. Wir müssen die Gestaltung der kirchlichen Communio neu lernen. Es stellt sich die Frage nach der Identität unserer Kirche: Was macht es aus, daß wir als katholische Christinnen und Christen unterwegs sind? Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine große Sorgfalt. Die Verantwortung von Papst und Bischöfen, von Seelsorgerinnen und Seelsorgern, und der Glaubenssinn aller Gläubigen müssen einen Weg *miteinander* finden." (Hervorhebung von mir).

[22] Vgl. als ein Beispiel die Auswahl der sieben Männer Apg 6,1–7.

[23] Dies trifft zum Beispiel beim Apostelkonzil zu: Vgl. Apg 15,22–29.

[24] Skizziert bei *W. Kirchschläger*, Anfänge (Anm. 5), 187–188.

und Zugänge zum Christusgeheimnis vermittelt. Einheitlichkeit ist generell kein biblisches Kriterium, es ist auch kein Indiz für Wahrheit.

Diese Freiheit des Bedenkens des Glaubensgutes, die Freiheit in der Formulierung und im Vorgang des Vermittelns und Lehrens steht stets in Spannung zum Lehramt der Kirche. Sie kann dann zu konstruktiven Ergebnissen führen, wenn die wiederum vielfältige theologische Qualität lehramtlicher Rede beachtet wird, wenn auch präzise abgesteckt und umschrieben wird, wann und in welcher Weise tatsächlich das Lehramt der Kirche sich äußert. Kann theologische Diskussion kraft des Amtes beendet werden oder kraft der besseren, also dem theologischen Sachverhalt entsprechenden Argumente? Aus dem Wirken Jesu von Nazaret entnehme ich das letztere. Dem Theologen kommt von Zeit zu Zeit ein „Eppure si muove" auf die Lippen[25]. Daß dies nicht a priori verurteilungswürdig ist, dafür steht Galileo Galilei als Mahner in der Geschichte der Kirche. Wenn es in dieser Kirche möglich war, daß in der Konzilsaula (historische) Irrtümer der Schrift nachgewiesen wurden[26], und in der Folge davon der Wahrheitsanspruch der biblischen Offenbarung mit allergrößter Behutsamkeit formuliert wurde[27], legt sich eine offen(er)e Haltung der Kirche gegenüber einer im Rahmen dieser Kirche forschenden und sprechenden Theologie durchaus nahe.

### 2.2.2. *Glaubensfreiheit*

Nicht zu unrecht hat man in den vergangenen Jahren von der „Emanzipation" der Laien in der Kirche gesprochen. Heute wird dies durch das entsprechende Anliegen der Frauen ergänzt. Damit wird impliziert, daß die von Jesus Christus geschenkte Freiheit auch eine kirchenpolitische Dimension hat, daß damit eine Dynamik der Lösung von Bevormundung verbunden ist und zugleich die Verantwortlichkeit der einzelnen Christin und des Christen angemahnt wird. Freiheit und Verantwortung sind Korrelativa, nicht nur im Leben der Gesellschaft, auch im Leben der Kirche.

Es mag schon sein, daß das 1995 in Österreich durchgeführte Kirchenvolks-Begehren eine unübliche Form der Meinungsäußerung beinhaltet. Daß es eine phantasievolle und initiative Form des freien Wortes in der Kirche war, wird man indes kaum anzweifeln können. Es scheint auch bedauerlich, daß man zu dessen Rechtfertigung auf den Codex glaubte zurückgreifen zu müssen[28]. Schon das Konzil hat die Glaubenden ermutigt, „ihre Bedürfnisse mit der Freiheit und dem Vertrauen, wie es den Kindern Gottes und den Brüdern (und wohl auch: den Schwestern) in Christus ansteht, (zu) eröffnen"[29]. Es ist auch in der Schrift nicht auszumachen, daß Jesus

[25] Vgl. *W. Kirchschläger*, „Eppure si muove": SKZ 162 (1994) 350.

[26] So durch *Kardinal F. König* in seiner Rede an der 93. Generalkongregation des Konzils am 2. Oktober 1964: Acta synodalia sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II Vol. III pars III, Rom 1974, 275–276; deutscher Text bei *W. Kirchschläger*, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum", Klosterneuburg 1985, 58–59.

[27] Vgl. Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* 11: „Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte (*...veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit...*)." Die Formulierung wurde seinerzeit von *Y. Congar* entworfen. Zum Problem vgl. *J. Kremer*, Umkämpftes Ja zur Bibelwissenschaft: StdZ 211 (1993) 75–94, hier 82–87; *W. Kirchschläger*, Konstitution (Anm. 26) 26–29.

[28] So can. 212 §2 CIC: „Christifidelibus integrum est, ut necessitates suas, praesertim spirituales, suaque optata Ecclesiae Pastoribus patefaciant". (*„Den Glaubenden ist es zugestanden, daß sie ihre Bedürfnisse, besonders geistlicher Art, und ihre Wünsche den Hirten der Kirche offenlegen"*).

[29] So die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* 37.

von Nazaret das freie Wort, sofern es begründet war, unterbunden hätte.

Gerade dieses Beispiel zeigt, daß Zugeständnis von Freiheit Mut und Offenheit erforderlich macht. Bei Beeinträchtigung oder gar Unterdrükkung von Freiheit steht zumeist Angst im Hintergrund, und diese ist nicht nur ein schlechter und bedenklicher Ratgeber. Im Kontext von Kirche verweist sie überdies auf einen Mangel an Vertrauen und an Glauben, weil sie verkennt, wer grundlegend hinter dem Leben der Kirche steht und dieses auch erst ermöglicht[30].

Unter Umständen sind die Reaktionen auf das in Österreich und Deutschland durchgeführte Kirchenvolksbegehren verschiedentlich von seinem Inhalt bestimmt. Über die erhobenen Postulate mag man zwar verschiedener Meinung sein; theologisch lassen sie sich durchaus solide begründen. Vor allem aber: Mit welchem Kriterium wird die Legitimität einer Rede von ihrem Inhalt abhängig gemacht, solange sie sich im Rahmen einer grundsätzlichen Verantwortung bewegt, welche unter Beachtung des Sittengesetzes „die Rechte der anderen wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber" beachtet?[31]. Dies gilt umso mehr, als Jesus –wie Kardinal König kürzlich dankenswerterweise verdeutlicht hat – "kein System hatte, sondern Grundsätze"[32]. Ist dann die Systemstruktur nicht zumindest befragbar? Das Recht der Glaubenden, sich freimütig zu äußern, wenngleich in unorthodoxen Formen, ist ihnen nicht streitig zu machen. Daß diese Art der Meinungsäußerung noch nie dagewesen sei und allenfalls provozierenden Charakter habe, hat keinen argumentativen Wert. Denn mit einem solchen Einwand könnte man zuvor schon das gesamte Wirken Jesu diskreditieren. Es ist erfreulich, daß sich diese Einsicht in weiten Teilen der österreichischen Kirche (und teilweise darüber hinaus) durchgesetzt hat, wenngleich mancherorts auch mit erheblicher Verzögerung. Auf einen vollkommenen diesbezüglichen Konsens war nicht zu hoffen. Wen sollte es auch wundern, daß eine Regung der *vox populi* da und dort unerwünscht ist?

### 2.2.3. *Lebensfreiheit*

Um der Freiheit im eigenen Lebensraum Kirche zum Durchbruch zu helfen, bedarf es einer vertieften Orientierung an der Eigenart der Botschaft Jesu. Mehrfach hat sich Jesus kritisch mit der pharisäischen Observanz des Judentums auseinandergesetzt. Dabei richtete sich seine Kritik bekanntlich nicht gegen den religiösen Eifer der Vertreter der entsprechenden Richtung, sondern gegen das dahinterstehende Grundaxiom, das von einer rigorosen Observanz gesetzlicher Normen als Voraussetzung für das Gelingen des eigenen Lebens und für das Kommen des Messias ausging. Insbesondere hinsichtlich der Einordnung des Sabbatgebotes und der Handhabung der Reinheitsvorschriften ist die offenere Haltung Jesu im einzelnen belegt[33]. Sie schließt die konkrete Situation in die Beurteilung eines Sachverhaltes oder eines Handlungsschrittes mit ein, eröffnet also dem Menschen über die Norm hinaus die Freiheit und Verantwortung der persönlichen Abwägung und Entscheidung[34].

---

30 *K. Koch* sieht Angst als einen maßgeblichen Faktor für den Fundamentalismus: Fundamentalismus. Eine elementare Gefahr für die Zukunft?: StdZ 213 (1995) 521–532, hier 524–526. Vgl. dazu auch unten 2.2.3. mit Anm. 37.

31 Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis Humanae* 7.

32 Der auf das Anliegen einer neuen verständlichen Sprache und Hermeneutik angelegte entsprechende Passus lautet: „Wir müssen uns vom Systemdenken lösen, wenn wir uns den Menschen verständlich machen wollen. Jesus hat kein System gehabt. Er hatte Grundsätze.": Präsent 95/32 vom 10. August 1995, 9. Vgl. auch *F. J. Nocke*, was heißt Erlösung? Renovatio 44 (1988) 17–32, hier 28: „Im Mittelpunkt christlichen Glaubens steht nicht eine Theorie, sondern eine Person."

33 Siehe dazu andeutungsweise oben 1.4., auch Anm. 16.

34 Illustrativ dafür ist die Argumentation Jesu in Lk 13,15–16: „[15]Jeder von euch, löste er nicht am Sabbat seinen Ochsen oder den Esel von der Krippe und führt ihn zum Trinken? [16]Diese aber, die eine Tochter Abrahams ist, die der Satan gebunden hielt, siehe: zehn und acht Jahre, sollte nicht gelöst werden dürfen von dieser Fessel am Tag des Sabbats?" Vgl. ähnlich Mt 12,11 und Lk 14,5.

Die Forderung ausnahmsloser Beachtung einzelner Normen und Vorschriften verträgt sich mit diesem Vorgehen Jesu nur schlecht. Keineswegs will das bedeuten, daß Jesus selbst entsprechende Normen, etwa die jüdische Torah, relativiert hätte. Im Gegenteil: „Um sie zu erfüllen", ist er gekommen, wie in der Bergpredigt ausdrücklich festgehalten wird (Mt 5,17). Aber es bleibt der Spielraum der persönlichen Freiheit und Entscheidung, in welcher Weise und in welchem Ausmaß von Radikalität dieser Anspruch des Willens Gottes umzusetzen ist. Daß dies nicht zu Relativierung und Laxheit führt, zeigen die Antithesen der Bergpredigt[35]. Dies ist auch dann erkennbar, wenn die Haltung Jesu auf ihre grundsätzlichen Elemente befragt wird:

In der schon angesprochenen Episode vom jungen Mann[36] erhalten wir dazu eine sehr eindrückliche Antwort. Ohne Zweifel geht es zunächst um die Erfüllung der Weisung Gottes (so Mk 10,19); es geht überdies darum, sich von irdischen Gebundenheiten zu lösen, also Prioritäten zu setzen im eigenen Leben (so Mk 10,21). Damit aber ist es nicht getan. „Auf, folge mir nach" lautet die abschließende Antwort Jesu (Mk 10,21). Nachfolge aber kann nicht in einzelnen Punkten erledigt werden. Nachfolge ist vielmehr ein Lebensprozeß, ist der Aufbau einer persönlichen Christusbeziehung, welche der Pflege, des persönlichen Engagements, des Wachstums bedarf. Aus der Analogie zu zwischenmenschlichen Beziehungen können wir ablesen, daß dies nicht anhand eines Normenkatalogs und seiner Erfüllung geschehen kann. Was in solchen Katalogen festgeschrieben ist, das steht im Hintergrund, ist selbstverständliche Grundlage; im einzelnen erschöpfen kann sich beziehungsfähiges Leben und Handeln darin nicht.

Gerade das Beispiel vom jungen Mann zeigt, daß christliches Leben sich nicht mit dem Erfüllen bestimmter Normen begnügen darf. Kirche muß dem Rechnung tragen. Will Kirche zu einem beziehungsvollen Leben mit Jesus Christus und untereinander anleiten, so muß sie den Freiraum der eigenverantwortlichen Ausgestaltung persönlichen Lebens belassen. Sie kann nicht dadurch trügerische Sicherheit vorgeben, daß sie die vielfältigen Fragen des Lebens mit Lösungsrezepten versieht, die in jedem Fall anzuwenden sind[37]. Auch dreißig Jahre nach dem Konzil ist es noch nicht zu spät, das

[35] Vgl. dazu *W. Kirchschläger*, Einführung (Anm. 5), 49–52; *ders.*, Die Bergpredigt Jesu nach Matthäus: CpB 97 (1984) 389–394.413–416.

[36] Mk 10,17–22, siehe dazu oben Anm. 17.

[37] Zu einer solchen Grundposition hat sich im Blick auf das Verständnis der Bibel kürzlich die Päpstliche Bibelkommission eindeutig geäußert: „Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen. Er kann sie täuschen, indem er ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt ihnen zu sagen, daß die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. *Ohne es zu sagen, lädt der Fundamentalismus doch zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens ein.* Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbewußt die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft verwechselt": Dokument der Päpstlichen Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche vom 23. April 1993, I. F. (Hervorhebung von mir). Vgl. dazu: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. (SBS 161), Stuttgart 1995. Zum hier angesprochenen Problem vgl. die Analyse von *W. Beinert*, Der „katholische" Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche: *Ders.* (Hg.), „Katholischer" Fundamentalismus, Regensburg 1991, 52–115 (mit Textdokumentation); weiters *M. Odermatt*, Der Fundamentalismus, Zürich 1991, hier 12–22.

Anliegen der Gewissensbildung und -schulung vertieft voranzutreiben, um so die Voraussetzung für eine persönliche Entscheidungskompetenz der Christinnen und Christen zu vertiefen und sie zur Wahrnehmung ihrer persönlichen Freiheit in Verantwortung zu befähigen.

Das vorgetragene Desiderat macht ein sehr differenziertes Handeln und Vorgehen erforderlich. Es mag auch sein, daß es zu einer Bandbreite der Auffassungen in der Kirche führt. Daß dies grundsätzlich legitim ist, zeigt die Vielfalt des Neuen Testaments selbst, auch in maßgeblichen theologischen Themen. Eine entsprechende Engführung ist also nicht angebracht. Maßgeblicher Parameter bleibt das Evangelium Jesu Christi: sein eigenes Lebenszeugnis sowie seine Botschaft.

Es fragt sich, ob der zielführende Weg zur Verwirklichung von mehr Freiheit in der Kirche nicht tatsächlich die Hinwendung zum erstrangigen Thema Jesus Christus wäre, wobei gleichzeitig andere Themen auf ihren ihnen zukommenden, untergeordneten Rang verwiesen wären[38]. Auch in Zukunft ist es Aufgabe von Kirche, Menschen zu ermutigen und sie zu lehren, „die Wahrheit in Liebe zu tun – *veritatem facientes in caritate*"[39]. Der Verfasser des Eph spricht damit jene personale Wahrheit an, die im personalen Begreifen des Christusgeheimnisses liegt, geht es doch darum, in Christus gleichsam hineinzuwachsen.

Wenn Kirche tatsächlich die Kirche Jesu Christi ist, so liegt in seiner Person die Mitte und das Zentrum jeder Verkündigung; daraus ergibt sich auch der Schlüssel zu ihrem eigenen Verständnis und zur Verwirklichung von Freiheit.

### 2.3. *Freiheit als Prozeß*

Die gemachten Hinweise verdeutlichen wohl zur Genüge, daß Freiheit in der Kirche ein Prozeß bleibt. Erst aufgrund innerkirchlicher Umsetzung kann Kirche glaubwürdig ihr Engagement für die Freiheit des Menschen in allen Lebensbereichen weiterführen.

Insbesondere die lateinamerikanische Kirche hat uns die politische Dimension des Evangeliums gelehrt, wenn es der vielfältigen Unterdrückung des Menschen entgegengesetzt wird[40]. Dieses Anliegen der Befreiung zu übersehen, würde eine unheilvolle Verkürzung und Entfremdung der Botschaft Jesu bedeuten. Denn darin wird einem Mißbrauch Vorschub geleistet, legitime Ansprüche und Rechte der Menschen auf eine jenseitige Zukunft zu vertrösten. Es ist jetzt nicht davon zu sprechen, daß Kirche in dieser Hinsicht nicht immer den Weg des Evangeliums gegangen ist und auch geht[41]. Bleiben wir beim Grundsätzlichen: Obwohl die Botschaft Jesu letzt-

[38] Vgl. dazu *J. Sobrino*, Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes: Mysterium liberationis I. (Anm. 16), 567–591.

[39] Bischöflicher Wahlspruch von Kardinal F. König. Vgl. dazu Eph 4,15: „Wir wollen die Wahrheit in Liebe tun und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt."

[40] Grundlegend dazu *G. Guttiérrez*, Die historische Macht der Armen, München 1984, hier 10–28; ders., Theologie der Befreiung, Mainz [10]1992, bes. 116–123.205–210; weiters *G. da Silva Gorgulho*, Biblische Hermeneutik: Mysterium liberationis I. (Anm. 16) 155–187.

[41] Vgl. dazu *E. Kräutler*, Die Nacht ist noch nicht vorüber, Freiburg 1994, bes. 41–62.

endlich auf die eschatologische Befreiung des Menschen und der Schöpfung abzielt[42], setzt dieser Befreiungsprozeß notwendigerweise bereits in diesem Leben und in dieser Welt an und erfordert hier eine weitestgehende Umsetzung[43]. Wo und wenn sich Kirche diesem Anliegen verschließt, nimmt sie die ihr aufgetragene Solidarität nicht wahr und entspricht nicht dem Selbstverständnis des letzten Konzils, wonach „Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art," auch „... Trauer und Angst der Jünger Christi" sind[44]. Befreiung ist ein Weg, der in unserer Gegenwart ansetzt und sich bis zur eschatologischen Fülle entwickeln muß. Dieser Prozeß setzt voraus, daß er in Gang gebracht bleibt.

Unter „Fünf Thesen zu einem neuen Lebensstil" hat die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz auch den folgenden Satz formuliert:
„Der heilige Geist weist den Weg in die Freiheit – ohne ihn bleiben wir in unseren eigenen Zwängen gefangen."
Dieser Satz gilt nicht nur für den einzelnen Glaubenden, er hat auch für die Kirche selbst seine Bedeutung. Sie muß sich darauf besinnen, daß sie eine vom Wirken des Geistes geprägte Gemeinschaft ist, und sie muß sich darauf verlassen, einlassen auf die Offenheit, die dieser Geist mit sich bringt.
Dann kann sie ihrer Aufgabe gerecht werden, als Katalysator und Garant von Freiheit in dieser Welt ein Vorreiter dafür zu sein, daß der Mensch sich in seinem Wesen begreift: Befreit zu sein von jedweder Knechtschaft, selbst der Sklaverei von Vergänglichkeit und Sünde, und so berufen, in der Freiheit der Gotteskindschaft das Geschenk Leben und Gottesgemeinschaft auf dieser Welt untereinander zu teilen und es darüber hinaus zu gestalten. So wird Erlösung, Befreiung des Menschen konkret, so wird Taufwirklichkeit eingeholt, so geschieht prozeßhafter Ansatz des Eschatons. Kirche selbst kommt zur Fülle, und in ihr Freiheit.

---

[42] Vgl. dazu Röm 8,18–30; dazu Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* 9: „Seine (des Christen) Bestimmung endlich ist das Reich Gottes, das von Gott selbst auf Erden grundgelegt wurde, das sich weiter entfalten muß, bis es am Ende der Zeiten von ihm auch vollendet werde, wenn Christus, unser Leben (vgl. Kol 3,4), erscheinen wird und die ‚Schöpfung selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit wird' (Röm 8,21)."

[43] Als paradigmatisches Beispiel dafür vgl. die 3. Versammlung des Volkes Gottes am Xingu in Altamira, Brasilien, vom 23. bis 27. November 1994. In der Dokumentation dieser Versammlung findet sich folgende Resolution: „Wir wollen *‚der Botschaft und der befreienden Praxis Jesu getreu sein'*. Die Evangelien berichten uns von der Botschaft und der Praxis Jesu. Er ist und wird immer der letzte Grund für unseren pastoralen Einsatz sein, der sich an seinem Beispiel orientiert. Wir wollen ihm nachfolgen und seinen ‚Traum' verwirklichen. Seine Liebe und Treue sind grenzenlos... Die Treue zur Botschaft und der befreienden Praxis Jesu besteht darin, das zu tun, was Jesus tat, zu lieben, wie er liebte, mit der gleichen Gesinnung wie Jesus (vgl. Phil 2,5)...": Dokumentation, Altamira (Eingenverlag) 1995, 12–13 (Hervorhebung im Text). Dieser Weg wird von der Kirchenversammlung nur dann als möglich angesehen, wenn sich die Basisgemeinden vertiefen, und zwar unter Wahrnehmung folgender Anliegen: einer samaritanischen, einer prophetischen, einer geschwisterlichen, einer feiernden, einer missionarischen Dimension: Vgl. ebda. 18–21. – Dazu grundsätzlich *K. Koch*, Erneuerung der Kirche von unten? Basisgemeinden als Gestalten der Kirche in der Zukunft: *Ders.*, Lust am Christsein, Fribourg 1992, 32–41, sowie schon *L. Boff*, Kirche (Anm. 20) 222–241.

[44] Vgl. Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 1.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

# Römische Erlässe und Entscheidungen

**Papst Johannes Paul II.: Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1993**

Mit Blick auf die Milleniumswende bekräftigt Papst Johannes Paul II. in seinen Schreiben *Ut unum sint* – der Titel entstammt dem hohepriesterlichen Gebet Jesu „damit sie eins sind, wie wir eins sind" – die ökumenische Verpflichtung und mahnt einen verstärkten Einsatz für die volle Einheit aller Christen ein. Es gilt „die Last uralter, aus der Vergangenheit ererbter Verständnislosigkeit, gegenseitiger Mißverständnisse und Vorurteile ... zu verringern" (Nr. 2).

Das Schreiben beinhaltet eine sehr persönliche meditativ-reflexive Auseinandersetzung des Papstes mit dem durch das II. Vatikanische Konzil, insbesondere durch die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und das Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio,* vorgegebenen theologisch-ekklesiologischen Rahmen für die Ökumene und ist geprägt durch den spezifisch „spirituellen Duktus", der kennzeichnend ist für die päpstlichen Lehrschreiben der letzten Jahre. Die deutliche Betroffenheit, die durch die ökumenische Bestandsaufnahme durchschimmert, macht unübersehbar, daß dieses Anliegen eine der großen pastoralen Prioritäten des Pontifikates von Papst Johannes Paul II. ist.

Im ersten Teil der Enzyklika „Die ökumenische Verpflichtung der katholischen Kirche" wird das ökumenische Anliegen als eine genuine Aufgabe der Kirche gewürdigt, als „ein Imperativ des vom Glauben erleuchteten und von der Liebe geleiteten christlichen Gewissens" (Nr. 8). Die Suche nach der Einheit der Christen ist „kein Akt opportunistischer Beliebigkeit, sondern ein Erfordernis, das aus dem Wesen der christlichen Gemeinschaft selbst erwächst" (Nr. 49).

Mit Blickpunkt auf die Frage, wie die eine Kirche in verschiedenen Konfessionen konkret existieren kann, erinnert der Hl. Vater an das Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils, wonach die katholische Kirche nicht exklusiv mit der Kirche Jesu Christi identifiziert werden darf, vielmehr die Kirche Christi in der katholischen Kirche „subsistiert" *(subsistit).* Die damit verbundene positive Wahrnehmung einer ekklesialen Wirklichkeit auch außerhalb der katholischen Kirche, eingebunden in den Entdeckungszusammenhang von *communio plena* und *minus plena,* bildet die objektive Grundlage für den unabdingbaren Einigkeitsprozeß (Nr. 10–14).

Um dem Ziel der christlichen Einheit näherzukommen, wird als erstes die Erneuerung und Bekehrung des Einzelnen wie der Kirche als Ganzes genannt und die Ökumene in einen untrennbaren Zusammenhang von Erneuerung und Reform gerückt (Nr. 15–17). Die damit verbundene „Umkehr der Herzen" muß zu einer „notwendigen Läuterung der geschichtlichen Erinnerung" (Nr. 2) führen.

Als weiteres Element, mit dem das Wachsen der Gemeinschaft gestärkt werden kann, wird auf das Gebet verwiesen, wobei der Vorrang auf dem ökumenischen Weg zur Einheit dem gemeinsamen Gebet von Christen verschiedener Kirchen und Gemeinschaften gebührt. Der Hl. Vater erinnert an seine zahlreichen Pastoralbesuche, die „fast immer eine ökumenische Begegnung und das gemeinsame Gebet von Brüdern und Schwestern eingeschlossen (haben), die nach der Einheit in Christus und seiner Kirche suchen" (Nr. 24).

Der untrennbaren Verbindung von Glaube und Sprache entsprechend, widmet der Hl. Vater besonderes Augenmerk dem ökumenischen Dialog. Er bekennt sich grundsätzlich zum dialogischen Prinzip als Bestandteil der Würde des Menschen, eingebunden in einen transzendentalen Kontext, der sich immer wieder im Dialog mit Gott, im Gebet, aktualisiert (Nr. 28). Zentrale Voraussetzung für das Gelingen des ökumenischen Dialogs als gemeinsame Suche nach Wahrheit ist die wechselseitige Anerkennung der Gesprächspartner, die einander als gleichwertig anerkennen; und es „muß jede Seite bei ihrem Gesprächspartner einen Willen zur Versöhnung und zur Einheit in der Wahrheit annehmen" (Nr. 29).

Dieser Dialog ist Vollzug der *communio* und auf allen Ebenen der Kirchenverfassung in vertikaler und horizontaler Richtung zu führen (Nr. 31–32).

Um dem „Problem der unterschiedlichen Formulierungen, mit denen die Lehre in den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ausgedrückt wird" gerecht zu werden, erinnert Papst Johannes Paul II. an die konziliare Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten, wonach es unter den Wahrheiten der katholischen Kirche solche gibt, die wichtiger und fundamentaler sind gegenüber anderen. Weiters verweist er allgemein auf die hermeneutische Dimension von Texten. So wird etwa zum Problem divergierender Lehrformulierungen angemerkt, daß es jene Formel zu finden gilt, „die es dadurch, daß sie die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit einfängt, erlaubt, über partielle Lesarten hinauszugehen und falsche Interpretationen auszumerzen" (Nr. 38). Dazu korrespondierend ist es auch notwendig, eine zeitgemäße Lehrverkündigung zu finden: „Die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein. Und die Erneuerung der Ausdrucksformen erweist sich als notwendig, um die Botschaft vom Evangelium in ihrer unwandelbaren Bedeutung an den heutigen Menschen weiterzugeben" (Nr. 19).

Dem Dialog kommt aber nicht nur die Funktion zu, zur Lösung von Gegensätzen beizutragen, vielmehr ist er immer zugleich auch Gewissensprüfung, wodurch eigenes Versagen und eigene Schuld bewußt wird. „Auch nach den so vielen Sünden, die zu historischen Spaltungen beigetragen haben, ist die Einheit der Christen möglich, vorausgesetzt, wir sind uns demütig bewußt, gegen die Einheit gesündigt zu haben, und von der Notwendigkeit unserer Bekehrung überzeugt. Nicht allein die persönlichen Sünden müssen vergeben werden, sondern auch jene sozialen, das heißt die eigentlichen Strukturen der Sünde, die zur Spaltung und ihrer Verfestigung beigetragen haben und beitragen können" (Nr. 34).

Als Früchte des Dialogs nennt der II. Abschnitt des Schreibens die wiederentdeckte Brüderlichkeit (Nr. 41–42), die Solidarität im Dienste an der

Menschheit (Nr. 43), die Übereinstimmung im Wort Gottes und im Gottesdienst (Nr. 44–46), die Anerkennung der bei den anderen Christen vorhandenen Güter (Nr. 47–48) und das Wachsen der Gemeinschaft (Nr. 49).

Papst Johannes Paul II. macht aufmerksam, daß die „wiederentdeckte Brüderlichkeit" sich bereits im Sprachgebrauch niederschlägt, denn anstatt von „getrennten Brüdern" wird von „anderen Christen" beziehungsweise „anderen Getauften" gesprochen (Nr. 42). Ein ausgedehntes Netzwerk ökumenischer Zusammenarbeit ist der Solidarität im Dienste an der Menschheit verpflichtet, ausdrücklich wird auch auf den positiven Einfluß des Ökumenischen Rates der Kirchen verwiesen (Nr. 43). Ökumenische Bibelübersetzungen, liturgische Erneuerungen im Hinblick auf die ökumenische Perspektive und die gewandelte interkonfessionelle Sakramentenordnung (hiezu Lederhilger / Kalb, ThPQ 142 [1994], 63ff) sind jene Elemente, die als „Übereinstimmungen im Wort Gottes und Gottesdienst" gewürdigt werden (Nr. 44–46). Direkte ökumenische Kontakte auf allen Ebenen schaffen ein „gnadenreiches ökumenische Potential" und machen dem Einzelnen bewußt, „daß die bei den anderen Christen vorhandenen Güter zur Auferbauung der Katholiken beitragen können" (Nr. 48). Dieser dynamische Prozeß, der aus dem Wesen der christlichen Gemeinschaft entspringt, bewirkt ein „Wachsen der Gemeinschaft", das naturnotwendig zur Wiederherstellung der Einheit führt (Nr. 49).

In der päpstlichen Beurteilung des aktuellen Standes des Dialogs mit anderen christlichen Kirchen ist ein „Ökumenismus der zwei Geschwindigkeiten" erkennbar. Weit gediehen ist der Dialog mit den Ostkirchen (orthodoxe und altorientalische Kirchen), denen auf der ekklesiologischen Grundlage einer Gemeinschaft zwischen Schwesterkirchen begegnet wird (Nr. 55–58).

Papst Johannes Paul II. würdigt die Ergebnisse des seit 1980 bestehenden offiziellen theologischen Dialogs zwischen katholischer und orthodoxer Kirche auf Weltebene. Besonders hervorgehoben wird das jüngste Dokument über den „Uniatismus als Unionsmethode der Vergangenheit und die gegenwärtige Suche nach der vollen Gemeinschaft", das 1993 in Balamand (Libanon) im Rahmen der siebten Vollversammlung der Internationalen gemischten Kommission für den Dialog zwischen katholischer und orthodoxer Kirche verabschiedet wurde. In dieser Erklärung (Textabdruck in Una Sancta, Jg. 1993, 296–264; A. Stirnemann, G. Wilflinger [Hg.], In verbo autem tuo. Die Ökumene unter Kardinal Groer. FS z. 75 Geb. von Kardinal Groer, Innsbruck-Wien 1994, 208–217) wird u. a. die Konversion von der einen Kirche zur anderen als Weg zur Wiederherstellung der Einheit abgelehnt und stattdessen festgehalten, daß – so die Bezugnahme des Hl. Vaters auf dieses Dokument – „die Methode, die auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft befolgt werden soll, der Dialog der Wahrheit ist, der vom Dialog der Liebe genährt und unterstützt wird" (Nr. 60).

Im Hinblick auf die Beziehungen zu den altorientalischen Kirchen – die koptisch-orthodoxe Kirche, die armenisch-apostolische Kirche, die syrisch-orthodoxe Kirche, die äthopisch-orthodoxe Kirche und die syrisch-orthodoxe Malankara-Kirche in Indien – betont Papst Johannes Paul II. die grundlegenden christologischen Klärungen

und stellt fest, „daß diese bedeutenden Errungenschaften sicherlich Ergebnis der theologischen Forschung und des brüderlichen Dialogs sind" (Nr. 63; zur Dokumentation des Dialogs mit den Altorientalen vgl. zum Beispiel R. Kirchschläger, A. Stirnemann [Hg.], Chalzedon und die Folgen. FS z. 60. Geb. von Bischof Mesrob K. Krikorian, Innsbruck-Wien 1992 ).

Der Dialog mit den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wird summarisch behandelt und der bi- und multilaterale theologische Dialog in Summe als „fruchtbar und verheißungsvoll" qualifiziert (Nr. 64–76; zur Dokumentation des Dialogs vgl. H. Mayer/J. Urban/L. Vischer [Hg.], Dokumente wachsender Übereinstimmung, 2 Bde., Paderborn 1983/1992).

Im dritten Abschnitt, betitelt *Quanta est nobis via?* (Wie lang ist der Weg, der noch vor uns liegt?) nennt Papst Johannes Paul II. Fünf Themen, die über die bisherigen Dialogergebnisse hinaus eine Vertiefung verlangen: das Verhältnis von Schrift und Tradition, das Verständnis der Eucharistie, der Ordination, des Lehramtes, das der Papst in Gemeinschaft mit den Bischöfen innehat, sowie die Wertigkeit der Mariologie.

In der Darlegung des „Beitrages der katholischen Kirche auf der Suche nach der Einheit der Christen" rückt der Hl. Vater sein eigenes Amt in eine ökumenische Perspektive. Unter Skizzierung der neutestamentlichen petrinischen Funktion entwirft er eine knappe Primatstheologie und lädt zu einem „brüderlichen, geduldigen Dialog ... jenseits fruchtloser Polemik" ein. Dabei will er sich nicht der Bitte verschließen, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (Nr. 95), ein Dialogangebot, das überzeugend die von Papst Johannes Paul II. genannte Voraussetzung von Ökumene – Erneuerung, Bekehrung, Reform – verdeutlicht.

Im Schlußkapitel werden die Bischöfe an ihre Verpflichtung erinnert, die Einheit aller Christen zu fördern, eine Verantwortung, die auch normativ in den beiden Codices des kanonischen Rechts verankert ist (can. 755 CIC; can. 902 CCEO).

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 121).

**Johannes Paul II.:**
**Brief an die Frauen**

Der mit 29.6.1995 datierte Brief des Papstes wurde aus Anlaß der IV. Weltfrauenkonferenz in Peking geschrieben. Darin wird nicht nur der Dank an die UNO zum Ausdruck gebracht, sondern auch die Bereitschaft zur konstruktiven Mitarbeit bei der „Verteidigung der Würde, der Rolle und der Rechte der Frauen".

Wie schon im „Brief an die Familien" (1994; vgl. Lederhilger/Kalb, ThPQ 142 [1994], 312f) und der „Botschaft zum Weltfriedenstag" (1995; vgl. Lederhilger/Kalb, ThPQ 143 [1995], 288f) spricht Papst Johannes Paul II. das schwere Erbe „kultureller Ablagerungen" und geschichtlicher „Konditionierungen" an, die den Weg der Frauen erschwert, sie „in ihrer Würde verkannt, in ihren Vorzügen entstellt, oft ausgegrenzt und sogar versklavt" haben, wobei es auch „bei zahlreichen Söhnen der Kirche zu Fällen objektiver Schuld gekommen ist" (Nr. 3).

Demgegenüber möchte die Kirche nun „mit dem Mut zur Erinnerung und mit

dem offenen Eingeständnis der Verantwortung" den Beitrag der Frauen zum Humanisierungsprozeß verstärkt würdigen und mithelfen, gesellschaftliche Hindernisse abzubauen. „Es ist dringend geboten, überall die *tatsächliche Gleichheit* der Rechte der menschlichen Person zu erreichen, und das heißt gleichen Lohn für gleiche Arbeit, Schutz der berufstätigen Mutter, gerechtes Vorankommen in der Berufslaufbahn, Gleichheit der Eheleute im Familienrecht und die Anerkennung von allem, was mit den Rechten und Pflichten des Staatsbürgers in einer Demokratie zusammenhängt" (Nr. 4). Gerade auch im Blick auf die schlimmen Formen sexueller Gewalt hält der Papst fest, daß „unter solchen Umständen ... die Entscheidung zur Abtreibung, die freilich immer eine schwere Sünde bleibt, eher ein Verbrechen (ist), das dem Mann und der Mitwirkung des Umfeldes anzulasten ist, als eine den Frauen aufzuerlegende Schuld" (Nr. 5).

Obwohl Mann und Frau zur gegenseitigen Ergänzung und Hilfe geschaffen sind und ihnen gemeinsam die Verantwortung für die Gestaltung der Welt aufgegeben ist, wird auf den spezifischen „Genius der Frau" besonders in der ethisch-sozialen Dimension deutlich hingewiesen. Vor diesem hohen Anspruch, der auf gesellschaftspolitische Umsetzung abzielt, spricht der Hl. Vater aber auch eine innerkirchliche Fragestellung kurz an. Entsprechend seinen früheren Äußerungen wird daran festgehalten, daß es möglich ist, „ohne nachteilige Folgen für die Frau *auch einen gewissen Rollenunterschied* anzunehmen, insofern dieser Unterschied nicht das Ergebnis willkürlicher Auflagen ist, sondern sich aus der besonderen Eigenart des Mann- und Frauseins ergibt", was insbesondere für die Entscheidung gelte, nur Männern die Aufgabe der Ausübung des Amtspriestertums zu übertragen (Nr. 11). Da alle Gläubigen aufgrund der Taufe mit der Würde des *„gemeinsamen Priestertums"* ausgestattet sind, dürfe diese Rollenunterscheidung „nicht im Lichte der funktionellen Regelungen der menschlichen Gesellschaften ausgelegt werden, sondern mit den spezifischen Kriterien der *sakramentalen Ordnung*, das heißt jener Ordnung von Zeichen, die von Gott frei gewählt wurden, um sein Gegenwärtigsein unter den Menschen sichtbar zu machen" (Nr. 11).

Der Verweis auf diese Begründung (die im Kontext des in den kirchlichen Gesetzbüchern enthaltenen „Grundsatz der wahren Gleichheit" aller Gläubigen „in ihrer Würde und Tätigkeit" – can. 208 CIC; can. 11 CCEO – zu verstehen ist) macht deutlich, weshalb die wissenschaftliche theologische Forschung den Argumenten weiterhin mit großer Sorgfalt und viel Engagement nachzugehen hat.

Papst Johannes Paul II. schließt das Dokument mit dem Wunsch, „daß die volle Wahrheit über die Frau zutage treten möge", und zwar nicht nur hinsichtlich der hervorragenden Gestalten der Geschichte, sondern auch jener „einfachen Frauen, die ihr Talent als Frau in der Normalität des Alltags im Dienst an den anderen zum Ausdruck bringen".

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 122).

FRITZ CSOKLICH

# Kirchliches Zeitgeschehen

Mit mehr als 1,6 Millionen Unterschriften hat auch das Kirchenvolks-Begehren in Deutschland einen beachtlichen Erfolg erzielt. Allerdings ist das Ergebnis in Deutschland hinter dem Ergebnis in Österreich mit mehr als 500000 Unterschriften deutlich zurückgeblieben. Dies ist allgemein erwartet worden, weil die akuten Konfliktmaterien in Deutschland keine ähnliche Brisanz wie in Österreich erreicht haben. Daß trotz des Fehlens spektakulärer Aufregungen und trotz recht harscher Vorwürfe zahlreicher deutscher Bischöfe dennoch eine respektable Zahl von Unterschriften erreicht werden konnte, läßt auf einen tiefer liegenden Unmut in den Kirchen der westeuropäischen Länder schließen. Mittlerweile hat der „Bazillus" des Kirchenvolks-Begehrens schon nach Südtirol übergegriffen, wo die Eintragung in die Unterschriftenlisten bereits Ende November begann. Auch in Belgien soll nun ein Kirchen-Volksbegehren beginnen, allerdings mit einem verlängerten Forderungstext.

*

Der niederländische Kardinal Adrianus Simonis hat in diesem Zusammenhang vor einer Art „zweiter Reformation" gewarnt. Diese ziele auf die Schaffung einer Kirche ab, in der jeder seinen Glauben und seine Moral selbst definieren kann, meinte der Vorsitzende der Niederländischen Bischofskonferenz in der betont konservativen italienischen Monatszeitschrift „30 Tage". Die Lage der Kirche sei zur Zeit äußerst schwierig, erklärte der Kardinal. Sie sei jener im 16. Jahrhundert, die zur Spaltung der Kirche führte, sehr ähnlich. Der Salzburger Erzbischof Georg Eder griff diesen Gedanken unmittelbar vor der Österreichischen Bischofskonferenz in Michaelbeuren auf, indem er das österreichische Kirchenvolks-Begehren mit dem Thesenanschlag Martin Luthers am 31. Oktober 1517 verglich und vor einer Kirchenspaltung warnte. Dieser Vergleich hatte zahlreiche scharfe Repliken von katholischer Seite, aber auch mehrere evangelische Stellungnahmen zur Folge, die in dieser Wortmeldung Eders eine abwertende Art und Weise des Umgangs mit der evangelischen Kirche sahen.

*

Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen spiegelten sich auch in den Ergebnissen der Herbsttagung der Österreichischen Bischofskonferenz in Michaelbeuren im November wider, die in Form eines 10-Punkte-Programmes veröffentlicht wurden. Nur drei dieser zehn Punkte (Gespräche zwischen Bischöfen und Experten über Kirche und Gesellschaft im Herbst 1996 in Mariazell, Unterstützung der Europäischen Ökumenischen Versammlung im Juni 1997 in Graz,

gesamtösterreichischer Katholikentag vor der Jahrtausendwende) wurden von allen Diözesanbischöfen akzeptiert. Die restlichen Vorhaben (Kontakte und offene Gespräche mit Initiatoren des Kirchenvolks-Begehrens, aber auch mit Protestgruppen; Errichtung von Frauenkommissionen in Diözesen; Ombudsstellen für Opfer sexuellen Mißbrauchs im kirchlichen Bereich; Befragung von Priestern, Ordensleuten und Laien vor Nominierung von Bischofskandidaten, etc.) werden laut Bischofskonferenz „in den einzelnen Diözesen situationsgemäß verschiedene Verwirklichung finden." Gerade „diese Zweiteilung der Kirche Österreichs in Regionen" mit verschiedenen Geschwindigkeiten stieß auf herbe, auch überzogene mediale Kritik, die innerkirchlich ein verbreitetes Echo fand. Allgemeine Überraschung löste es aus, als unmittelbar nach Ende der Bischofskonferenz die Diözesanbischöfe Weber (Graz), Stecher (Innsbruck) und Kapellari (Klagenfurt) öffentlich erklärten, sie würden sich in Rom für die Zulassung weiblicher Diakone einsetzen – ein Verlangen, das von der Pastoralkommission Österreichs und von der Katholischen Aktion Österreichs in Unterlagen für die Bischofskonferenz bereits deutlich vorgebracht worden ist, das aber dort offensichtlich keine mehrheitliche Zustimmung fand.

*

Die Unrast in der katholischen Kirche ist nicht nur auf deutsch sprechende Länder und deren unmittelbare Nachbarn beschränkt, sondern macht sich auf in anderen Kulturkreisen bemerkbar. Besonders auffallend erscheint in diesem Zusammenhang eine Erklärung, die 40 Bischöfe aus den USA unterschrieben haben, und in der kollegialere Beziehungen zu Rom als wünschenswert bezeichnet werden. In dieser Erklärung wird die Vorstellung von der Kirche als einem multinationalen Konzern mit einer Zentrale in Rom und Zweigstellen (Diözesen) in der ganzen Welt kritisiert und vor allem bemängelt, daß Bischofskonferenzen in vielen Fällen ihre Sichtweisen untereinander gar nicht austauschen können. Mit Nachdruck wird in der Erklärung die Notwendigkeit offener Diskussionen über aktuelle Probleme zwischen Bischofskonferenzen und kirchlichen Gremien verschiedener Länder unterstrichen. Als Themen ausdrücklich genannt werden dabei u.a. der Priestermangel, die Situation der Frauen in der Kirche, Jugend und Kirche, die Beziehungen der Bischofskonferenzen zu Rom, die Sexualethik, die Abtreibungsfrage, die Priesterweihe für verheiratete Männer, sowie das Problem von Kinderschändern unter Priestern. Im Gegenzug hat die konservative „Confraternity of Catholic Clergy" die Bischöfe aufgefordert, sich von „Führungskräften des Apparates" nicht unter Druck setzen zu lassen.

*

Nicht weniger bemerkenswert verlief die Zusammenkunft des höchsten Gremiums der Priesterräte auf Europa-Ebene, das im Herbst in Freising stattfand. Bei diesem Symposium, das die Themen „Das prophetische Amt in der Kirche" und „Communio" behandelte, forderten die Priesterräte Europas eine stärkere synodale Kultur in der Kirche

und eine erweiterte Auffächerung des kirchlichen Amtes. Ihre besondere Verbundenheit bekundeten die Priesterräte mit denen, die ihr Amt zurückgegeben haben, beziehungsweise zurückgeben mußten: „Sie sind und bleiben Priester!"

*

Das österreichische Parlament beschloß, den Geschäften und Kaufhäusern das Offenhalten am Marienfeiertag des 8. Dezember zu gestatten, falls dieser Tag auf einen Wochentag fällt. Dieser Beschluß, der nicht zuletzt auf Betreiben der ÖVP gefaßt wurde, ist trotz der warnenden Stimmen aus dem kirchlichen Raum zustandegekommen. Der Gewerkschaftsbund hat seine Opposition gegenüber der Freigabe der Feiertagsarbeit in Handelsbetrieben in letzter Zeit merklich gedämpft und sich schließlich auf die Forderung nach einer zusätzlichen kollektivvertraglichen Vereinbarung für die betroffenen Arbeitnehmer zurückgezogen, mit der er jedoch bei den freien Abstimmungen im Nationalrat glatt unterlegen ist. Die Aushöhlung von Feiertagen, die in Deutschland schon seit einiger Zeit festzustellen ist, hat damit auch in Österreich begonnen. Das 1994 in Kraft getretene neue deutsche Arbeitszeitgesetz erleichtert es vielen Firmen, unter Hinweis auf Wettbewerbsnachteile gegenüber Betrieben im Ausland die Ausnahmegenehmigung für die Ausdehnung ihrer Arbeitszeiten zu erhalten. Von den Kirchen wird befürchtet, daß auf diese Weise der arbeitsfreie Sonntag zunehmend zur Disposition gestellt wird. Schon im September 1993 hatten die Deutsche Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche Deutschlands in einer gemeinsamen Erklärung vor der Preisgabe des christlichen Sonntags als eines Schutz- und Ruhetages für die Menschen gewarnt. Immer häufiger wird jedoch in Deutschland nicht nur aus technischen, sondern auch aus wirtschaftlichen Gründen die Sonntagsarbeit beantragt. Die nach wie vor hohe Zahl der Arbeitslosen in Deutschland scheint die Befürchtung der christlichen Kirchen zu bestätigen, daß die neue Regelung nur sehr bedingt zum Abbau der Arbeitslosigkeit beiträgt. Aber offensichtlich wandelt sich der Stellenwert des Sonntags; er wird nicht mehr als „herausragender Feiertag", sondern als Teil eines verlängerten Wochenendes gesehen. Der Weihbischof von Münster, Josef Voss, meinte dazu, das Verständnis vom religiösen und kulturellen Sinn des Sonntags sei erheblich ins Schwimmen gekommen, und eine schleichende Aushöhlung könne nicht übersehen werden. Offensichtlich weiche die Unterscheidung Sonntag/Arbeitswoche immer mehr der Unterscheidung Freizeit/Arbeit. Unter den Koordinaten Freizeit/Arbeit und Sorge um den Arbeitsplatz stünden viele Arbeitnehmer und auch die Gewerkschaften dem Ansinnen, das Wochenende in die Arbeitszeit einzubeziehen, nicht mehr ablehnend gegenüber. Anreize für die Arbeitnehmer seien finanzielle Zuschläge und Freizeitausgleich – nicht aber die (christliche) Sonntagskultur.

*

Als Nachfolger von Helmut Schüller, der zum Generalvikar der Erzdiözese Wien ernannt wurde, übernahm der bisherige steirische Caritasdirektor

Franz Küberl die Funktion des österreichischen Caritaspräsidenten. Diese Amtsübernahme nützte Küberl zu einer programmatischen Erklärung, die ein Forderungspapier der österreichischen Caritasdirektoren-Konferenz zur Grundlage hat. In diesem Papier bekennt sich die Caritas zu einer Pflicht zur Arbeit. Die Möglichkeit zu arbeiten müsse aber für alle Menschen gewährleistet sein. Die politische Verwirklichung von Beschäftigungsmöglichkeiten habe den Vorrang vor allen anderen Formen der Lebenssicherung. Der Staat müsse Rahmenbedingungen dafür schaffen, daß möglichst viele Menschen selbst für sich sorgen können. Drei Grundforderungen werden von der Caritas in diesem Zusammenhang gestellt: die Umverteilung der Arbeit; die Grundsicherung für unbezahlte Arbeit in der Familie und im Pflegefall; die unbürokratisch ausbezahlte Grundsicherung für Menschen, die aus körperlichen oder geistigen Gründen nicht arbeiten können. In einer Erläuterung des Begriffes der Umverteilung von Arbeit führte Küberl die Arbeitszeitverkürzung mit anteiligem Lohnverzicht und mehr Urlaub statt mehr Lohn an. Wichtig sei es, daß eine verringerte Arbeitszeit tatsächlich zu mehr Arbeitsplätzen führt. Küberl warnt vor einem ständigen Kürzen der Sozialleistungen und sagte, durch die diversen Sparpakete würden immer mehr Menschen durch das soziale Netz rutschen. Für sie bleibe dann nur noch der Weg zur Caritas: „Das kann doch in einem reichen Land wie Österreich nicht die Lösung sein!" Auch der Linzer Diözesanbischof Maximilian Aichern warnte vor einem einseitigen Sparkurs zu Lasten der Armen und fragte: „Müssen wir uns wirklich damit abfinden, daß es halt einen gewissen Prozentsatz von Arbeitslosen gibt? Ich meine, nein!" In diesen Kreis von Wortmeldungen, die die seit Monaten üblich gewordene Nabelschau der innerkirchlichen Diskussion endlich unterbrachen, gesellte sich auch der neubestellte Wiener Caritasdirektor Michael Landau. Er erklärte zu den diversen Sparpaketen, der Gürtel könne dort nicht enger geschnallt werden, wo kein Loch mehr bleibt. Dies betreffe vor allem die kinderreichen Familien und die Behinderten.

*

Die äußerst schwierigen Verhandlungen über einen Friedensschluß im ehemaligen Jugoslawien haben die Aufmerksamkeit wieder auf die Religionsgemeinschaften gelenkt, welche die wichtige Aufgabe haben, Versöhnung und Zusammenleben zu fördern. Nach seiner Rückkehr von der Konferenz aller katholischen Bischöfe aus den Regionen des ehemaligen Jugoslawien, die im Vatikan zusammengekommen sind, erklärte der katholische Erzbischof von Belgrad, Franc Perko, zwischen den Verantwortlichen der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf dem Balkan müßten neue Kontakte geschaffen werden, „gemeinsam müssen wir gegen den Haß auftreten." Die Konferenz im Vatikan befaßte sich vor allem mit der Frage, was die katholische Kirche in ihrer Arbeit und Seelsorge zur Stärkung einer friedlichen Perspektive für den Balkan beitragen kann. Man müssen die Völker Ex-Jugoslawiens überzeugen, daß die Zukunft sie verbinden kann, auch wenn die Vergangenheit sie getrennt hat, erklärte Erzbischof Perko. Für einen Besuch von Papst Johannes Paul

II. in Belgrad gibt es nach den Worten Perkos keine konkreten Aussichten, obwohl er zum Papst beim Abschied sagte: „Auf Wiedersehen in Belgrad!" Ein Papstbesuch in Sarajevo könnt jedoch bereits im Frühjahr 1996 erfolgen. Perko erinnert dabei an den Vorschlag für einen „Welt-Religionsgipfel" über die Problematik Ex-Jugoslawiens, den der Moskauer Patriarch Aleksij II. schon im Mai 1994 vorgebracht hatte. Der Patriarch hatte diesen Vorschlag im Anschluß an die Treffen in Sarajevo mit dem orthodoxen Patriarchen Pavle aus Belgrad und dem kroatischen Primas Kardinal Kuharic gemacht. Die Pläne zu einem solchen „Religionsgipfel" wurden zwar weiterverfolgt, blieben aber bisher ohne Erfolg. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß die Teilnehmer des 17. Weltkongresses der Katholischen Weltunion der Presse in Graz im September einstimmig eine Resolution verabschiedeten, in der sie Kardinal Franz König ersuchten, seine guten Dienste als Vermittler auf kirchlicher Ebene im ehemaligen Jugoslawien zur Verfügung zu stellen. Der Haß und die Feindschaft, die durch den Krieg heraufbeschworen worden sind, könnten nicht durch politische Mittel beseitigt werden. Eine wirkliche Versöhnung werden auf Dauer nicht ohne die Friedensbotschaft des Evangeliums erreicht werden können.

# Das aktuelle theologische Buch

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

Was haben Lebenslust im Kontext der prickelnden Erotik und die Gotteserfahrung an Gemeinsamkeiten? Der Göttinger Pastoraltheologe weist auf die Analogien sowohl im Kontext der Unverfügbarkeit von Erfahrungen als auch im Hinblick auf die Deformationen hin. Wie durch die Gotteserfahrung eine Lebensplanung gründlich verändert wird, so kann man bei einer Liebesgeschichte den Kopf verlieren. Natürlich domestiziert die organisierte Religiosität die Gottes- Erfahrung, genauso wie die therapeutische Praxis dies mit der sexuellen macht. Die Folgen – gerade in unserer Zeit – sind verheerend: „Im Streß des Lebens werden der schnelle Gottesdienst, der hurtige Sex einfach abgespult. Westliche Menschen der Neuzeit sind in vieler Hinsicht religiös wie sexuell Analphabeten." (25)

Der Autor möchte den Zusammenhang zwischen Gottesliebe und Lebenslust neu entdecken. Er läßt sich aber nicht auf die schnellen Ersatzlösungen ein, indem er die Flucht zu den vielen „modernen" erotisch gefärbten religiösen Gruppen sucht; er verbleibt in der großkirchlichen Kultur, will aber zuerst der Tatsache Rechnung tragen, daß durch die traditionelle „Gottesvergiftung" das Lustleben verdorben wurde. Der Grund des Verderbens ist bereits bei der Ortung der Fragestellung zu sehen: Es war eine theologische Sackgasse, Sexualität einseitig als ethische Aufgabe zu begreifen. Mit einer solchen Positionierung wurde die Religion lediglich in den Dienst der „Triebabwehr" gestellt. Deswegen sucht Josuttis nach alternativen Blickwinkeln in der Geschichte der protestantischen Religiosität. Sie sind nicht zahlreich. Eines der verblüffendsten Zeugnisse findet sich dort, wo man es am wenigstens vermutet hätte: bei den Pietisten. Graf Ludwig von Zinzendorf versuchte eine christologische Symbolisierung der Sexualität (vgl. das Loblied auf das männliche Genital im Kontext der Betrachtung der Beschneidung Christi: 35f). Der fromme Mann konnte unverstellt und ungeschützt (gerade in der antiaufklärerischen Position) seine inneren Sexualkonflikte theologisch bearbeiten (ohne in den oberflächlichen Moralismus zu verfallen). Dem vom zugespitzten Augustinismus geschädigten Gläubigen werden einige Formulierungen Zinzendorfs zu einem Aha-Erlebnis: „Dass ich die menschlichen Unterscheidungs-Glieder der Christen für die ehrwürdigsten am ganzen Leibe achte, weil sie mein HERR und mein GOTT theils bewohnet, theils selbst getragen hat." (36) Natürlich geht Josuttis auf den Versuch K. Barths ein, mittels der „analogia relationis" menschliche Geschlechtlichkeit begrifflich in den Griff zu bekommen. Er nennt aber auch die Grenzen der Barthschen Theologie: „Die Liebe ist das, was Gott und Mensch miteinander verbindet. Die Sexualität ist das, was Gott und Mensch unterscheidet." (40) Die Frage, ob eine solche Zuordnung, gerade weil sie die „transzendierende Tendenz des sexuellen Erlebens" entmythologisiert, nicht ihrerseits die Basis sei es für die Verteufelung, sei es für die erneuerte Vergötzung des libidinösen Triebs bildet, müßte den eigentlichen Stachel im Fleisch für eine weitere systematische Reflexion der Thematik bilden. Der Hinweis auf die These U. Becks und E. Beck-Gernsheims, die Liebe sei die „Nachreligion" unseres säkularisierten Zeitalters, bestätigt die Vermutung des Autors.

In anregenden Stellungnahmen setzt sich der Autor mit den konkreten – die evangelische Kirche „erschütternden" – Tabus auseinander. Das Problem der Scheidung und Wiederverheiratung der evangelischen Pastorinnen und Pastoren, „offene Partnerschaften" im evangelischen Pfarrhaus, homosexuelle Pastoren, die zu ihrer Homosexualität stehen wollen, flüchtige sexuelle Beziehungen usw. Er verweist auf die (nicht nur evangelische Kirche bedrohende) Gefahr, diesen Fragen immer wieder den Status eines Glaubensartikels zuzumessen. Zum Testfall wird dabei natürlich die Frage nach der Ehe. Josuttis klare

Unterscheidung kann auch den Katholiken behilflich sein: „Man lebt als Christ nicht in einer christlichen Ehe, die weder historisch noch ethisch eindeutig zu fixieren ist, sondern man kann als Christ auch in der Ehe seinen christlichen Glauben leben." (57) Deswegen muß die Entwicklung alternativer Formen der Lebensgestaltung nicht unbedingt die Bedrohung der Humanität verkörpern, sie kann auch „eine positive Erweiterung menschlicher Verhaltensmodalitäten" darstellen (59). Mehr noch: Die Mitwirkung an einer Erweiterung „sozialer Gestaltungsformen für menschliche Beziehungen" müßte für eine Kirche, die das Evangelium vertreten will, selbstverständlich sein (60). Kreativ bringt es die paulinische Rechtfertigungslehre ins Gespräch in diesem Kontext: „Man muß sich keinem aggressiven Eingriff gegen die eigene Vitalität unterziehen, um Christ werden zu können". (61) Im Kontext solcher theoretischer Vorentscheidungen steht auch die Position des Autors zur (vielleicht brisantesten) Frage nach der Zulassung der sich zu ihrer Homosexualität bekennenden und diese auch praktizierenden Pastoren. Die Legitimation der Dienstentlassung eines offen lebenden homosexuellen Pfarrers durch eine Landeskirche zeigt den halbherzig vollzogenen Mentalitätswandel in den evangelischen Kirchen. Die Pfarrer, die ihre Homosexualität praktizieren, seien dienstuntauglich, „nicht weil sie Sünder oder als pervers zu bezeichnen wären, sondern weil sie eine Gefährdung des kirchlichen Ehemodells darstellen". (95) Jenes Verhalten, das ursprünglich „als religiöser Greuel" qualifiziert, dann „medizinisch als Abartigkeit" eingestuft wurde, wird nun nur noch „als Konkurrenz zur Ehe zwischen Heterosexuellen" gesehen. Will man die Ehe nicht zu einem Glaubensartikel stilisieren, muß eine solche Begründung fallengelassen werden. Sie rechtfertigt nicht die in der Kirche sich konstituierende „Zwei Klassen-Gesellschaft": „Die Subjekte der Liebe", die auch „Subjekte der Verkündigung" (sprich: Pastoren) werden dürfen, und reine „Objekte der Liebe"", denen zwar seelsorgerliche Zuwendung gewährt werden kann, seelsorgerische Verantwortung aber vorbehalten bleiben muß. Die Kirche wird solange nicht zu einer befriedigenden Lösung finden, solange sie nicht eine tragende Basis für die theologische Beurteilung der Homosexualität findet. Josuttis verwirft die gängigen Zugänge, die im besten Fall zu einer Duldung führen können. Die Botschaft evangelischer Freiheit muß auch das Verhältnis zu Homosexualität und den Homosexuellen bestimmen: „Der Weg zum Gott des Evangeliums führt nicht über den Eingriff und den Angriff auf die menschliche...Sexualität. Um der Kirche Jesus Christi angehören zu dürfen, ist keine vorhergehende Veränderung geschlechtlicher Prägungen nötig". (108)

Die Entscheidung über die Grundsatzfragen ersetzt aber keineswegs die Problematik der konkreten Gestaltung, gehört doch „zur religiösen Verbreitung der Gotteslust die soziale Gestaltung der Lebenslust". (85) Deswegen geht Josuttis den Trauerprozessen im Zusammenhang mit den Scheidungsverfahren nach und setzt die „erfahrene Ohnmacht zur Macht Gottes in Beziehung" (88); Ehescheidung im Pfarrhaus darf für die Kirche nicht nur ein „Normenverstoß" bleiben, sie muß „als elementare Krisenerfahrung" wahrgenommen und als solche „behandelt" werden (92). Deswegen spricht er sich für die Zulassung von (in einer legitimierten schwulen Partnerschaft lebenden) homosexuellen Pastoren aus; diese würde „in vieler Hinsicht zu einer gelasseneren Wahrnehmung eigener und fremder Sexualformen helfen" (111). Deswegen ist er aber auch skeptisch gegenüber den offenen Beziehungen im Pfarrhaus. Zwar wird „der Friede im Pfarrhaus" durch den Eheschluß nicht garantiert, doch gehört „die Verpflichtung zu einer andauernd harmonischen Beziehungskonstellation... zum Grundgesetz dieses Hauses. ... Wer hier einkehrt mit seinen Konflikten, soll nicht in neue Turbulenzen verwickelt werden." (80)

Das Buch verblüfft und fordert heraus. Es ist ein Beweis dafür, daß nicht nur die Not erfinderisch macht, sondern auch die Liebe. Dem Autor bremst seine Gottesliebe die Lebenslust nicht, vielmehr beflügelt sie

diese (vgl. 49). Auf jeden Fall bietet es eine Fülle von Anregungen, gerade für katholische Leserinnen und Leser, deren Verstörungen im Bereich der Sexualität wohl kaum andere sind als die der evangelischen. Oder doch?

*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.

## BIBELWISSENSCHAFT

■ SCHÜSSLER FIORENZA ELISABETH, *Das Buch der Offenbarung.* Vision einer gerechten Welt, Kohlhammer, Stuttgart 1994. (176).

Die sich auf esoterische Kreise beschränkende Rezeptionsbereitschaft und der christliche Degout vor der Johannesoffenbarung ließ dieses letzte Buch des NT lange im Windschatten der Betrachtung schlummern, es als Schrift mit einem psychotischen Weltverständnis diskreditieren oder ihre Einbruchssymbolik aus dem Zusammenprall einer „verdinglichten, wahnhaften, ideologischen Eigenwelt mit der objektiven... Wirklichkeit" (J. Metzner) perhorreszieren. Die vorliegende Auslegung von E. Schüssler Fiorenza ortet in der Johannesoffenbarung zutiefst politische, theologische Bilder, die um die zentralen Themen der Macht, der Gerechtigkeit der Werte, der Opferbereitschaft und Befreiung kreisen. Die Autorin des Buches läßt ihre kritisch-feministische Lektüre der Offenbarung von deren Ruf nach Befreiung inspirieren, um den Text aus seiner „historischen Gefangenschaft" (17) zu befreien und auf das „rhetorische Paradigma" hin zu interpretieren. In concreto heißt dies, sich mit dem Text in der Form von „Interaktion" auseinanderzusetzen, um immer „neue Bedeutungen" hervorzubringen, weil Interpret wie Texte an politischen und religiösen Diskursen partizipieren. Sie befragt dabei die erzählerische Absicht des Verfassers und seine diskursiven Argumentationsstrategien, die Situation der Adressaten, um von dort den zeitgenössischen exegetischen Diskurs zu führen. Weil Sprache im jeweiligen linguistischen und sozialen Kontext zu verstehen sei, wird das rhetorische Paradigma als ein Mittel verwendet, „das analysiert, wie biblische Texte und Interpretationen daran mitwirken, Unterdrückung zu schaffen oder zu erhalten, oder wie sie theo-ethische Werte und soziopolitische Handlungen freisetzen" (19). Unter dieser Perspektive wird das apokalyptische Material in einer Art exegtischem Ab- und Aufräumungsmanöver interpretiert unter dem Risiko, das Proprium christlicher Apokalyptik aspektiv zu verengen. Dem Kommentarteil (59–140) ist eine breite Einführung vorangestellt mit der Exposition der Lesestategien und der rhetorischen Analyse (17–58), um in einem 3. Teil auch soziopolitische und theoethische Fragestellungen in den Prozeß der Deutung einzubeziehen (141–166). Dabei sucht die Autorin die Visionswelt der Johannesoffenbarung als Schauplatz konkurrierender Interpretationen aufzuweisen. Im Interpretationsprozeß gilt es zu unterscheiden zwischen der textuellen rhetorischen Situation des Textes, d.i. der Weise, wie der Text Fragen seiner Zeit versteht beziehungsweise konstruiert, und der tatsächlichen historisch-rhetorischen Situation, die die rhetorische Welt der Offenbarung hervorgebracht hat: zum Beispiel Begriffe wie Reich, Bedrängnis, Widerstand u.a. Die Autorin, der es vor allem um die politische Dimension des Glaubens geht, läßt ihre Studie appellativ mit dem Satz enden: „Das Buch der Johannesoffenbarung zu predigen und auszulegen bedeutet nicht, einfach die ‚erste' Bedeutung des Buches zu wiederholen, sondern ihre rhetorische Visionswelt kritisch und verantwortlich in unseren eigenen Kampf für Gerechtigkeit und Befreiung einzubeziehen." Unter dieser Perspektive treten manch andere Fragen in den Hintergrund, wie zum Beispiel die Verbindung eines eschatologischen mit einen existentiellen Dualismus u.a.m.

*Graz* *Karl Matthäus Woschitz*

■ JAHNOW HEDWIG, u.a., *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament.* Analysen und Interpretationen. (167). Kohlhammer Stuttgart 1994. Ppb.

Zehn junge Theologinnen, tätig in verschiedenen Bereichen (als Pfarrerinnen, Vikarinnen, Promovendinnen, Wissenschaftliche Mitarbeiterinnen) haben sich aufgrund ihres Interesses und Engagements in Sachen feministischer Theologie – näherhin Hermeneutik und Exegese des Ersten Testaments – zu einem gemeinsamen Forschungsprojekt zusammengefunden. Initiiert im Sommersemester 1990 vom Marburger Alttestamentler E.S. Gerstenberger und seiner Mitarbeiterin K. Ulrich, ist das Unternehmen Hedwig

Jahnow, der einzigen in der 1. Hälfte unseres Jahrhunderts im Fachgebiet Altes Testament auf protestantischer Seite wissenschaftlich tätigen Frau, deren Stimme im akademischen Bereich Beachtung fand, verpflichtet. Ein Abdruck ihres 1914 erschienenen Aufsatzes „Die Frau im Alten Testament" eröffnet die Reihe der Publikationen der Projektgruppe – im März 1944, also genau dreißig Jahre danach, beendete Hedwig Jahnow ihr Leben im Konzentrationslager Theresienstadt.

Das vorliegende Buch faßt die Ergebnisse des mehrjährigen Arbeitsprozesses zusammen. Dabei spiegeln die Aufsätze der einzelnen Autorinnen ein recht unterschiedliches Erkenntnisinteresse und unterschiedliche methodische Zugänge sowie Uneinheitlichkeit hinsichtlich des Adressatenkreises wider. Was sie dennoch als gemeinsamen Ausgangspunkt und als gemeinsame Zielvorstellungen benannt haben wollen, ist gleich zu Beginn in einem gemeinsam formulierten Beitrag zu lesen. Hier wird das – auf diesem Gebiet durchaus nicht selbstverständliche und wohltuend unpolemische – Bemühen spürbar, die selten mit den historisch-kritischen Methoden zu vereinbarende, feministische Perspektive auf Texte des Ersten Testaments auf eine klar reflektierte und differenzierte hermeneutisch-methodische Basis aufzubauen. Die Wahrnehmung und Benennung des jeweiligen Vorverständnisses erweist sich als unabdingbar, eine historische Rekonstruktion, die sich der gegenwärtigen Leserin wie dem spezifischen Kontext des Textes in gleicher Weise verpflichtet weiß, hat – in Anlehnung an die poststrukturalistischen Literaturtheorien – für die Interpretation des Ersten Testaments Modellcharakter.

Die eingangs vorgestellten Diskussionsergebnisse werden im Hauptteil des Buches in sieben Beiträgen erprobt. Der Buntheit der Themenstellungen entsprechen unterschiedliche Zugänge. So hat *E. Seifert* die Geschichte von Lot und seinen Töchtern unter dem Verdacht gelesen, *„daß der Erzähler mit seinem Text männliche Sexualvorstellungen befriedigen und rechtfertigen will"* (S. 48) und mit aktuellen Foschungsergebnissen zum Thema Vater-Tochter-Inzest konfrontiert. *U. Bail* hingegen geht am Beispiel von Ps 55 der Frage nach, *„ob die Sprachstruktur der Klagepsalmen den spezifischen Gewalterfahrungen von Frauen Raum geben kann"* (S. 67). Ob das negative Bild von Jerusalem als Ehebrecherin in Ez 16, das sie als ausgeführte Metapher versteht, welche *„eine Glaubensaussage über das Verhältnis Gottes zu den Menschen macht, in heutiger Zeit eine für Frauen befreiende Aussage sein kann"* (S. 86) fragt *Ch. Maier*. Die allein negative Deutung des Namens Ben-oni in Gen 35,18 wird ebenso hinterfragt wie die Bestimmung von Eva Gen 3,16. „Huren und Heiligen" des Ersten Testaments ist ein sozialgeschichtlicher Beitrag gewidmet. Gottes Geist und Gottes Weisheit werden auf ihre Beziehungen hin untersucht.

Wer die mit zum Teil beträchtlichem Aufwand erstellten Aufsätze, denen jeweils ein eigenes Literaturverzeichnis beigegeben ist, gelesen hat, wird manche originelle Anregung mitnehmen. Sie/Er wird aber nicht umhin können, dort und das kritisch nachzustoßen. Nicht alle Voraussetzungen erscheinen in ihrer Anwendung gerechtfertigt, Ergebnisse werden nicht selten mangelhaft ausgeführt und wirken so unausgereift. Eine leichte Enttäuschung macht sich breit nach dem vielversprechenden Vorspann dieses Buches, und auf die Frage nach dem Stellenwert feministisch orientierter Hermeneutik und Exegese im Rahmen des Methodenkanons des Ersten Testaments ist so leicht die Antwort nicht zu finden.

*Linz* *Borghild Baldauf*

■ VÖGTLE ANTON, *Die „Gretchenfrage" des Menschensohnproblems.* Bilanz und Perspektive (QD 152), Freiburg 1994. (182). Kart.

Im Rückblick auf eine sein ganzes Forscherleben währende Beschäftigung mit dem Problem des Menschensohnes (= MS) hat A. Vögtle nochmals zum Thema Stellung bezogen. Die „Gretchenfrage" an jede Hypothese stellt für ihn nach wie vor das Logion Lk 12,8f, in dem formal zwischen Jesus und dem MS unterschieden wird. Vor diesem Text muß sich jeder Lösungsvorschlag auf seine Tragfähigkeit hin bewähren (S. 9–13) In Auseinandersetzung mit P. Hoffmann verteidigt Vögtle zunächst die ursprüngliche Form von Lk 12,8f als MS-Wort, das erst nachträglich zu einem Ich-Wort (Mt 10,32f) umgeformt wurde (S. 14–21). Danach diskutiert der Autor das Logion im Zusammenhang mit Hypothesen, die ein Reden Jesu vom MS als historisch beurteilen, ihn jedoch mit guten Argumenten alle nicht zu überzeugen vermögen (S. 22–81). Eine Selbstbezeichnung nämlich setzt für den historischen Jesus die beinahe pathologische Vorstellung voraus, er hätte sich mit der gottähnlichen, jedenfalls himmlisch-transzendenten Gestalt von Dan 7 oder des Henochbuches identifiziert. Die Ankündigung einer dritten, zwischen ihn und Gott tretenden Größe, die über Heil oder Verwerfung entscheidet, ist hingegen mit Jesu Basileia-Botschaft nicht in Einklang zu bringen, die überdies stets Gott als Richter nennt.

Solchen Einwänden begegnet der Versuch, einen bloß idiomatischen Sprachgebrauch anzuneh-

men, der neben anderen Problemen jedoch am sprachlichen Befund scheitert. Aramäisches „bar enascha" als umschreibende Redeweise für „ich" beziehungsweise „er" ist zwar zeitgenössisch nachweisbar, nicht aber in einem exklusiven, das heißt andere ausschließenden Sinn. Auch hätte die nachösterliche Entwicklung nur sehr bedingt ihren Anknüpfungspunkt beim historischen Jesus genommen. Die Hypothesen einer erst nachösterlichen Verwendung der MS-Bezeichnung (S. 82–144), in die sich auch Vögtles Vorschlag einreiht, müssen einerseits das Aufkommen dieser Vorstellung und ihre beinahe exklusive Verwendung in den Evangelien ohne Anhalt beim historischen Jesus plausibel machen, andererseits ein ältestes MS-Wort eruieren, von dem sich die weitere Verbreitung der Titulatur erklären läßt. N. Perrins Vorschlag einer Pescher-Exegese, die Jesu Auferstehung in Kombination von Ps 110,1 (Sitzen zur Rechten Gottes) und Dan 7,13 (Aufstieg in den Himmel) zu formulieren suchte und in Mk 14,62 (vgl. auch Apg 7,56) noch zu erkennen sei, hat unter anderem die unterschiedliche Reihenfolge der Elemente in der Markusstelle gegen sich. Demgegenüber gehen sowohl P. Hoffmann als auch A. Vögtle von der sehr frühen Hoffnung der Urkirche auf die Parusie des Erhöhten aus, die der alte Maranatha-Ruf 1 Kor 16,22 bezeugt. Diese Erwartung hat nach Hoffmann in Anschluß an Dan 7 zum Aufgreifen der MS-Terminologie geführt und in Mk 13,26 als ältestem Logion ihren Niederschlag gefunden. Vögtle hingegen erkennt im MS des Henochbuches den religionsgeschichtlichen Hintergrund des Redens vom MS, weil dieser dort im Gegensatz zum Danielbuch auch die Gerichtsfunktion innehat, und ortet Lk 17,24 als ältesten Beleg für die urchristliche Rezeption des MS. Das Logion drückt die Hoffnung aus, daß der im Himmel jetzt noch verborgene Erlöser schon bald für alle Welt sichtbar in Erscheinung treten wird. Im Anschluß überprüft der Autor andere Parusieworte als mögliche Primärtradition, wobei aber auch Lk 12,8f nicht bestehen kann, sowie Gegenwarts- und Leidensweissagungen, die den MS-Titel verwenden (S. 145–175). Mit einem Ausblick auf die weitere Diskussion schließt das Buch (S. 176–179).

Vögtles Studie bietet eine umfassende Aufarbeitung des gegenwärtigen Diskussionsstandes, die von bewundernswerter Kenntnis sämtlicher Hypothesen zum Thema gekennzeichnet ist und den interessierten Leser in die gesamte Problematik bestens einführt. Der Autor besticht in zahlreichen Einzelanalysen durch brillante Beobachtungen und vermag insgesamt für seine Grundthese, nämlich eine erst nachösterliche Rezeption der MS-Erwartung, ein überzeugendes Fundament zu liefern. Diese „Summa" zum MS-Problem wird keine künftige Beschäftigung mit dem Thema ignorieren können.

Die Anfrage sei dem Rezensenten dennoch gestattet, ob nicht doch dem Vorschlag von P. Hoffmann, Mk 13,26 biete das älteste MS-Logion, der Vorzug zu geben ist. Zunächst kann Hoffmann auf die Hypothese der vor- oder frühchristlichen Existenz von 1 Hen verzichten, die zwar in letzter Zeit von Henochforschern (Black, Uhlig) wahrscheinlicher gemacht werden konnte, im Verhältnis zum gesicherten Text von Dan 7, auf den sich Hoffmann bezieht, aber doch eine Hypothek darstellt, die Vögtle selbst eine „umstrittene Voraussetzung" nennt (S. 122). Entscheidend sind jedoch seine Einwände gegen Mk 13,26 selbst, die zum Teil nicht stichhaltig sind. So deutet die singuläre Formulierung ἐν νεφέλαις auf alte, vormarkinische Tradition, deren Präposition man kaum erst zugunsten des späteren, frei formulierten Zusatzes μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης umgestaltet hat, wie Vögtle meint (S. 113). Auch stellt ein traditionsgeschichtlich sehr frühes Anknüpfen an Dan 7, das die Richtung des Kommens des MS umdrehen mußte, keinen größeren „Gewaltakt" dar als dies einer gewesen wäre, hätte man die MS-Erwartung primär über 1 Hen rezipiert, der auch kein Kommen vom Himmel her kennt, und erst eine Entwicklungsstufe später, zum Beispiel Mk 14,62, dasselbe getan. Mit der im Maranatha-Ruf ausgedrückten Hoffnung als Vorgabe hätte man dieses neue Verständnis in der Urkirche wohl zu keiner Zeit als „Gewaltakt" empfunden (S. 113f).

*Wien* *Martin Stowasser*

## BIOGRAPHIEN

■ HOFFMANN-HERREROS JOHANN, *Dag Hammarskjöld. Politiker – Schriftsteller – Christ.* (Topos-Taschenbücher 209). Grünewald, Mainz. (108).

Die Politik braucht welttüchtige, nicht weltflüchtige Persönlichkeiten; auch an der vordersten Front.

Der UN-Generalsekretär (in der Zeit von 1953–1961) Dag Hammarskjöld hat seine gläubige Überzeugung nicht augenfällig demonstriert. Die ihn kannten, wußten (oder ahnten) aber auch schon zeit seines Lebens, wie sehr er ein „spirituell Geprägter" war, ja ein Betender. Nach seinem Tod wurden die „Zeichen am Weg"

publik (so der Titel seiner persönlichen Aufzeichnungen aus mehreren Jahren).
Die vorliegende Biographie scheut sich, diesen „rechtschaffenen Menschen" zu glorifizieren; und das macht diese Publikation sympathisch. Sie macht den Spannungsbogen sichtbar, in dem ein politisch so wichtiger Mensch steht. Es ist alles andere als einfach, „den öffentlichen und den privaten Hammarskjöld" in der einen Person zusammenzusehen. Aber gerade darin (wie es gelingt, persönlich zugerüstet zu sein für den politischen Alltag) liegt das so wichtige Zeugnis. Viele mögen sich an ihm ein Beispiel nehmen! Vielleicht kann dieses Taschenbuch dazu eine Hilfe sein.
*Linz/St. Florian* *Ferdinand Reisinger*

■ ROTZETTER ANTON, *Klara von Assisi.* Die erste franziskanische Heilige. Herder, Freiburg 1993. Geb. (360). DM 39,80.
Es ist das Anliegen des Buches, die hl. Klara aus Anlaß der 800. Wiederkehr ihres Geburtstages (geb. um 1193/94) als eigenständige Persönlichkeit zu würdigen und nicht nur als eine im Schatten des hl. Franz lebende und wirkende Frau. Auch sollte die Literatur der letzten 25–30 Jahre eingearbeitet werden. Beide Ziele hat der Autor überraschend gut erreicht. Die Darstellung selbst ist zwar gut lesbar, streckenweise aber etwas weitschweifig. M.E. wäre es nicht nötig gewesen, den Leser jeweils mit verschiedenen herrschenden Ansichten und Interpretationen einer Überlieferung zu konfrontieren, statt einfach die wahrscheinlichste Variante darzustellen. Abweichende Meinungen hätte man (in einem dann doch erforderlichen) Anmerkungsapparat referiern können. Damit wäre der Text entlastet und noch besser lesbar geworden. Besonders verdienstvoll war es, den Zeithintergrund so stark zu berücksichtigen (Gesellschaftsstruktur, Armutsbewegungen etc.). Sehr wertvoll scheinen mir auch die Abschnitte über die Regel der hl. Klara und deren Vorgeschichte zu sein.
Alles in allem wird man der Formulierung des Verlags durchaus zustimmen können, daß mit diesem Werk die „wohl auf Jahre hin maßgebende Biographie" der hl. Klara vorliegt.
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ ROTZETTER ANTON/SCHNEIDERS TONI, *Franz von Assisi.* Eine Bildbiographie. Herder, Freiburg i.B. 1993. (111, zahlr. Farbbilder). Ln. DM 49,80/S 389,–/sFr 49,80.
Dieser schöne Bildband stellt den interessanten Versuch dar, das Leben des hl. Franziskus aus den Werken der Kunst – aus Fresken, Tafelbildern und Gobelins – zu rekonstruieren und zu interpretieren. Nach einem einleitenden Essay von A. Rotzetter über das Franziskusbild in der Kunst und zusätzlichen Bemerkungen über das historische Franziskusbild folgen die prächtigen Bildtafeln, denen jeweils Quellentexte und knappe Bildbeschreibungen gegenübergestellt sind. Auf diese Weise wird das zuvor Behandelte veranschaulicht und vertieft. Das Buch eignet sich nicht nur zur Auseinandersetzung mit dem Leben und Werk des hl. Franz, sondern vor allem auch zur meditativen Beschäftigung mit dem großen Heiligen.
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ LANG JUSTUS, *Elisabeth von Thüringen.* Eine Bildbiographie mit Fotografien von Helmuth Nils Loose. Herder, Freiburg 1993. (112, ca. 40 Farbtafeln. DM 49,80.
Nach einer eher volkstümlichen, lebendig geschriebenen Einleitung über das Leben der Heiligen wird ein schöner Bilderzyklus geboten, der die Vita und das Wirken Elisabeths illustriert. Vor allem der Lübecker Elisabethzyklus von 1420 wird fast vollständig wiedergegeben. Gut ausgewählte Texte aus frühen Lebensbeschreibungen begleiten die Abbildungen. Das schöne Buch wird von einem kurzen Beitrag „Elisabeth heute" abgerundet, der von Maria Schaeffler, der ehemaligen Vorsitzenden der Caritas-Konferenzen Deutschlands, stammt, die von ihrer Funktion her einen scharfen Blick für die Bedeutung der großen Heiligen der Nächstenliebe besitzt. Das Buch dürfte sich vor allem für Geschenkszwecke eignen.
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ MARIA ANNUNTIATA VOM KREUZ OCD, *Lieben – Schweigen – Zeugnis geben.* Mutter Maria Aloisia vom Herzen Jesu. Eine große Frau aus dem Böhmerwald. Karmel Innsbruck-Wilten 1991. (100). Kart. DM 29,80/S 198,–.
Die Lebensbeschreibung der vor hundert Jahren gestorbenen Gründerin des Innsbrucker Karmels wird vor allem die Angehörigen ihres Ordens interessieren. Darüber hinaus wird man aber darin zahlreiche Einzelheiten über das religiöse Leben des 19. Jahrhunderts finden, von denen selten die Geschichtswerke berichten.
Mutter Maria Aloisia vom Herzen Jesu, mit weltlichem Namen Theresia Dichtl, wurde 1809 in Ogfolderhaid (Jablonec) im Böhmerwald geboren. Sie war das vierte Kind einer wohlhabenden Bauernfamilie, in der es nicht an Priesterberufen fehlte. Mit 21 Jahren trat sie in den Karmel von

**Wissen, worum es geht.**

*528 Seiten,*
*Format: 14 x 22,4 cm*
*Leinen mit*
*Schutzumschlag,*
*DM 29,80, öS 233,–,*
*SFr 28,–*

**Der NEUE Erwachsenenkatechismus.**
**Der Leitfaden für praktisches Christsein heute. Lang erwartet. Jetzt bei Ihrem Buchhändler.**

Verlag HERDER

**Verlagsgruppe engagement**

Prag ein, machte 1833 ihre Ordensprofeß und wurde bald Priorin. Als sie 1844 der Innsbrucker Lithograph Johann Kravogl um eine Gründung bat, gab sie ihre Zusage. Am 6. Mai 1846 machte sie sich mit zwei Schwestern auf die Reise, in Begleitung ihres Bruders Hermann Dichtl, Domherr in Budweis, und kam am 15. Mai in Innsbruck an. Kravogl führte die Gruppe sofort in das „...baufällige Memminger Schlößl in Wilten". Der folgende Tag wurde zum Stiftungsdatum. Dann begannen die Bauarbeiten und zahlreiche Schwierigkeiten. Da man von Prag aus die Schwestern nicht unterstützen konnte, fehlte es an finanziellen Mitteln. Das Konsistorium von Brixen (Bischofssitz) schlug vorübergehende Schließung und die Rückkehr der Schwestern vor. Doch die Fürsprache und der Einsatz guter Freunde, die ein päpstliches Gründungsdekret erhielten, ließ das Schlimmste vermeiden. Obwohl die Schulden nur langsam abgetragen werden konnten, ging es voran, und an Berufungen fehlte es nicht.

Mutter Maria Aloisia starb nach langem Gichtleiden am 21. September 1891 im Ruf der Heiligkeit und wurde in der Klostergruft begraben. Sie war ein starker Mensch, ein Vorbild tiefen Gottvertrauens, wie aus zahlreichen Dokumenten hervorgeht, die erst jetzt zugänglich wurden, soweit sie Prag und Tschechien betreffen. Dazu kommen zahlreiche schwarzweiße und auch einige farbige Abbildungen zum behandelten Thema sowie ein schöner Ausschnitt aus der illustrierten Böhmerwald-Karte des H. Preußler Verlags, Nürnberg. Das Geleitwort von Abt Alois Stöger will in die Atmosphäre des Karmel einführen.

*Mailand* *Giovanna della Croce*

■ HOGG JAMES (Hg.), *Studies in St. Birgitta and the Brigittine order* (Spiritualität heute und gestern Bd. 19/1–2 = Analecta Cartusiana 35:19), 2 Bde. (305 u. 290), Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1993.

Die mit einigem Verzug erschienene Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum der Kanonisation (1391) Birgittas von Schweden bietet eine bunte Palette von Beiträgen zu Person, Zeit und Umwelt der Heiligen. Bd. 1 wird mit einer lebendigen (wenn auch nicht streng wissenschaftlichen) Biographie Birgittas von Sr. Patricia (Angabe des Familiennamens fehlt) eröffnet. Es folgen Beiträge über die Beziehung der Heiligen zu den Zisterziensern, die sozialen Aktivitäten Birgits, ihre Wunder und Visionen, die mystische Komponente in ihrem Leben, die Gründung des Klosters Vadstena (Doppelkloster für Frauen und Männer unter Leitung einer Äbtissin) etc. Das reichhaltige Werk ist gut geeignet, in das Leben Birgittas, ihr Wirken und ihre Zeit einzuführen.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ DUFRAISSE ROGER, *Napoleon – Revolutionär und Monarch.* Eine Biographie. Beck, München 1994. (182, 13 Abb.). Ln. DM 34,–.

Dufraisse, einer der besten Kenner der napoleonischen Epoche, legt mit diesem Buch eine kompakte Biographie vor, die aus Napoleon weder eine Ikone noch eine Karikatur macht, sondern sich durch große Ausgewogenheit auszeichnet. Allerdings tritt die Person Napoleons etwas hinter seinem Werk zurück. Da das Leben des Revolutionärs und Monarchen weithin auch eine Geschichte von Kriegen ist, spielen diese in dem Buch selbstverständlich eine große Rolle. Daraus wird sich für manche Leser, die mit den Vorgängen weniger vertraut sind, ein Problem ergeben. Das Bemühen, knapp und prägnant zu sein, hat nämlich zu Verkürzungen in der Darstellung geführt, die nicht für alle leicht nachvollziehbar sein dürften. Dankenswerterweise werden aber auch jene Bereiche, in denen Napoleon Bleibendes geleistet hat (Verwaltung, Wirtschaft, Bildungswesen, Code civil), entsprechend gewürdigt.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

## DOGMATIK

■ FEIGE GERHARD, *Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner.* (Erfurter Theol. Studien 58). Benno, Leipzig 1991. (269). Kart. DM 48,–.

Mehrere Theologen der alten Kirche waren beim Versuch, die Glaubensbotschaft in der Sprache der Kultur ihrer Zeit und Umwelt auszudrükken, nur bedingt erfolgreich; so auch Markell von Ankyra. Sein Schrifttum wurde zu selten abgeschrieben, als daß es auf uns gekommen wäre. Nur Fragmente, die sich als Zitate bei anderen Autoren finden, und polemische Auseinandersetzungen mit ihm, bei denen wir aber nicht sicher sein können, daß sie den eigentlichen Intentionen Markells gerecht werden, sind auf uns gekommen. Es bedarf also langen und geduldigen Abwägens, wenn erhoben werden soll, was wirklich seine Anliegen, Thesen und Mängel waren.

Der Verf. hat sich dieser Mühe unterzogen und das theologische Gedankengut Markells, den er mit T. Zahn in weiser Neutralität „eine vielbe-

sprochene Erscheinung" nennt (212 und andernorts), zu ergründen gesucht. In vier Kapiteln legt er seine gründlichen Forschungen vor. Zunächst analysiert er (13–61) zwei Schriften des Euseb von Cäsarea. Diese verdienen nicht nur deswegen an die Spitze gestellt zu werden, weil in ihnen die meisten von den auf uns gekommenen Informationen über Markells Lehre enthalten sind; als Ergebnis seiner Untersuchung tritt der Verf. auch dafür ein, daß sie bei rechter Lektüre eine zuverlässigere Quelle für Markells Theologie sind, als häufig angenommen wurde. Er stellt im Schlußwort fest: „Die bis in unsere Zeit einflußreich gebliebene Wertung Eusebs und Markells, die letzteren viel positiver beurteilte als ersteren, bedarf also einer gewissen Korrektur. Euseb kann und will Markells Vorstellungen zwar offensichtlich nicht ganz verstehen und karikiert sie darum; seine Kritik erscheint aber durchaus bedenkenswert und in wichtigen Punkten berechigt: Markells Entwurf hatte wirklich entscheidende Schwächen" (242). Ein 2. Kapitel, das der Analyse der antimonarchianischen Problematik vor dem 1. Nizänum gewidmet ist, aus welcher Euseb gewisse der Kritik zu unterziehende Topoi für sein Urteil über Markell übernahm (63–134), und ein 3. Kapitel zur weiteren Polemik gegen Markell im 4. Jahrhundert (135–216), das Markell in der Tat als „vielbesprochen" erweist, weil nahezu alle wichtigen Synoden und bedeutenden Theologen der Zeit erwähnt werden mußten, ermöglicht es dem Verf. im 4. Kapitel, das Berechtigte und das Überzogene von Eusebs Kritik an Markell voneinander abzuheben.

Die Zeitgenossen Markells, die wie dieser darum rangen, die Glaubensbotschaft gültig und der Kultur ihrer Zeit gemäß zum Ausdruck zu bringen, nannten Markell einen Häretiker. Der Verf., der einer anderen Kultur angehört, spricht von Schwäche, weil Markell es nicht verstanden habe, seinen Glauben zureichend auszudrücken (vgl. das Schlußwort, 241f). Man sollte diesen Unterschied sehr ernst nehmen. Denn es ist relativ leicht, durch Anwenden der Methoden des Historikers bei Autoren einer fremden Epoche zwischen Intention und Ausführung zu unterscheiden und eine Aussage, die mangelhaft nicht alles ausspricht, von einer Leugnung des nicht explizit Gesagten zu unterscheiden. Sehr leicht kann dagegen der unmittelbar in eine Auseinandersetzung Involvierte das nicht ausdrückliche Sagen mit einem Nicht-für-wahr-halten-Wollen verwechseln. Jene, die sich um die Inkulturation der Glaubensbotschaft in das heraufkommende 3. Jahrtausend bemühen, und desgleichen die Kirchenführer, die zur Bewertung der (noch mangelhaften) Resultate solchen Bemühens herausgefordert sind, sollten sich die vorschnellen Verwechslungen von Mangel und Häresie, zu denen es in anderen Epochen der Kirchengeschichte kam, ernsthaft zur Mahnung nehmen.

*Wien* *Ernst Chr. Suttner*

■ DENZINGER HEINRICH, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen.* 37. Auflage, hg. v. Peter Hünermann. Herder, Freiburg 1991. (1706). Ln. DM 158,–.

Diese Neuauflage des „Denzinger" war ein echtes Desiderat. Endlich wird das 1854 erstmals veröffentlichte „Enchiridion" zweisprachig vorgelegt. Die meist lateinischen, teils griechischen, teils in einer modernen Fremdsprache gebotenen Dokumente werden in einer danebenstehenden Spalte auch in deutscher Übersetzung geboten und überdies mit Überschriften, knappen Einführungen und Anmerkungen erschlossen. Der Herausgeber weist in seinem Vorwort mit Recht darauf hin, daß die Kenntnisse von Latein und Griechisch stetig zurückgehen, auch bei Wissenschaftern! Das vorliegende Werk trägt diesem Umstand Rechnung und leistet damit einen wesentlichen Beitrag zu einer neuen Beschäftigung mit Quellentexten. Diese dürfen allerdings insgesamt nicht als *gleichwertige* Dokumente verstanden werden, auch ist der jeweilige historische Kontext zu beachten, der auch eine unterschiedliche Verwendung – und damit Bedeutung – theologischer Fachausdrücke bedingt, welche also nicht zu jeder Zeit dasselbe meinen.

Der Klappentext des Werkes verweist auf die Wichigkeit der aufgenommenen Texte für Dogmatik und Moraltheologie. Ich möchte hier nachdrücklich die Einschlägigkeit des „Denzinger" auch für die Kirchengeschichte betonen, handle es sich nun um gebotene Konzilsaussagen, um die Sicht des päpstlichen Primates oder Fragen von Häresie und Schisma, um nur einige Beispiele zu nennen.

Gegenüber der letzten Ausgabe des „Denzinger" wurde eine Erweiterung „um die wesentlichen Teile aller Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils ... und alle wichtigen kirchenamtlichen Verlautbarungen der Nachkonzilszeit bis zum Jahre 1988 in substantiellen Auszügen" hinzugefügt. Der „neue Denzinger" reicht also fast bis in die unmittelbare Gegenwart.

Eine Meisterleistung stellen die beigegebenen Indices dar. Sie ermöglichen eigentlich erst das „Arbeiten" mit dem „Denzinger". Unter dem Stichwort „Die Laien in der Kirche" (S. 1578–1581) findet man etwa – sauber aufgeschlüsselt – alle Quellenverweise auf „Grundsätzliches", die

„Teilnahme der Laien an den Ämtern Christi" und ihre „Sendung und Aufgaben". Dem „systematischen Index" folgen ein „Verzeichnis der Bibelstellen", ein „Verzeichnis der Dokumente", soweit sie nach ihren Initien zitiert werden, ein „Personen- und Sachverzeichnis" und schließlich eine „Konkordanz der Marginalien", wodurch es möglich wird, auch Zitate aus älteren Auflagen des „Denzinger" zu verifizieren.

In rechter Weise benützt, kann der „neue Denzinger" die Theologie beleben. Das führt dann gerade nicht, wie P. Hünermann feststellt (13), „zu einer sterilen Denzinger-Theologie". Diese würde sogar „einen Mißbrauch (der) Textsammlung" darstellen. „Der reiche Nutzen des Denzinger ... beginnt dem zu sprudeln, der mit dieser Sammlung wahrhaft theologisch umgeht".

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ ACHLEITNER WILHELM/WINKLER ULRICH (Hg.), *Gottesgeschichten.* Beiträge zu einer systematischen Theologie. FS Gottfried Bachl. Herder, Freiburg 1992. (463). Ln, DM 29,80.

*„Die Sprache ist das Haus der Theologie. In ihr ereignet sich Wirklichkeit, mit ihr sagen wir Gott."* (5) Was grundsätzlich gilt, ist zugleich angemessener Beginn des Vorwortes für eine Festschrift, die Gottfried Bachl, Professor für Dogmatik an der Universität Salzburg gewidmet ist. Er wird würdigend angesprochen als einer, *„der in unvergleichlicher Kreativität und Originalität dieses Haus durchschreitet"*, der aufzeigt, daß *„Sprache selber denkt, Inhalte neu durchdringt und im gelungenen Wort darstellt"* (5). Entsprechend sind die Beiträge für diesen Band in fünf Themenkreisen geordnet, die jeweils durch ein Zitat aus den Schriften Bachls gewissermaßen ein Vorzeichen erhalten und durch Radierungen von Herbert Friedl, einem Cousin Bachls, illustriert werden: „Gott", „Das Kreuz", „Der Tod und das Leben danach", „Der Mensch" und „Die Religion". Den Abschluß bildet eine Übersicht über Person und Wirken des Geehrten.

Das Werk gehört als Festschrift zu einer Gattung Bücher, denen man rezensierend nur schwer gerecht werden kann. Das nicht nur, weil die Beiträge zu einem hohen Anteil Ausdruck persönlicher Verbundenheit, Wertschätzung und Würdigung sind, sondern auch auf Grund der Vielzahl der vertretenen theologischen Disziplinen, Intentionen, Denkansätze und des unterschiedlichen Grades der Ausarbeitung. Auf jeden Fall kann das vorliegende Werk heute und zukünftig als Dokumentation gelesen werden, die Einblick gewährt in das, was 1992 aktuell, der theologischen Mühe und eines Aufsatzes wert erschienen ist.

Auf Grund eigenen (und das heißt subjektiven) Lesegewinns sei auf die erfreuliche Tatsache hingewiesen, daß das Kreuz und die Eschatologie besondere Beachtung finden: so in J.W. Mödlhammers Beitrag über K. Kitamoris „Theologie des Schmerzes Gottes", W. Rabergers „Anmerkungen zu einigen Versuchen in der ‚Eschatologie'" und J.B. Brantschens über Gott als „Macht der freien Gewinnung", eine „Fußnote zur Hölle", schließlich geht U. Winkler noch der Frage nach, ob K. Barth in seiner Erwählungslehre die Apokatastasis lehre. Bewegend K. Schuberts Bericht über „Christlich-jüdische Zusammenarbeit im Schatten des Holocaust", reich an Nachdenklichkeiten für die Weitergabe des Glaubens H. Renöckls „Reflexionssplitter aus der Erwachsenenbildung": „Die schwierige Lebenswirklichkeit deuten".

Drei kritische Hinweise: G. Kraus vermißt mit „Gott als Licht und Liebe" sprachanalytisch das Feld der Rede von Gott zwar weit genug, aber hinsichtlich ihres Sinnes und ihrer kommunikativen Kompetenz muß wohl mehr gesagt werden, als in diesem Aufsatz angerissen werden kann. – Apropos Sprache: M. Leisch-Kiesl geht den (vernachlässigten) Spuren einer „anderen Eva" im Zeugnis zweier Christinnen nach und stellt mit Recht heraus, daß dabei das Bild der Tradition modifiziert wird. Angesichts des theologischen Traditionsbegriffes und seiner notorischen Verwechslung mit allen möglichen Traditionalismen erscheint der Untertitel ihres Aufsatzes („Wider die Kontinuität christlicher Tradition") ebenso griffig wie überzogen: der provozierende Effekt wird dabei erkauft um den Preis, daß ein Extrem gegen das nächste gestellt wird – aber weder Versteinerung in der Tradition noch Absage an ihre Kontinuität ist dem Christlichen angemessen. W. Achleitners Untersuchung von „Hirtenschreiben österreichischer Bischöfe im Ersten Weltkrieg" nötigt zu (bischöflicher) Nachdenklichkeit und Selbstkritik. M.E. ist aber die Schlußfolgerung überzogen, die Aufwertung Mariens in diesen Hirtenschreiben könne die *„Vermutung hervorrufen, das Trinitätsdogma sei in seiner traditionellen Fassung noch nicht das letzte Ergebnis der christlichen Reflexions- und Praxisgeschichte."* (95) Und zur Feststellung, die Bischöfe erheben *„kraft ihres Amtes einen unbedingten, autoritativen Wahrheitsanspruch, ohne ihn an irgendeiner Stelle zu rechtfertigen"* (ibid.): Welchen Wahrheitsanspruch Bischöfe im Einzelfall in Anspruch nehmen sollen, ist die eine berechtigte Frage, die psychologische Wirkung von Hirtenschreiben eine andere; aber eine Rechtfertigung des Wahrheitsanspruches muß in

einem amtlichen Dokument (wie ja auch außerhalb der Kirche) nicht in jedem Fall eigens erfolgen, sie wird in der Regel vorausgesetzt.
Was nach der Lektüre des Bandes außerdem der Frage wert erscheint: Die Aufsätze spiegeln das breite Spektrum der Disziplinen, die ihren Platz an der theologischen Fakultät haben; die meisten können als theologische Arbeiten verstanden werden im Sinne einer reflektierenden Rede *über* den Glauben, über das vom Glauben getragene theologische Denken und andere Wirklichkeiten, die im Glauben begründet sind. Gott als die Wirklichkeit, worauf sich Glaube und Theologie vor allem beziehen, kommt zumeist *indirekt* zur Sprache. Theologie als glaubenswissenschaftliche Rede über Gott, die auch formell (und nicht nur in der Intention und auf Grund der Gläubigkeit des Theologen, die an dieser Stelle gar nicht zur Debatte steht) Rede *im* Glauben ist, scheint die Ausnahme zu sein. Grund dafür kann zum Beispiel die Mühe um Wissenschaftlichkeit der Theologie sein – aber ist dieser Tatbestand nicht eine Anfrage an das Selbstbewußtsein der Theologie? Und gerät im ganzen die Theologie nicht aus dem Gleichgewicht, wenn es nicht, gewissermaßen in der Mitte ihrer Disziplinen und ihrer Arbeit, ein ausreichendes Maß von (theologischer beziehungsweise glaubenswissenschaftlicher) Rede über Gott gibt, die auch formell Rede im und aus dem Glauben ist?
*Graz* *Bernhard Körner*

## ETHIK

■ BYDLINSKI FRANZ/MAYER-MALY THEO (Hg.), *Fortpflanzungsmedizin und Lebensschutz.* Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Neue Folge Bd. 55). Tyrolia, Innsbruck 1993. (150). Br. S 198,–.
Die bereits vielfach praktizierte medizinische Fortpflanzungshilfe in der Form der In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryotransfer (= IVF) stellt nicht nur ethische Fragen, sondern hat inzwischen auch rechtliche Regelungen nach sich gezogen, so in Deutschland das Embryonenschutzgesetz vom 13.12.1990 oder in Österreich das Fortpflanzungsmedizingesetz vom 1.7.1992. Mit letzterem befaßte sich 1992 ein in diesem Band dokumentiertes Wissenschaftsgespräch, das an diesem Gesetz mehrfach Kritik übt, u.a. hinsichtlich der Aufbewahrungsfrist „entwicklungsfähiger Zellen"(!), des Lebensrechtes der in-vitro gezeugten Embryos, der Rolle des Samenspenders oder der Gleichstellung von Ehe und (durch drei Jahre bestehender) Lebensgemeinschaft. Wie man zugeben muß, bedarf es hier „einer umfassenden Betrachtungsweise, die alle Aspekte dieses Problems mit seinen Folgen und Folgesfolgen mitberücksichtigt" (20).
Tatsächlich wird man sich der Kritik an bedeutsamen Einzelbestimmungen des Gesetzes (dazu bes. 65–105), auch wenn man die IVF als „ultima ratio" tolerieren könnte (36f), nicht verschließen dürfen; die Erwartung, „daß der Gesetzgeber die Regelung im Hinblick auf die in diesem Band vorgetragenen Argumente nochmals überdenkt" (9), ist wohlbegründet.
Die sich mit den ethischen Fragen befassenden Beiträge (13–64) formulieren durchgängig ernste Bedenken gegenüber der IVF, die sich auf deren unmittelbare Folgen (vgl. 15–29) sowie auf die im weiteren damit verbundenen, kaum mehr zu kontrollierenden Gefahren (vgl. 31–39) stützen. Die ethischen Überlegungen von *M. Rhonheimer* führen über die Einzelaspekte und ihre Abwägung hinaus und konzentrieren sich auf die Frage: „Darf man überhaupt menschliches Leben im Reagenzglas erzeugen, um den ‚Wunsch nach dem Kind' zur Erfüllung zu bringen?" (42). Sein ausnahmsloses Nein begründet er mit der in der IVF praktizierten „Instrumentalisierung des Kindes" (47), die – im Unterschied zum Geschenkcharakter des Lebens aus natürlicher Zeugung – eine nur bedingte Anerkennung des Kindes und mit dieser Ungleichstellung eine fundamentale Ungerechtigkeit bedeute (vgl. 44. 55f. 61). Die Funktionalisierung, die sich zwar auch mit natürlicher Zeugung verbinden könne, sei bei der IVF unvermeidlich gegeben (vgl. 47–53); sie bestimme jedenfalls die Wahl und Durchführung der IVF, selbst wenn sich im nachhinein aufgrund einer Einstellungsänderung zu einem auf diese Weise entstandenen Kind ein Verhältnis der unbedingten Anerkennung entwicklen könne (55). An diesem Punkt, nämlich bei der Frage der Stringenz der gezogenen Folgerung, wird allerdings die Diskussion noch nicht zu Ende sein. Der Zweifel eines Gesprächsteilnehmers, ob aufgrund dieser Argumentation „ein ethisches Verdikt gegen die In-vitro-Fertilisierung in jedem Fall gerechtfertigt erscheint" (85), steht kaum allein.
Dies mindert jedoch keineswegs den Wert, ja die Notwendigkeit, sich mit den in diesem Band vorgebrachten ethischen und rechtlichen Einwänden ernsthaft auseinanderzusetzen. Leider (warum eigentlich?) fehlt der Beitrag des Befürworters der IVF, J. Huber (vgl. 8). Dankbar ist man hingegen für den Abdruck der österreichischen und deutschen Gesetzestexte (Anhang).
*Linz* *Alfons Riedl*

■ RÖMELT JOSEF (Hf.), *Verantwortung für das Leben:* Ethik, Technik, Lebensschutz und Krisenintervention (Wissenschaft und Verantwortung, Bd. 2). Resch, Innsbruck 1993. (XV u. 115). Kart. S 195,–.

Die im Titel dieses Sammelbandes artikulierte „Verantwortung für das Leben" wird unter drei Aspekten reflektiert. Den Anfang bilden grundsätzliche Überlegungen von *H.J. Münk* zur „Verantwortung in Wissenschaft und Forschung" (1–35). Eine zweite, spezielle Frage betrifft die Gentechnologie, deren ethische Herausforderung *H. Halter* aufgreift (37–62). Die dritte und zugleich in besonderer Weise praxisnahe Fragestellung bezieht sich auf die Abtreibung, wobei *P. Fassbender* auf die neuere Abtreibungsdiskussion eingeht (63–81), *E. Schockenhoff* den moralischen Status des Embryos erörtert (83–100) und *J. Römelt* zur entsprechenden Konfliktberatung und Rechtskultur Stellung nimmt (101–111).

Obschon die gegenwärtige unbestreitbare Verantwortung für das Leben bereits in einer Vielzahl einschlägiger Publikationen thematisiert wird, zeichnen sich die hier versammelten Beiträge, denen besonders an einer transparenten und stringenten ethischen Argumentation gelegen ist, durch ein hohes Maß an ernsthafter, kritische Gegenpositionen keineswegs übergehender wissenschaftlicher Behandlung der jeweiligen Problematik aus.

*Linz* *Alfons Riedl*

■ WILS JEAN-PIERRE/MIETH DIETMAR (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik.* (UTB 1648). Schöningh, Paderborn 1992. (301). Kart. DM 29,80.

Der kleine, jedoch gehalt- und anspruchsvolle Band bietet in 16 von insgesamt 10 Autoren (es ist einmal mehr keine Frau darunter) bearbeiteten Beiträgen Aktualisierungen von Grundlagenbegriffen der christlichen Ethik, die unbeschadet der Dringlichkeit konkreter Problemfelder (wie Biotechnik, Bevölkerungswachstum oder Umwelt) und gerade um ihrer verantwortbaren Entscheidung willen ihre unersetzliche Bedeutung haben, aber auch (dessen ist man sich bewußt) unter der Herausforderung der „dominanten und prägenden philosophischen und humanwissenschaftlichen Strömungen der Gegenwart" zu reflektieren und zu formulieren sind (vgl. 7f). Im einzelnen finden sich hier einmal die „gängigen" ethischen Grundbegriffe wie Entscheidungsfreiheit *(Kaufmann)*, Gut und Böse *(Lesch)*, Gewissen *(Mieth)*, Norm *(Mieth)*, Schuld und Sünde *(Höver)*, Tugend *(Mieth)*, sowie die neuerdings innerhalb der Moraltheolgoie rezipierten Begriffe Autonomie *(Merks)* und Verantwortung *(Holderegger)*. Andere Begriffe beziehen sich auf das sittlich handelnde Subjekt selbst, nämlich Anthropologie *(Wils)*, Person und Subjektivität *(Wils)*, Identität *(Hunold)*, Sinn und Motivation *(Wils)*, Natur und Gnade *(Wils)*. Auch die Begründung normativer Ethik *(Steigleder)* und das Verhältnis von Theologie und Ethik *(Mieth)* werden thematisiert. Der Beitrag „Recht und Gerechtigkeit" *(Bondolfi)* führt über den Bereich der Ethik hinaus und zeigt das Spezifische wie Verbindende von Ethik und Recht sowie unter „Gerechtigkeit" einen beide Bereiche übergreifenden Zielbegriff auf.

Mit all dem deckt das projektierte Begriffsspektrum in großem Umfang die Themen der Grundlegung christlicher Ethik ab und ergibt faktisch, ohne daß dies ausdrücklich intendiert ist, eine kleine, handliche „Fundamentalmoral". Auch jene, denen diese Literaturgattung nicht mehr fremd ist, werden aus dieser Zusammenstellung Gewinn ziehen. Hilfreich sind zudem die den einzelnen Artikeln beigegebenen Literaturhinweise sowie das Sachregister.

*Linz* *Alfons Riedl*

■ GIERS JOACHIM, *Soziale Verkündigung und soziales Ethos.* Hundert Jahre kirchliche Sozialverkündigung (Benediktbeurer Hochschulschriften Band 5). Don Bosco, München 1993. (62).

In den letzten Jahren gibt es immer häufiger Texte, die zur offiziellen Soziallehre der Kirche gezählt werden; und sie artikulieren immer wieder das Anliegen, die soziale, politische und wirtschaftliche Wirklichkeit unserer heutigen Welt zu beeinflussen.

Im Raum der Kirche gibt es aber auch unübersehbare Anstrengungen, diese Äußerungen („kirchliche Soziallehre") argumentativ zu untermauern, zu begründen beziehungsweise auf die wissenschaftliche Tragfähigkeit und Wirksamkeit zu befragen. Die Relation der beiden Absichten (Begründung wie Bestreitung der Soziallehre) wäre als solche einmal einer Diskussion wert.

In der vorliegenden „Hochschulschrift" werden die Dimensionen, die Reichweiten der Fragen und der versuchten Antworten durchschritten. Es geht dabei um keine „Kampfschrift" im Sinn einer Position innerhalb der Soziallehrer, es geht um eine Darstellung im Sinn der Soziallehre selber (insbesondere anhand der Aussagen in den letzten Jahren). Inwiefern damit einem plausibleren Umgang mit kirchlichen Aussagen, in-

**✖ Neu**

*Predigten Laacher Mönche zu verschiedenen Anlässen*

Die Predigten Laacher Mönche sind ein Beweis für die lebendige Arbeit von Maria Laach, für die Fähigkeit der Benediktinermönche, die christliche Spiritualität vieler Jahrhunderte mit dem

aktuellen Geschehen der Gegenwart überzeugend zu verbinden.

**Alle Predigten herausgegeben von *Drutmar Cremer*, dem Prior der Abtei Maria Laach:**

*Teil I:* **Ihr seid das Salz der Erde**

*Taufe, Hochzeit, Silberne Hochzeit, Goldene Hochzeit, Kirchweihe*

*Teil II:* **Ihr seid das Licht der Welt**

*Primiz, Profeß, Jubiläumstage, Trauerfeier, Heiligenfeste*

Zusammen 338 Seiten,
mit 8 Farbtafeln, franz. Broschur,
DM/sFr 58,– / öS 429,–
ISBN 3-7917-1490-2

*Predigten Laacher Mönche zu den Evangelien der Sonn- und Festtage*

**Lesejahr A**

*Teil I:* **Sagt uns ein Wort voll Zuversicht und Trost**

*Advent bis Dreifaltigkeitssonntag*

*Teil II:* **Sende uns, Herr, die Zeit des Atmens**

*Fronleichnam bis Christkönigsfest*

Zusammen 322 Seiten,
mit 8 Farbtafeln, franz. Broschur,
DM/sFr 58,– / öS 429,–
ISBN 3-7917-1352-3

»Diese Predigten leben von der Tiefe benediktinischer Spiritualität, die zugleich offen ist für die Fragen der Zeit und für die konkrete Lebenswirklichkeit. Es ist ein vornehmes, leises und eindringliches Umfassen von Problemen, die Menschen von heute bewegen. Besonders bereichernd auch die jeder Predigt beigefügten Texte aus der geistlichen Literatur unterschiedlicher Epochen.«
*Anzeiger für die Seelsorge, Freiburg*

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG**

wiefern einer glaubwürdigeren Vermittlung das Wort geredet ist, bleibt zu fragen. Es scheint, daß Bemühungen dieser Art wichtig sind; zuletzt bleibt aber doch der schale Geschmack, ob da nicht alle Liebesmüh vergeblich ist.

*St. Florian/Linz* *Ferdinand Reisinger*

## FESTSCHRIFTEN

■ GÜTHOFF ELMAR/SELGE KARL-HEINZ (Hg.), *Adnotationes in iure canonico. Festgabe für Franz X. Walter zur Vollendung des 65. Lebensjahres.* Rodak, Fredersdorf b. Berlin 1994. (111). Ppb.

Die von den beiden wissenschaftlich ambitionierten Diözesanrichtern vorgelegte Festgabe für Franz X. Walter, den verdienten Gerichtsvikar des Bistums Berlin, versammelt mehrere kleinere Beiträge rund um den Aufgaben- und Wirkungsbereich des Geehrten, verfaßt von einigen seiner „langjährigen Weggefährten und Mitarbeiter".

Nach einer kurzen biographischen Einleitung greift der kürzlich verstorbene W. Schulz das heikle Thema des Verfahrens zur Amtsenthebung und zur Versetzung von Pfarrern auf, indem er die praktischen Schritte einschließlich der Rechtsmittel(instanzen) aufzeigt. Ganz im Sinne seiner bisherigen Arbeiten erläutert K.-H. Selge sodann das „multifunktionale seelsorgerische Amt" des kirchlichen Richters (vor allem im ordentlichen Ehenichtigkeitsverfahren I. Instanz), der im Rahmen der prozessualen Rechtsprechung sowohl mittelbare wie auch unmittelbare Seelsorge durch seinen Dienst ausübt.

Durchaus Aufsehen erregten bereits mancherorts die kirchengeschichtliche Dokumentation des em. Generalvikars für den Ostteil des Bistums Berlin Th. Schmitz über „Kardinal Bengsch und die ‚Königsteiner Erklärung'", bei denen dessen sehr kritische Stellungnahmen und Bedenken zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu „Humanae Vitae" sowie das auf ihn zurückgehende zusätzliche „Pastoralschreiben der Berliner Ordinarienkonferenz" (1968) ausführlich im Wortlaut wiedergegeben werden.

Die kodikarischen Bestimmungen (des CIC und CCEO) über Stellung und Aufgabe eines Gerichtsvikars als „Stellvertreter des Bischofs bei der Ausübung der richterlichen Gewalt" faßt E. Güthoff zusammen. F. Schirmer widmet sich auf knappen sieben Seiten der „Darstellung des Naturrechts im Decretum Gratiani" und U. Rothacker folgt mit rechtlichen „Bemerkungen zum Gehorsam aus der Profess der Ordensleute".

Der renommierte kanonistische Lehrer und Praktiker J. Prader beschließt die Festgabe mit informativen Antworten auf die in Zeiten der Migrationsbewegungen und den nach Osten hin offenen Grenzen immer öfter auftauchende Frage nach der „Beurteilung der Formgültigkeit der Ehen nichtkath. Christen eines orientalischen Ritus".

*Linz* *Severin Lederhilger*

■ KÖNIG OTTO/WOLKINGER ALOIS (Hg.), *Horizonte sittlichen Handelns.* Richard Bruch Octogenario. (Grazer theologische Studien, Bd. 14). Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz, Graz 1991. (462). Kart. S 280,–.

Über 20 Kollegen und Freunde (hauptsächlich aus Österreich) haben dem langjährigen Grazer Ordinarius für Moraltheologie (1958–1982) zu seinem 80. Geburtstag eine ansehnliche Festschrift gewidmet. „Galt", wie die Bibliographie (11–18) ausweist, „seine besondere Liebe der historischen Forschung, bei der er sich freilich immer auch der sittlichen Not der Stunde und der Anschlußverpflichtung an Aktuelles bewußt war" (9), so spiegeln auch die Themen der einzelnen, in Grundlegungen (19–227) und Anwendungen (229–432) gegliederten Beiträge historische Aspekte (darunter: die „frauenfeindlichen" Äußerungen der Kirchenväter; die Herrmann-Mausbach-Kontroverse zu Beginn dieses Jahrhunderts; die sozialethischen und politischen Positionen Joh. Udes), ferner grundlegende Themen (darunter: die christologische Lichtmetaphorik; die Tugend der Religion; Naturgesetz; Schuld in der modernen Literatur; Umkehr; Solidarität) sowie aktuelle Probleme (darunter: die Universalisierbarkeit der Menschenrechte; Geburtenregelung in ostkirchlicher Perspektive; Therapiebegrenzung in der Medizin; Wertung der Arbeit; Wahrhaftigkeit im Geschäftsbereich; korporative Religionsfreiheit) wider. Die Vielfalt der Zugänge und „Horizonte" (Philosophie, Geschichte, Hl. Schrift, Dogmatik, Staats- und Kirchenrecht; Orthodoxie; Literatur) vermag beim Leser ein breitgestreutes Interesse zu wecken und veranschaulicht zugleich die interdisziplinäre Verwobenheit moraltheologischer Arbeit.

Zu begrüßen ist, daß dieser Band auch den Geehrten selber mit dem Abdruck seiner Abschiedsvorlesung zum Thema „Theonomie und Autonomie in der christlichen Sittlichkeit" (229–242) zu Wort kommen läßt. Daß Bruch dar-

in (nach einem geschichtlichen Durchblick, ohne allerdings auf die verschiedenen Aspekte der Autonomie-Diskussion eingehen zu können) die Autonomie bejaht, gründet in dem Verständnis der „Gleichgerichtetheit theonomer und rational fundierter autonomer Normierung", wobei letztere nicht ohne göttliche Mitwirkung gedacht wird. So gesehen schließt ethische Autonomie nicht aus, daß unter theologischem Aspekt (nach Thomas) „in Wirklichkeit Gott der eigentliche Lehrer der Menschen" ist (241; vgl. dazu auch 243–246).

Es ist verständlich, daß die meisten der Beiträge dem geschichtlichen Aspekt des Themas mehr oder minder breiten Raum geben. Dadurch wird einmal mehr bewußt, daß heutiger moraltheologischer Bemühung eine reiche und bewegte Geschichte vorausliegt, deren zuverlässige Kenntnis von großer bis unersetzlicher Bedeutung ist. Daß unbeschadet der Dringlichkeit aktueller Probleme die historische Forschung in der Moraltheologie nicht vernachlässigt werde, kann als (unausgesprochenes) Vermächtnis des verdientermaßen geehrten Adressaten gelten. Der Gedanke der (nicht nur als Wandelbarkeit zu verstehenden) Geschichtlichkeit legt allerdings auch nahe, die – in einem eigenen Beitrag (33–45) thematisierte – Kategorie der Zeit künftig verstärkt in die Grundlagenreflexion einzubeziehen.

*Linz* *Alfons Riedl*

■ RÖMELT JOSEF/HIDBER BRUNO (Hg.), *In Christus zum Leben befreit.* Für Bernhard Häring. Herder, Freiburg 1992. (372). Ln. DM 68,–.

Bereits der Titel dieser einem verdienstvollen „Altmeister" der Moraltheologie zu seinem 80. Geburtstag gewidmeten Festschrift greift wesentliche Charakteristika des moraltheologischen Lebenswerkes von B. Häring auf: die christologische Grundlegung, wie sie seine beiden Hauptwerke „Das Gesetz Christi" (1954, [5]1967, in 14 Sprachen übersetzt) und „Frei in Christus" (dt. 1979–81; 1989) aufweisen, und – von daher, ganz im biblischen Verständnis – den Grundzug der Freiheit (bereits die Festschrift zu Härings 65. Geburtstag, 1977, stellte sich unter den Gedanken der Berufung zur Freiheit) sowie die Ausrichtung auf das (gerade heute vielfältig bedrohte) Leben. Härings mehr als vierzigjähriges Bemühen um die christliche Ethik und ihre Vermittlung ist aus der Moraltheologie nicht mehr wegzudenken. Es beschreibt ein bedeutsames und bewegtes Stück der Geschichte dieses Faches im Umfeld des 2. Vatikanischen Konzils und läßt immer wieder die aktuelle, durch internationale Erfahrungen angereicherte Nähe zur Praxis sowie das pastorale Interesse an den Menschen (außerhalb und innerhalb der Kirche) erkennen.

Die einzelnen Beiträge, „dem Anliegen und Geist der Theologie B. Härings verpflichtet" (8), markieren ein breites thematisches Spektrum, das Grundlegungsprobleme ebenso umfaßt wie sozialethische, ekklesiologische und pastorale Fragestellungen.

Wie so oft beim Literaturtypus eines Sammelbandes steht der Rezensent vor der Schwierigkeit, nicht auf alle Beiträge eingehen zu können und zugleich von einer selektiven Würdigung Abstand nehmen zu sollen. Nun zeigen sowohl die grundlegenden Themen (darunter: zur Geschichte und zum Selbstverständnis der christlichen Moral; zur Sünde; zur Normbegründung und zur persönlichen Verantwortung) als auch die konkreten (darunter: Kapitalismus und Eigentum; Medien; Friede; Würde der Behinderten; Ehevorbereitung; Leiden) die Breite der moraltheologischen Fragestellungen (allenfalls fehlt der medizin-, sexual-, bio- und umweltethische Aspekt) und erwecken die Aufmerksamkeit des Lesers. Diese wird sich auch den geschichtlichen Themen (Sünde; Ablaß) und den Beiträgen zum fachspezifischen Selbstverständnis der Moraltheologie („geschichtliche Verwerfungen"; Dienstcharakter der christlichen Moral; Verhältnis zum Kirchenrecht) zuwenden.

Daß die einzelnen Beiträge durchwegs gut lesbar sind und sich somit an eine breitere Leserschaft wenden, verdient hervorgehoben zu werden und bekräftigt das Anliegen Härings, die Moraltheologie nicht den Studierenden der Universitätstheologie vorzubehalten. Dem Band ist ein Personenregister (367–372) beigegeben. Noch dankbarer wäre man indes für eine aktuelle Bibliographie Härings gewesen, wenigstens für eine Fortschreibung seiner in der Festschrift zum 65. Geburtstag (Studia Moralia 1977, 13–30) zusammengestellten, die Jahre 1950–1977 umfassenden Veröffentlichungen.

*Linz* *Alfons Riedl*

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ WERBICK JÜRGEN, *Vom Wagnis des Christseins.* Wie glaubwürdig ist der Glaube? Kösel, München 1995. (286). Kart. S 281,–.

Die Erkenntnis, daß Christsein Wagnis bedeutet, ist nicht neu. Was aber derzeit den Wagnisccharakter des Christentums noch stärker bewußt werden läßt, ist der Umstand, daß infolge von tiefgreifenden Veränderungen, die die Erlebnis-

weise des Individuums und das gesellschaftliche Zusammenleben in gleicher Weise betreffen, sich die Plausibilitätsstrukturen aufgelöst haben, die eine Glaubenszustimmung gestützt und erleichtert haben. Die Religionskritik, die Nietzsche ausgelöst hat und die gegenwärtig zu einem unreflektierten Allgemeingut geworden ist, ist dafür in einem viel größerem Maß verantwortlich als es aktuelle Ereignisse sind, die Menschen verärgern und sie veranlassen, ihre Kirchenmitgliedschaft zu überdenken.

Werbick geht in seinen Überlegungen von der allgemein erfahrenen und oft benannten Tradierungskrise des christlichen Glaubens aus. Mit der Glaubwürdigkeit des Glaubens meint er nicht die Glaubwürdigkeit derer, die den Glauben zu vermitteln suchen; er meint damit den christlichen Glauben selbst, der oft nicht mehr als heilend und erlösend erfahren wird. Auch läßt sich die Frage nicht mehr ausklammern, ob man sich dieser Botschaft anvertrauen darf oder ob sie nicht nur Ausdruck eigener Wunschvorstellungen ist.

Von den sieben Kapiteln befaßt sich eines mit dem Religionsunterricht und seiner diakonalen Grundausrichtung, ein anderes mit der Moral, die immer wieder in Gefahr gerät, von herrschenden Interessen in Anspruch und Dienst genommen zu werden; ein weiteres Kapitel setzt sich mit dem Grad der Sicherheit und Gewißheit auseinander, die der Glaube braucht.

Werbick hat keine fertigen Antworten dafür, wie heute die Botschaft Jesu glaubwürdig und effektiv verkündigt werden kann und soll. Seine Überlegungen sind behutsam, geben aber doch Richtungen an. Dazu gehört einmal das Wahrnehmen der Realität, in der sich die Menschen derzeit gesellschaftlich und geistig befinden. Ein weiterer Aspekt ist das Herausstellen dessen, was christliche Botschaft in Wirklichkeit ist. Die Wahrheit Jesu ist zwar nicht abzulösen von ihrer Kirchenbezogenheit, aber es ist auch sichtbar zu machen, wo sie zu sehr an bestehende Interessen angepaßt wurde.

Werbick ist in einer erfrischenden, redlichen und verständlichen Sprache um den Glauben und dessen Glaubwürdigkeit bemüht. Seine Ausführungen sind theologisch reflektiert und orientieren sich nicht nur an einem heute verbreiteten Vorverständnis. So werden sie in einer der zentralen Fragen des gegenwärtigen christlichen Glaubens zu einer brauchbaren Orientierungshilfe, auch wenn bei einem solchen zugleich theologisch und spirituell orientierten Thema nie alles gesagt ist und zum Beispiel die Überlegungen zu einem diakonalen Religionsunterricht zu weiteren Überlegungen anregen.

*Linz* *Josef Janda*

■ KOCH KURT, *Das Bischofsamt.* Zur Rettung eines kirchlichen Dienstes. Paulus-Verlag, Freiburg/Schweiz 1992. (98). Brosch. sFr 12,–.

Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Situation, welche aufgrund der Ernennung von Bischof Wolfgang Haas in der Diözese Chur entstanden ist, hat K. Koch diese Broschüre geschrieben. Er möchte damit einen kleinen Beitrag dazu leisten, ein beschädigtes aber wichtiges Amt in der Kirche „zu retten". Nach Hinweisen auf die Dogmatik, Pragmatik und Spiritualität des Amtes und der Erörterung der konziliaren Perspektiven sowie der Feststellung, „daß die Bischofsernennungen, die gegen den Willen der Ortskirche durchgesetzt wurden, das angestrebte Ziel" (Disziplinierung oder Aussöhnung der Gruppen) „nirgends erreicht haben" (W. Seibel), wird das Bischofsamt in seiner Spannung zwischen Ortskirche und Universalkirche beschrieben, wobei einerseits die Brückenfunktion des Bischofs, andererseits das Subsidiaritätsprinzip als Heilmittel gegen einen falschen römischen Zentralismus besonders betont werden. Nach „Lumen Gentium" soll ja die Gewalt der Bischöfe „von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen werden" (LG 27).

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ LUBAC KARDINAL HENRI DE, *Auf den Wegen Gottes.* Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1992. (300). Geb. DM 40,–.

Das Buch ist mehrfach ungewöhnlich. Zuerst durch seine vielen Vorstufen. Am Anfang steht die kleine Schrift „De la connaissance de Dieu" von 1945 (nach dem Klappentext 1941), die 1948 (1949) in leicht erweiterter Form nochmals aufgelegt wurde. Vielfache Kritik bewog den Verfasser 1956, die vorliegende, dritte, nochmals erweiterte Fassung unter dem Titel „Sur les chemins de Dieu" herauszugeben. Die erste deutsche Ausgabe, übersetzt von Robert Scherer, erschien 1949 unter dem Titel „Vom Erkennen Gottes"; die vorliegende Übersetzung unter dem Titel „Auf den Wegen Gottes", ebenfalls von Scherer stammend, ist von Cornelia Caprol überarbeitet.

Ungewöhnlich ist aber vor allem der „reich befrachtete Anmerkungsteil", eine „Blumenlese" und „wahre Fundgrube an überlieferten Texten" (6f). Sie umfassen mehr als ein Drittel des Buches! Über siebzig Zitate stammen je von Augustinus und von Thomas, gefolgt von Bernhard und Bonaventura; zitiert werden aber auch Angelus Silesius, Mystiker, französische und

deutsche Autoren. Damit antwortet der Autor seinen Kritikern und zeigt auf, daß seine Gotteslehre auf der Linie der Enzyklika „Humani generis" von 1950 in ihrem dritten Teil über die Stellung der traditionellen Philosophie in der Kirche liegt (vgl. 289 und 173f). Und ungewöhnlich ist auch die „aphoristische Redaktion" (172). Das Werk will Probleme der klassischen „natürlichen Theologie" eher in „Randglossen" behandeln, nicht aber die klassischen Darstellungen ersetzen (8). „Unser einziges Anliegen war es, einigen Menschen auf der Suche nach ihrem Gott eine brüderliche Hand zu reichen" (6), dies „in einer nicht allzu überholten Sprache" (174).
De Lubac setzt nicht bei Gottesbeweisen an. Das Bemühen der Vernunft ist immer nur „der zweite Takt eines Rhythmus", den Gott selber ausgelöst hat: Immer ist Gott im Innersten des Geistes, im Herzen der Vernunft, das erleuchtende Licht unseres erleuchtenden Lichtes, zuinnerst erfahrbar in dem nach dem Bild Gottes geformten Sein, aber jeder Vorstellung entgleitend. Die Gottesidee ist das „Prägmal", ist „Gottes Zeichen an uns" (10ff), dies noch vor jeder ausdrücklichen Schlußfolgerung, vor jedem objektiven Begriff (49). „Es wird der Vernunft kein anderes Prinzip unterschoben: es wird nur tiefer bis zu ihrem Grund gegraben". In der „Selbstgegenwart der Seele läßt sich die ihr einwohnende Gegenwart Gottes wie in einem Spiegel ablesen" (11ff). – „Die Gottesidee ist unausrottbar, weil sie im Grunde für den Menschen die Gegenwart Gottes selber ist" (156). Sie ist stets am Aufbrechen, ist aber auch in der Gefahr, erstickt zu werden (19). „Der religiöse Monotheismus, wie wir ihn Israel und dem Christentum verdanken, ...entzündet sich unmittelbar am göttlichen Feuer" (30f).
Ein Buch von hoher Theo-logie und hoher Aktualität!

*Linz* *Johannes Singer*

## KIRCHENGESCHICHTE

■ ZINNHOBLER RUDOLF, *Kirche in Oberösterreich.* Vom Josephinismus zur Gegenwart; Bd. 4. Edition du Signe, Strasbourg 1995. (50 S., 130 Abb.). Brosch. S 100,–.
Mit Band 4 schließt der bekannte Linzer Kirchenhistoriker die 1992 initiierte Reihe über die Kirchengeschichte Oberösterreichs ab. Im ersten Abschnitt dieses Heftes behandelt er das Zeitalter des Josephinismus. Mit Recht wird unterstrichen, daß sich die Reformen Josephs II. als „aufgefangene Revolution" verstehen lassen, durch die dem Land radikale Veränderungen wie in Frankreich erspart bleiben. Interessant ist die Tatsache, daß die formelle staatliche Errichtungsbulle des Bistums Linz erst sechs Jahre nach der eigentlichen Diözesangründung, nämlich 1789 erfolgte. Besonders anschaulich schildert der Autor die vielen Probleme, die mit der Errichtung des neuen Bistums verbunden waren. In diesem Zusammenhang muß insbesondere der Referent für die geistlichen Angelegenheiten, Joseph Valentin Eybel, genannt werden, der dem ersten Linzer Bischof Herberstein das Leben schwer machte. Im Kapitel „Konfessionelle Toleranz" wartet der Autor mit manchen Details auf, die für eine breite Leserschaft neu sein dürften. So berichtet er, daß die Stolgebühren für religiöse Handlungen der evangelischen Pastoren bis 1829 den katholischen Geistlichen zugute kamen. Betroffen macht im Kapitel „Klostersturm", daß Abt Konstantin Frischauf von Schlierbach sich für die Aufhebung des eigenen Klosters einsetzte. Mit Recht hebt Zinnhobler hervor, daß alles in allem die Josephinische Reform auf dem Gebiete der Pfarrseelsorge große Leistungen, aber auch nicht zu unterschätzende Mängel aufweist. Im Kapitel „Seelsorge und religiöses Leben" wird gekonnt dargestellt, wie man in der Zeit der Aufklärung von den „Predigtmärlein" abrückte und sich von Nützlichkeitsgedanken leiten ließ. So wurde zum Beispiel auch die Zubereitung des Sauerkrautes zum Predigtthema!
Der zweite Abschnitt behandelt die Zeit zwischen Spätjosephinismus und Liberalismus. Das Josephinische System verliert nun seine Härte. Es kam in dieser Zeit aber bei den Anhängern der „Brüder und Schwestern in Sion" zu unglaublichen Exzessen. So erinnern die rituellen Tötungen an das „dunkle Mittelalter". Im Kapitel „Kirchliche Restauration" spricht der Autor von der Einführung des Herz-Jesu-Festes in der Diözese Linz, das aber im politisch-kirchlichen Leben offenbar nie die Rolle spielte, die es zum Beispiel in Tirol hatte. Bischof Rudigier und dem Liberalismus widmet Zinnhobler verständlicherweise ein eigenes Kapitel. Der aus der Diözese Brixen kommende Oberhirte hat dem religiösen Leben neuen Auftrieb gegeben, zahlreiche Initiativen ergriffen und der Linzer Kirche eine Identität verliehen, so daß man noch heute von der Diözese Rudigiers spricht.
Im dritten Abschnitt beschäftigt sich der Autor mit der Gegenwart. Beeindruckend ist, wie Bischof Hittmair im Ersten Weltkrieg sich persönlich der Verwundeten und Kranken annahm, sich infizierte und starb. Zinnhobler erweist sich auch als hervorragender Kenner der Zeit des Nationalsozialismus, die in Oberösterreich viele

Opfer forderte. Das bekannteste unter ihnen ist Franz Jägerstätter, der ähnlich dem Südtiroler Mayer-Nusser sich weigerte, für den Nationalsozialismus zu kämpfen. Im letzten Kapitel schildert der Autor ohne Schönfärberei den starken Rückgang der Priester- und Ordensberufe. Sinnigerweise beendet er seine Arbeit mit einem Zitat Johannes Pauls II. aus dem Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten", in dem der Papst im Hinblick auf das dritte Jahrtausend vor allem auf die Bedeutung der Laien hinweist. Insgesamt stellt dieses Heft, wie die vorhergehenden auch, die reife Frucht jahrelanger, ausgedehnter und eingehender Beschäftigung mit der Linzer Diözesangeschichte dar. Möge die gesamte Reihe, auf welche die Diözese Linz stolz sein kann, eine begeisterte Leserschaft finden und helfen, die Spuren Gottes in der Geschichte der Oberösterreichischen Kirche immer besser zu erkennen.

*Brixen* *Josef Gelmi*

■ DELL'ORTO UMBERTO, *La Nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi 1776–1785* (Collectanea Archivi Vaticani 39). Città del Vaticano 1995. (XXVIII 555 S., 5 Abb.).

Die vorliegende Studie behandelt den fast zehnjährigen Aufenthalt des päpstlichen Diplomaten Guiseppe Garampi – eines bedeutenden Gelehrten des 18. Jahrhunderts, der sich als Präfekt des Vatikanischen Archivs (1751–1772) mit der Ordnung der Dokumente und diplomatischen Korrespondenz große Verdienste erworben hatte – in Wien. Seine Bemühungen galten in erster Linie einer Vermeidung eines Bruches zwischen Wien und Rom. Die Tätigkeit des Nuntius kann in drei Abschnitte geteilt werden. Es gelang Garampi in der ersten Phase, ein Klima der Entspannung zu schaffen. Im weiteren organisierte er zum größten Teil die Reise Pius VI. nach Wien (1782), da sich der Papst entschieden hatte, persönlich mit Kaiser Joseph II. über Fragen der Toleranz, Zensur, die Bulle „Unigenitus" und die Besetzung der lombardischen Benefizien zu verhandeln. Die Memoranden zu diesen Besprechungen wurden vielfach vom Nuntius ausgearbeitet und vom Papst nur in kleineren Details korrigiert. Die letzten Jahre Garampis am Wiener Hof (1782–1785) sind durch Auseinandersetzungen in drei Bereichen charakterisiert: die Orden und ihre Aufhebung, Gründung von Pfarreien und Ausbildung des Klerus und die Liturgiereform.

Eine wichtige Stütze fand Garampi in seinen Bemühungen im Wiener Erzbischof Migazzi und in den ungarischen Bischöfen. Der Nuntius konnte Maria Theresia beispielsweise von ihrem Vorhaben abbringen, wegen der Vorfälle im Zuge finanzieller Schwierigkeiten der Kartause in Freiburg den Kartäuserorden aufzuheben. Garampi verteidigte auch den von der Kommission unter Leitung von Migazzi ausgearbeiteten und von Rom approbierten Katechismus, weil die Wiener Regierung den Katechismus Bellarminos und Canisius' nicht einführen wollte und die fehlerhafte Ausgabe Felbingers nicht akzeptieren konnte, gegen alle kritischen Einwände. Nachdem der Nuntius das Lehrbuch der dogmatischen Theologie „Systema theologiae dogmaticae" Rautenstrauchs nach Rom weitergeleitet und das Staatssekretariat einige Einwände verlauten lassen hatte, wurde das Werk in Wien einer Kommission zur Revision übergeben. Letztendlich wurde das System Rautenstrauchs als Grundlage für die Lehre der Dogmatik approbiert, ohne die Vorschläge Migazzis zu beachten. Garampi hatte auch große Bedenken, das Buch Stögers „Introductio in historiam ecclesiasticam Novi Testamenti" als Lehrbuch an der theologischen Fakultät zu verwenden, weil unter anderem das Standardwerk der Bollandisten unerwähnt blieb, Märtyrerakten zu wenig Beachtung geschenkt wurde und protestantische Ideen zu erkennen waren. Nach der Vorlage verschiedener Gutachten konnte Garampi erfreut feststellen, daß die Kaiserin die Verwendung dieses Werkes untersagte, Stöger allerdings weiter auf seinem Posten als Professor für Kirchengeschichte beließ. Der Nuntius bemerkte auch, daß Maria Theresia, die zutiefst fromm war, in den letzten Monaten ihrer Regierung viel an Durchschlagskraft einbüßte und in kirchlichen Angelegenheiten leider vielfach schlecht beraten war.

Die offenen Fragen – wie Zensur, Toleranz usw. – konnten auch in den Unterredungen zwischen Papst und Kaiser in Wien keiner endgültigen Lösung zugeführt werden. In der Besetzung der lombardischen Benefizien kam es allerdings zu einer Annäherung der Standpunkte. Schließlich wurde Garampi mit Regierungsmaßnahmen konfrontiert, die kirchliche Bereiche unmittelbar betrafen. Ab 1781/82 wurden zahlreiche Klöster aufgehoben: in einer ersten Welle die der kontemplativen Orden, dann im Jahr 1783 50 Häuser verschiedener Kongregationen im Wiener Raum und 400 in Ober- und Niederösterreich. Parallel dazu erfolgte in der letzten Phase eine Neueinteilung der Pfarrsprengel und die Schaffung neuer Diözesen, die sich mit den Landesgrenzen decken sollten. Die Errichtung der Diözese Linz zog sich beispielsweise etwas in die Länge, weil wichtige Dokumente nicht rechtzeitig nach Rom gelangt waren. Durch

Vermittlung des Nuntius wurden die nötigen Kopien an die Konsistorialkongregation gesandt, und Garampi konnte nach der Bestätigung der Abtrennung von Passau die Liste der Pfarreien der Kurie übermitteln. Darüber hinaus beabsichtigte die Regierung durch die Errichtung neuer Generalseminare, die Ausbildung des Klerus zu vereinheitlichen. Zahlreiche andere Eingriffe in kirchliche Bereiche bereiteten dem Nuntius Sorgen, wie die aufgrund der praktizierten Toleranz errichtete evangelische Kirche in Bad Goisern oder die Liturgiereform, die teilweise bei der Bevölkerung auf heftigen Widerstand stieß, zum Beipsiel das Verbot der Anbringung von Votivgegenständen an Kirchenwänden oder die neuen Begräbnisvorschriften.

Garampi sah es als wichtigste Aufgabe, im Dienste des Heiligen Stuhles zu wirken; er versuchte schwierige Fragen mit äußerster Diskretion zu behandeln, um einen Bruch zwischen römischer Kirche und der Monarchie zu vermeiden.

Dem Autor gelang es, anhand zahlreicher Dokumente aus dem Vatikanischen Archiv und den Wiener Archiven das Wirken Garampis am Wiener Hof darzustellen. Die Studie bringt eine Vielzahl von Informationen, obwohl bisweilen durch die Fülle der angebotenen Details die klare Linie der Argumentation verlorengeht.

*Rom* *Christine Maria Grafinger*

■ BORST ARNO, *Die Katharer.* (Herder/Spektrum Bd. 4025). Freiburg 1991. (334) Ppb. DM 28,80.

Das 1953 als Erstlingswerk des damals 28jährigen Wissenschafters veröffentlichte Buch – es geht auf seine Dissertation zurück – erscheint hier als Neuauflage. Schon diese Umstände allein sind ein Hinweis auf den Wert der Arbeit, die im Abstand der Jahre nicht an Bedeutung verloren hat. Das Verdienst des Buches liegt vor allem darin, die um 1240 entstandene wichtige Handschrift „Liber de duobus principiis" für die Katharerforschung ausgewertet zu haben. Die Frage, ob die Katharer „Christen oder Gnostiker, Ketzer oder Heiden" waren, ist nach Borst falsch gestellt. Die Antwort kann nach ihm nur heißen: „Sie sind keines von beidem, weil sie aus beiden Wurzeln erwuchsen und beides zugleich sein wollten. Nicht Westen oder Osten, nicht Leben oder Lehre, nicht *Dualismus oder Christentum*, sondern der gescheiterte Versuch, das Verwandte, aber Unvereinbare zu vereinen". Die gnostischen und bogomilischen Traditionen spielten bei der Ausformung des Katharismus eine große Rolle, aber ebenso die abendländische Kirchenreform, Joachim von Fiore und die Armutsbewegungen, um wenigstens andeutend einiges zu nennen. Ein so vorzüglicher Kenner der Materie wie A. Patschovsky bezeichnet das Buch in seinem Nachwort als einen „Edelstein". Der Leser wird sich diesem Urteil gern anschließen. Zu bedauern ist, daß der Anmerkungsapparat, der das halbe Buch ausmacht, als eigener Block gebracht wurde, desgleichen das Fehlen eines Registers, das eine Wiederbenützung für Lehre und Forschung sehr erleichtert hätte.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ WÜRTH JOHANNES, *Priester im Dritten Reich* Christiana, Stein a. Rhein 1992. (96 u. 32 Tafeln). Brosch. DM 19,80/S 157,–/sFr 18,–.

Das Büchlein enthält die Lebenserinnerungen eines Pfarrers, wobei der Schwerpunkt auf der NS-Zeit liegt. Die zahlreichen Konfrontationen mit Ämtern und Behörden, eine monatelange Gefängnishaft, ein Schulverbot und mehrere Geldstrafen, die über Pfarrer Würth verhängt wurden, belegen einmal mehr die grundsätzliche Gegnerschaft des NS-Regimes gegen die Kirche. Daß das Konkordat von 1933 nicht völlig unnütz war, zeigt ein Erlebnis Würths, der mit Berufung auf das Vertragswerk eine Strafe abwenden konnte (37). Auch ein Beispiel gelebter Ökumene wird berichtet: Nachdem über Würth Schulverbot verhängt worden war, stellte ihm eine evangelische Bauersfrau bereitwilligst ihr Haus für den Religionsunterricht zur Verfügung (65).

Der spannende Bericht stellt das wertvolle Dokument eines Priesterschicksals dar, das für die damalige Zeit als typisch gelten darf. Dem Büchlein ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

## KIRCHENRECHT

■ REDAELLI CARLO R. M., *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra concilio e codice.* (Dissertatio Series Romana – 1). Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, Milano 1991. (325). Kart. L 48.000,–.

Nicht zuletzt unter dem herausfordernden Einfluß der evangelischen Rechtstheologie entfaltete sich in der Kanonistik nach dem II. Vatikanischen Konzil als Antwort auf eine antijuridische Haltung mancher Theologen eine breit an-

gelegte Diskussion über die Grundlagen des Kirchenrechts. In der Folge wurde von unterschiedlichsten Ansätzen her an einer kath. Kirchenrechtstheologie beziehungsweise -theorie gearbeitet. Die vorgelegten Konzepte haben, abgesehen von verschiedenen Abhandlungen zu einzelnen Autoren, bisher meist nur eine knappe summarische Darstellung beziehungsweise lexikalische Zusammenstellung (E. Corecco) erfahren. Die Überlegungen der an der Grundlagendebatte über Natur und Sinn des Rechts in der Kirche beteiligten Kanonisten und Theologen umfassender systematisch zu sichten und eine „erste Bilanz" (19) zu ziehen, hat sich der Verf. dieser Studie zur Aufgabe gemacht.

In den ersten drei Kapiteln werden mit ausführlichen Textzitaten in den Anmerkungen die Positionen von 13 Autoren analysiert und als Exponenten von drei bestimmenden nachkonziliaren Richtungen („Schulen") dargestellt. So werden zunächst unter dem Titel „Deteologizzare il diritto canonico?" (Enttheologisierung des Kirchenrechts?) die untereinander sehr differenzierten, kritischen Überlegungen von P. Huizing, T. I. Jiménez Urresti, G. Alberigo, L. Martini und A. Ippoliti dargestellt (21–51), die „den Akzent auf die Relativität und Funktionalität des Kirchenrechts" setzen (43). Sodann folgen einige Vertreter einer betont theologischen Sicht des Kirchenrechts („Una visione teologica del diritto canonico"), wobei zunächst die Ideen des Altmeisters der Münchener Schule K. Mörsdorf skizziert werden und anschließend über A. M. Rouco Varela, E. Corecco sowie R. Sobanski und ihre Versuche, das Kirchenrecht als theologische Disziplin innerhalb der Perspektive des Glaubens zu entfalten, gehandelt wird (53–161). Schließlich zeichnet der Verf. im dritten Kapitel die relativ homogene Sicht des Kirchenrechts der spanischen Schule von Navarra als einer gerechten Sozialordnung („Il diritto canonico come ordine sociale giusto") bei P. Lombardía, J. Hervada, P. J. Viladrich und A. de la Hera nach, wobei die Dimension der Sozialität und der Gerechtigkeit „sub specie fidei" innerhalb des Mysterium der Kirche aufgegriffen wird unter Betonung des „juridischen" Charakters des Kirchenrechts (163–252).

Im abschließenden vierten Kapitel (253–298) zieht Redaelli kritische Bilanz über die nachkonziliare Debatte („Un bilancio critico del dibattito canonistico postconciliare"). Obwohl man weit von einer allgemein konsensfähigen Bestimmung (Definition) des Kirchenrechts entfernt ist, können demnach doch folgende 6 Punkte als im gemeinsamen Interesse stehend festgehalten werden: „1. das Bewußtsein von der Notwendigkeit eines Neuverständnisses des Rechts der Kirche; 2. die Überzeugung, daß das kanonische Recht legitimerweise in der Kirche vorhanden ist; 3. die Bejahung der Einordnung des Kirchenrechts in die menschliche Rechtswelt; 4. die Überzeugung, daß das kirchliche Recht eine nichteliminierbare Eigenart besitzt; 5. die Betonung der Rolle des „göttlichen Rechts" im Kirchenrecht; 6. die Übernahme der konziliaren Anweisung, das Kirchenrecht innerhalb des Mysteriums der Kirche zu verstehen" (265–269). Die Arbeit schließt – gleichsam als eigener vermittelnder Beitrag – mit einer Vertiefung zum komplexen Themenbereich über die sowohl theologische wie juridische Qualität des Kirchenrechts („Teologicià e giuridicità del diritto canonico"), insofern das Recht keine Überstruktur, sondern Teil der komplexen Wirklichkeit der Kirche ist und dabei ein Rechtskonzept verwendet, das die ekklesiologischen Strukturen adäquat formalisiert und juridisch auszudrücken vermag.

Die fragmentarische Gestalt dieser Antwort kann dem Verf. nicht zum Vorwurf gemacht werden, sondern liegt in der noch offenen Problematik selbst begründet. Zu Recht wird auf die oft ungenügend abgeklärte Terminologie hingewiesen (273, 283), die aufgrund von undifferenziert gehandhabten Äquivokationen zu Mißverständnissen Anlaß gibt und die Diskussion erschwert. Die Bibliographie zeigt allerdings, daß sich Redaelli titelgemäß auf den Zeitraum vom Konzil bis zum CIC/1983 beschränkt, was den Nachteil hat, daß – von wenigen Ausnahmen abgesehen – neuere Arbeiten (selbst der behandelten Autoren) nicht berücksichtigt wurden. Insgesamt ist die Studie jedoch sehr sorgfältig erstellt und mit bemerkenswertem Sinn für Reflexion und Synthese gestaltet worden.

*Linz* *Severin Lederhilger*

■ LÜDICKE KLAUS/PAARHAMMER HANS/BINDER DIETER A. (Hg.), *Neue Positionen des Kirchenrechts*. Styria, Graz 1994. (223). Pbk.

Der vorliegende Band versammelt jene Referate, die beim 10. „Steirischen Kanonistentreffen", zur Diskussion standen (und teilweise anderweitig bereits publiziert wurden). Es werden – entsprechend der Intention des „Gedankenaustausches" dieser auf den Grazer Emeritus Hugo Schwendenwein zurückgehenden Initiative – vielfältige recht aktuelle Themenbereiche von prominenten Vertretern des Faches angesprochen.

Nachdem L. Carlen über „Kirchen[räume] als Rechtsorte" handelt, bietet K. Lüdicke eine didaktisch hervorragend aufbereitete „Systematik der Konsensmängel", die auch auf der Offi-

zialentagung in Köln/Bensberg 1994 Anklang fand. Gerade bei Abgrenzungsfragen zeitigt die systematische Aufbereitung (und „Standortbestimmung") einen hilfreichen Zugang zu Lösungen.

Mit der „Auflehnung gegen die Rechtsordnung der Kirche" (49) beschäftigt sich G. May, indem er dem „Verhältnis von Gesetz und Gewissen angesichts der kanonischen Rechtsordnung" nachspürt. Daß in den vom Verf. gemeinten Fällen ein Gewissensentscheid nicht die Geltung eines Gesetzes aufhebt, dürfte auch für jene, die seinen Positionen skeptisch begegnen, außer Zweifel stehen.

Der Salzburger Generalvikar H. Paarhammer befaßt sich (schon vor etwaigen Überlegungen im Gefolge der Basisinitiativen von „Kirchenvolks-Begehren") mit der Rechtsgestalt der „Diözesansynode", in der „die Teilkirche selbst Träger ... und nicht mehr nur Adressatin der Maßnahmen und Direktiven" ist (117 Anm. 121).

Die von H. Pree vorgelegten, weit ausholenden Überlegungen über den „Sakramentenempfang von Geschiedenen, geschiedenen Wiederverheirateten, ehelos Zusammenlebenden und nur zivil verehelichten Katholiken nach kanonischem Recht" gewannen durch das Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen vom 14.9.1994 noch mehr an Aktualität. Nicht unwidersprochen kann dabei die These des Verf. bleiben, daß mit dem Begriff des „peccatum grave" in Can. 915 (Kommunionverweigerung) „nicht die schwere Sünde im moraltheologischen Sinne" gemeint sei, sondern „die objektiv moralwidrige Tat beziehungsweise der objektiv moralwidrige Zustand" (142). Abgesehen vom Objektivitätskriterium läßt sich doch überzeugend aufweisen, daß die kirchliche Rechtsordnung „außerhalb des Disziplinarrechtes keine Rechtsbeschneidung kennt, die unabhängig von persönlicher Schuld oder ohne ihre Feststellung in einem geordneten Verfahren durch Amtsträger der Kirche vorgenommen werden dürfte" (K. Lüdicke). Eine von P. vorgeschlagene Verlagerung der komplexen Problematik in den Bereich des „forum internum" (144) liefert die Gläubigen unüberprüfbarer Willkür aus.

B. Primetshofer lotet Eigenheiten in der Normierung des katholischen Ostkirchenrechts (CCEO/1990) auf die „(möglichen) Auswirkungen auf das Recht der lateinischen Kirche" aus, während H.J. Reinhardt die „Religionsfreiheit aus kanonistischer Sicht" betrachtet und H. Schwendenwein mit seinen „Grundüberlegungen zur Normenkollision" den Band beschließt.

In dieser Aufsatzsammlung werden viele Anregungen gegeben, die den theologisch-kanonistisch Argumentierenden zu einer anspruchsvollen Auseinandersetzung herausfordern.

*Linz* *Severin Lederhilger*

## LEXIKA

■ FAHLBUSCH ERWIN u.a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon.* 10. Lieferung (Sabbat-Taufe). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1995. (672 Spalten). Brosch. DM 108,– (Subskriptionspreis).

Vor nunmehr zehn Jahren wurde die Neuauflage des EKL gestartet. Jetzt liegt die 10. Lieferung des Werkes vor. In bewährter Weise wurde für die Abfassung der einzelnen Artikel u.a. dem gesellschaftlichen Wandel, den weltweiten Zusammenhängen und den ökumenischen Perspektiven Rechnung getragen.

Wenn im folgenden einige Artikel herausgegriffen werden, so sollen vor allem (aber nicht ausschließlich) die ökumenischen Gesichtspunkte gewürdigt werden. Beim Stichwort Sabbat geht *B. Schaller* auch auf die Nachwirkungen des Sabbat(gebotes) im Christentum ein, wo der den Sabbat ablösende Sonntag „im Lauf der Zeit selbst wieder Sabbat-Charakter" erhielt. Mit viel Verständnis behandelt *E. Fahlbusch* die röm.-kath. Sakramentalien, welche „die pastorale Aufgabe der Kirche, die Welt für Gott zu heiligen und alle Lebensbereiche christlich zu durchdringen" bewußt machen und weiterführen wollen. *H. Grote* stellt bezüglich der Säkularinstitute zutreffend fest, daß deren „Standortbestimmung ... in Theologie und Praxis der röm.-kath. Kirche noch" anhält. Das zeigt sich u.a. auch darin, daß der CIC/1983 die Mitglieder von Säkularinstituten „fast als Mönche und Nonnen ohne Kloster und Ordensgewand" charakterisiert. Ganz allgemein zeichnen sich die Länder-Artikel des Lexikons durch präzise Berichterstattung aus. *R. Oswald* legt die Hintergründe dafür dar, warum „das Christentum in Saudi-Arabien einen besonders schweren Stand hat". Sehr gelungen scheint mir der Artikel über Schia und Schiiten von *H. Halm*, der ein komplexes Phänomen in seinem geschichtlichen Ablauf leicht verständlich darlegt. Die konfessionell unterschiedlichen Auffassungen von der Schlüsselgewalt im Verlauf der Geschichte beschreibt *G. Haendler*; ganz allgemein ortet er einen Rückgang „der theol. Bedeutung von Schlüsselgewalt in der Neuzeit". Wohl zu wenig betont hat *R. Schönberger* den Anteil der „Scholastik" an der protestantischen Theologie; entsprechende Ar-

beiten von U. Leinsle werden nicht zitiert. Es ist ein schönes Zeichen von Ökumenizität, daß immer wieder auch katholische Autoren zur Sprache kommen. So verfaßte zum Beispiel *W. Beinert* den Artikel „Schutzpatron". Den Ursprung der „Patrozinien" erblickt er im römischen Recht, demzufolge das Familienoberhaupt „gegenüber Klienten, Freigelassenen und Kolonen" Schutzfunktionen ausübte, die in der Kirche auf die Heiligen übertragen wurden. Den Schwangerschaftsabbruch behandeln *S. Hee Lee-Linke* und *M. Koschorke*. Daß „sich in einer durch Überbevölkerung gefährdeten Welt eine grundsätzliche Neubewertung des Schwangerschaftsabbruchs" abzeichnet, ist zwar richtig; diese kann aber nicht zum Maßstab für die Kirche(n) werden. Einen guten Überblick über Schweden bietet *G. Göransson*. Wir erfahren, daß dort nur mehr 2,2 Prozent der protestantischen Bevölkerung den Sonntagsgottesdienst besuchen, während immerhin noch eine Tauf- und Konfirmationsfrequenz von 75 beziehungsweise 70 Prozent besteht. Unter dem Stichwort „Schwesternschaften" wird von *R. Felgentreff* auf verschiedene evangelische Frauengemeinschaften eingegangen, die stark von den Barmherzigen Schwestern beeinflußt sind. Das Phänomen Sklaverei behandeln unter verschiedenen Gesichtspunkten *E. Fahlbusch, A. Wirz, E. Szabo* und *J.H. Cone*. Die Distanz der Kirche(n) zum Sklaventum erfolgte beschämend spät. Erst die Päpste Gregor XVI. (1831–1846) und Leo XIII. (1878–1903) nahmen entschieden dagegen Stellung, während im protestantischen Raum zumindest vereinzelt schon früher (zum Beispiel durch die Methodisten) eine ablehnende Haltung eingenommen wurde.

Ein Eingehen auf weitere Artikel ist im Rahmen einer Rezension leider nicht möglich. Ich hoffe, dennoch deutlich gemacht zu haben, daß sich das Lexikon durch ein hohes Problembewußtsein auszeichnet. Es bietet Theologen und Laien verschiedener Konfessionen eine breite Informationsbasis und eine wertvolle Orientierungshilfe für ihre Arbeit. Vor allem das ökumenische Gespräch kann durch das Werk befruchtet werden.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

## LITURGIE

■ RICHTER KLEMENS, *Darum kommen wir vor dein Angesicht*. Vom Sinn des liturgischen Gebets. (Gemeinde im Gottesdienst). Herder, Freiburg 1992. (152). Kart. DM 22,80.

Aus der Fülle von Publikationen zum Thema Gebet hebt sich dieses Buch insofern ab, als es sich ausschließlich mit dem liturgischen Gebet befaßt. In bewährter Art geht der Autor, Professor für Liturgiewissenschaft in Münster, in 50 kurzen Kapiteln auf Bedeutung, Struktur und Inhalt des gemeinsamen Betens im Gottesdienst ein – seiner Ansicht nach „der vorrangige Ort, an dem sich der Glaube ausdrückt" (15).

Einen erfreulich breiten Raum nehmen die jüdischen Wurzeln des christlichen Betens ein. Richter zeigt auf, wie das preisend-dankend-bittende Beten der jüdischen Beraka im Lauf der Jahrhunderte zunehmend mehr konsekratorischen Charakter erhielt und zur (Spende-) Formel erstarrte (zum Beispiel Absolutionsformel, Wandlungsworte), ehe es in der nachkonziliaren Liturgie wiedergewonnen wurde und nun als „Hoch-Gebet" im Zentrum nicht nur der Messe, sondern auch anderer sakramentlicher Feiern steht (etwa als Trauungssegen oder als „Lobpreis und Anrufung Gottes über dem Wasser" bei der Taufe).

Der Hauptteil des Buches ist dem eucharistischen Hochgebet gewidmet. Nach einem Überblick über die Entwicklung vom Tischsegen der jüdischen Mahlfeier über das (frei gesprochene) Eucharistiegebet der frühen Kirche hin zum römischen Kanon, der 1500 Jahre lang in nahezu unveränderter Gestalt die römische Liturgie prägte, werden die heute verwendeten Hochgebete vorgestellt und erklärt. Hier findet man – neben den zehn im deutschen Sprachbereich zugelassenen – u.a. auch ein Eucharistiegebet nach einem Text aus Taizé oder ein Hochgebet für die Ureinwohner Australiens.

Eine noch immer unbewältigte Aufgabe betrifft den Vollzug des Hochgebetes: Wie kann das – sinnvollerweise – von einer Person gesprochene Gebet als Tun der gesamten Gemeinde erfahren werden, dem die Gläubigen nicht mehr „wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen" (Lit.Konst. 48)? Neben einer besseren Erschließung der Hochgebete (ein Brief an eine Pfarrgemeinde ist als Beispiel dafür abgedruckt) müßte nach Meinung des Autors vor allem die Mitbeteiligung der Gemeinde, etwa durch Körperhaltung, Gesten und Akklamationen, gefördert werden. Es wäre zu wünschen, daß Liturgiekreise dieses Anliegen aufgreifen und auch das Hochgebet verstärkt in ihre Gestaltungsüberlegungen einbeziehen. Darüberhinaus sei allen Interessierten, die die Gebete der Liturgie besser verstehen wollen, die Lektüre dieses Buches empfohlen.

*Linz* *Albert Scalet*

■ LEISER UDO/SCHWARTZ WOLFGANG, *Neue Rorate-Gottesdienste*, Frühschichten, Jugendvespern, Wortgottesdienste. Herder, Freiburg 1992. (93). Kart. DM 14,80.

Die alte Tradition der „Rorate" in der Adventszeit erfährt mancherorts eine Wiederbelebung. Anscheinend kommt der übliche Zeitansatz in der Frühe (gerade auch jungen) Menschen entgegen, die damit einen bewußten und besinnlichen Anfang des Tages setzen wollen. Die beiden Gemeindepfarrer Leiser und Schwartz haben dafür neue Formen entwickelt, die sie mit diesem Büchlein – als vollständig ausgearbeitete Modelle – einen größeren Kreis zugänglich machen möchten.

In einem ersten Teil werden Frühschichten für Jugendliche vorgestellt, die zu zwei thematischen Einheiten zusammengefaßt sind (Leben kann erblühen, Er selbst wird kommen). Es handelt sich um „meditativ ausgestaltete Morgenbetrachtungen", die vor allem auf Texten und Folienbildern basieren. Der zweite Teil bietet drei Themenreihen für Rorate-Lichtergottesdienste, die bei Kerzenlicht gefeiert werden (Was unser Leben erhellen könnte, Von Not und Nothelfern, Trilogie über das Licht). Jede Reihe enthält auch eine Schülerrorate (als Wortgottesdienst oder als Eucharistiefeier möglich) sowie – als Abschluß – einen Bußgottesdienst. Ein charakteristisches Element ist hier ebenfalls die Bildbetrachtung.

Rätselhaft bleibt, wie die „Jugendvespern" in den Untertitel geraten sind, da sämtliche Gottesdienste als morgendliche Feiern konzipiert sind und nirgendwo Ansätze des kirchlichen Stundengebetes (etwa Psalmen) zu entdecken sind!

Für die benötigten Materialien (Folien, Dias, zum Teil Lieder) sind zwar die Bezugsquellen angegeben; wem aber die Beschaffung zu aufwendig ist, für den/die ist eine Übernahme der Vorlagen nur sehr beschränkt möglich. Sie vermögen allerdings anzuregen, selber neue (alte) Wege in die angedeutete Richtung einzuschlagen.

*Linz* *Albert Scalet*

■ KIRCHHOFF HERMANN, *Christliches Brauchtum.* Feste und Bräuche im Kirchenjahr. Kösel, München 1995. (264). Geb. S 375,–.

Vom Autor völlig neu gestaltet und durchgehend überarbeitet erscheint diese seit mehr als einem Jahrzehnt in zwei Teilbänden bekannte Darstellung des christlichen Festbrauchtums. Galt es damals, „dem Brauchtum den ihm gebührenden Platz in Familie, Gemeinde und Religionsunterricht (wieder) einzuräumen", so schien es ihm nun an der Zeit, „mehr als bisher die Wurzeln der einzelnen Bräuche zu untersuchen, ihren Sinn breiter auszuführen und nicht zuletzt den praktischen Aspekten größeren Raum zu geben" (Vorwort).

Den Inhalt bilden der Weihnachts- und Osterfestkreis, Fronleichnam und Maria Himmelfahrt, das Kirchweih- und Erntedankfest, Allerheiligen/Allerseelen und die Feste des Hl. Hubertus und des Hl. Martin. Angefügt sind noch drei kurze Exkurse über die „Gebildebrote", das „Schlagen mit der (Lebens-)Rute" und das „Weihnachts- und Prangerschießen". Wichtige Daten zur Geschichte und zentrale Aspekte zur Theologie der Feste und Festzeiten gehen der Darstellung des Brauchtums voraus. Darin werden Entstehungsbedingungen, wichtige Schritte der Entwicklung und die Vielfalt der Formen aufgezeigt. Ohne sich in volkskundlichen Detailfragen zu verlieren oder den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, schafft sie einen informativen, historisch belegten und sehr gut lesbaren Einblick in das (zum Teil vielen fremd gewordene) christliche Festbrauchtum und seiner theologischen Symbolik.

Das Buch bietet weder eine Problematisierung des religiösen Brauchtums noch eine ausdrückliche Brauchtumskritik. Gleichwohl ist sich der Autor (er war Professor für Religionspädagogik in Aachen) sehr bewußt, daß das religiöse Brauchtum kein Allheilmittel ist angesichts gegenwärtiger Schwierigkeiten in der Glaubensvermittlung, er ist sich ebenso bewußt, daß mit einer nur folkloristischen Wiederbelebung eigentlich gar nichts erreicht wird. Dennoch sieht er im Symbol als der sinnenhaften Sprache des Glaubens – und das Brauchtum ist davon voll – einen gangbaren Weg, Festinhalte zu thematisieren und sie im Bewußtsein wie im emotionellen Bereich des Menschen zu verankern.

Der liturgisch geschulte Leser könnte berechtigt anmerken, daß es zusätzlich informativ wäre, den Weihnachtsfestkreis als ein Ganzes sichtbar zu machen (statt ihn in Advent, Weihnachtsfest und die Zeit nach Weihnachten/Fest der Erscheinung des Herrn zu zerteilen) – das gleiche gilt für den Osterfestkreis, oder daß man (vermutlich) versäumte, den liturgisch richtigen Titel „Mariä Aufnahme in den Himmel" zu verwenden, oder daß mancher gut gemeinte Wunsch im Hinblick auf die Wiedergewinnung der theologischen Symbolik (zum Beispiel das ostkirchliche Motiv der Höhle als Geburtsort Jesu) schwer realisierbar sein wird. Das tut dem Wert des Buches aber wenig Abbruch und hindert nicht daran, ihm viele Leser zu wünschen. vor allem jene, die in Schule und Seelsorge mit Festbrauchtum zu tun haben, werden darin – obendrein

optisch sehr ansprechend präsentiert – viele verläßliche Informationen und hilfreiche Anregungen finden.

*Leonding* *Christoph Baumgartinger*

## MORALTHEOLOGIE

■ WEBER HELMUT, *Allgemeine Moraltheologie.* Ruf und Antwort. Styria, Graz 1991. (354). Ln. S 350,–.

Wie das Vorwort erklärt, will die von dem Trierer Moraltheologen vorgelegte „Allgemeine Moraltheologie" in bewußter Selbstbeschränkung eine „Grundinformation" zu den wesentlichen Themen der Grundlegung christlicher Ethik bieten und damit zumal den Studierenden der Theologie als Lehrbuch dienen. Dabei setzt es ausdrücklich theologische, geschichtliche, kirchliche und biblische Akzente. Der Untertitel charakterisiert das Verständnis christlicher Moral als Antwort auf das vorgängige Wort Gottes (vgl. 13–15).

Die vier Kapitel, in die sich diese Fundamentalmoral gliedert, bringen zunächst „das biblische Fundament", die Ethik des AT und des NT als solche und ganze, zur Darstellung (27–83; spezifische Bezugnahmen finden sich bei den späteren Einzelthemen). Einigermaßen abgehoben davon thematisieren die folgenden Kapitel in einem (durchaus überzeugenden) Dreischritt einmal den sittlichen Anspruch, wobei im einzelnen vom Naturgesetz, der Situationsethik, der teleologischen Normbegründung und vom „Wohl der Person als Kriterium der Moral" die Rede ist (85–169), sodann die Wahrnehmung dieses Anspruchs im Gewissen (171–215), schließlich die Antwort auf den sittlichen Anspruch, und zwar näherhin ihre generellen Elemente (Freiheit, Grund- und Vorentscheidung, Gesinnung), ihren negativen Ausdruck in der Sünde sowie ihre positive Gestalt in der Bekehrung und guten Haltung (217–342).

Die Anordnung der vielfältigen Materie mit ihren Zusammenhängen und Abhängigkeiten (etwa Situationsethik und Gewissen; Gewissen und Entscheidung) bereitet naturgemäß Schwierigkeiten und kommt nicht ohne ein bestimmtes Nacheinander aus, für das man sich so oder anders entscheiden muß. Nur unter diesem Vorbehalt sei angefragt, 1) ob der „sittliche Anspruch" (2. Kap.) trotz der vorausgehenden biblischen Darstellung nicht zu wenig den „Ruf" Gottes (Untertitel!) oder das dogmatische Fundament der christlichen Moral und Ethik zur Sprache bringt; 2) ob die (theologische) Anthropologie den gebührenden Raum und Stellenwert hat; 3) ob bei der „sittlichen Antwort" (unbeschadet der theologischen und praktischen Bedeutung der Sündenthematik) nicht besser zuerst von deren positiver Gestalt gehandelt würde. Entsprechend der Einheit des Handelns im sittlichen Subjekt ist jedenfalls auch die entfaltete theoretische Grundlegung als ein Ganzes zu sehen.

Insofern der heute der Moraltheologie aufgegebene „Dialog und Austausch mit profanen Wissenschaften" aufs ganze in der Tat „das Vermögen eines einzelnen Theologen deutlich übersteigt" (13), müssen die einzelnen Bezugnahmen auf Philosophie, Psychologie und Soziologie (vgl. 96–99. 175–186. 220f. 231–233. 264–274) in den größeren Horizont insbesondere der Humanwissenschaften gestellt werden. Auch läßt die (knappe) Einführung (17–26), obschon sie gewichtige Aspekte aufgreift (so die Beziehung von Glaube und Moral, das Selbstverständnis der Moraltheologie als theologischer Moralwissenschaft und in diesem Zusammenhang auch die Relevanz der biblischen Moralaussagen), noch Raum für eine umfassendere Problematisierung dieses in Expansion und im Umbruch befindlichen Faches (zum Beispiel in bezug auf den kirchlichen Aspekt christlicher Moral und Ethik, der hier überraschenderweise außer Betracht bleibt).

Diese Bemerkungen verstehen sich freilich nicht so sehr als Kritik an dem hier unternommenen und zweifellos verdienstvollen „Wagnis" der Abfassung eines moraltheologischen Lehrbuchs, um dessen Grenzen der Verf. selber weiß (vgl. 13. 15), denn vielmehr als Orientierung an den Leser, der sich nicht nur informieren, sondern durch eine Art „kontextuelles" Studium zu vertiefter Auseinandersetzung mit den Grundfragen der Moraltheologie geführt werden will. So empfiehlt sich dieses im übrigen gut lesbare und verlegerisch gut ausgestattete Werk vielen an theologischer Ethik Interessierten.

*Linz* *Alfons Riedl*

## MISSION

■ ACHERMANN EDUARD, *Schrei, geliebtes Afrika!* Ein Kontinent braucht Hilfe. Walter, Solothurn/Düsseldorf 1993. (261). Kart. sFr 27,50.

Es ist nicht leicht, heute ein gerechtes Buch über Afrika zu schreiben. Soweit der schwarze Erdteil in den Medien überhaupt noch präsent ist, sind es in der Regel pessimistische Töne, die ange-

schlagen werden. Sind tatsächlich alle Anstrengungen von afrikanischer Seite, auf dem Weg in die Unabhängigkeit das eigene Schicksal selber in die Hand zu nehmen, sowie alle Versuche der Entwicklungshilfe von außen letztlich gescheitert? Das Buch von Achermann hebt sich in angenehmer Weise vom übrigen Chor der negativen Stimmen über Afrika und seine Zukunft ab, ohne der Gefahr der Nostalgie, einseitiger Schuldzuweisungen und der Realitätsblindheit zu erliegen. In nahezu dreißig Jahren Afrikaaufenthalt hat der Autor in verschiedenen Ländern als präziser Beobachter und in lebendigem Kontakt mit seiner jeweiligen Umgebung höchst aufschlußreiche eigenständige Erfahrungen gesammelt. Das vorliegende Buch stellt gleichsam das Fazit oder die Bilanz seines Einsatzes dar. Es ist mit einer sehr hintergründigen Liebe zu Afrika geschrieben.

Den Auftakt bildet eine Art Bestandsaufnahme und Tatsachenschilderung, die sowohl die staatliche Entwicklungshilfe wie auch die kirchliche Missionsarbeit unter die Lupe nehmen und deren Sackgassen aufzeigen. Ein Ausweg aus der gegenwärtigen Ratlosigkeit, die sich in Krieg, Hunger, Armut, Elend und Not spiegelt, setzt gigantische Summen voraus, welche die schwer verschuldeten Länder nicht aufzubringen vermögen und die Industrienationen nicht bereitzustellen beabsichtigen. Diese Situation läßt auch den missionarischen Einsatz der Kirchen in einem differenzierenden kritischen Licht sehen und setzt deren Glaubwürdigkeit erheblichen Belastungsproben aus. Auf diesem Hintergrund skizziert der Verfasser die Grundzüge des afrikanischen Menschenbildes, wobei er dessen Verwurzelung in der Gemeinschaft der Großfamilie, der Sippe und des Stammes als Lebens-, Lern- und Arbeitsgemeinschaft besonders hervorhebt. Die Welt des Geistigen und Religiösen hängt für den Afrikaner zutiefst mit dem Sinn für das Konkrete zusammen. Aufgrund dieser Prägung mußte die Begegnung Afrikas mit der Ersten Welt notgedrungen zu Spannungen und negativen Auswirkungen führen, die auf eine Zerstörung der afrikanischen Lebenswelt und die Entwurzelung des Afrikaners hinauslaufen. Achermann bleibt keineswegs bei der Analyse und Kritik stehen, er diagnostiziert mit großem Einfühlungsvermögen und fragt nach Möglichkeiten, wie dem Afrikaner aus seiner Zerrissenheit geholfen und die Kluft zwischen Arm und Reich überwunden werden könnte. Lösungen, die überleben wollen, müssen sich an den afrikanischen Familien- und Stammesstrukturen orientieren und auf die Bedeutung des konkret vorgelebten Beispiels setzen. Das gilt im Hinblick auf die Welt der Arbeit, den Umgang mit Besitz und Eigentum, den Bereich des Politischen. Überlegungen zur Frage, wie die afrikanische Kirche zu ihrer Identität finden kann, beschließen die Ausführungen. Die Zukunft der Kirche in Afrika hängt nach dem Autor von einer Wiederherstellung gesunder Lebensbedingungen ab. Das heißt in der gegenwärtigen Lage, daß man sich um eine gesunde Wirtschaft in relativ selbständigen Gemeinschaften sorgen muß.

Das Nachwort von Christian Mhagama, Professor für neutestamentliche Exegese an der CUEA in Nairobi, bringt das Anliegen des Buches auf den Nenner eines leidenschaftlichen Appells an die Erste Welt, unverzüglich Maßnahmen zu ergreifen, um Afrika vor dem Zerfall in ein soziales und kulturelles Chaos zu bewahren. Das Buch macht deutlich, wie sehr und welche Art von Hilfe Afrika gegenwärtig braucht. Es lädt zum Nachdenken, zum Revidieren und Experimentieren ein. Wer wissen will, was „Mission" beziehungsweise „Evangelisierung" heute konkret bedeuten, wird in dieser Veröffentlichung einen erfahrenen, anregenden und hilfreichen Wegweiser finden.

*Schweiklberg* *Christian Schütz*

## ÖKUMENE

■ SCHÜTTE HEINZ, *Glaube im ökumenischen Verständnis.* Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus, Bonifatius/Lembeck, Paderborn/Frankfurt a.M. 1993. (216). Kart. DM 19,80.

Wie sinnvoll ist die Herausgabe eines ökumenisch orientierten Katechismus angesichts einer Pluralisierung und De-Institutionalisierung, die längst die konfessionellen Grenzen unterwandert und neue kommunikative Gemeinsamkeiten wie Blockaden und Traditionsabbrüche geschaffen hat? Zudem hat die Diskussion um den „Weltkatechismus" der römisch-katholischen Kirche erneut die Frage aufgeworfen, inwieweit sich das Instrumentar eines Katechismus, der sich ausschließlich auf lehrhaft präzisierte Glaubensinhalte bezieht, als geeignet erweist, einen Glaubenskonsens herzustellen, statt zu Polarisierungen zu führen. Trotz dieser berechtigten Anfragen ist eine Bestandsaufnahme des gemeinsamen Traditionsgutes der christlichen Konfessionen sinnvoll und notwendig. Daß damit einem ökumenischen Bedürfnis entsprochen wird, zeigt die rasche Folge mehrerer Auflagen. Der Autor ist als erfahrener Ökumeniker ausgewiesen und verfügt über ein sensibles

Problembewußtsein für strittige Fragestellungen und neuralgische semantische Bruchstellen.
Entsprechend den Artikeln des Ökumenischen Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381) sind thesenartig die Grundgedanken zusammengefaßt, mit Zitaten aus der Heiligen Schrift wird der biblische Hintergrund aufgewiesen, „Texte aus der Ökumene" sind eingefügt, die die jeweiligen Grundgedanken in einen dialogischen Kontext stellen; schließlich erläutert der Autor mit kurzen Kommentaren den Stellenwert der Glaubensaussagen. Ein „Kurzkatechismus" am Ende des Buches dient als ausführliches Inhaltsverzeichnis. Register, Literaturverzeichnis und eine Zusammenstellung ökumenischer Lieder sind angefügt. Die Rechtfertigungsfrage, nach reformatorischem Verständnis jener Glaubensartikel, mit dem die Kirche steht und fällt, stellt nach der Überzeugung des Autors, der sich hier auf einen breiten theologischen Konsens berufen kann, keine kirchentrennende Frage mehr dar.
Angesichts des hier dokumentierten, faktisch nie verloren gegangenen gemeinsamen Glaubensgutes stellt sich die Frage nach der Einheit der Kirchen mit erneuter Brisanz. Dient die Rede von einer „vollen Kirchengemeinschaft" mit teilweise utopischen Implikationen (weil es eine so verstandene „volle Kirchengemeinschaft" in Lehre, Leben und Kult in der vorreformatorischen Kirche faktisch nie gab) einer Legitimierung und Stabilisierung real-existierender kirchlicher Strukturen? Muß angesichts des hier aufgewiesenen gemeinsamen Glaubensbestandes die Beweislast hinsichtlich Altar- und Kanzelgemeinschaft nicht umgekehrt werden, daß sie nämlich dann als gegeben anzuerkennen sei, solange sich nicht mit überzeugenden Gründen das Gegenteil erweisen läßt? Möge die Schlußbemerkung des Autors „Gott gebe..., daß wir die Stunde der Gnade nicht verpassen" nicht als frommer Wunsch, sondern als bitterernste prophetische Mahnung gelesen werden! Für das ökumenische Gespräch kann zur Vergewisserung der eigenen Position die vorliegende Darstellung nicht nur als hilfreiches, sondern nahezu unumgängliches Instrumentar angesehen werden.

*Linz* *Hanjo Sauer*

## PASTORALTHEOLOGIE

■ KONFERENZ DER BAYERISCHEN PASTORALTHEOLOGEN (Hg.), *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute.* Ein pastoraltheologischer Grundriß. Don Bosco, München 1994. (248). DM 29,80/S 233,–.
Der Titel des Buches ist Programm: Er erinnert an das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Damit ist eine erste grundlegende Markierung ausgedrückt, die dieser pastoraltheologische Grundriß für das Fach vornimmt. Es handelt sich um eine Pastoraltheologie, die auf den Intentionen des Konzils aufruht, die aber auch – entsprechend den immer neuen Erfordernissen der Zeit – auf dieser Basis weiterwächst.
Konrad Baumgartner und Hans Schilling zeigen in der Einleitung erste Bezugspunkte zwischen dem vornehmlichen Adressatenkreis – Studierende im Fach Katholische Religionslehre – und der Pastoraltheologie auf.
Die drei Kapitel des ersten Teils – allesamt verantwortet von Rolf Zerfaß – enthalten allgemeine, grundlegende Kennzeichnungen der Kirche als Gegenstand der Pastoraltheologie. Mit dem Motiv „Volk Gottes unterwegs – die Vision des II. Vatikanum" gibt Zerfaß das Fundament und die entscheidende Chiffre des Kirchenverständnisses der Pastoraltheologie heute an. Begründet wird diese Bestimmung mit einer treffsicheren Darlegung des geschichtlich-gesellschaftlichen Kontextes, der pastoralen Intention und der inhaltlichen Optionen des Konzils, die verstehen läßt, daß der pastorale Charakter des Konzils keine Defizitform gegenüber dogmatischen Konzilsaussagen ist, sondern eine neue Art von Verbindlichkeit mit sich bringt. Derartige Rezeptionen des Konzils lassen hoffen, daß das II. Vatikanum wider alle Relativierungsversuche einschlägiger kirchlicher Kräfte auch in Zukunft seine Orientierungsrelevanz behält.
Daran anschließend ordnet Zerfaß die kirchlichen Grundvollzüge in den Horizont der Gottesherrschaft ein und beschreibt anhand der Leitlinien „Mystagogie" und „Evangelisierung" – durchaus in kritischer Distanz zum Konzept der „Neuevangelisierung" – die konzeptionelle Umsetzung einer ekklesiologischen Vision, in der sich die Kirche mit ihren Grundvollzügen nicht zum Selbstzweck erhebt, sondern unter die Maßgabe der Gottesherrschaft stellt.
Die Trilogie der Zerfaß-Beiträge wird abgeschlossen mit einer Beschreibung der realen Verhältnisse und Bedingungen der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Diese enthält neben einer Auswahl an kirchensoziologischen Ergebnissen zu Einstellungen und Verhaltensweisen der Kirchenmitglieder eine in der Pastoraltheologie weithin ausfallende, für Theologiestudierende aber wichtige Grundinformation zu den Struktur-

und Sozialformen der Kirche wie auch zu den verschiedenen Formen der Verknüpfung zwischen Kirche und Staat beziehungsweise der gesellschaftlichen Verortung der Kirche.

Im zweiten Teil des Bandes findet sich gleichsam eine „spezielle Pastoraltheologie", gegliedert nach den vier Grundvollzügen Martyria, Diakonia, Koinonia und Leiturgia. Konrad Baumgartner stellt in seinem Beitrag zur Martyria zunächst die Grunddaten der Verkündigung entsprechend ihrer konventionellen pastoraltheologischen Thematisierung, aber durchaus mit einem Sensorium für die Herausforderungen der aktuellen gesellschaftlichen Situation und für die Bedürfnisse der Menschen heute dar. Im Sinne einer Weiterführung der Konzeption von Verkündigung wird abschließend mit der Aufnahme des Evangelisierungsbegriffs aus „Evangelii nuntiandi" eine neue Richtung angezeigt. Leider erfährt dieses neue Verständnis der Verkündigung als Evangelisierung an dieser Stelle keine nähere Ausformulierung, so daß sich die Implikationen dieses anregenden Konzepts für die Verkündigungspraxis nur erahnen lassen.

Anspruchsvoll und zugleich ansprechend präsentiert sich das Kapitel „Diakonia: Option für die Armen". Ottmar Fuchs hat hier seine bisherigen Überlegungen zur Diakonie gebündelt und zu einer kurz gefaßten, gehaltvollen Theologie der Diakonie verdichtet. Die fundamentale Orientierungsinstanz der Diakonie sieht er in Jesus und in dessen heilender, riskant-solidarischer Praxis beziehungsweise in dessen Gottesbeziehung gegeben. Unter dieser Orientierung ergeben sich als Konsequenz folgende Kriterien diakonischer Praxis: der aus der vorgängigen Zuwendung Gottes zum Menschen erwachsende Gnadencharakter der zwischenmenschlichen Diakonie, die dialogische Struktur des gegenseitigen Gebens und Empfangens in der Diakonie, die Spannungseinheit von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und schließlich die Perspektive der Betroffenen als Ausgangspunkt der Diakoniekonzeption. Auf diesem Hintergrund wird die Diakonie unausweichlich zum entscheidenden Ort der Kirchenbildung und zur entscheidenden Signatur des Kircheseins.

Daß im unmittelbaren Anschluß an den Diakonie-Beitrag das Koinonia-Kapitel, geschrieben von Ehrenfried Schulz, etwas enttäuschend wirkt, mag auch daran liegen, daß der pastoraltheologische Diskussionsstand zur Koinonia als Grundvollzug der Kirche noch keineswegs so fundiert und konturiert ist wie derjenige zur Diakonie, eine Bearbeitung der Koinonia also immer noch von diffusen Vorstellungen dessen, was Koinonia sein kann, beeinträchtigt ist. Ein wichtiger Schritt des Weges in der diesbezüglichen Theoriebildung wäre getan, wenn die im vorliegenden Beitrag beobachtbare Tendenz zur harmonisierenden, konfliktvermeidenden und uniformierenden Kennzeichnung der Koinonia überwunden werden könnte. Schulz selbst weist in die richtige Richtung, wenn er zum Schluß die Anerkennung des Andersseins der anderen als konstitutives Element der Koinonia einfordert.

Angesichts einer oft rubrizistischen Liturgik erweist sich die Lektüre des von Hanspeter Heinz verfaßten Abschnitts „Leiturgia: Verherrlichung Gottes – Heiligung des Menschen" als wohltuend. Auch wenn noch vereinzelt Elemente einer hypertrophen Betonung der Liturgie als der zentralen, „eigentlichen" Kirchenhandlung oder einer idealistischen beziehungsweise unkritischen Wahrnehmung der liturgischen Praxis nachklingen, so ist dieser Beitrag doch geprägt von dem Bemühen, Perspektiven für eine den Menschen von heute und ihren Lebensbedingungen entsprechende Liturgie zu eröffnen. Die Frage nach der Liturgie wird ausdrücklich vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Wandels gestellt. Auf die Pluralisierung der Lebensformen heute wird nicht mit Dekadenzgejammer geantwortet, sondern mit der Einforderung einer Differenzierung der Liturgie selbst, damit diese der Differenzierung des Lebens der Menschen gerecht und somit menschlich wird.

Anton Zottl versucht in seiner wissenschaftstheoretischen Schlußreflexion von philosophischen Konzepten und Motiven auszugehen. Dieser Ansatz könnte für die weitere Diskussion fruchtbringend sein, die vorliegenden Ausführungen lassen allerdings Leserin und Leser arg ratlos zurück.

Insgesamt gesehen haben die Verfasser nicht zu viel versprochen: Sie haben ein Buch geschrieben, anhand dessen sich Theologiestudierende eine erste Orientierung in der komplexen Inhaltsfülle des Faches Pastoraltheologie aneignen können, das sich unter anderem aufgrund der beigefügten Prüfungsthemenbeispiele als Lern- und Arbeitsbuch anbietet und das tatsächlich einen Grundstock pastoraltheologischen Wissens in komprimierter Form vermittelt. Gerade weil das Buch ein – cum grano salis – überzeugender Versuch ist, den aufgestauten Bedarf an einer Darstellung des Faches Pastoraltheologie zu befriedigen, macht es zugleich die Schwierigkeit der wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisklärung wie auch der orientierenden Beschreibung des Inhaltsspektrums dieser theologischen Disziplin bewußt und verdeutlicht die Notwendigkeit, die diesbezüglichen Anstrengungen fortzusetzen.

*Eutingen-Göttelfingen* *Herbert Haslinger*

■ WINDISCH HUBERT (Hg.), *Seelsorge neu gestalten.* Fragen und Impulse. Styria, Graz 1995. (143). DM 24,80.

Die komplette derzeitige Besatzung des Instituts für Pastoraltheologie an der Universität Graz hat sich aufgemacht, Richtpunkte und Perspektiven für eine Erneuerung der Seelsorge zu erkunden. Daß dies nottut, wird niemand bestreiten, der auch nur ein wenig Tuchfühlung mit der pastoralen Wirklichkeit genommen hat. Die Ergebnisse des Grazer Gemeinschaftsunternehmens sind in mehr als einer Hinsicht bemerkenswert.

Zwei studentische Mitarbeiterinnen, Maria Elisabeth Aigner und Elisabeth Wimmer, eröffnen den Band mit einer geschickten Situationsdiagnose. Zwar muß sich diese nach der Decke des vorgegebenen Rahmens strecken und darum zwangsläufig auf einige wenige Stichworte beschränken. Trotzdem ist dem aufmerksamen Leser bereits nach diesem ersten Beitrag ein Zweifaches klar: Erneuerung der Seelsorge beginnt mit Erneuerung der Seelsorgenden. Und letztere wiederum hängt daran, daß anstelle der seit vielen Jahren in Theologie und Kirche virulenten Ekklesiozentrik die Gottesfrage einschließlich ihrer anthropologischen Dimension den Vorrang erhält.

Auf die operative Ebene übersetzt heißt das: Ein erneuertes Konzept von Seelsorge muß sich im Horizont der Gottesfrage um die beiden Brennpunkte „Subjekt" und „Amt" entfalten. Genau darum ist es den nächsten beiden Beiträgen zu tun, die damit auch den Schwerpunkt des Bandes ausmachen. Karl Heinz Ladenhauf beschreibt eine „subjektfördernde und kontextbezogene Seelsorge als gesellschaftliche und pastoraltheologische Herausforderung" (Untertitel). Gefahren, die von einer primär dem einzelnen geltenden Seelsorge im Kontext gesellschaftlicher Singularisierungstendenzen ausgehen, werden nicht verschwiegen. Trotzdem bedarf das vielfach bedrohte Subjekt der Einzelseelsorge. Wohltuend zieht sich durch den ganzen Beitrag die gerade in kirchlichen Verlautbarungen gern vergessene, vielleicht auch unterschlagene Differenzierung zwischen Individualismus und Individualität. So kritisch ersterem zu begegnen ist, so verpflichtend muß die Förderung letzterer in christlicher Perspektive gelten.

Hubert Windisch, der Vorstand des Instituts, skizziert nachfolgend das Profil eines kirchlichen Amtes, das dem korrespondiert, was die als Stimme Gottes zu verstehenden Zeichen der Zeit fordern. Die derzeit gegebene Situation im priesterlichen Dienst und der Ausbildung zu ihm bezeichnet er schonungslos als „Sterbeprozeß" (67) einer bestimmten historischen gewordenen Form des Amtes. Die konstitutive Geschichtlichkeit der Kirche, die, wie vielleicht zu ergänzen wäre, aus der Geschichtlichkeit der Inkarnation resultiert, macht die Geschichtlichkeit und also auch den Wandel für alles Kirchliche, eben auch die Formen des Amtes, selbstverständlich. Eine wesentliche Konstante des Amtes und damit das Richtmaß seiner möglichen Wandlungen erblickt Windisch darin, daß Priester primär nicht „herstellende", sondern „darstellende Existenzen" (73) zu sein hätten, das heißt konkret Zeugen von Gotteserfahrung, Menschlichkeit und eines ignatianischen „sentire cum ecclesia". Zur Realisierung dieses Zieles schlägt der Autor im Umriß ein erneuertes theologisches Ausbildungssystem vor (vgl. 79), das auf theologische Kompetenz, pastorale Befähigung, Spiritualität und menschliche Reifung gleichermaßen achtet und von dem zu wünschen wäre, die Verantwortlichen nähmen es intensiv zur Kenntnis.

Die lezten beiden Beiträge des Buches beschäftigen sich gegenüber den vorausgehenden eher prinzipiellen Erwägungen mit konkreten Schritten zu einer erneuerten Pastoral. Franz Weber fragt auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen in der lateinamerikanischen Kirche, inwiefern auch in unseren Kirchen pastorale Notlösungen die Tür zu neuen Ansätzen öffnen könnten. Der Anstoß zu solchen Prozessen darf wohl nicht primär von amtlichen Instanzen erwartet werden. Er setzt vielmehr voraus, daß sich das gesamte Gottesvolk als Träger der Evangelisierung zu verstehen beginnt. Oder wie es eine Frauengruppe bei einem Treffen brasilianischer Basisgemeinden formulierte: „Übung macht den Meister. Was noch nicht amtlich ist, geschieht durch die Praxis" (108).

Das könnte auch das heimliche Motto gewesen sein, unter dem abschließend der Homiletiker Alfred Wallner nach Rang und Form der Predigt im Kontext einer erneuerten Seelsorge fragt. Die zentrale These: Die Gemeinde soll genauso wie bei der Diakonie und der Liturgie zusammen mit ihren Leitenden auch für die Predigt Verantwortung mittragen. Das setzte voraus, daß Predigt und Leben der Gemeinde in ein Verhältnis wechselseitiger Befruchtung und Erhellung treten. Menschliches Medium dafür wären Begegnung und Dialog, in dem die vielfältigen Erfahrungen persönlicher Herkunft oder aus pastoralen Feldern ausgetauscht werden. Daß es dazu der Bereitschaft der zuständigen Amtsträger bedürfe, den Dienst am Wort und die Verantwortung für ihn mit anderen Gemeindegliedern zu teilen (vgl. 117), ist richtig – aber leicht gesagt: Die derzeitigen kirchenrechtlichen Regelungen stehen dem frontal entgegen (vgl. can. 767 §1 CIC 1983

Bernhard Sill

Projekt

Lebensmitte

**Brauchbares Lebenswissen, das wirkliche Lebenshilfe ist**

151 Seiten, kart. DM 24,80 / sFr 24.– / öS 184,–

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

und vor allem das römische Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester" Nr. 43!). Wallner sieht das (vgl. 125. 130); eine klarere theologische Analyse des Problems und ein mutigeres Votum hätten seine wichtige homiletische These wirklichkeitsnäher, also auch überzeugender gemacht.

*Regensburg* *Klaus Müller*

■ SCHEPENS JACQUES, *Die Pastoral in der Spannung zwischen der christlichen Botschaft und dem Menschen von heute.* (Benediktbeurer Hochschulschriften 6). Don Bosco, München 1994.

J. Schepens, der Professor für Pastoraltheologie und Jugendpastoral an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer in Benediktbeuren und am „Centrum voor Kerkelijke Studies" in Löwen, entwickelt in dem schmalen Bändchen aus dem spezifischen Charakter der christlichen Religion einige pastorale und religionspädagogische Herausforderungen, die ihm für die gegenwärtige Situation wichtig erscheinen. Dabei müht sich der Autor redlich, Engführungen und Verkürzungen zu vermeiden. Der Spannungsbogen aber von „christlicher Botschaft und dem Menschen von heute" wird nicht ausgehalten, so daß die angebotenen „Weiterführungen" zu unkonkret bleiben.

*Linz* *Peter Hofer*

■ BLOTH PETER C., *Praktische Theologie.* (Grundkurs Theologie, Band 8). Urban-TB, Kohlhammer, Stuttgart 1994.

Das Buch möchte den Studierenden und Interessierten die oftmals etwas unübersichtlich erscheinende theologische Disziplin der Praktischen Theologie zugänglich machen durch einen kursartigen Durchgang, indem die heute möglichen Zugänge mit Grundlinien der sogenannten modernen Entwicklung zu einer „Summe" verknüpft werden. Eine sehr ausführliche Literaturangabe und praktische Übungen unterstreichen den Lehrbuchcharakter.

Das Werk gliedert sich in drei Teile: 1. Zugänge zur Praktischen Theologie (der gedrängte, aber sachkundige Überblick über den Platz der Praktischen Theologie innerhalb des ev. Studienablaufs, über die Darstellung des Faches in Lexika und Handbüchern – auch des kath. „Handbuch(s) der Pastoraltheologie" –, ihres Selbstverständnisses und ihrer Handlungsfelder); 2. Die Praktische Theologie auf dem Wege zur eigenen Kompetenz im Kontext (eine Skizze des in der Tat spannungs- und streitreichen Weges der evangelischen Kirche bis zur berühmten „Barmer Theologischen Erklärung" und den großen Antipoden K. Barth und O. Dibelius); 3. Die handelnde „Kirche des Wortes" (Gestaltung und Leitung der Kirche – nach dem ntl. Modell der „Kybernese", vgl. 1 Kor 12 –, Diakonik und Liturgik am Beispiel der Samariter-Komposition Lk 10).

Insgesamt ein Buch, das überzeugend die elementaren Vollzüge einer im Tun jedes Christen und jeder Gemeinde handelnden „Kirche des Wortes" anspricht und auf dessen Konkretisierung in den einzelnen Arbeitsfeldern neugierig macht. Dies ist durchaus zu verstehen als Ermunterung, das vom Verfasser (zusammen mit vielen Mitherausgebern) 1981 begonnene große „Handbuch der Praktischen Theologie" (Gütersloh) endlich zum Abschluß zu bringen.

*Linz* *Peter Hofer*

■ POMPEY HEINRICH, *Caritatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft.* (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und der Sozialen Pastoral 1). Echter, Würzburg 1994. (304). Brosch. DM 48,–.

Wie können Mitarbeiter der Caritas und kirchlicher Beratungsdienste entdecken, daß der Glaube eine Hilfe für ihre Tätigkeit ist, wie können sie ihre Arbeit als kirchliches Handeln verstehen lernen? Im Arbeitsbereich Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit der Universität Freiburg hat man sich unter der Leitung von Heinrich Pompey bemüht, mittels katechetischer Kurse eine Antwort auf diese drängenden Fragen zu finden.

Die Rückmeldungen der Teilnehmer bescheinigen diesen Kursen, daß sie – jedenfalls unter den Bedingungen einer freiwilligen Teilnahme (114f) – in hohem Maß ihr Ziel erreichen. Natürlich könnte man schon am Ansatz dieses Projekts bemängeln, daß hier allein eine Einstellungsänderung der Mitarbeiter als Erfolgskriterium gilt, während Caritas-Einrichtung und Kirche als Konstanten vorgegeben erscheinen. Doch darüber sollte man die wertvollen Anregungen für die erwachsenenbildnerische Aufgabe einer Verbindung von Glaube, Leben und Kirche nicht übersehen.

Da eine differenzierte, nach allen Regeln der Kunst empirischer Sozialforschung durchgeführte Auswertung der Teilnehmer-Rückmeldungen den Großteil dieses Bandes einnimmt, dürfte die Zielgruppe wohl eher in wissenschaftlich interessierten Kreisen liegen.

*Linz* *Markus Lehner*

## SPIRITUALITÄT

■ DANIELOU JEAN, *Gebet als Quelle christlichen Handelns.* Mit einem Vorwort von Hans Urs von Balthasar (Theologia Romanica XX), Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1994. (171).

In vielen populären und wissenschaftlichen Facetten wird an das Gebet der Vorwurf gerichtet, es sei ein „Schleichweg", auf dem der religiöse Mensch die Pflichten der Moralität zu umgehen und sich auf billige Weise göttliche Gunst zu erwerben sucht.

Für Jean Danielou, einen der Großen der französischen Theologie unseres Jahrhunderts, besteht zwischen Gebet und Tat, zwischen Kontemplation und Mission kein Gegensatz. Er sieht im Gebet die „Begegnung der Seele mit Gott". Zugleich bezieht sich das Gebet auch auf die Probleme der Kirche in der Welt und die Frage, welche Verantwortung und welchen Anteil wir daran zu übernehmen haben. (13) Danielou verbindet eine biblisch-patristische Vision mit einer guten Zeitgenossenschaft. Er sucht „die wahre Stadt, in der die Menschen ihr Haus haben und in der Gott sein Haus hat". (166) Er möchte Christ sein ohne Komplexe und tritt so in einen unbefangenen Dialog mit anderen Kulturen und Religionen. Er weiß um die Bedeutung der natürlichen Religiosität des Menschen und damit auch der Volksreligion als Voraussetzung für alle Gnadenoffenbarung. Sein Denken ist durch und durch trinitarisch.

Das Buch geht aus Vorträgen bei Einkehrtagen für Laien hervor. Es spricht vielfältige Dimensionen des Gebetes an (Gebetsweisen, Gebet als Kampf, Gebet als politisches Problem, innere Voraussetzungen für das Gebet, Vater Unser...). Einen breiten Raum nehmen die Tugenden der Hoffnung und der Demut ein. Es spricht Feuer und Dynamik aus den Texten. Zugleich atmen sie die Geduld einer nicht aufgebenden Liebe.

Vielleicht ist dieser Band gerade deswegen anregend, weil er schon vor mehr als 20 Jahren verfaßt wurde. So kann er den Krampf einer Kirche, die sich in ideologischer Defensive befindet, etwas lösen.

*Linz* *Manfred Scheuer*

■ GOETTMANN ALPHONSE und RACHEL, *In deinem Namen ist mein Leben.* Die Erfahrung des Jesusgebets. Mit einem Geleitwort von Emmanuel Jungclaussen. Herder, Freiburg 1993. (190).

Das Jesusgebet ist im christlichen Osten und in der ostkirchlichen Spiritualität seit vielen Jahrhunderten lebendig. Als geistlicher Weg erschließt sich das Jesusgebet heute immer mehr besonders solchen Menschen, die von fernöstlichen, nichtchristlichen Wegen angeregt, nach einem Weg in der christlichen Tradition suchen. Dieses Buch ist ein Zeugnis für die Inkulturation des Jesusgebetes im Westen. Alphonse Goettmann, Schüler von Karlfried Graf Dürckheim, ist Priester der Orthodoxen Kirche Frankreichs; er leitet zusammen mit seiner Frau Rachel Goettmann, die aus dem Judentum konvertierte, ein hesychastisches Meditationszentrum in Lothringen. Dieses Buch bietet nach einer biblischen Grundlegung des Namensgebetes einen geschichtlichen Durchblick zum Jesusgebet in der Überlieferung der Väter und der Heiligen. Ausführlich wird die Übung des Jesusgebetes dargelegt (Pilgerweg des Lebens; Hinabsteigen in das Schweigen; Beten bei Tag und bei Nacht; Beten mit dem Leib; Beten in der Gegenwart Gottes; Beten mit der Wärme des Herzens; Lautes und stilles Beten; Atmen und Beten). Als Lebensstil ist das Jesusgebet gelebte Bibel, das Ja Gottes, die Nachahmung Christi, die Einwohnung des Heiligen Geistes. Es gibt kein Jesusgebet ohne Askese. In diesem Zusammenhang bietet das Buch eine ausgezeichnete Darstellung der traditionellen Lasterlehre. Eine Erläuterung der einzelnen Worte der Gebetsformel (Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich Sünder) schließt das besonders auch biblisch fundierte Buch ab.

Es ist allen zu empfehlen, die nach einer einfachen, intensiven und authentisch christlichen Weise des Betens suchen.

*Linz* *Manfred Scheuer*

■ GANDLAU THOMAS, *Trinität und Kreuz.* Die Nachfolge Christi in der Mystagogie Johannes Taulers (FThSt 155). Herder, Freiburg 1993. (400).

Nur wenige systematische Theologen beschäftigen sich mit Fragen der Mystik. Das Feld wird weitgehend den Germanisten und Historikern überlassen. Beim vorliegenden Band handelt es sich um eine Dissertation an der Theol. Fakultät der Universität Augsburg (Prof. Kienzler).

Nach einer Einführung in Taulers Leben in den Wirren und Katastrophen des 14. Jahrhunderts und einer Vorüberlegung zur „heilsamen Theologie" in den Predigten Taulers untersucht der erste Teil die den gut achtzig Predigten (vgl. die vollständige Ausgabe in 2 Bänden in der Übertragung von G. Hofmann, Einsiedeln 1979) zugrundeliegende Theologie. Dies geschieht in einem heilsgeschichtlichen Aufriß der Mystagogie. Tauler verwendet neben den biblischen

und patristischen Quellen, neben der Kenntnis der zeitgenössischen Dominikanerscholastik besonders die christlich neuplatonische Denkform, bezieht aber auch aristotelisch-thomistische Gedanken mit ein. Der von Tauler beschriebene Heilungsprozeß ist ein Weg, auf dem der dreifaltige Gott die Menschen aus ihrer erbsündlichen Verfaßtheit, ihrer Isolation und Egozentrik, in die Fülle des trinitarischen Lebens, in die Dynamik seiner liebenden Selbsthingabe führen will. Die trinitarische Grundstruktur, deren Zentrum der gekreuzigte Christus, die Kreuzesnachfolge bildet, wird im zweiten Teil der Arbeit als die maßgebliche Methode der Mystagogie Taulers aufgezeigt. Dabei verfolgt Tauler ein Stufenmodell (Incipientes, proficientes, perfecti; äußerer, innerer, innerster Mensch). Wichtig für den zeitlichen Wachstumsvorgang der Intensivierung des Glaubenslebens sind die natürlichen, sittlichen und göttlichen Tugenden, die Geistesgaben und die Seligkeiten im Widerstreit zu den Untugenden beziehungsweise Hauptsünden.

Die übersichtliche Darstellung im Text hält sich streng an Tauler. In den Fußnoten ist eine (Über)fülle an Sekundärliteratur im historischen, aber auch systematischen Bereich verarbeitet. Th. Gandlau bringt in seiner ausgezeichneten Arbeit Tauler als Lebemeister nahe, dessen Predigten wie ein Programm zur umfassenden Genesung des Menschen erscheinen. Die Wurzel von Krankheit, Verfall, Katastrophen und Wirren der damaligen Zeit liegen für Tauler in der Egozentrik. Gerade in dieser Richtung kann der Mystiker auch als Ideologiekritiker in die Gegenwart eingebracht werden. Eine andere Stoßrichtung der gegenwärtigen Relevanz könnte das weitgehend statische und nivellierende Verständnis von Glaube, Christsein, Subjekt und Gemeinde sein. Stufenwege (wie zum Beispiel von K. Rahner) sind schon wieder vergessen, das Christsein als Weg und Prozeß kommt mehr als Schlagwort denn in der Konkretion vor. Zu wünschen wäre auch der Dialog zwischen pastoralpsychologischen und therapeutischen Anliegen mit Erfahrungen und Wegen der Mystik (Thematik von Fixierungen, Krisen, Abhängigkeiten, Süchten).

*Linz* *Manfred Scheuer*

■ ROTZETTER ANTON, *Gott, der mir Leben schafft.* Meditationen. Herder, Freiburg 1994. (224).

Das vorliegende Buch des bekannten und vorwiegend aszetisch-spirituell ausgerichteten Autors enthält knappe, in Sinnzeilen gefaßte Anregungen zu einer womöglich perseverierenden Meditation für jeden Tag des Kirchenjahres. Die Entstehung dieses schmalen Bandes ist, wie der Verfasser anmerkt, einer Gruppe seiner Kapuziner-Mitbrüder zu verdanken, welche im Sinne der Konstitution „Gaudium et spes" des 2. Vatikanischen Konzils die Anliegen von „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" wahrnehmen wollte. Zugleich sollten diese kurzen Meditationstexte der Vertiefung der Gottes- und Nächstenliebe dienen. Eine weitere Absicht dieser Meditationen ist es, den zahlreichen gnostisch orientierten, schöpfungsfeindlichen Versuchungen der Gegenwart entgegenzusteuern.

Die einzelnen Kurztexte setzen jeweils bei einem biblischen Text an und leiten auf zeitgebundene Anliegen über. Sowohl der biblische Ansatz, als auch die Verweise auf die sich aufdrängenden Zeitanliegen sind in diesen Gedanken für den jeweiligen Tag unterschiedlich treffend gelungen.

Im Anhang wird dem Leser eine kalendarische Übersicht für den Gebrauch bis zum Jahr 2005 geboten.

*Linz* *Josef Hörmandinger*

■ BENNING ALFONS, *Über den Trost und das Trösten.* (Reihe praktisch-theologischer Schriften). Benning, Löningen $^{3}$1994. (60). Brosch. DM/sFr 10,–/S 70,–.

Zeitlebens ist der Mensch auf die trostvolle Zuwendung angewiesen, vom ersten Erblicken des irdischen Lichts bis zu seinem letzten Atemzug. So betrachtet darf man den Trost zu einem Existential des menschlichen Lebens zählen. Diesem spürt der Verfasser unter den Gesichtspunkten der Anthropologie und der Theologie nach, um die Trostbedürftigkeit des Menschen zu begründen, aber auch auf den Trost als Wende im menschlichen Leben hinzuführen, da durch die tröstliche Zuwendung menschliche Not gewendet wird; und wenn so manches Leid nicht abgewendet werden kann, so erfährt es durch das Trösten eine Hinwendung zu Ihm, der uns als „Parakletos", als der „Tröster-Geist" verheißen und geschenkt ist.

Dieser „Tröster-Geist" ermöglicht auch den „Trost der Dinge" und, von diesem erfüllt, wird jede menschliche Zuwendung im tröstenden „Du" zu einem echten Akt der Liebe. Der anthropologische Aspekt des Tröstens läßt sich vom theologischen eigentlich nicht trennen, da der „Schöpfer-Geist" und der „Tröster-Geist" eins sind.

In seiner theologischen Betrachtung weist der Autor vor allem darauf hin, daß Leid und Trost

einander bedingen, weil Leid eben zu den Grenzphänomenen des menschlichen Lebens gehört. Da sich aber Gott in seinem Sohn durch die Inkarnation, durch die Passion und den Kreuzestod selber in das Leid begeben hat, kann im „Mitleiden Gottes" Trost erfahren werden. Durch die Überwindung von Leid und Tod in der Auferstehung erfährt das christliche Trösten seine eigentliche Wirkkraft und Erhöhung.
Nikolaus von Lobkowicz urteilt über diesen Essay des Verfassers: „Es ist das Beste, was mir zu diesem Thema je begegnet ist." Dem darf man durchaus zustimmen. Mit „zehn Grundregeln für den Dienst des Tröstens" versucht der Autor, seine Erwägungen in Anwendungen für die Praxis des Tröstens umzusetzen.
*Linz* *Josef Hörmandinger*

■ SUDBRACK JOSEF, *Das Charisma der Nachfolge.* Um die zukünftige Gestalt geistlicher Gemeinschaften, Echter, Würzburg 1994 (96). Brosch. DM 19,80/S 155,–/sFr 20,80.
Die Orden, an vielen Knotenpunkten des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens von entscheidender Bedeutung, sind sowohl im Hinblick auf ihre kirchliche Identität wie auch quantitativ in einer dramatischen Krise. Im Rückblick auf den Wandel durch das Vatikanum, im Blick auf die Bischofssynode im Herbst 1994 über die Orden stellt sich der vielfach durch Veröffentlichungen über das geistliche Leben anerkannte Autor die grundsätzliche Frage nach dem Charisma der Nachfolge unter völlig gewandelten Lebensverhältnissen. Im Blick auf die Geschichte zeigt er zunächst die Wandlungen des Ordenslebens von der Frühzeit der Kirche an. Von V. Lossky inspiriert, weist er auf die grundsätzlich ekklesiologische Bedeutung pneumatischer Aufbrüche hin. Die Orden sind meist als eine Bewegung „von unten" entstanden. Erwägungen zu den evangelischen Räten, zum „Mit-Jesus-Sein" sowie zur Frage nach der sozialen Gestalt des Ordenslebens runden das Büchlein ab.
Sudbrack bietet wie immer ein breites Spektrum an Information. Wohltuend ist der offene Dialog mit Strömungen und Ansätzen, die nicht aus dem kirchlichen Dunstkreis stammen. So regt er zum Weiterfragen an. Solche Frage könnten zum Beispiel die konkrete Gestalt von „Communio" sein. Da gibt es ja in der Erfahrung wohl den brennenden Wunsch nach tragfähigen Gemeinschaften, zum anderen aber auch viele Erfahrungen von Ohnmacht, Krisen, Scheitern, Armseligkeit. Viele Gemeinschaften, die vom Vorzeichen her kirchlich sind oder geistlich zu sein beanspruchen, sind nicht vom Geist Jesu geprägt. Die konkreten Probleme und Gesetzmäßigkeiten von Langzeitgemeinschaften sind psychologisch und auch geistlich viel zu wenig bedacht.
*Linz* *Manfred Scheuer*

## INTERNET

■ THEOLOGIE IM INTERNET.
Das Internet-Konzept Theologie an der Uni Passau ist nun vollständig realisiert. Mit weltweit gut aufgenommenen WWW-Seiten [http://www.uni-passau.de/ktf/], einem eigenen ftp-Server zum Austausch von Theologie-Software [ftp://mabuse.phil.uni-passau.de/pub/theologie] und einer deutschsprachigen Mailingliste für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete [HomePage http://www.uni-passau.de/ktf/bibel/mikra.html; Subskription durch eine email an majordomo@mabuse.phil.uni-passau.de mit leerer Subject-Zeile und dem Inhalt: SUBSCRIBE MIKRA Kennung] steht der deutschsprachigen Öffentlichkeit nun die Möglichkeit zur Verfügung, sich über das Internet Informationen zu Theologie und Kirche zu verschaffen, sowie Texte, Programme und Informationen auszutauschen.
Gerade läuft ein Wahlverfahren im USENET, das von dem Passauer Theologie-Studenten Michael Brunn in Gang gebracht wurde, um über einen Mehrheitsbeschluß im deutschen USENET die Einrichtung der newsgroup de.sci.theologie zu bewirken. Das ist wissenschaftspublizistisch und in bezug auf die Netzentwicklung sehr wichtig (Psychologie und Philosophie wurden vor kurzem mit Zweidrittel-Mehrheit akzeptiert und eingerichtet). Auf die beiden RfD (Request for discussion), in denen das Anliegen proklamiert und begründet werden mußte, um der Netzgemeinde Gelegenheit zur Diskussion zu bieten, wurde von aktiven Netzteilnehmern sehr aggressiv mit dem Vorwurf geantwortet, daß Theologie nicht wissenschaftlich sei und daher unter „sci" nichts zu suchen habe. Genauso könnte man Astrologie als „sci" einstufen.
Mittlerweile läuft der 2. CfV (Call for Vote), der zur Wahl bzgl. de.sci.theologie aufruft. Wird die Einrichtung abgelehnt, ist das Vorhaben für ein halbes Jahr gesperrt. Das Ergebnis stand zu Redaktionsschluß noch nicht fest – jedoch ist bei dem noch sehr zurückhaltenden Netzengagement der Theologen die Annahme keineswegs gesichert.
*Passau/Linz* *Franz Böhmisch*

# 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.

## AKTUELLE FRAGEN

■ FRIES HEINRICH, *Vor der Entscheidung.* Werden die Kirchen überflüssig? Styria, Graz 1995. (95). Kart. S 148,–/DM/sFr 19,80.

KOLB ANTON, *Wissenschaft – Bildung – Kultur.* Für Integration, Ziele, Werte und Verantwortung. Andreas Schnider, Graz 1995. (448). Geb. S 280,–/DM 38,–/sFr 39,80.

## BIBELWISSENSCHAFT

■ DAS EVANGELIUM DES JOHANNES, aus dem Griechischen übersetzt von Harald Vocke. Insel-Bücherei 1139, Frankfurt 1995. (90). Geb. DM 17,80/S 139,–/sFr 18,80.

## DOGMATIK

■ HÜBNER THOMAS, *Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums unter besonderer Berücksichtigung der Methodenfragen als sachgemäßer Zugang zu ihrer Christologie und Wirkungsgeschichte.* Peter Lang, Bern 1995. (421). Geb. S 492,–.

MOLTMANN JÜRGEN, *Das Kommen Gottes.* Christliche Eschatologie. Kaiser, Güterloh 1995. (380). Kart. DM 68,–/S 503,–/sFr 65,30. (Geb. DM 98,–/S 725,–.)

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ MATERN GERHARD, *Einer sei euer Lehrer.* Glaubenshilfe in unserer Zeit. Styria, Graz 1995. (206). Kart. S 198,–/DM/sFr 29,80.

## ISLAM

■ GLEI REINHOLD/KHOURY ADEL THEODOR, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra: Schriften zum Islam.* Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe. Echter/Oros Würzburg/Altenberge 1995. (222). Kart. DM 80,–.

## KIRCHENGESCHICHTE

■ ALBERIGO GIUSEPPE, *Karl Borromäus.* Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 55). Aschendorff, Münster 1995. (84). Kart. DM 27,–.

CHIABERTO SILIVIO, *La Certosa di Casotto: Le Fasi medievali.* (Analecta Cartusiana 60:4). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1995. (Bd. 1: 163; Bd. 2: 148, zahlr. Abb.). Kart.

CLARK JOHN (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter.* (A.C. 100:22). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1994. (88). Kart.

CLUZET EMMANUEL, *Particularités du Missel cartusien.* (A.C. 99:26). (267). Kart.; *Particularités du Temporalet du Sanctoral du Missel Cartusien.* (A.C. 99:27). (181). Kart.; *Particularités du Temporal le Temps Pascal* (A.C. 99:28). (129). Kart.; *Particularités du Temporal Cartusien le Temps apres la Trinité* (A.C. 99:29). (161). Kart.; *Particularités du Sanctoral Cartusien* (A.C. 99:30 + 99:31). (Bd. 1: 124. Kart; Bd. 2, 3, 4:124. Kart). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1994.

ECKERMANN WILLIGIS/KRÜMMEL ACHIM, *Johann Alfons Abert* (1840–1905). Ein unbekannter Augustinusübersetzer aus dem 19. Jahrhundert. (Cassiacum Bd. 43,3). Augustinus, Würzburg 1993. (210, Abb.). Kart.

GELMI JOSEF, *Maria Hueber.* „Mutter Anfängerin" der Tertiarschwestern des hl. Franziskus in Brixen. Echo, Kehl 1995. (50, zahlr. Abb.).

HOGG JAMES (Hg.), *Die Kartause Aggsbach.* (Analecta Cartusiana). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1995. (160, zahlr. Abb.). Geb; *Les origenes du missel des chartreux.* (Analecta Cartusiana 99:32). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1995. (107). Kart.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I.* Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube. Kohlhammer, Stuttgart 1995. (207). Kart. DM/sFr 34,–/S 265,–.

KRONTHALER MICHAELA, *Die Frauenfrage als treibende Kraft.* Hildegard Burjans innovative Rolle im Sozialkatholizismus und Politischen Katholizismus vom Ende der Monarchie bis zur „Selbstausschaltung" des Parlamentes. Styria, Graz 1995. (364). Kart.

OLDENBURG MANFRED, *Die Trierer Kartause St. Alban von der Gründung (1330/31 bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts.* (Analecta Cartusiana 132). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1995. (200). Kart.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Kirche in Oberösterreich 4.* Vom Josephinismus zur Gegenwart. Editions du Signe, Strasbourg 1995. (50, zahlr. Abb.). Kart.

## KIRCHENRECHT

■ KALB HERBERT, *Der Rechtsstatus der Katholisch-Theologischen Fakultät Linz* – eine staatskirchenrechtliche Bestandsaufnahme. (Linzer Kanonistische Beiträge 4). Universitätsverlag Trauner, Linz 1995. (249). Kart.

## KUNST

■ CHAGALL MARC/MAYER KLAUS, *Psalmen in Bildern.* Echter, Würzburg 1995. (68, 30 Farbb.). Ppb. DM/sFr 39,–/S 304,–.

KOCH GUNTRAM, *Frühchristliche Kunst.* Eine Einführung. Kohlhammer, Stuttgart 1995. (168, zahlr. Abb.). Kart. DM/sFr 32,–/S 250,–.

## LITURGIE

■ HEUEL ULI, *Fürbitten* und Einführungsworte für alle Sonntage und Hochfeste, für Taufe, Trauung und Requiem. Styria, Graz 1995. (176). Geb. S 298,–/DM/sFr 39,80.

## MISSION

■ LAMMERHUBER LOIS/SMOLTCZYK ALEXANDER, *Mutter Teresa.* Ein Leben für die Nächstenliebe. Christian Brandstätter, Wien 1995. (144, 100 Abb.) DM 49,80/S 348,–/sFr 48,20.

WEBERBERGER RICHARD/KRINZINGER JAKOB/OBERMAYR HELMUT, *25 Jahr Barreiras.* Die Klöster Kremsmünster und Steinerkirchen in Brasilien. (240). Geb.

## PASTORALTHEOLOGIE

■ DANE GERHARD, *Wie Menschen heil werden.* Begegnungen mit Jesus dem Seelsorger. Kösel, München 1995. (192). Kart. S 207,–.

FEIFEL ERICH, *Religiöse Erziehung im Umbruch.* Kösel, München 1995. (320). Geb. S 252,–.

HARK HELMUT, *Den Tod annehmen.* Unser Umgang mit dem Sterben als Chance der Reifung. Kösel, München 1995. (336). Geb. S 295,–.

STORTZ MARTHA ELLEN, *PastorPower.* Macht im geistlichen Amt. Kohlhammer, Stuttgart 1995. (168). Kart. DM/sFr 39,80/S 311,–.

## PATROLOGIE

■ GEERLINGS WILHELM/KÖNIG HILDEGARD, *Origenes – Vir ecclesiasticus.* (Hereditas 9). Borengässer, Bonn 1995. (103). Geb. DM/sFr 32,–/S 249,–.

## PHILOSOPHIE

■ LEINSLE ULRICH G., *Einführung in die scholastische Theologie.* Schöningh, Paderborn 1995. (353). TB.

## SPIRITUALITÄT

■ SCHMATZ FRANZ UND STEPHANIE, *Wie ein Licht, das den Morgen bringt.* Aus der Mitte leben. Tyrolia, Innsbruck 1995. (95, mehrere Abb.). Geb.

WALLACH HARALD, *Notitia experimentalis Dei – Erfahrungserkenntnis Gottes.* Studien zu Hugo de Balmas Text „Viae Sion lugent" und deutsche Übersetzung. (A.C. 98:1). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1994. (406). Kart.

## VARIA

■ DYCZEWSKI LEON, *Ludzie starzy i starosc w spoleleczenstwie i kulturze.* Katolicki Universytet Lubelski, Lublin 1994. Kart. (125).

**Bezug der Zeitschrift**

| | |
|---|---|
| **In der Bundesrepublik Deutschland** | Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel |
| **Einzahlung** | Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85<br>Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14<br>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<br>oder<br>Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652<br>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<br>oder über den Buchhandel<br>In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2 |

| **Bezugspreise ab Jahrgang 1996** | **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

**Otto Weiß**

# Der Modernismus in Deutschland

## Ein Beitrag zur Theologiegeschichte

**Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries**

632 Seiten, DM 98,– / sFr 93.– / öS 725,–
ISBN 3-7917-1478-3

„Das Buch ist eine Fundgrube für die deutsche Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Es verarbeitet eine Fülle von bisher weitgehend unbekanntem Material und von unveröffentlichten Quellen. ... Das Studium des Modernismus und des Anti-Modernismus in Deutschland, zu dem Otto Weiß einen epochemachenden Beitrag geleistet hat, zeigt in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, was es heißt, von einer Kirche der Sünder zu sprechen." *(Peter Neuner)*

„Das vorliegende Werk ist ein hochbedeutsamer Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Es wird bei seinem Erscheinen weitesten Anklang finden, zu vielfältigen Diskussionen Anlaß geben und der Modernismus-Forschung neue Wege weisen. Für die künftige Modernismus-Forschung ist Otto Weiß' ‚opus magnum' ein gewichtiger Meilenstein." *(Manfred Weitlauf)*

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

**Ja sagen und Ja halten –**
**Ansprachen für eine gelingende Partnerschaft**

- 32 Predigten zur Trauung;
- je eine Predigt zur Silbernen und Goldenen Hochzeit;
- die verschiedensten Paare werden angesprochen: kirchlich engagierte und distanzierte, ältere und junge, konfessionsverschiedene ...;
- eine kurze Beschreibung der Situation ist jeder Ansprache vorangestellt;
- „klassische" und „unkonventionelle" Bibeltexte, Geschichten und Parabeln aus der Literatur werden interpretiert.

**Ob spritzig und anregend oder eher spirituell und besinnlich, ob auf sehr persönliche oder lieber etwas verhaltene Art – immer treffen die Texte den richtigen Ton und stellen die Botschaft von der Liebe Gottes, die sich in der Liebe der Partner verwirklichen soll, in den Mittelpunkt.**

**Hoch-Zeiten der Liebe**
Predigten zur Trauung
Mit Beiträgen von
S. Beckers, P. Gaidetzka,
I. Löffler-Mayer, K. Müller,
J. Niewiadomski, A. Nowak,
G. Voss
195 Seiten, kart.
DM 26,80 / sFr 25.– / öS 199,–
ISBN 3-7917-1323-X
VERLAG FRIEDRICH PUSTET

R 20943 F

# Theologisch-praktische Quartalschrift

## DER GLÄSERNE MENSCH


Uhl · Die Macht des Blicks

Fuchs · Deus semper maior: auch im Gericht

Zauner · Die gläserne Kirche

Palaver · Das Arkanum in der Politik

Ruster · Bin ich das Subjekt meines Begehrens?

Müller · Die Nacktheit der Seele schützen

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe


**Literatur:**

Der Plan zur Abschaffung des Dunkels (I. Verweijen), Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunst, Liturgie, Mission, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Religionswissenschaft, Spiritualität, Internet


2 1996 144. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

# Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1996

## Schwerpunktthema: Der gläserne Mensch


Florian Uhl: Die Macht des Blicks ... 115
Ottmar Fuchs: Deus semper maior: auch im Gericht ... 131
Wilhelm Zauner: Die gläserne Kirche ... 145
Wolfgang Palaver: Das Arkanum in der Politik ... 152
Thomas Ruster: Bin ich das Subjekt meines Begehrens? ... 168
Wunibald Müller: Die Nacktheit der Seele schützen ... 177


## Bericht:


Severin Lederhilger / Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 186


## Literatur:


Das aktuelle Buch
Ingeborg Verweijen: Der Plan von der Abschaffung des Dunkels (P. Høeg) ... 193
Besprechungen ... 194
Bibelwissenschaft (194), Dogmatik (198), Ethik (200), Fundamentaltheologie (202), Kirchengeschichte (203), Kirchnrecht (207), Kunst (209), Liturgie (213), Mission (213), Pastoraltheologie (215), Religionspädagogik (216), Religionswissenschaft (217), Spiritualität (219), Internet (220)

Eingesandte Schriften ... 220
Impressum ... letzte Seite



Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen 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. Mag. Franz Böhmisch, o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,
Ass. Dr. Markus Lehner *(Redakteure)*
Mitarbeit von Professoren der Kath.-Theol. Fakultäten Graz, Passau, Regensburg und des Phil.-Theol. Studiums in Erfurt



Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Universität Bamberg, D-96045 Bamberg
Prof. Dr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4020 Linz
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Wunibald Müller, Recollectio-Haus,
D-97359 Münsterschwarzach Abtei
Dr. Wolfgang Palaver, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Straße 26, D-53332 Bornheim
Prof. Dr. Florian Uhl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Ingeborg Verweijen, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Wilhelm Zauner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz



**Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift").** Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 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

Liebe Leserinnen und Leser!

In der kulturpolitischen Symphonie der Gegenwart darf unser Schwerpunkt als Kontrapunkt eingeschätzt werden. Die Öffentlichkeit ruft dauernd nach mehr Transparenz und Kontrolle, die Tendenz der totalen Politisierung der Intim- und Privatsphäre steigt, „Outing" wird zur Methode des politischen Handelns. Da unsere politische Kultur sich zunehmend in eine „Anschuldigungskultur" verwandelt, wird „Geheimnis" allzuoft automatisch mit Doppelbödigkeit assoziiert; der Zwang zu der nach außen hin sichtbaren Authentizität und „Echtheit" nimmt oft totalitäre Züge an. Das Zeitalter des „gläsernen Menschen" bringt automatisch eine neue Bedrohung der Humanität mit sich: jene der Versuchung zur „Lustration", „Kontrolle" und „Selbstkontrolle".

Die „Vernetzung" der Weltöffentlichkeit durch das „Internet", die Hoffnungen auf die Entwicklung von „Cyberspace" werden als die größten technologischen Veränderungen seit Gutenberg gewertet. Durch die elektronischen Kommunikationsmittel verändert sich unser Verständnis der bürgerlichen Öffentlichkeit, die nicht zuletzt durch das Pressewesen mitkonstituiert wurde. Im letzten Jahr haben wir als eine der ersten theologischen Fachzeitschriften ein Heft dem Thema „Virtual reality" gewidmet. Nun ist uns der erste Schritt zur Präsenz im elektronischen Kommunikationsnetz gelungen. Seit 20. Januar dieses Jahres ist die „Theologisch-praktische Quartalschrift" auch im Internet unter folgender Adresse: *http://www.ocd.or.at/ThPQ/thpq.html* zu finden. Weltweit können dort die Inhalts- und Rezensionsverzeichnisse der letzten Hefte abgerufen werden.

Unsere Zukunftsvision von der Zeitschrift im 21. Jahrhundert sieht keineswegs eine Ablösung der von uns allen so geschätzten Buchform durch die Version im Computer. Sukzessiv wollen wir uns im Bereich der elektronischen Medien ein zweites Standbein, eine „Agora der Theologisch-praktischen Quartalschrift" aufbauen. Dort soll der unmittelbare Kontakt und die theologische Auseinandersetzung zwischen den Leserinnen und Lesern, der Redaktion und dem Herausgebergremium gepflegt, die Werbung für die Zeitschrift gemacht werden. Auf diese Weise soll die nun 144 Jahre alte Quartalschrift ihren Dienst in der Ausbildung der theologischen Öffentlichkeit auch im 21. Jahrhundert leisten.

*Die Redaktion*

# 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.**

*Band 1:*

**Das 14. Jahrhundert**
**Jahrhundert der Krise**

Hrsg. von Walter Buckl

237 Seiten, mit 5 s/w-Abb., kart. DM 58,–/sFr 55,–/öS 429,–
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. DM 58,–/ sFr 55,–/öS 429,–
ISBN 3-7917-1468-6

*Band 3:*

**Das 18. Jahrhundert**
**Aufklärung**

Hrsg. von Paul Geyer

228 Seiten, mit 8 s/w-Abb., kart. DM 58,–/sFr 55,–/öS 429,–
ISBN 3-7917-1469-4

*Band 4 (Frühjahr '96):*

**Das 19. Jahrhundert**
**Aufbruch in die Moderne**

Hrsg. von Walter Buckl und Paul Geyer

ca. 230 Seiten, mit zahlr. s/w- u. Farbabb., kart. DM 58,–/sFr 55,–/öS 429,–
ISBN 3-7917-1509-7

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET**

FLORIAN UHL

# Die Macht des Blicks

## Michel Foucaults Kritik an Aufklärung und Humanismus

Ist Aufklärung automatisch eine Garantie für Humanität? Der französische Philosoph Michel Foucault hat den Zusammenhang zwischen der Erkenntnis des Menschen und der Tendenz zur Kontrolle (Fremd- und Selbstkontrolle) in mehreren zivilisatorischen Kontexten beschrieben. Seine Arbeiten dürfen schon zu den Klassikern der Philosophie gerechnet werden. Unser Autor ist Professor für Philosophie an der Theologischen Hochschule in Linz. (Redaktion)

In einem Artikel einer österreichischen Tageszeitung mit dem Titel ‚Der *Gläserne Mensch* hilft Sparen', heißt es wie folgt:

*Versorgung mit bildgebender Diagnostik ist in Österreich nicht flächendeckend.* – High-Tech-Medizin wird häufig heiß diskutiert, der Sinn medizinischer Großgeräte angezweifelt. Auch die bildgebende Diagnostik (Computertomographie, Magnetresonanztomographie, Ultraschall) ist davon betroffen. Glaubt man jedoch den Vertretern der Ärztekammer und des Fachverbands der Elektro- und Elektronikindustrie, können moderne bildgebende Systeme und ihr gezielter Einsatz zu erheblichen Einsparungen führen. ... Nach wie vor sei die lückenlose Betreuung im Sinne einer effektiven Diagnostik österreichweit nicht möglich. „Dem internationalen Standard – je ein CT- und MRT-Gerät auf 50000 Einwohner – werden wir bei uns nicht gerecht", so der Radiologe Wolfgang Brandtner. Dabei würde der gezielte Einsatz moderner bildgebender Diagnostik auf Dauer nicht nur kostensenkend wirken. Auch dem Patienten bliebe einiges erspart: Mehrfache Röntgenaufnahmen, Strahlenbelastung, Therapiefehler.[1]

Ohne darüber entscheiden zu können, ob die in diesem Zeitungsartikel behaupteten Effekte eines flächendeckenden Einsatzes von moderner medizinischer Technik tatsächlich eintreten würden, möchte ich diesen Text kurz auf seine Argumentationsstruktur und die dahinter stehenden ideologischen Vorannahmen hin analysieren, weil diese symptomatisch für unsere gegenwärtige Lebenswelt scheinen.

Die ersten beiden Grundannahmen des Artikels sind bereits im Titel angesprochen, und zwar exakt in jener Verknüpfung, die uns im weiteren interessieren wird: Der „Gläserne Mensch" hilft Sparen. Für den Menschen als „Objekt" der medizinischen Beobachtung, aber etwa auch der Schule – wo die regelmäßige Überprüfung des Gesundheitszustandes der Schüler durch den Schularzt der ebenso regelmäßigen Prüfung des Wissensstandes korrespondiert – gilt: Je „durchsichtiger" im wahrsten Sinne des Wortes der Mensch wird, desto effizienter und daher kostensparender kann seine medizinische Versorgung und desto schneller („planmäßiger"), erfolgreicher und ökonomischer kann Lernen und Studium erfolgen. Und: je „bildgebender" die Diagnostik, je weniger Geheimnisse, dunkle Flecken und verborgene Stellen der Körper des Menschen aufweist, desto zielsicherer und daher billiger kann dieser „Körper" behandelt werden – was nicht nur für den physischen Körper gilt, sondern immer und in stetig steigendem Maße

[1] *G. Kuhn*, Der „Gläserne Mensch" hilft Sparen, im ‚Kurier' vom 10.1.1996.

auch für den biographischen und psychischen „Körper", seinen – „äußeren" – Lebenslauf und seine – „inneren" – Traumata. Je besser die Observierung und Durchleuchtung, desto einfacher und kostengünstiger die Therapie. Dieses Hauptargument des Textes, das sich zunächst lediglich auf ein ökonomisches Verhältnis – zwischen dem Anschaffungspreis von medizinischen Diagnose-Großgeräten und deren Leistungen in der Realität des ärztlichen Versorgungstriebes – zu beschränken scheint, darf jedoch nicht für sich allein stehen bleiben, sondern muß um eine typische Wendung auf die Ebene des Wohlergehens des Patienten, die bislang völlig außer Betracht gestanden ist, erweitert werden: Bei all diesen in erster Instanz wirtschaftlichen Überlegungen sei, so heißt es, als zusätzlicher Effekt auch noch eine Verbesserung für den Patienten die Folge, insofern sich für diesen die Zahl der Untersuchungen (das heißt zugleich der Arztbesuche und -gespräche) und damit die Strahlenbelastung, etwa beim Röntgen, verringere sowie unnötige Therapiefehler vermieden würden. Nicht nur die Kosten würden also durch größtmögliche Ausdehnung der bildgebenden Diagnostik gesenkt, es ergäbe sich auch eine weitere „Humanisierung" des medizinischen Untersuchungsvorgangs.

Was wir mit diesem Zeitungsartikel vor uns haben, ist ein beeindruckendes Beispiel für einen Prozeß, dessen Problematik und Ambivalenz der französische Philosoph Michel Foucault[2] in seinen Studien zur Entstehung des Wahnsinns als Krankheitsbild[3], zur Geburt der Klinik[4] und wahrscheinlich am differenziertesten und nachhaltigsten in seiner Untersuchung zur Geburt des Gefängnisses[5] zum Vorschein gebracht hat. Indem er in diesem Prozeß, den man vorab einmal als einen Prozeß der zunehmenden „Veröffentlichung" und „Durchleuchtung" des Menschen charakterisieren könnte, zugleich einen wesentlichen Effekt von Aufklärung und Humanismus erkennt, stellt Foucault grundlegende Auffassungen von Errungenschaften der Aufklärung und des Humanismus in Frage.

## *1. „Dialektik der Aufklärung" – konkret*

Nicht von ungefähr ist *„Aufklärung"* in ziemlich allen europäischen Sprachen eine optische Metapher. Aufklären, durchleuchten, enthüllen, entdecken, enträtseln, entziffern, ermitteln – das sind Ausdrücke, die darauf abzielen, undurchschaute ideelle, soziale, ökonomische, natürliche u.a. Zusammenhänge zu verstehen, um sie zu kontrollieren und damit beherrschbar zu machen. Schon am Sprachgebrauch lassen sich die ambivalenten Implikationen ablesen: einerseits Befreiung von Illusion und damit oft von Repression, andererseits Kontrolle und neue – eben „rationale" Formen der

[2] *Michel Foucault* lehrte zuerst Psychologie an der Universität Clermont-Ferrand (1960–1966), dann Philosophie an der geschichtswissenschaftlichen Fakultät in Tunis und forschte zuletzt von 1970 bis zu seinem frühen Tod 1984 am Collège de France in Paris. Mit seinen eigenwilligen historischen Untersuchungsmethoden der Archäologie und Genealogie hat er das Selbstverständnis der modernen Kultur und Gesellschaft einer scharfsinnigen Analyse unterzogen.

[3] Vgl. *M. Foucault,* Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main 1973.

[4] Vgl. *M. Foucault,* Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, München 1973.

[5] Vgl. *M. Foucault,* Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1976.

Beherrschung in einer bedrohlichen, äußeren und inneren Natur und einer unübersichtlichen Kultur, einer stets von Anomie, Unordnung bedrohten Gesellschaft. „Aufklärung" heißt, alles mit dem Auge des Geistes, der Vernunft zu durchdringen – kein Bereich ist davon ausgenommen: ein Projekt der Emanzipation und umfassenden Humanisierung. Daß die immer rationaleren Formen der Entlarvung und Beherrschung undurchschauter und unkontrollierter Mächte und Gewalten eine neue Weise von Herrschaft erzeugen, ist in der „Dialektik der Aufklärung" hinlänglich diskutiert worden. Aufklärungs- und Vernunftkritik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist im deutschen Sprachraum mit den Namen M. Horkheimer und Th. W. Adorno verbunden. Die Kritik der Moderne entspringt in deren „Dialektik der Aufklärung" der Erfahrung der unerhörten Explosion von Gewalt (Auschwitz), der Ausweitung von Macht und Herrschaft *im Zuge* des Zivilisations- beziehungsweise Rationaliserungsprozesses. Ist damit die „dunkle Seite" der Medaille Aufklärung nicht schon zur Genüge traktiert worden? Ist es angesichts des starken Windes der „Gegenaufklärung", ja des Fundamentalismus, der heutzutage allenthalben weht, nicht an der Zeit, unbeirrt am Projekt der Aufklärung und Humanisierung fortzuarbeiten – und wer wollte dabei schon die diesem Projekt innewohnende „Dialektik" vergessen?

In eben dieser Zeit und in eben dem erörterten Kontext wird – zuletzt auch im deutschen Sprachraum – das Werk Michel Foucaults rezipiert und diskutiert. „Schwerlich findet sich neben der *Dialektik der Aufklärung*, dem geschichtsphilosophischen Hauptwerk der kritischen Theorie, ein radikalerer Versuch zur Demaskierung der europäischen Aufklärung als das machttheoretische Werk Michel Foucaults."[6] Gemeinsamkeiten können aber nicht über die tiefgreifenden Unterschiede nicht nur in Ansatz und Methoden hinwegtäuschen. Um den entscheidenden Unterschied, der in den folgenden Ausführungen deutlich werden soll, vorweg anzugeben: Foucault entwickelt keine Geschichtsphilosophie. Seine *konkreten*, auf eng umschriebene Bereiche bezogenen, auf Archivmaterial und Zeitdokumente gestützten Analysen der Herkunftsgeschichte*n* der Moderne beziehen sich auf den Abschnitt zwischen Renaissance und 19. Jahrhundert. Das ist die Zeit, die er das „klassische Zeitalter" nennt, in der sich das moderne, bürgerliche Individuum innerhalb der, genauer: durch die Institutionen des modernen Staates beziehungsweise der modernen Gesellschaft herausgebildet hat.[7] Dementsprechend ist auch das Ziel – so man überhaupt von *einem* Ziel der vielfältigen, je nach Periode verschieden angelegten Bemühungen Foucaults sprechen kann – jedem universalistischen Habitus abhold. Es geht ihm nicht um zeit- und kulturinvariante

[6] *A. Honneth*, Foucault und Adorno. Zwei Formen der Kritik der Moderne, in: *Ders.*, Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1990, S. 73.

[7] So ist auch nicht verwunderlich, daß *Ch. Taylor*, ein kanadischer Sozialphilosoph, der der Frankfurter Schule in grundlegenden Hinsichten sehr nahe steht, bei aller Kritik an Foucault zum Urteil gelangt: „So besehen präsentiert Foucault der Frankfurter Schule eine Beschreibung des inneren Zusammenhangs von Naturbeherrschung und Herrschaft über Menschen, die etwas detaillierter und überzeugender ist als das, was diese selbst vorlegte." *Ch. Taylor*, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt am Main 1988, S. 200.

Wahrheiten, und er bevorzugt – wie er gegen Ende seines Lebens wiederholt betont – ausdrücklich *„spezifische"* und *„partielle"* Umgestaltungen gegenüber „allen Projekten ..., die beanspruchen, global oder radikal zu sein"[8]. Bei aller Spannung, die zwischen Aufklärung und Humanismus herrschen[9], einem Humanismus, der sich nicht allein auf modernes, aufklärerisches, wissenschaftliches und politisches Gedankengut stützte, sondern stets auch auf bestimmte, von Religion oder Ideologien entlehnte Vorstellungen vom Menschen, können wir bezüglich der Herkunftsgeschichten des „gläsernen Menschen" mit Foucault die ständige *Begleitung* der zunehmenden und immer feinmaschiger werdenden Kontrollmächte und Disziplinierungstechniken durch einen Humanismus beobachten, der auf der Ebene der philosophischen Menschenbilder, Weltdeutungen und der Rechtstheorien wie Staatsphilosophien entwickelt wurde. Auf der Ebene des Auf- und Ausbaus des Komplexes von politischen Institutionen, Formen des Wissens, technischen Veränderungen etc. wurden parallel Rationalisierungsmechanismen – aus dem Geiste der Aufklärung – installiert, die ausdrücklich dem Wohlfunktionieren und der Kontrolle, der Normalierung und der Effizienz zu dienen hatten. Diese Ziele der modernen politischen Institutionen, Humanwissenschaften, Techniken usw. brachten jene Individuen hervor und jene Kultur, die sich als Verwirklichung humaner Werte begreift.

## 2. *Beobachtung und Selbstbeobachtung: Die ‚Disziplin' als Schöpferin des bürgerlichen Subjekts*

In ‚Die Geburt der Klinik' wie in ‚Überwachen und Strafen' macht Foucault seine Kritik an bestimmten „Wirkungen" der Tradition der Aufklärung an einer *Veränderung des Blicks* (des Arztes wie des Wärters) fest und zeigt, wie sich letztlich dieser Blick auf sich selbst richtet, wie er vom Subjekt als dem Gegenstand des Blicks verinnerlicht wird. Vor allem in dem Werk ‚Überwachen und Strafen' zeigt Michel Foucault, wie das Anonym- und Unsichtbarwerden gesellschaftlicher Macht, das mit einer zunehmenden Individualisierung und Atomisierung[10], einem völligen Sichtbarwerden des Subjekts einerseits sowie einer alle Bereiche der Lebenswelt erfassenden

[8] *M. Foucault,* Was ist Aufklärung?, in: *E. Erdmann u.a.* (Hg.), Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt am Main/New York 1990, S. 35–54, hier S. 49.

[9] Darauf hat der eben zitierte „späte" Foucault aufmerksam gemacht. Was ist Aufklärung, a.a.O. S. 46ff.

[10] Die zunehmende Individualisierung wird in der sozialphilosophischen und auch theologischen Diskussion der letzten Jahre verstärkt thematisiert. Im Ausgang von der poststrukturalistisch orientierten Kritik beziehungsweise auch – im deutschen sowie im angelsächsischen Sprachraum (im Rahmen der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte) – parallel zu dieser, wird dieser Prozeß nicht länger mit aufklärerischem Pathos „gefeiert", sondern es werden auch die Gefahren und Risiken deutlich erkannt; vgl. *J. Derrida,* Grammatologie, Frankfurt am Main 1974; *U. Beck* und *E. Beck-Gernsheim* (Hg.), Riskante Freiheiten. Zur Individualisierung von Lebensformen in der Moderne, Frankfurt am Main 1994; *M. Walzer,* Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt am Main 1993; *A.C. MacIntyre,* Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt am Main 1995; *Ch. Taylor,* Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt am Main 1994; vgl. auch (im theologischen Bereich) *S. Klein,* Der tradierte Glaube in der modernen Gesellschaft, in: ThPQ 143 (1995), S. 351–360; *S. Knobloch,* Mystagogie und Subjektwerdung, in: ThPQ 141 (1993), S. 148–157. Dessen ungeachtet scheint uns Foucaults kritische Perspektive ungleich radikaler zu sein.

Ökonomisierung andererseits korreliert, die Dimensionen möglicher menschlicher Erfahrung tangiert und transformiert.[11] Er zeigt mit anderen Worten, wie der Mensch „gläsern" wird und was dies – kulturtheoretisch wie anthropologisch und sozialphilosophisch – bedeutet. Dieser Ansatz legt es nahe, den oben angeführten Zeitungsartikel mit den Ergebnissen seiner Analysen parallel zu setzen und ihn so in seinem symptomatischen Gehalt für eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen (politischen) Kultur, überregional wie regional, zu erfassen. Das Hauptargument von ‚Überwachen und Strafen' lautet, daß die sogenannten peinlichen Strafen, die Marter und die öffentliche Hinrichtung, sowie der („mittelalterliche") Kerker als Strafmittel der Justiz im Zuge der Herausbildung der mehr auf Eigentum und die Entwicklung von Produktivkräften bedachten kapitalistischen Gesellschaft zunehmend als unzeitgemäß und schließlich als abnormal betrachtet werden. Strafe wird nun nicht mehr (oder nicht mehr nur) als Vergeltung gesehen, sondern sie soll zur Besserung des Delinquenten dienen. Als Ziel der Bestrafung wurden die Aufrechterhaltung einer allgemeinen gesellschaftlichen Ordnung gesehen und die Wiedereingliederung ‚gebesserter' Individuen in diese Ordnung.[12] Was im Rückblick als „Fortschritt" in der „Humanität" erscheint, war ein Vorgang, der der Schaffung eines neuen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Subjekts diente – des bürgerlichen Individuums.

Dieser Vorgang, von dessen Aufkommen Foucault uns berichtet, war nicht Resultat einer in Debatten gefällten Entscheidung und auch nicht der endgültige Triumph einer enthüllten menschlichen Natur, sondern dessen, was Foucault ‚Disziplin' nennt. Dies ist der Schlüsselbegriff, den er in bezug auf das Wie dieses Prozesses der unmerklichen Schaffung eines neuen gesellschaftlichen Subjekts einführt. Disziplin in seinem Sinne ist in einzigartiger Weise dazu angetan, Individuen sowohl aktiv als auch passiv am Vorgang der gesellschaftlichen Unterdrückung – ihrer selbst – mitarbeiten zu lassen; bevor sie es sich versehen, werden die bürgerlichen Individuen bereits exakt jene neuen Subjekte geworden sein, als die sie sich in der Retrospektive selbst begriffen haben werden. Die Disziplin produziert Individuen sowohl als ihre Gegenstände wie auch als ihre ausführenden Organe. Sie ist nicht spektakulär, sondern gemäßigt und dauerhaft. Eine Technologie der Beobachtung ist ihr wesentlich, und *ein* Modell dafür ist das *Heerlager:* ein geometrisch vollkommener Beobachtungs- und Kontrollplatz. Die bezwingende Effizienz dieser totalen Umgebung wurde Schritt für Schritt auf alle Bereiche der Gesellschaft übertragen.[13]

### *3. Der alles durchdringende Blick: Das Panopticon und die Macht*

Eine der vielfältigen Herkunftsgeschichten der modernen Macht führt

[11] Vgl. *M. Foucault,* Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere, in: *Ders.,* Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 104ff.
[12] *M. Foucault,* Überwachen und Strafen, S. 93ff.
[13] Vgl. *R. Boyne,* Foucault and Derrida. The Other Side of Reason, London u.a. 1990, 110.

uns zurück zur gesundheitstechnischen Organisation der Einsperrungs- und Disziplinierungsmaßnahmen angesichts von Aussatz beziehungsweise Pest. In einem Reglement, das – wie viele andere am Ende des 17. Jahrhunderts oder schon früher erlassene – die Maßnahmen aufführt, die ergriffen werden, wenn sich in einer Stadt die Pest ankündigt, ortet Foucault die Wurzel dessen, was er die „Disziplin" nennt. „Die ‚Disziplin' kann weder mit einer Institution, noch mit einem Apparat identifiziert werden. Sie ist ein Typ von Macht; ... ein Komplex von Instrumenten, Techniken, Prozeduren, Einsatzebenen, Zielscheiben, ... eine Technologie. Und sie kann von ‚spezialisierten' Institutionen (Strafanstalten oder Besserungshäuser des 19. Jahrhunderts) eingesetzt werden"[14] – ebenso wie in Erziehungsheimen und Spitälern, in den Familien. Disziplin besteht in einer „Machttechnologie", die zuerst einmal „ein rigoroses Parzellieren des Raumes"[15] in Form einer Auf- und Einteilung der von der Seuche heimgesuchten Stadt in mehrere Abschnitte bewerkstelligt. Regelmäßige Kontrolle jedes Bürgers, die peinlich genaue Ermittlung von Beschwerden und Erkrankungen, die Aufzeichnung und Katalogisierung jedes beobachteten Todesfalls wird in jedem der Distrikte durch Verwaltungsbeamte durchgeführt. *„Die Überwachung ist lückenlos. Überall ist der Blick auf der Hut."*[16] Allem Pathologischen, aller Verwirrung und Unordnung, die als tödliche Gefahr allgegenwärtig ist, „steht als medizinische und politische Antwort die Disziplin gegenüber."[17]

Die verpestete Stadt, die von Hierarchie und Überwachung, von Blick und Schrift ganz durchdrungen ist, die Stadt, die im allgemeinen Funktionieren einer besonderen Macht über alle individuellen Körper erstarrt – diese Stadt ist die Utopie der vollkommen regierten Stadt/Gesellschaft. Die Pest (jedenfalls die zu erwartende) ist die Probe auf die ideale Ausübung der Disziplinarmacht.[18]

Wurde auf die Lepra mit *Ausschließung* – dem Modell für die große *Einsperrung* im 17. Jahrhundert – geantwortet, so auf die Pest mit der „Machttechnik der *parzellierenden Disziplin*"[19]. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts ist ein Zusammengehen der beiden Modelle zu beobachten.

Das Panopticon von Bentham ist die architektonische Gestalt dieser Zusammensetzung. Sein Prinzip ist bekannt: an der Peripherie ein ringförmiges Gebäude; in der Mitte ein Turm, der von breiten Fenstern durchbrochen ist, welche sich nach der Innenseite des Rings öffnen; das Ringgebäude ist in Zellen unterteilt, von denen jede durch die gesamte Tiefe des Gebäudes reicht; sie haben jeweils zwei Fenster, eines nach innen, das auf die Fenster des Turms gerichtet ist, und eines nach außen, so daß die Zelle auf beiden Seiten von Licht durchdrungen wird. Es genügt demnach, einen Aufseher im Turm aufzustellen und in jeder Zelle einen Irren, einen Kranken, einen Sträfling, einen Arbeiter oder einen Schüler unterzubringen. Vor dem Gegenlicht lassen sich vom Turm aus die kleinen Gefangenensilhouetten in den Zellen des Ringes genau ausnehmen. Jeder Käfig ist ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar. Die panoptische Anlage schafft Raumeinheiten, die es ermöglichen, ohne Unterlaß zu sehen und zugleich zu erkennen. Das Prinzip des Kerkers wird umgekehrt, genauer gesagt: von seinen drei Funktionen – einsperren, verdunkeln, verbergen – wird nur die erste aufrechterhalten, die beiden

[14] *M. Foucault*, Überwachen und Strafen, S. 276.
[15] Ebd. S. 255.
[16] Ebd. S. 252. (Kursiv F.U.)
[17] Ebd. S. 254.
[18] Ebd. S. 255.
[19] Ebd. S. 255.

anderen fallen weg. Das volle Licht und der Blick des Aufsehers erfassen besser als das Dunkel, das auch schützte. Die Sichtbarkeit ist eine Falle.[20]

Das *Panopticon* ist das Modell der idealen Straf-, Irren-, Kranken-, Werk- und nicht zuletzt Lehranstalt. Es wurde entworfen von Jeremy Bentham (1748–1832).[21] Man kann es betrachten als die architektonische Gestalt von Ideen, Techniken und Institutionen. In ihm gewinnt der objektivierende, prüfende, analytisch zerlegende, kontrollierende und alles durchdringende Blick strukturbildende Kraft.

Jeder ist an seinem Platz sicher in eine Zelle eingesperrt, wo er dem Blick des Aufsehers ausgesetzt ist; aber die seitlichen Mauern hindern ihn daran, mit seinen Gefährten in Kontakt zu treten. Er wird gesehen ohne selber zu sehen; er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt einer Kommunikation.[22]

Das „vernünftige" Subjekt – und die Wissenschaften, die es zum Gegenstand haben – entsprechen dieser Struktur. Der Blick, den das Individuum auf seine Umwelt richtet, macht den „Gegenstand" seiner Betrachtung zum Objekt; das Objekt, genauer: das zum Objekt der Humanwissenschaften gemachte Individuum ist nach den Regeln der wahrheitserzeugenden Diskurse allein durch teilnahmslose Beobachtung erkennbar. An die Machttechnologie, die im Modell der geschlossenen Anstalt ihren Ausdruck findet, können also die Humanwissenschaften, allen voran die klinische Psychologie, die Medizin, die Kriminologie, die Rechts- und Gesellschaftslehre, aber auch die Pädagogik und die Kulturanthropologie reibungslos anschließen. In Therapien und Sozialtechniken umgesetzt, bilden sie nicht nur das wirkungsvollste Instrument der neuen, die Moderne charakterisierenden Disziplinargewalt.[23] Allein „die Schaffung eines bewußten und permanenten Sichtbarkeitszustandes" stellt „das automatische Funktionieren der Macht"[24] sicher.

Als bis in die letzten Winkel der aufgeklärten Gesellschaft vorgedrungene Instanz des kontrollierenden „Blicks" erzeugt Disziplin jene Wissens- und Subjektformen, die sich als Forschungsgegenstand den sogenannten Wissenschaften vom Menschen darbieten, mit deren Entstehung sie komplizenhaft verbunden sind. Es gibt nichts außerhalb der Überwachung – die *ganze Welt ist ein Observatorium.*

Nicht allein die disziplinierende Macht der geschlossenen Anstalt des Gefängnisses, *jede* spezifische Machttechnologie der „Disziplin" produziert „Realität". Disziplinäre Macht „produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnis dieser Produktion".[25] Ein anderes Moment dieser Zusammenhänge tritt im Fall der *Pädagogik* besonders deutlich zutage. Die Schule zeichnet sich aus durch eine System der kontinuierlichen Prüfungen – nicht nur einseitig-linear von seiten der Lehrer gegenüber den Schülern, sondern (und dies stellt die un-

[20] Ebd. S. 257.
[21] Bemerkenswerterweise ist *J. Bentham* eben jener Philosoph, der auf der Grundlage der von ihm erstmals systematisch entwickelten utilitaristischen Moralphilosophie eine den Ansprüchen der Wissenschaftlichkeit – wie sie von der Mathematik und den Naturwissenschaften erhoben werden – genügende, das heißt ‚aufgeklärte' Rechts-, Volkswirtschafts- und Soziallehre entwickelte.
[22] Ebd. S. 257.
[23] Vgl. die Beiträge in: *M. Foucault,* Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976.
[24] *M. Foucault,* Überwachen und Strafen, a.a.O. S. 258.
[25] Ebd. S. 250.

glaubliche Subtilität des Disziplinierungswesens unter Beweis) vielfach und ganz bewußt auch durch die Schüler gegenüber ihren Mitschülern.

Mit der Einführung des Demonstrators, des Tutors, des Präfekten – Positionen, die oft aus den Reihen der Schüler selbst besetzt wurden – werden die Kontrollpraktiken auf einer grundlegenden Ebene Teil der Erziehung; sie werden nicht einfach aufgesetzt, sondern scheinen Teil einer tatsächlichen Wesensveränderung zu sein. Die Macht der Überwachung wird somit nicht besessen wie ein Gegenstand, sie definiert vielmehr das neue Feld institutionellen Lebens. Sie ist ein allgemeiner Mechanismus, der durch seine Wirkungen eher als durch seine *Präsenz* an einem bestimmten Punkt bemerkt wird. Eine solche Macht ist konstant, diskret, doch nichtsdestoweniger auf subtilste Weise körperlich.[26]

Ein wesentlicher Effekt, der diesem Prozeß der totalen Aufklärung – das heißt einer restlosen Durchleuchtung des Menschen auf allen Ebenen seiner Lebensführung: im schulischen Bereich, im medizinischen Bereich, im Bereich der Arbeit (wie etwa mit der Schaffung von Großraumbüros, Intensivierung der Computerüberwachung)[27] – zu seinem durchschlagenden Erfolg verhilft und gleichzeitig aber dessen Unmerklichkeit garantiert, ist die *Internalisierung* des überwachenden Blicks durch die „Gegenstände" desselben, nämlich durch die „Subjekte". Foucault hält fest, daß die unausgesetzte Überwachung des menschlichen Subjekts (oder deren Fiktion) schleichend die Herrschaft über das Denken, Fühlen und (Selbst-) Erfahren übernimmt beziehungsweise schon übernommen hat. So durchwaltet die Kontrolle durch den anderen, die sich in der Selbstkontrolle vollendet, alle lebensweltlichen Vernetzungen. Insofern ist auch begreiflich, inwiefern Foucault – in scheinbarem Widerspruch zur „objektiven" Geschichte des humanen Strafvollzugs, der ja von der Peinigung des Körpers des Verurteilten abgegangen und zur „Korrektur" und Therapie des Delinquenten übergegangen war – sagen kann, dieser Prozeß vollziehe sich über den Körper: Die Disziplin reglementiert den Körper und limitiert dessen Funktionen nach dem Maß der höchstmöglichen Effizienz des Einzelteils beziehungsweise des Zusammenspiels seiner Teile. Die Macht des Blicks, die Besitz ergreift von der Seele und vom Geist des Menschen, findet ihre Wirkoberfläche in dessen Körper. Obgleich kein Zweifel daran besteht, daß das neue Disziplinarregime auf die Kontrolle des Geistes beziehungsweise der Seele abzielt, hält Foucault fest, daß es dies über Einwirkungen auf den Körper tut. Auch das wird am klarsten ersichtlich am Strafvollzug, wo sich gesetzlich legitimierte Praktiken wie sexueller Entzug, Essensrationierung und Bewegungseinschränkung aufzählen lassen.[28]

Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübung an jenen, die man bestraft, und in einem allgemeineren Sinn an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, den Kolonisierten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert. [Die] [h]istorische Wirklichkeit dieser Seele, ... [wird] im Unterschied zu der von der christlichen Theologie vorgestellten Seele nicht schuldbeladen und strafwürdig geboren ..., sondern [sie wird] aus Prozeduren der Bestra-

[26] *R. Boyne*, a.a.O. S. 110 (Kursiv im Original).
[27] Vgl. *S. Breuer*, Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft, in: Leviathan, Heft 3, 1987 (zit. in *A. Honneth*, Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt am Main 1994, S. 64).
[28] Vgl. *R. Boyne*, a.a.O. S. 111.

fung, der Überwachung, der Züchtigung, des Zwanges geboren... Diese wirkliche und unkörperliche Seele ist keine Substanz; sie ist das Element, in welchem sich die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens miteinander verschränken; sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt. ... Der Mensch, von dem man spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ‚Seele' wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt.[29]

Ihre besondere Schärfe bekommt die Analyse Foucaults vor allem durch die Feststellung der Parallelität dieser Einwicklung – „Aufklärung" ist „Humanismus" durch umfassende Kontrolle – mit der Herausbildung der demokratischen Verfassungen. Diese, so Foucault, entsprächen gleich zweierlei Anforderungen an eine moderne, aufgeklärte Gesellschaft: Sie trügen erstens der zunehmenden Ökonomisierung und Kapitalisierung derselben Rechnung. Wie der einzelne als individualisierter, verregulierter Körper im Produktionsapparat mit anderen, ebenso individualisierten und verregulierten Körpern zum Zwecke der Profitmaximierung zusammengeschlossen wird, so schließt auch das demokratische System auf der Basis von lauter dispersen Individuen diese in einem Meinungsfindungsprozeß zusammen, der letztlich der Durchorganisation und verwaltenden Kontrolle ihrer selbst dient; und sie garantierten zweitens damit zugleich auch schon die Fortführung und Perfektionierung der totalen Überwachung, indem sie den zur Speisung des Systems erforderlichen ökonomischen Profit in die Aufrechterhaltung des Blicks investieren, der diesen allererst ermöglicht hatte.[30] Das Volk ist tatsächlich Souverän des demokratischen Staates, insofern es seinen disziplinierend-subjektivierend-profitmaximierenden Blick stetig auf sich selbst gerichtet hält, und zwar *durch* jedes einzelne seiner Mitglieder *auf* jedes einzelne seiner Mitglieder – unabhängig von einer realen Präsenz eines Dritten als Überwachungsorgan. Vom Volk geht die Herrschaftsgewalt aus, auf es wirkt sie jedoch gleichzeitig ein, so daß der Anschein entsteht, die Macht sei anonym – es ist präzises Kennzeichen des neuen Machttypus, den Eindruck einer gesichtslosen Kontrollinstanz so zu verallgemeinern, daß Sehen und Gesehenwerden einander substituieren können und sich zu einem Netzwerk von Macht-Wissen verspinnen. Das Volk ist selbst jenes vollkommene „Auge der Mitte, dem nichts entginge und auf das aller Blicke gerichtet wären"[31]: der perfekte Disziplinarapparat, dessen Verschränkung mit dem Kapital Foucault unter Verweis auf Marx über den Begriff der Überwachung so bestimmt: „Die Überwachung wird zu einem entscheidenden ökonomischen Faktor, da sie sowohl ein Element im Produktionsapparat wie auch ein Rädchen innerhalb der Disziplinargewalt ist."[32]

Hier zeigt sich der grundlegend ambivalente Charakter des Aufklärungsgeschehens. Einerseits findet tatsächlich so etwas wie eine „Humanisierung" der Gesellschaft im Vergleich mit den vorher herrschenden Zustän-

[29] *M. Foucault*, Überwachen und Strafen, a.a.O. S. 41f.
[30] Ebd. S. 36ff.
[31] Ebd. S. 224.
[32] Ebd. S. 226f.

den statt (der körperlichen Tortur des Straftäters steht eine – mit Vorbehalt, wie wir gesehen haben – „unkörperliche" Haftstrafe gegenüber, der despotischen Alleinherrschaft des Monarchen die demokratische Wahl der Regierung durch das Volk etc.). Andererseits aber wird diese selbe Humanisierung in paradoxer Weise unter den allgemeinen Vorzeichen einer alle Bereiche der Lebenswelt erfassenden Ökonomisierung und „Rationalisierung", was die Kosten angeht, bei gleichzeitiger Effizienzmaximierung („Erhöhung der Zielsicherheit" ist das entsprechende Schlagwort in bezug auf staatliche Sozialleistungen heute) „erkauft". Die neue Disziplinargesellschaft steht unter dem Druck eines umfassenden Nützlichkeitszwanges, der infolge seiner erschreckenden Totalität dazu angetan ist, die zweifellos vorhandenen positiven Effekte der Aufklärung zumindest zu relativieren:

> Diese Ausweitung der Macht erfolgt nicht despotisch. Eine solche Macht wird nicht in ein Individuum investiert. Es ist eine den demokratischen Ideologien angemessene Macht, denn eine entindividualisierte Macht, insbesondere eine der allgemeinen Stärkung des sozialen Körpers gewidmete, kann demokratisch von aus der Masse des Volkes gewählten Komitees verwaltet werden. Die Disziplinargesellschaft zielt darauf ab, brauchbare Individuen zu schaffen, und die Verbreitung der Disziplinarmechanismen von den Ausnahme- und Randerscheinungen – wie einem von der Pest heimgesuchten Dorf – bis zum Zentrum der Dinge, zur Fabrik, zur Schule, zum Krankenhaus, zur Armee, rührt von der Wirksamkeit der Disziplin her, wenn es um die Schaffung von Nützlichem geht.[33]

Es handelt sich um eine Gesellschaft, die bestrebt ist, sich ihre Mitglieder selber zu schaffen, und die Überwachung ist – als zu internalisierende – ihr Instrument und zugleich ihr unentrinnbares „Wesen"[34]. Foucault glaubt nicht an die Möglichkeit des umgekehrten Falles, daß die Mitglieder die Gesellschaft gezielt gestalten und radikal umgestalten können – dazu ist, wie er spätestens während der Arbeit an ‚Überwachen und Strafen' erkennt, der Grad der Durchsetzung der Überwachung, der Grad der „Aufklärung", zu hoch, und er ist irreversibel. Den von den „Ergebnissen" der Revolten von 1968 enttäuschten Intellektuellen hat er nur eines zu sagen: „Die Umwälzung dieser [global vernetzten] ‚Mikromächte' gehorcht nicht dem Gesetz des Alles oder Nichts. Sie wird nicht ein für allemal durch eine neue Kontrolle über die Apparate erreicht, ebensowenig wie durch eine Erneuerung oder Zerstörung der Institutionen; vielmehr besteht sie aus einzelnen Episoden, die jeweils in ihr Geschichtsnetz verflochten sind."[35] Die ‚Foucaultsche Lesart' des eingangs zitierten Zeitungsartikels zielt eben nicht darauf ab, radikale Aufklärungskritik in fatalen Konservativismus und engstirnigen Fundamentalismus münden zu lassen, sondern sie fordert heraus zu einer differenzierten und konkreten („regionalen") Kritik der aufklärerischen Vernunftkonzeption.

---

[33] *R. Boyne*, a.a.O. S. 112.

[34] Im Anschluß an M. Foucault kritisiert so *O. König* „idealistische" Ansätze transzendentalanthropologischer beziehungsweise -theologischer Provenienz und begreift dementsprechend disziplinierende Macht „als ein dem menschlichen Selbstvollzug in Freiheit *vorgängiges* Moment". *Ders.*, Die Macht der Machtlosen. Zur Problematik religiöser Dispositive der Macht, in: *H. Schneider*, Macht und Ohnmacht, Wien 1988, S. 28.

[35] *M. Foucault*, Überwachen und Strafen, a.a.O. 39.

### *4. Aufklärungskritik als Vernunftkritik*

Einer „mit Nietzsche radikalisierten Vernunftkritik"[36] mißtrauen die Vertreter einer kritischen Theorie der Gesellschaft noch stärker als derjenigen ihrer Väter und Großväter.[37] Als „systemtheoretisch reduzierte Version der *Dialektik der Aufklärung*", welche mit „positivistische[m] Gleichmut" den Vorgang der Machtsteigerung beschreibt, geziehen[38] oder als Zuspitzung und Verallgemeinerung bekannter Motive der „Gegenaufklärung"[39] eingestuft, stellt sich drängend die Frage nach dem, was Foucault unter „Vernunft" näherhin versteht. Da die hier erörterte Thematik ja im Rahmen der anhaltenden Auseinandersetzung um Foucaults Analysen der Vielfalt der faktischen Herkunftsgeschichten der modernen Kultur steht, und da diese Kultur zweifelsohne ihrem Selbstverständnis nach von Aufklärung und Humanismus bestimmt ist, ist *Foucaults Vernunftkonzept* in der gebotenen Kürze einer Betrachtung zu unterziehen.

Man kann vier Aspekte an Foucaults Denken ausmachen, welche einen *„anderen" Begriff von Aufklärung* zu denken erlauben und welche ich im folgenden kurz paraphrasiere:

1. „Vernunft" ist nicht universell, das heißt, sie ist nichts ein für allemal Feststehendes, ein klar definiertes Vermögen oder allgemeines Regelwerk, auf das man rückversichernd in allen Belangen des sozialen Lebens sich berufen könnte, geschweige denn müßte.[40]
2. Es gibt keine „menschliche Natur", die sich über die Zeiten gleichbliebe – das Erfahrungen machende Subjekt (und nur in diesem Sinne spricht Foucault von „Subjekt") verweist nicht auf ein dahinter liegendes oder in diesem verborgenes oder auch nur dieses ermöglichendes „Wesen" *des* „Menschen".
3. Sieht man von einer „menschlichen Natur" ab, so gestattet dies den Übergang von der klassischen Aufklärung als einem universalen Projekt zu einer Ontologie der Gegenwart (oder des Konkreten), in welcher anstelle von universell gül-

---

[36] *J. Habermas* zu Foucault und Derrida, in: *Ders.*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988, S. 13.

[37] Vgl. *J Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 1981, 489ff; *A. Honneth*, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1989.

[38] *A. Honneth*, Foucault und Adorno, a.a.O. S. 92.

[39] *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, S. 302. Zuvor hat schon *J. Amery* geurteilt: „dieser Positivist, angesichts dessen Alt- und Neopositivisten ihr Haupt in Scham un Schrecken verhüllen, dieser *‚agitateur pour la bonne cause'* ist in meinen Augen der gefährlichste Gegenaufklärer, der seit den Tagen der *‚Lumiéres'*, der Aufklärung, die Bühne des französischen Geistes verdunkelt und in abgründige Wirrnis gestürzt hat." In: *Ders.*, Archäologie des Wissens. Michel Foucault und sein Diskurs der Gegenaufklärung, in: Die Zeit, Nr. 14, 31. März 1978, S. 44. Die gegenteilige Auffassung vertreten die herausragenden Kenner des Werkes von M. Foucault, *Hubert L. Deyfus* und *Paul Rabinow*, a.a.O. S. 163.

[40] In der Auseinandersetzung um den Begriff der Vernunft, wie sie etwa von Habermas initiiert worden ist, schaltet sich Foucault erst spät ein – übrigens unter ausdrücklicher Bezugnahme auf „manche Mitglieder der Frankfurter Schule". Auch in dieser Debatte um „Rationalität" und „Rationalisierung" bleibt Foucault seinem Ansatz treu, nämlich „die Rationalisierung der Gesellschaft oder der Kultur *nicht global* zu betrachten, sondern den Vorgang in verschiedenen Bereichen zu analysieren, deren jeder auf eine grundlegende Erfahrung verweist: Wahnsinn, Krankheit, Tod, Verbrechen, Sexualität usw." *Ders.*, Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft, in: *J. Vogl*, Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt 1994, S. 66.

tigen Vernunftgesetzen bestimmte Vernunftformen gegenwartsbezogen analysiert und hinsichtlich ihrer praktischen Konsequenzen bedacht werden.

4. Dieser „Ontologie der Gegenwart" ist nicht eine (theoretische) „Wahrheit des Menschen" wichtig, sondern dessen (praktische) „Freiheit zu sich selbst", als deren Vorbedingung Foucault die Schaffung einer Distanz zu herrschenden Rationalitätsformen erkennt, welche eine „Befreiung" möglich machen soll.[41] Befreiung – aber nicht eine *zu* einem wahren oder authentischen Ausdruck unserer Natur. „Es handelte sich" – wie Ch. Taylor treffend konstatiert – „um eine Befreiung *von* der gesamten Ideologie eines solchen Ausdrucks und somit *von* den Kontrollmechanismen, die von dieser Ideologie Gebrauch machen. ... "[42]

Was bedeutet nun eine durch die Foucaultsche Vernunftkritik geläuterte *andere Aufklärung* und *Befreiung* konkret im Hinblick auf Veränderungsmöglichkeiten in der Welt der Elenden einerseits und in der spätkapitalistischen Kultur und Gesellschaft andererseits?

Bezüglich der Situation und der Hoffnungen der Marginalisierten dieser Erde, für die auf Befreiung hoffenden und um sie kämpfenden Christen in den Ländern der südlichen Hemisphäre gilt wohl dasselbe, was Foucault über die Möglichkeiten von Umwälzung überhaupt sagt: sie besteht eben in nichts anderem als in „einzelnen Episoden, die jeweils in ihr Geschichtsnetz verflochten sind".[43] Dies sucht die Bewegung der „Basisgemeinden", wie die Theologie des Leidens und der Opfer durch lokale, punktuelle, zeitlich je begrenzte *Durchbrechung* der Machtverhältnisse zu leben.[44] Für die westliche Kultur läuft der Vorschlag, aus dieser von ihm aufgezeigten aporetischen Situation herauszukommen – in Foucaults „Spätwerk –, auf ein „Experiment" des Einzelnen hinaus, der in der jeweiligen Lebenswelt sein „Selbst" spielerisch-experimentierend als ein „Kunstwerk" „herstellt".[45] Wie eine derartige „Ästhetik der Existenz" möglich sein soll, unter Beibehaltung jenes (undifferenzierten) Macht- und Wahrheitsbegriffs – der uns immerhin einen *neuen* und geschärften Blick auf unsere Herkunftsgeschichte*n* – und damit neue „wertvolle[n] historische Einsichten"[46] lieferte, braucht hier nicht zu entschieden werden.

### *4.1 Drei Weisen nicht-humanistischer Aufklärung als Vernunftkritik: Archäologie, Genealogie, Ethik*

Wenn Foucault diesen Aspekten einer nicht-humanistischen Aufklärung als Vernunftkritik in den drei Weisen der *Archäologie* (die Kritik an der bürgerlichen Subjektphilosophie mittels des Rückgangs auf vorbürgerliche, vorsubjektive Erfahrungs- und Wissensstrukturen), der *Genealogie* (die Kritik

[41] Vgl. *H.H. Kögler*, a.a.O. S. 4.
[42] *Ch. Taylor*, a.a.O. S. 205.
[43] Siehe Anm. 35.
[44] Dazu *F. Uhl*, Theologische Erkenntnis und ihre sozialanalytische Vermittlung. Eine fundamentaltheologische Studie zur ‚Theologie der Befreiung', in: *A. Kolb* (Hg.), Theologie im Dialog, Graz 1985, 243ff., bes. 252f.
[45] Vgl. *M. Foucault*, Nachwort, in: *H. Dreyfus/P. Rabinow* (Hg.), a.a.O. S. 283; 286.
[46] *Ch. Taylor*, a.a.O. S. 207.

bestehender Machtverhältnisse durch Aufzeigen eines inneren Zusammenhangs zwischen existierenden Herrschaftsformen und den vermeintlich an der reinen Wahrheit und an objektiver Erkenntnis interessierten Humanwissenschaften) und der *Ethik* (die Konstitution neuer Lebensformen durch Praktiken der Selbstsorge des konkreten Subjekts) gerecht zu werden versucht, so ist er bestrebt, nicht die jeweils von ihm kritisierten Begriffe – wie das Subjekt, die Vernunft, das Normale – durch andere Ausdrücke – wie den Diskurs, die Macht, das Selbstverhältnis – zu ersetzen. Foucault bietet diese seine Ansätze als verschiedene Analysedimensionen an, mittels derer die steter Wandlung unterworfene Wirklichkeit sich begreifen lassen soll. Entscheidend dabei ist, daß dieser Übergang, der sich als ein Weg von der Archäologie über die Genealogie zu dem, was Foucault die „Ontologie der Gegenwart" nennt, charakterisieren läßt, einhergeht mit einem Wechsel der Perspektive.[47]

In diesem Kontext steht auch Foucaults Kritik, ja Ablehnung dessen, was in der Tradition der Aufklärung als *Humanismus* sich herausgebildet hat. Dabei geht es ihm nicht um eine leichtfertige Abdankung des Menschen als eines nur problematischen Trägers geschichtlicher Vorgänge. Seine Analysen zielen vielmehr darauf ab zu zeigen, welche „un-vernünftigen", weil passiv übernommenen und zu übernehmenden gedanklichen Vor-Entscheidungen an die moderne (bürgerliche) Auffassung vom „Menschen" gebunden sind. Wenn die Wissenschaften und die Philosophie – als „Wissenschaften vom Menschen", die sogenannten *humanities* – seit der Aufklärung universalistische Ansprüche auf alleinige Vertretung ihres Gegenstands machen, so findet die damit verbundene Aufstellung allgemeiner Grundlagen stets unter Rückgriff auf bestimmte Vorstellungen über *den* „Menschen" statt. Was uns als „Humanismus" begegnet, verdankt sich nicht einer – im Zuge der Aufklärung entwickelten – Erkenntnis „vermeintlich allgemeingültiger Erfahrungsformen des Subjekts"[48] und einer universalistischen Moral, sondern ist vielmehr durchaus zufälliges Resultat bestimmter historischer Geschehnisse und Zusammenhänge und kann demnach keineswegs Anspruch auf universelle Gültigkeit stellen.[49] Was die Humanwissenschaften in der Tat bewerkstel-

[47] Vgl. dazu *M. Foucault*, Omnes et singulatim, a.a.O. S. 65ff; *Ders.*, Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt am Main 1985; *H.H. Kögler*, Fröhliche Subjektivität. Historische Ethik und dreifache Ontologie beim späten Foucault, in: *E. Erdmann u.a.* (Hg.), a.a.O. S. 205ff.

[48] *R. Boyne*, a.a.O. S. 5.

[49] Ch. Taylor irritiert Foucaults „Einstellung der Neutralität gegenüber den verschiedenen historischen Machtsystemen. ... In der ersten Analyse stellt er [Foucault] die klassische liturgische Idee der Bestrafung [‚Das Fest der Martern'] der modernen ‚humanitären' Idee gegenüber. Und er weigert sich, letztere höher zu bewerten als erstere. Diese Weigerung ist jedoch in einem gewissen Sinne überdeterminiert. Sie scheint nicht nur von der zugrundeliegenden nietzscheanischen Einstellung der Neutralität abzuhängen, sondern ebenso *von Foucaults konkreter Lesart dieses ‚Humanismus', den er als ein expandierendes System der Kontrolle betrachtet*". Taylor, a.a.O., 204. In der Tat ist es unmöglich, hier Wertungen zu treffen, wenn nicht allgemeingültige oberste Normen zur Beurteilung zur Verfügung stehen. Solche jedoch sucht Foucault gerade in allen seinen Darlegungen als Ausflüsse von je konkreten Machtkonstellationen, Disziplinierungs- und Kontrollmechanismen einsichtig zu machen. Was jedoch den Foucaultschen Gebrauch des Begriffs Macht anlangt, so genügt es, in diesem Zusammenhang auf N. Frasers treffende Kritik – die den Kern des ganzen Unternehmens von Foucault tangiert – hinzuweisen. Vgl. *N. Fraser*, Foucault on Modern Power. Empirical Insights and Normative Confusions, in: *Dies.*, Unruly Practices, Minneapolis 1989, 32.

ligen, ist vielmehr dies: sie formieren „ein Wissen von den unterworfenen Subjekten".[50]

### 5. *„Vielleicht haben mir die guten Menschen das meiste Übel angetan." Aufklärungs- und Humanismuskritik als Aufgabe*

Der „gläserne Mensch" ist, ohne explizit als Schlagwort aufzutauchen, Gegenstand von Foucaults Sorge, insofern er in dessen Augen wenigstens gleich weit von freier Selbstbestimmung entfernt ist wie der voraufklärerische Mensch. Stattdessen unterliegt der „gläserne Mensch" einer Norm, die als seine Wahrheit gilt, und der ihn anzugleichen die Disziplinargewalten und er selbst sich zur ständigen Aufgabe gesetzt haben. Im Zeichen der Normalisierung des Individuums stehen sämtliche Bereiche der Lebenswelt, die Schule, der Arbeitsplatz, die Familie und – wie in unserem eingangs erwähnten Fall – das Gesundheitswesen. Der Wunsch nach flächendeckender Versorgung mit bildgebender Diagnostik reiht sich nahtlos ein in die von Foucault anhand des *Panopticons* aufgezeigte Rationalisierungs- und Ökonomisierungsstrategie in der Tradition der Aufklärung. Er ist gleichsam Ausdruck und Symptom für alles, was von Foucault in ‚Überwachen und Strafen' in einen großen Zusammenhang des unter dem Motto zunehmender Humanisierung verlaufenden gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses gestellt wird: in dem eingangs dokumentierten Fall die Vorsorgemedizin mit ihrem Bestreben nach kontinuierlicher Überprüfung des Gesundheitszustandes, nach möglichst lückenloser Erfassung der Biographie beziehungsweise des „Krankheitsverlaufs" des Patienten (dem im Falle der Strafjustiz der Delinquent und seine Psychogenese, seine etwaigen Kindheits- und späteren Traumata entsprechen), das Abzwecken auf Aufrechterhaltung der Funktionstüchtigkeit des arbeitenden Körpers bei gleichzeitiger Geringhaltung respektive größtmöglicher Senkung der Kosten im Sinne der Staatsökonomie, die spätestens dadurch sich ergebende Verquickung mit dem politischen Bereich. Im Hintergrund steht stets, wie Roy Boyne unter Bezugnahme auf das Strafsystem festhält, eine *allgemeine Perfektionierungsideologie:*

> Die allgemeine Ideologie, die diesem Prozeß zugrundelag, war eine Verbesserungs- und Fortschrittsideologie; der Bedarf an Strafgewalten würde sogar nach und nach verschwinden, während die Individuen immer perfekter würden. (...) Wir sind in das Zeitalter der Norm eingetreten und haben die Gegenwart und willkürliche Macht des Königs hinter uns gelassen. Die überwältigende Sichtbarkeit des Monarchen wird jetzt durch die permanente Sichtbarkeit des Subjekts, aller Subjekte ersetzt [das Ideal des „gläsernen Menschen"], und so wie die Gegenwart des Souveräns durch die brutalen Rituale einer Zentralgewalt gewaltsam etabliert werden mußte, sind nun neue Rituale, Produkte einer durch den sozialen Körper verbreiteten Macht, an den Tag gekommen, um die *neue und mythische Gegenwart der Norm* abzusichern. Eines dieser Rituale ist die Untersuchung, die eine zentrale Stelle in dieser neuen Subjektivierungstechnologie einnimmt.[51]

Ein nicht zu vernachlässigendes Detail in diesem Prozeß ist, was wir oben in Form der Internalisierung der Disziplin angesprochen haben und was sich im vorliegenden Beispiel der Gesundheitsvorsorge als die regelmäßige, frei-

[50] *M. Foucault,* Überwachen und Strafen, a.a.O. S. 283.
[51] *R. Boyne,* a.a.O. S. 113.

willige Untersuchung präsentiert: die Mitarbeit des Subjekts an der Durchsetzung und Aufrechterhaltung der Norm. (Als mögliche Alternative zu diesem unabdingbar scheinenden Beitrag des Subjekts zu seiner eigenen Unterwerfung hat der späte Foucault das zu entwickeln versucht, was er die Praktiken des Selbstverhältnisses nennt.) Zu den „neuen Ritualen" zählt die sogenannte Gesundenuntersuchung ebenso wie das gesamt schulische und universitäre Prüfungswesen, wobei bei beiden der Bezug zu ökonomischen Zwängen unübersehbar ist: die „bestandene" Gesundenuntersuchung ist Voraussetzung für die Erhaltung des Arbeitsplatzes und für den Abschluß von Lebensversicherungen, die erfolgreich absolvierte Prüfung verspricht beruflichen Aufstieg, höheres Einkommen und damit wiederum soziale Absicherung.

Ersichtlich wird das Zwanghafte und ganz und gar Unmenschliche, die Inhumanität der humanistischen und aufgeklärten Gesellschaft besonders an ihren äußersten Rändern, bei denen, deren Scheitern das System am Leben erhält und bestätigt: bei denen etwa, die irritierenderweise während oder infolge ihrer Inhaftierung in nach den bestehenden Normen von Justiz, Kriminologie, Psychologie und Therapie ausgerichteten und geführten Strafanstalten lieber den Freitod wählen, als sich zuerst „korrigieren" und dann (re-)integrieren zu lassen in jene Gesellschaft, die diese „Abnormalen" zuvor für korrekturbedürftig und zugleich -würdig befunden haben muß. Es scheint mir angesichts des Lebensresümees eines suizidalen „Delinquenten", das da lautet „Vielleicht haben mir die guten Menschen das meiste Übel angetan"[52], eine kritische Reflexion über die Errungenschaften von Aufklärung und Humanismus angebracht, die sowohl an unserer aufgeklärten Kultur wie auch an institutionellen und theologischen Mustern im Raum der Kirche anzusetzen hätte. Nachdem der direkte züchtigende Zugriff auf den Körper humanistischen und aufgeklärten Idealen zuwider läuft, sind die Weisen der Normalisierung und Kontrolle subtiler und indirekt, ja „unsichtbar" geworden. Es ist die „Seele", die zum „Bezugspunkt einer bestimmten Technologie der Macht über den Körper"[53] geworden ist. Das gilt auch bezüglich des „Menschen", von dem die Rede ist, wenn es heißt: ‚Der *Gläserne Mensch* hilft Sparen'.

### *6. Schluß*

Was wären demnach die Anliegen, die uns Foucaults Denken nahebringt? Da ist zunächst festzuhalten, daß es sich hier keinesfalls um eine jener Varianten von Anti- oder Gegenaufklärung handelt, die heute gerne mit dem Epitheton „postmodern" versehen werden und die in ihrer Lautstärke mit dem Jubel mancher unverbesserlichen Aufklärungsverfechter konkurrieren wollen. Es ist im Gegenteil eher so, daß Foucault jene „blinden Flecken" der Aufklärung aufzeigt, um die diese und der mit ihr einhergehende humanistische Gedanke – bei allem unbestritten Positiven, für das beide auch stehen – nicht herumgekommen sind und nicht

[52] Vgl. *J. Miller,* Die Leidenschaft des Michel Foucault. Eine Biografie, Köln 1995, S. 281f.
[53] *M. Foucault,* Überwachen und Strafen, a.a.O. S. 41.

herumkommen können. Einer dieser blinden Flecken wäre darin zu sehen, daß die humanwissenschaftliche und politische Konstituierung des bürgerlichen Individuums als „des" Menschen mit einem Anonymwerden gesellschaftlicher Macht korrespondiert, dessen adäquate politische Form die moderne Demokratie darstellt; daß eine bis ins kleinste, bis in den familiären Bereich fortschreitende Demokratisierung der Gesellschaft zugleich auch möglichst absolute Kontrolle der Intimität des einzelnen bedeutet; daß durch die Disziplinen von Beichte, Geständnis und deren jüngeren Verwandten wie der psychotherapeutischen Sitzung und der arbeitsmarkttechnisch begründeten Erfassung aller relevanten Lebensdaten nicht nur bestmögliche Betreuung und Begleitung – „Sorge" – in schwierigen Lebenslagen, sondern auch eine irreversible *Deprivation der Privatsphäre* sich einstellt.
Die von Foucault analysierten sozialen wie diskursiven Praktiken von Disziplin, Prüfung und Überwachung schaffen Felder von Macht-Wissen, in denen sich der solcherart „gläsern" und vollends durchsichtig gewordene Mensch seit der Aufklärung unweigerlich einzurichten hat. Daß diese Termini für keine abgehobenen, weil „nur" philosophischen und ergo abstrakten Begriffe stehen, sondern in der jeweiligen Lebenswelt – im „regionalen" Bereich jedes einzelnen – konkret vorfindliche Formen von Macht bezeichnen, belegen Zeitungsartikel wie der von uns hier herangezogene ebenso wie etwa in der aktuellen politischen Diskussion auftauchende Forderungen nach „lebenslangem Lernen". Lebenslanges Lernen ist gut und richtig, wahrscheinlich sogar unumgänglich; vor dem Hintergrund unserer „aufgeklärten", das heißt durch und durch institutionalisierten und ökonomisierten Gesellschaft ist es aber auch äquivalent mit lebenslanger Disziplinierung qua Biographisierung, Beobachtung und Kontrolle.

OTTMAR FUCHS

# Deus semper maior: auch im Gericht

## Von der Pastoralmacht zur Pastoralgnade

Allzuoft wurde das göttliche Gericht als Instrument der Kontrolle verstanden, der Mensch vor Gott als gläserner Mensch gesehen. Unser Autor, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, kritisiert die erschreckenden Zerrbilder. Die Logik der „noch reicheren Gnade" ermöglicht es, das göttliche Gericht als Gegenstand der Hoffnung zu glauben. (Redaktion)

Als ich vor ziemlich genau zwanzig Jahren das Buch von Tilmann Moser „Gottesvergiftung" las, war ich entsetzt darüber, in welch bedrückender Weise Moser unter anderem die Verse aus Psalm 139 interpretiert hat: „Herr, du erforschest mich und erkennst mich. Ich sitze oder stehe, so weißt du es; du verstehst meine Gedanken von ferne." Ich verdanke es wohl bestimmten Menschen im Raum der Kirche, daß ich bis dahin noch nie auf den Gedanken gekommen war, daß solche Verse, gerade auf dem Hintergrund der auf sie zusteuernden Geborgenheitssehnsüchte, voll von Drohung und Unentrinnbarkeit sein können: Da gibt es einen, der verfolgt mich Tag und Nacht, der durchschaut und kontrolliert mich, der weiß meine geheimsten Sünden, dem bin ich auf Gedeih und Verderb ausgeliefert: „Wenn man einmal Angst hat vor dir, ist Theologie eine Art Spiel vom Hasen und vom Igel..."[1] Einige Seiten weiter schreibt Moser, daß er die dadurch ausgelöste Selbstunterwerfung unter die erbarmungslose Mächtigkeit Gottes auch auf die übertragen hat, die nicht nur in kirchlichen Institutionen das Sagen haben: „und ich wußte lange keine Gegenwehr, wenn ich unbemerkt auf manche Institutionen Teile deiner Macht übertragen habe. Dann dachte ich, ich kann nicht glücklich sein, wenn mich Menschen an leitender Stelle in diesen Institutionen ablehnen, und es überfiel mich etwas von jenem alten Gefühl der Verworfenheit."[2]

Die tiefsitzende Verletzung der Angst geht weit in die Kindheit Mosers zurück: „Es war mir als Kind so selbstverständlich, daß die Welt, die jetzige und die spätere, aus Geretteten und aus Verdammten bestand; das Fürchterliche war nur, daß ich, wie es auf manchen Bildern zu sehen ist, immer über dem Abgrund der Verdammnis hing, und niemals wußte, wie lange der schmale Steg noch halten würde, der mich trug."[3] Später, nach seiner Auflehnung, wird er diese Form des zukünftigen Gerichtes eine „sadistische Art zu drohen und zu erpressen"[4] nennen.

Mosers Erfahrungen stehen für viele, die ähnlicher Art sind, auch für viele

[1] *T. Moser*, Gottesvergiftung, Frankfurt/Main 1976, 41. Ich hatte bislang solche Verse eher mit Gottes liebender Nähe als mit seiner kalten Kontrollmacht verbunden.
[2] Ebd. 44–45.
[3] Ebd. 19.
[4] Ebd. 96.

Menschen, die aus genau diesem Grund der Kirche den Rücken kehren, weil sie sich nicht mehr mit der religiösen Angst kürassieren lassen wollen.[5] Die Strategie der „Culpabilisation" und der entsprechenden Sanktionskontrollen (insbesondere mit jenseitigen Strafen) ist am Zerbrechen. Und dieser Prozeß hat auch nicht einfachhin seit ein paar Jahrzehnten aufgehört, in denen innerhalb der Pastoral und der Predigten weitgehend gar nicht mehr von Höllenstrafen die Rede ist. Durchaus zu Recht wehren sich viele unserer Seelsorger und Seelsorgerinnen gegen den Vorwurf, sie würden eine Drohbotschaft verkünden. Demgegenüber scheint es so, als hätten die angesprochenen kollektiven Ängste ein von der Realerfahrung der Kirche unabhängiges Eigenleben bekommen, das sich gierig aus allen möglichen Anregungen und Informationen von Produkten der Publizistik, der Medien- und Unterhaltungsindustrie speist. Das alles wird um so mehr auch auf die gegenwärtige Kirche übertragen, als es doch immer wieder öffentliche Bestätigungen gibt, daß die Hölle zum christlichen Glauben gehöre, sei es von einigen Amtsträgern, sei es von bestimmten Kreisen und apokalyptischen Bewegungen, sei es durch entsprechende Zitate aus dem Weltkatechismus oder auch aus dem „hoffnungsüberschreitenden"(!) Buch des Papstes.[6]

## *1. Pastorale Macht*

Moser analysiert von seiner Erfahrung schon relativ deutlich, was Michel Foucault die „Pastoralmacht" nennt.[7] In diesem „Pastorat" ist die pastorale Versorgung immer auch ein Kontrollvorgang. Im „subtilen Ineinander von Versorgung und Kontrolle" kumulieren gerade in der pastoralen Rolle zwei Machtstrategien,[8] einmal die individualisierende Macht (zugunsten des persönlichen Heils der Gläubigen), zum anderen aber die kollektive Macht, indem die Amtsträger zugleich Leiter einer sozialen Größe sind, des Ordens, der Pfarrgemeinde, der Diözese usw. Beides kommt einander „zugute" und verstärkt sich gegenseitig bis hin zur Unentrinnbarkeit, auch zur Unentrinnbarkeit der Hirten selber, denn auch ihr eigenes Seelenheil hängt davon ab, daß sie diese Doppelmacht „richtig" einsetzen. Die Seelsorge wird auf diese Weise zum Vehikel der (wie Foucault formuliert) „kapillaren Macht", die alles bis ins äußerste kontrolliert. Solche Erfahrung entspricht genau jenem Gottesbild, das Moser erleben mußte. Die Höllendrohung funktioniert in diesem Gesamtsystem als eine bis in die äußerste, auch jenseitige Unentrinnbarkeit hinein wirksame pastorale Macht.

Man darf dabei nicht vergessen, daß *diese* Version der pastoralen Macht durchaus ein Fortschritt gegenüber

---

[5] Vergleiche dazu die mentalitätshistorischen Untersuchungen bei *J. Delumeau*, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Abendland. (2 Bände), Reinbek 1985; *ders.*, Stirbt das Christentum?, Olten/Freiburg 1978.

[6] Vgl. Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Hamburg $^{3}$1994, 204–213

[7] Vgl. dazu *N. Mette* „Bei Euch aber soll es nicht so sein" (Mk 10,43). Das verdrängte Thema „Macht in der Kirche", in: Bibel und Liturgie 67 (1994) 3, 113–119; *H. Steinkamp*, Der Hoffnungsschimmer. Solidarische und verbindliche Gemeindepraxis, in: *O. Fuchs u.a.*, Das Neue wächst. Radikale Veränderungen in der Kirche, München 1995, 96–114, 102ff.

[8] Vgl. *Steinkamp*, ebd. 102.

jener Machttechnologie war, die analog zum feudalen oder zentralistischen System lediglich die herrschaftliche Repräsentanz des Souveräns gegenüber den Menschen durchexerzierte, ohne besondere Notiz von den Menschen selber zu nehmen. Diese pastorale Macht kümmert sich um das Individuum und um sein Heil, allerdings im Systemzusammenhang von Gehorsam und Lohn beziehungsweise Ungehorsam und Strafe, welche beide in die letzte Alternative Himmel oder Hölle münden, in welcher der Richter idealtypischerweise das ratifiziert, was seine hiesigen Exekutoren „binden oder lösen".[9] Foucault schreibt: „Die christliche Pastoral... hat die einzigartige... Idee entwickelt, daß jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch und bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden müsse: daß es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemandem, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei. ... Man darf nicht vergessen, daß es die Gewissensführung war, die man jahrhundertelang ... in der römischen Kirche ars artium nannte: es war die Kunst, die Menschen zu regieren."[10]

## 2. *Im Sprechakt der Hoffnung*

Im Anschluß an Hans Urs von Balthasar, der sich auf Origines beruft, sind christliche Bilder über das Gericht beziehungsweise Himmel und Hölle *tastende* und *versuchsweise* Aussagen.[11] Wenn es schon in kein Menschenherz gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben, dann ist es um so mehr noch in kein Menschenherz gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn, in welcher Form auch immer, nicht geliebt haben.[12] Dabei geht es nicht nur um die prinzipielle Analogiequalität jeglicher menschlichen Aussage über Gott, auch nicht nur um den noch schärferen Horizont negativer Theologie, wonach alles, was wir von Gott uns vorstellen und denken, ihm immer unähnlicher ist als ähnlich. Deren Qualität potenziert sich noch einmal hinsichtlich aller Suchbewegungen, die auf die „letzten Dinge" gerichtet sind. Selbst im Glauben können wir hier nicht mehr etwas *wissen*, sondern „nur" unseren Hoffnungen Ausdruck geben: „die letzten Dinge sind und bleiben verhüllt, man kann keine neutralen Theorien darüber bauen."[13]

Indem wir offene Hoffnungen formulieren, beziehen wir nichtsdestoweniger eine „Haltung" gegenüber diesem Thema.[14] Das Wort Haltung zieht nun unsere ganze Existenz in diese Thematik hinein, mit all dem, was man heute biographische und existentielle „Ganzheitlichkeit" nennt. Derart sind auch meine Aussagen ermöglicht, aber gleichzeitig gründlich begrenzt. Doch ist es nicht eine gesteigerte Hoffnung, wenn zunehmend die Gläubigen, darunter auch die Hauptamtlichen und nicht zuletzt die Theologen und Theo-

[9] Vgl. dazu *Mette*, ebd. 118ff.
[10] *M. Foucault*, Was ist Kritik?, Berlin 1992, 9f.
[11] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Apokatastasis, in: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988) 3, 169–182, 172 und 175.
[12] Vgl. ebd. 177, mit Berufung auf Origenes.
[13] Ebd. 189.
[14] Vgl. ebd. 174.

loginnen mit solchen immer wieder anders entworfenen affektiven und kognitiven Begründungen die gleiche Hoffnung ausdrücken: nicht im Sinne einer gesteigerten Objektivierung dieser Aussagen durch ihre Quantität, sondern auf dem Hintergrund der Ermutigung, sich gegenseitig nicht nur im Glauben, sondern auch in der Hoffnung zu stärken (vgl. Lk 22,32).

Im Ausdruck solcher Hoffnungen tauschen wir dann nicht nur Argumente, sondern auch Bilder aus. Ich stimme dem systematischen Theologen J. Niewiadomski völlig zu, wenn er bemerkt, daß sich nicht nur die praktische Theologie, sondern auch die systematische Theologie um diese und um neue Bilder zu bemühen hat.[15] Denn auch Bilder haben ihre Logik, und die mythischen Vorstellungen, die dahinter auftauchen, haben nicht nur eine emotionale Tiefe, sondern gerade auf dieser Basis eine um so eindrucksvollere kognitive Strukturierungskraft.[16]

Nicht nur die Personen, sondern auch die Argumentationen und die ausgewählten Bilder befinden sich ihrerseits noch einmal in ganz bestimmten geschichtlichen und kulturellen Kontexten, aus denen heraus sie wirksam sind und auf die sie wieder zurückwirken. Dabei gibt es nicht selten ungleichzeitige Kontexte, so daß sich Bilder aus einem Kontext in bezug auf einen anderen zur gleichen Zeit durchaus kritisch auswirken können.[17] Jedenfalls eröffnet sich auch im Zusammenhang dieses Themas ein diachroner innergeschichtlicher Dialog zwischen diesbezüglichen Theologien und unseren gegenwärtigen Versuchen. Im Folgenden wird deutlich: Alle Vorstellungen sind geschichtlich kontingent und können sich niemals, auch wenn sie sich auf Gott beziehen, selbst absolut setzen; im Gegenteil, je mehr sie sich auf Gott beziehen, desto weniger können sie sich selbst divinisieren.[18] Zusätzlich ist nicht zu vergessen, daß alle Versionen gleichermaßen unter dem Verdikt der analogen und negativen Theologie stehen und auch als solche noch einmal so ambivalent sind, daß man mit ihnen nicht (genauso wenig wie mit unseren eigenen Konzepten) undialektisch umgehen kann. Wenn es diesbezüglich in der Geschichte des Glaubens und der Theologie so etwas wie einen Fortschritt gibt, dann wohl immer nur in die Richtung des Satzes, daß Gott, seine Liebe, seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit immer größer sind, als wir es uns jemals vorstellen können.

---

[15] Vgl. *J. Niewiadomski*, Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie, in: ZKTh 114 (1992) 113–125, 124, Anm. 33.

[16] Daß sich gerade im Bezug auf die Bildvorstellungen manche Ausführungen aus meinem Aufsatz – Gerechtigkeit im Gericht. Ein Versuch. Zum 90. Geburtsjahr von Hans Urs von Balthasar, in: Anzeiger für die Seelsorge 104 (1995) 11, 554–561 – teilweise mit entsprechenden Ansätzen treffen, die auch Niewiadomski in seinem Beitrag gebracht hatte, obgleich die gedanklichen Begründungen jeweils unterschiedlich sind, bestätigt um so mehr, wie vielleicht gerade über diese epistemologische Ebene eine neue Begegnungsmöglichkeit zwischen diesen beiden Wissenschaften aufscheint. Wie das so ist in unserer mangelnden Interdisziplinarität, ist mein Beitrag ohne die Kenntnis des Beitrags von Niewiadomski entstanden.

[17] Zu diesem Verhältnis von Kontext und theologischen Konzepten in der Väterzeit, vgl. *Balthasar*, Apokatastasis.

[18] Auch Niewiadomski spricht nicht einfach von einer Ablösung all dieser Bilder, sondern bringt folgende Formulierung: „So genügt es für die Eschatologie nicht, das alte apokalyptische Bild zu depotenzieren, es für zeitbedingt zu erklären oder es gar zu verdrängen; dieses Bild muß durch soteriologische Impulse gereinigt werden.", ebd. 125.

### 3. *Das Fest der Martern*

Wie sehr die Höllenvorstellungen im Laufe der Epochen mit den jeweiligen realisierten beziehungsweise erwünschten Strafvollzügen zusammenhängen und deren Projektionen darstellen, kann während der Lektüre des Buches „Überwachen und Strafen" von M. Foucault permanent assoziiert werden. Am Beispiel der Geburt des Gefängnisses entwickelt der Autor eine „Mikrophysik der Macht": „Die Bestrafungstechniken – ob sie sich im Ritual der Martern des Körpers bemächtigen oder sich an die Seele wenden – sind in die Geschichte dieses politischen Körpers einzuordnen. Die Strafpraktiken sind weniger als eine Folge von Rechtstheorien zu betrachten denn als ein Kapitel der politischen Anatomie."[19] Der politische Körper wird dabei verstanden „als Gesamtheit der materiellen Elemente und Techniken, welche als Waffen, Schaltstationen, Verbindungswege und Stützpunkte den Macht- und Wissensbeziehungen dienen, welche die menschlichen Körper besetzen und unterwerfen, indem sie aus ihnen Wissensobjekte machen".[20]

So gab es bis ins 18. Jahrhundert den politischen Körper des Königs (als des dem Volkskörper gegenüberstehenden Souveräns), dessen Gegenpol der Körper des Verurteilten darstellt. „In der düstersten Region des Politischen bildet der Verurteilte die Gegengestalt des Königs."[21] Dem vielfältigen Ritual der feudalen Repräsentanz, der „repräsentativen Öffentlichkeit", in der sich die Hoheit und Würde des Herrschenden gegenüber dem Volk manifestieren,[22] entspricht das öffentliche Ritual der Hinrichtung, in dem sich der Souverän als mächtig erweist und die Mißachtung seines „Wissens" rächt. Später, am Anfang des 19. Jahrhunderts, wird man aufgrund der gewandelten politischen Körper (insbesondere nach der französischen Revolution) erkennen, daß solche Martern am Körper, in denen der Souverän minutiös mit Gewalt seine eigene Autorität wiederherstellt, nicht mehr „zeitgemäß" sind. Noch schärfer wird man sehen, daß solche Grausamkeit und ihre Zurschaustellung den Souverän und seine Ausführenden selbst nicht besser erscheinen lassen als diejenigen, die sie hinrichten. Denn sie tun genau das, was sie bestrafen: sie quälen und sie töten.[23]

Zu der Zeit, als die Martern ein Fest des Sieges des Souveräns über den Verbrecher waren, verfuhr man nicht etwa rechtlos mit den Delinquenten. Alle Stufen der Marter vor dem Geständnis wie auch alle Stufen der Todesmarter waren genau in ihren Bedingungen und Ausführungen vorgeschrieben. Im Zusammenhang damit entwickelt sich ein ganz bestimmtes Körperwissen von Schmerzzufügung

---

[19] *M. Foucault*, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/Main 1976, 40.

[20] Ebd. 40; dementsprechend kann der Autor formulieren: Es ist wohl anzunehmen, „daß die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert", ebd. 39.

[21] Ebd. 41.

[22] Vgl. *J. Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchung zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied/Berlin 5/1971.

[23] Vgl. *Foucault*, ebd. 16.

und (*vor* der Bewußtlosigkeit oder dem Tod) kalkulierbaren Schmerzreaktionen. Denn die Kunst der Marter lag darin, „das Leben im Schmerz festzuhalten, indem sie den Tod in ‚tausend Tode' unterteilt... Die Marter beruht auf einer quantifizierenden Kunst des Schmerzes."[24] Bezeichnenderweise nimmt Foucault hier ein Zitat Rossis auf: „Dantes Dichtung als Gesetz".[25] Da finden wir nun direkt beim Namen genannt, was oben angedeutet wurde, nämlich, die Verbindung von Strafvorstellung und Hölleneinsicht. Das Inferno in der Hölle entspricht dem Inferno in der Folter. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung des Autors: die Strafliturgie „muß brandmarkend sein: durch die Marke, die sie am Körper hinterläßt, ... muß sie ihr Opfer der Schande ausliefern; auch wenn sie das Verbrechen tilgen' soll, so versöhnt sie doch nicht(!), sie gräbt... am Körper des Verurteilten Zeichen ein, die nicht verlöschen dürfen."[26] Dementsprechend gibt es auch in der Hölle keine Chance auf Versöhnung, trotz aller überdimensionalen Leiden.

Auch von den zur Schau gestellten Marterzeichen des triumphierenden Souveräns und seiner Justiz fallen entsprechende Projektionen auf den Souverän Gott. Er stellt gegenüber den Todsündern seine eigene Souveränität wieder her. So rächt oder vergilt er den Angriff auf seine Herrschaft und auf seine Wahrheit.[27] Am Körper des Gequälten in der Hölle regeneriert sich dann nicht zuletzt auch der politische Körper der Kirche. Die Ausmalungen der Gerichtszene und darin des Höllenteils in mittelalterlichen Kirchen sind ein buchstäblich erschreckender (das war die Absicht) Reflex dieser Strafmythologie.

### *4. Vom Schmerz zur Dressur*

Mit der Veränderung des poltischen Körpers in der französischen Revolution verändert sich schlagartig die Hinrichtungsstrategie. Seit März 1792 wird die Guillotine vorgeschrieben. Was vorher stunden- und tagelanger körperlicher Schmerz war, wird nun auf einen Augenblick reduziert. Der Henker ist nicht mehr Marterspezialist, sondern Mechaniker. Im neuen politischen Körper Republik geht es nicht mehr um Rache, sondern um den Schutz der Freiheit und um die schnelle und effektive Aussonderung derer, welche die Volkssolidarität zerstören.[28] Seitdem gibt es immer wieder neue Stufungen, in denen die Strafstrenge gemildert wird.[29] Für Foucault geschieht damit aber nicht eine Intensitätsminderung, sondern eine Verlagerung vom Körper auf die Seele, auf das Herz, das Denken, den Willen und die Anlagen.[30]

---

[24] Ebd. 46. Vgl. dazu die Ausführungen von *V. Long*, Hell, 57, in: Homiletic and pastoral review 88 (1987) 10, 55–60, wo der Autor (1987!) in bezug auf die „Hölle" von der Verdammung zum ständigen Verbranntwerden „zu Tode ohne jemals den Tod erreichen zu können" und von der Unerträglichkeit eines solch ständig brennenden Feuers spricht.

[25] *Foucault*, ebd. 46.

[26] Ebd. 47.

[27] Vgl. ebd. 56.

[28] Vgl. ebd. 21–22.

[29] Zur Milde der Strafen und ihrer Begründungen im Zusammenhang des gesellschaftlichen Kontextes vgl. ebd. 133ff.

[30] Vgl. ebd. 25ff.

Indem die Seele (die man bessern, heilen, normalisieren usw. will) auf die Bühne der Justiz tritt, kommt ein ganz neuer Komplex des Wissens zum Zug, der immer flächendeckender ausufert und den Strafvollzug über den eigentlichen Vollzug hinaus derart „demokratisiert", daß entsprechende Unterwerfungsstrukturen wie „tausend kleine Züchtigungstheater"[31] auch in den Armen- und Krankenhäusern, in den psychiatrischen Anstalten und Fabriken, in den Schulen und Besserungsanstalten durchbrechen. „Selbst wenn sie (die Strafsysteme, O.F.) auf gewaltsame oder blutige Züchtigungen verzichten, selbst wenn sie die ‚milden' Methoden der Einsperrung oder Besserung verwenden, geht es doch immer um den Körper – um den Körper und seine Kräfte, um deren Nützlichkeit und Gelehrigkeit, um deren Anordnung und Unterwerfung."[32] Das Gefängnis bildet diesbezüglich nur die Spitze des Eisbergs. Letztlich geht es „um jene ganze Technologie der Macht über den Körper, die von der Technologie der Seele – derjenigen der Erzieher, Psychologen und Psychiater – weder maskiert noch kompensiert werden kann, da sie ja nur eines ihrer Instrumente ist."[33]

Müßte man hier nicht auch die Pastoren anführen? Hier jedenfalls wäre die kontextuelle Anknüpfung dessen, was Foucault später „Pastoralmacht" nennt: Die Ergreifung der Seele und Kontrolle des sozialen Gefüges. Hier wäre dann auch die Epoche anzusiedeln, wo die heftigen Ausmalungen der Höllenmartern bedeutend abstrakter als vorher[34] den ewigen Todesdrohungen weichen. Die Feuerqualen werden auch entsprechend umgedeutet in die Qualen der Seele, die aus dem ewigen Getrenntsein von Gott her kommen.

In verblüffender Korrespondenz zu dem, was T. Moser als unentrinnbare Durchsichtigkeit erlebt hat, beschreibt Foucault die „Ökonomie der Sichtbarkeit", wie sie zum Beispiel im „Prüfungsapparat" der Spitäler nicht nur die Patienten überwacht, sondern auch zu einer dementsprechenden „epistemologische(n) Enthemmung der Medizin am Ende des 18. Jahrhunderts" führt.[35] Doch gelten ähnliche Strukturen für andere öffentliche Institutionen, etwa für die Schule und das Wissen der Pädagogik.[36] In seinem Abschnitt „Panoptismus" beschreibt Foucault die Architektur von Gefängnissen, Fabriken und Schulen, die einen „permanenten Sichtbarkeitszustand" gewährleistet.[37]

Diese wenigen Andeutungen lassen schon erahnen, wie sehr die kirchlichen Pastoralvorstellungen, wenn nicht als Produkt der Gesellschaft, so doch in dichter Korrespondenz dazu

[31] Ebd. 145.
[32] Ebd. 36; vgl. auch 140: „Jetzt ist er (der Verurteilte, O.F.) eher ein gesellschaftliches Eigentum, Gegenstand einer kollektiven und nutzbringenden Aneignung"; vgl. auch 291 und 395ff.
[33] Ebd. 43.
[34] Vgl. die diesbezügliche Bemerkung bei *Foucault:* Die Guillotine soll das Leben auslöschen, indem sie dies so abstrakt tut, wie das Gesetz selber es ist. Das Gesetz soll sich so weniger an einem schmerzempfindlichen Körper als einem juristischen Subjekt vollstrecken: Vgl. ebd. 21–22.
[35] Ebd. 239.
[36] Vgl. ebd. 241f.
[37] Vgl. ebd. 251ff, 257–259, 267.

zu sehen sind. Allerdings, wenn man so will, mit jeweils totalitäreren Ansprüchen: Die individuelle Seelsorgeüberwachung bezieht sich nicht nur auf gesellschaftliche Institutionen, sondern auch auf den privatesten Bereich (zum Beispiel in der Beichte). Die Ambivalenz des alles sehenden Gottes kann sich von daher leicht mit einer (panoptischen) Pastoral verbinden, jedenfalls in den Bereichen, in denen sie noch ausreichende Ordnungsmacht hat. Dabei darf man auch nicht die Übertragung übersehen, die von der unermeßlichen Autorität Gottes auf die Autorität derer fällt, die in seinem Namen handeln. Die Milieubesetzungen und -verteidigungen der Kirche insbesondere im 19. Jahrhundert „von der Wiege bis zur Bahre" können neben ihren bekömmlichen Auswirkungen auch aus dieser Perspektive gesehen werden. Schließlich hängt über allem noch das Damoklesschwert einer nicht nur diesseitigen, sondern bis in die Endgültigkeit des Jenseits hineinreichenden Sanktionswelt. Diese wiederum wirkt auf den gesellschaftlichen Bereich zurück. Foucault markiert selbst diesen Zusammenhang zwischen dem gläsernen Menschen vor Gott und der Gesellschaft: „Jede Strafinstitution, die das Gefängnis ersetzen soll, gipfelt doch in der Zelle, auf deren Mauern in schwarzen Lettern geschrieben steht: ‚Gott sieht Dich'"[38]

### *5. Gesteigerte Orte des Auswurfs*

Noch etwas anderes geschieht durch diesen gesellschaftlichen Strafmythos: nämlich eine Teilung der Bevölkerung in zwei Völker.[39] So gibt es auf der einen Seite die Bestraften, Vorbestraften und Bestrafbaren, auf der anderen Seite jene, die diesbezüglich nicht auffallen, sondern „normal" sind und gut produzieren und funktionieren. Ähnliches ist zum Beispiel auch auf die Krankenhäuser, Behinderteneinrichtungen, psychiatrische Anstalten und Sonderschulen übertragbar. Diese Einrichtungen sind jeweils nur die institutionellen Spitzenrealisierungen der entsprechenden in der Volksmentalität und im sozialen Verhalten des Alltags befindlichen Zweiteilung in jene, die zu „uns" gehören, und in solche, die „dem Volk" fremd sind.[40] Die entsprechenden Apparate selbst sind dann auf eine individuelle Normalisierung der Delinquenten aus, produzieren aber strukturell permanent die Spaltung der beiden Kollektive. Da ein Aspekt der Normalisierung die Arbeitsfähigkeit ist, ersetzt die Arbeit die Moral.[41]
Immerhin, und das unterscheidet dieses System noch einmal von der Hölle: es „verstößt den Unanpaßbaren nicht in eine vage Hölle"[42] Im Sinne ihrer Disziplinierungstechnik und Normierungsmacht bilden die Sonderinstitutionen eine „Relaisstation" der Überwachung, die letztlich haushälterisch

[38] Ebd. 379.
[39] Vgl. ebd. 324.
[40] Vgl. ebd. 370, 373ff.
[41] Vgl. ebd. 296, 300f, 310, 347 (wo von den Prinzipien der Arbeit als Pflicht, der Besserungsstrafe, der technischen Kontrolle und der Ausschlußinstitutionen die Rede ist), 356 (der Delinquent wird als „pathologisiertes Subjekt" produziert und auch als solches das Objekt erweiterter Wissensforschung), 368 (mit der entsprechenden Spiegelung im publizistischen Kontext).
[42] Ebd. 387.

mit den Betroffenen umgeht und sie von der Unnützlichkeit in die Nützlichkeit befördern will.[43] Die endzeitliche Hölle der Kirchen erscheint demgegenüber chaotisch und beinhaltet überhaupt keine Zweckbestimmung mehr.[44] Auch hier steigert und potenziert sie die kontextuellen Vorbedingungen ins Unermeßliche. Wenn Foucault schreiben kann: „Und es (das Kerkernetz, O.F.) will auch den nicht verlieren, den es disqualifiziert hat"[45], dann gilt dieser Satz gerade nicht mehr für die endzeitliche Hölle.

Vielmehr nahm diese in erschreckendem Maße damals schon eine soziale Situation vorweg, die wir heute mit den Millionen von Ausgestoßenen vor uns haben: nämlich Menschen, die weder für die Arbeit noch für den Konsum gebraucht werden, also marktwirtschaftlich völlig „überflüssig" sind und der höllischen Wertlosigkeit eines nicht nur in den sogenannten Dritte-Welt-Ländern explosiv anwachsenden Bevölkerungsteils zufallen, der je nach Ressourcen mehr durch therapeutische Sozialmacht oder durch Polizeimacht stillgehalten beziehungsweise mit Gewalt ausgegrenzt und in immer häufiger werdenden Aktionen auch getötet wird. Der letzte Marktwert der Straßenkinder in lateinamerikanischen Ländern besteht dann nur noch in ihrem nackten Körper mit seinen Organen. Sind wir auf dem Weg in eine neue körperbezogene und körperquälende brutalisierte Strafmythologie, in der die kapitalistische Nutzlosigkeit von Menschen an deren eigenen Körpern durchexerziert wird? Selbstverständlich werden unsere Vorstellungen vom Gericht immer kontextuell sein. Wir haben keinen archimedischen Punkt außerhalb der Geschichte. Die Frage ist nur, *in welche Richtung die jeweilige Überbietung* erfahrbarer Umwelt innerhalb der theologischen Vorstellungen geht und mit welcher stabilisierenden oder kritischen Kraft sie auf die Lebenskontexte trifft. Folgende theologische Optionen oder Kriterien möchte ich diesbezüglich anbieten:

### *6. Radikalisierung und Überbietung*

Es gibt innerhalb des christlichen Evangeliums eine Überbietungsstruktur, die Gott zutraut, daß er immer größer ist als unsere eigenen Vorstellungen von Gericht, Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Es ist das „Übergewicht der Gnade über die Sünde"[46]. Paul Ricoeur hat in einer eindrucksvollen Weise dieses „Übergewicht" der Gnade in seiner Analyse des Verhältnisses von philosophischem und juridischem Strafmythos zur Rechtfertigungstheologie herausgestellt, in der das Figurativ der Strafe (mit seinen Bestandteilen Gericht, Urteil, Verurteilung, Sühne, Freispruch) zwar weiterhin grundlegend ist, aber im *Beziehungsgefüge des Bundes* Gottes mit den Menschen innerhalb dieser *lebendigen* Kommunikation dejuridisiert wird. All diese Begriffe werden nicht abgeschwächt, sondern gewin-

[43] Vgl. ebd. 381ff, 391, 393.
[44] In die religiöse Hölle folgt dem Verfolgten kein „Gesetz" mehr nach, wie dies für das Gefängnis im 19. Jahrhundert gedacht wurde: vgl. ebd. 317.
[45] Ebd. 387.
[46] *Balthasar*, ebd. 174. Ich setze hier übrigens die Ausführungen voraus, die ich in Erinnerung zum 90. Geburtsjahr von Hans Urs von Balthasar publiziert habe: Gerechtigkeit im Gericht.

nen in dieser Beziehung auch eine neue Radikalität der Durchführung und Qualität der Erfahrung, insofern sie niemals aus dieser Beziehung herausfallen. „Nach Paulus' Auffassung muß man zuerst bis zum *Äußersten* der Verurteilung vordringen, um danach den *äußersten* Punkt des Erbarmens erreichen zu können..."[47].

Wenn man so will: die gesellschaftlich-kontextuellen Figurative und Grunderfahrungen bleiben notwendig für die Ausformulierung je gegenwärtiger Verkündigung und Theologie. Doch gewinnen sie in der christlichen Gottesbeziehung eine *ganz bestimmte* Überbietung und Potenzierung: Das Gericht wird bis zum äußersten stattfinden, aber im Gesamthorizont der Gnade; die Schmerzerfahrung der TäterInnen wird bis zum äußersten gehen, aber nicht aus entfremdender Verurteilung, sondern als Erfahrung einer Liebe, die am anderen in tiefer Reue entdeckt, was ihm zugefügt wurde; so gibt es die Sühne bis zum äußersten, aber nur im Kontext des unendlichen Erbarmens Gottes. Sein Zorn wird die SünderInnen um der Opfer willen treffen, das „Tor des Schreckens" vor diesem Zorn kann nicht abgebaut werden. Doch geschieht auch das innerhalb des soteriologischen Bundes mit denen, die sich versündigen.[48] „Immer noch handelt es sich um die Gerechtigkeit, aber um jene, die das Leben spendet..."[49]. Es ist die Logik der „noch reicheren Gnade", der Unterbrechung der Äquivalenz von Sünde und Strafe. Und die Vorstellung eines Urteils, das die Gerechten von den Ungerechten abtrennt, indem die einen in die Hölle und die anderen ins Paradies geschickt werden: Ist dies nicht bereits überwunden, insofern sie eine Nicht-Dialektik darstellt und ihr diese Logik der Überfülle fremd ist? Ricoeur zitiert den Psalm 30: „Denn nur einen Augenblick währet sein Zürnen, doch seine Güte ein Leben lang".[50]

Genau dies ist die „absurde Logik ... der ‚Überfülle'"[51], in der die Strenge Gottes nicht verneint wird, in der die Gottesfurcht weiterhin ein notwendiger Bestandteil im Bund mit ihm ist.[52] Wo aber die christliche Überbietung nicht dabei stehenbleibt oder diese Strenge gar mittels eigener unmenschlicher Projektionen verkleinert und moralisch oder juridisch kontaminiert, sondern wo das „semper maior" Gottes und die Gabe seines diesbezüglichen Bundes in die Fülle der endgültigen Versöhnung münden darf. Denn alle Sünde ist eine trennende Verletzung des Bundes mit dem Gott, der das Lebens- und Überlebensrecht aller, besonders derer will, denen dieses Recht durch Not, Unterdrückung und Vernichtung entzogen wird. Aber genau dieser Bund ist unendlich und kann es in Ewigkeit nicht zulassen, daß neues völlig sinnloses Leiden produziert wird, das nicht innerhalb dieses Bundes selbst wieder in die Dialektik

---

47 *P. Ricoeur,* Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 261. Es handelt sich demnach eigentlich nicht um eine „Zivilisierung Gottes": vgl. *M.N. Ebertz,* Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der ‚Gnadenanstalt', in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33 (1993) 92–125.

48 Vgl. Ricoeur, ebd. 257f, 260.

49 Ebd. 262.

50 Ebd. 265.

51 Vgl. ebd. 262f.

52 Vgl. ebd. 236; vgl. dazu auch Balthasar, ebd. 181.

der Versöhnung Gottes hineingeriete, nämlich als sinnvolles Sühneleiden angesichts der Opfer und des Gottes, der auf ihrer Seite steht. Erst in diesem vom Bund herkommenden „Sinnüberschuß" kann der Bannkreis der Hölle, diesseits wie jenseits, durchbrochen werden.[53] Denn wenn „die Strafe der Sünde die Sünde selbst als Strafe, nämlich die Trennung, ist"[54], dann hängt alles an der Bundes- und Versöhnungskraft Gottes: diese aber ist so unendlich wie Gott selbst.

Auch die Freiheit des Menschen gewinnt im Augenblick der unmittelbaren Begegnung in und mit der unendlichen Versöhnung Gottes, die aus seiner unbedingten und unbegrenzten Akzeptanz auf die Menschen zuströmt, eine qualitative Überbietung *der* Freiheit gegenüber, welche die Menschen im Diesseits haben. Die Möglichkeit, sich in dieser Freiheit Gott gegenüber zu verweigern, darf „nie als existential-ontologisch *gleichmächtige* Möglichkeit der Freiheit neben der des Ja zu Gott aufgefaßt werden..."[55].

Insgesamt gilt: Ohne der Einbildung zu erliegen, übergeschichtlich und überzeitlich die gläserne Wahrheit zu verkünden, ist mit den kontextuell vorgegebenen Figurativen aus der Logik des Glaubens und aus der darin aufgehobenen Logik der Überfülle der Gnade heraus umzugehen.[56] Der Logik der Äquivalenzen (zwischen diesseitigen und jenseitigen Vorstellungen) steht dann die Vorstellung unendlicher „Verschwendung" an Versöhnung Gottes gegenüber.[57] Ansonsten „gelingt es nie, von der bloßen Verurteilung zum Erbarmen hinüberzukommen"; und man findet „nie den Zugang zum Gesichtspunkt des kommenden Reiches."[58] Aus dieser Glaubensperspektive heraus lassen sich dann – wenn auch noch so klein erscheinende – Ansätze im Lebenskontext wieder ganz anders sehen, aufnehmen und verstärken. Das Noch-Nicht sucht sich sein Doch-Schon, etwa in den schwierigen Versuchen, in denen Täter nicht nur weggesperrt werden, sondern wo im Strafvollzug mit aller Vorsicht Begegnung zwischen Tätern und Opfern in Bewegung gebracht wird, um ein Verhältnis aufzubauen, wobei dem Täter in einer viel intensiveren Form als nur in der Strafe aufgeht, wie zerstörerisch er war und wie er künftig wiedergutmachen kann.[59] Ich erinnere an Johannes Paul II. Er hat den Attentäter, der ihn schwer verletzt hat, mehrmals im römischen Gefängnis besucht und in intensiven Gesprächen Vergebung zugesprochen und Versöhnung in Gang gesetzt. Solche Erfahrungen gälte es für die projektive Vorstellung des letzten Gerichtes zu aktivieren und auszubauen.

---

[53] Vgl. ebd. 251 und 257.
[54] Ebd. 258.
[55] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.B. 1976, 109.
[56] Vgl. *Ricoeur*, ebd. 261–262.
[57] Vgl. zu diesem Stichwort *R. Ochs*, Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille, Frankfurt a.M. 1995.
[58] *Ricoeur*, ebd. 283.
[59] Vgl. den in Österreich und Deutschland möglichen außergerichtlichen Tatausgleich. Vgl. auch: Perspektiven der Diversion in Österreich. Interdisziplinäre Tagung vom 21.–29.4.1994 in Innsbruck (Schriftenreihe des Bundesministeriums für Justiz 70). Wien 1995.

### 7. *Die Kehre im Kreuz*

Was ist der tiefste Grund unserer Hoffnung? R. Schwager hat in einer eindrücklichen Konzeption deutlich machen können, daß die erste Sendung Jesu, nämlich das Reich Gottes in die Geschichte zu bringen, gründlich gescheitert ist. Indem er mit seinem Reden und Handeln gezeigt hat, daß die Gottesherrschaft nicht unter dem Gesetz der Vergeltungsherrschaft steht, hat er zugleich die massivsten Kräfte dieser Vergeltungsherrschaft gegen sich provoziert. In diesem Drama sind die Personen Rollenträger gegensätzlicher Herrschaftsbereiche.[60] Unter Vergeltungsherrschaft versteht Schwager jenen Teufelskreis der Selbstbehauptung und Selbstsicherung durch Beschuldigung, Ausgrenzung und Gewalt, der als in sich selbst rotierender fataler Mechanismus gesehen wird, dem die Menschen nicht aus sich heraus entrinnen können, letztlich auch nicht die Jünger Jesu selbst, die ihn am Ende im Stich lassen. Auf die Erfahrung zunehmender Ablehnung reagiert Jesus mit den Gerichtsworten[61], in denen er die unentrinnbaren Folgen dieser Ablehnung deutlich macht. Hier bereits, nicht erst im Jenseits, stellt sich in der heilsgeschichtlichen Dramatik die Frage, „wie die Güte seines (Jesu, O.F.) Vaters die menschlichen Herzen erreichen kann, nachdem es sich definitiv gezeigt hatte, welcher Gegensatz zu den Mächten der Welt bestand und wie sehr die Menschen ihnen verfallen waren. Die überraschende Antwort Jesu zeichnet sich darin ab, daß er sich den dunklen Mächten (Lüge, Gewalt, diabolische Selbstsicherung) selber auslieferte und sich von ihnen treffen ließ".[62]

Das Selbstgericht, das sich die Menschen in ihrer Selbsttäuschung, in ihren falschen Urteilen, im Abschieben des Bösen auf andere zugefügt haben, „wurde zum Gericht über ihn", und zwar mit einer ganz besonderen Wirkung, nämlich „um durch die Teilhabe an ihrem Los ihnen von Innen her nochmals einen Ausweg aus ihrem Teufelskreis und damit einen neuen Heilsweg zu eröffnen. Er hat das lügnerische Urteil und den gewalttätigen Angriff nicht mit gleicher Münze vergolten, sondern das gesteigerte Böse von seiner Seite her umgedreht und als verdoppelte Liebe zurückgegeben".[63] Er dringt in das dunkle Reich des Bösen ein (am Karsamstag sogar in die Tiefe der Hölle), wo die Menschen sich selber richten beziehungsweise gerichtet sind. So ist seine sühnende Tat „ein Tun anstelle jener, die die Gottesherrschaft hätten annehmen sollen, sie aber zunächst abgelehnt haben".[64]

Mit dem Kreuz gibt es damit sozusagen noch einmal einen zweiten Zugang des Reiches Gottes auf die Menschen zu, dieses Mal aber in aller Klarheit und Unverhülltheit auf die Menschen als SünderInnen und Feinde Gottes zu, „um ihnen so aus der Welt der Verstockung und der Gottferne heraus nochmals eine Umkehr zu er-

[60] Vgl. *R. Schwager*, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990, 142ff.
[61] Vgl. ebd. 121 und 144.
[62] Ebd. 146.
[63] Ebd. 153.
[64] Ebd. 153.

möglichen".[65] Darin bricht auch in diesem Konzept die Überbietung des „semper maior" durch, nämlich insofern „die Gabe der Gottesherrschaft in der Situation der Ablehnung nur dank einer Feindesliebe möglich war, die auf die gewaltsame Ablehnung mit einer noch größeren Hingabe antwortete".[66] Jesus tritt ins Innerste der Vergeltungsherrschaft ein, um sie von ihrer äußersten Erfahrung her zu „unterwandern"[67], an diesem Punkt zu kippen und auf die größere Liebe Gottes seinen schärfsten Feinden gegenüber hin zu öffnen.[68]

Dieses Gericht, das im Kreuz Jesu geschieht, hat selbstverständlich eschatologische Qualität in dem Sinn, daß es selbst die Grundstruktur aller Gottesgerichte in sich trägt, auch des letzten. Wer dagegen die Vergeltungsherrschaft in das letzte Gericht Gottes hineinprojiziert, hat letztlich die Osterbotschaft nicht verstanden, die dem Kreuz in dieser Weise seine Bedeutung gibt. Denn das „österliche Urteil des Vaters ... offenbart anstatt der Vergeltung noch einmal ein neues Element der Vergebung für jene, die das bedingungslose Vergebungsangebot Gottes abgelehnt und sich deshalb auch radikal dem Selbstgericht ausgeliefert und den Sohn verworfen haben".[69]

In der Geschichte der Menschen hat sich deswegen nicht viel verändert. Die „Dramatik des Gerichts" bleibt bestehen und wird in das letzte Gericht hineinmünden.[70] Was aber im Kreuz geschehen ist, darf uns im Glauben „an die im Kreuzesgeschehen stattgefundene Umprägung des Gerichts stärken".[71] Die Konfrontation mit unseren Geschichten und unserer Geschichte wird uns dabei in keine Weise erspart. Sie wird vielmehr bis auf das Äußerste getrieben und an diesem äußersten Punkt, das ist nun unsere Hoffnung, von der dazu noch einmal äußersten Liebe Gottes „unterlaufen" oder überholt. In der schmerzvollsten Erfahrung des Gotteszornes leuchtet an ihrem Grund seine unermeßliche Gnade auf. Denn diese Gnade war und ist es ja, die die Menschen nicht angenommen und weitergegeben haben, die den Zorn Gottes entfacht hat und zugleich nicht zulassen kann, daß jemand endgültig aus dieser Gnade herausfällt. Denn letzteres wäre der Einbruch der Vergeltungsherrschaft in die künftige Gottesherrschaft und damit ihre Vernichtung.

## *8. Schluß*

Eine solche Hoffnung, wie sie angedeutet wurde, mag uns dann auch hier die Kraft verleihen, in den Kontexten von Beschuldigung, Vergeltung und Gewalt uns und andere zur Gerechtigkeit und „zur vergebenden Liebe (zu) motivieren".[72] Nicht weil wir dafür eine Belohnung bekommen, sondern weil wir die „Belohnung" längst umsonst bekommen haben. Dem entspricht eine Pastoral, die auch selbst

[65] Ebd. 154.
[66] Ebd. 148.
[67] Ebd. 148.
[68] Zur rechtfertigungstheologischen Fassung dieser Einsicht vgl. ebd. 204–217.
[69] *Niewiadomski*, ebd. 123.
[70] Vgl. *Schwager*, ebd. 244; vgl. auch *Niewiadomski*, ebd. 124.
[71] Ebd. 125.
[72] Ebd. 124.

der Strafmacht entsagt und sich selbst in die Dynamik des „semper maior" Gottes hineinziehen läßt: zu einer Pastoral der Gnade, die deswegen nicht billig ist, weil sie in ihrer „Billigkeit" im Kreuz Jesu teuer erstanden wurde.

Wenn die Pastoral den Menschen diese Hoffnung nicht gönnt und wenn sie von daher mehr sanktioniert als schenkt,[73] verfinstert sie nicht nur Ostern, sondern auch Gott selbst.

Diese bruchstückhaften Gedanken seien mit einem Gedicht wohl besser zum Ausdruck gebracht, das Werner Kallen geschrieben hat:

*„Gericht"*

*die augen*
*werden uns*
*aufgehen*

*himmelsweit*

*brennen werden die wunden*
*brennen wird unsere liebe*

*schatten erhellen*
*die erinnerung*

*wir wagen*
*unser wahres gesicht*

*in bergende hände*
*werden wir*
*fallen*

*erdtief*

*ins offene erbarmen.*[74]

[73] Vgl. *O. Fuchs*, Nicht pastoraler Kompromiß, sondern kompromißlose Pastoral!, in: *T. Schneider* (Hg.), Geschieden – Wiederverheiratet – Abgewiesen? Antworten der Theologie, Freiburg i.B. 1995, 322–341.

[74] *W. Kallen*, Visionen, in: Bibel im Jahr 1995 (hg. vom Katholischen Bibelwerk), Stuttgart 1994, 137.

WILHELM ZAUNER

# Die gläserne Kirche

Die Forderung nach Transparenz in der Kirche gehört zu den selbstverständlichen Imperativen der Kirchenreform. Wo liegen die Grenzen zwischen der legitimen Transparenz und der lebensnotwendigen Intimität? Unser Autor, jahrelang Redakteur der ThPQ, ist Professor emeritus für Pastoraltheologie in Linz. (Redaktion)

Glas, mittelhochdeutsch *glanst*, war ursprünglich eine Bezeichnung des ‚glänzenden' Bernsteins. Schon Plinius d. Ä. (23–79) berichtet in seiner Naturgeschichte über die ‚glesiae', die Bernsteininseln in der Nordsee[1], die sich als Glasberge in den europäischen Märchen finden. Das in der Offenbarung des Johannes erwähnte ‚gläserne Meer gleich einem Kristall' (4, 6; 15, 2) ist ein Bild des lichtdurchfluteten Himmels, des Reiches Gottes in seiner Vollendung. Auf christlichen Schöpfungsbildern hält Gott eine durchsichtige Glaskugel als Symbol der zuerst erschaffenen Lichtwelt in der Hand, zum Beispiel auf einem Fenster im Münster zu Ulm.[2] Die Apokalypse spielt in ihren Bildern der Vollendung auf die Farben des Bernsteins (goldgelb, silberweiß, kupferbraun) an: „Die Stadt war reines Gold gleich reinem Glas. ... und die Straße der Stadt war reines Gold wie durchsichtiges Glas" (Offb 21, 18.21). Sonst findet sich nichts Gläsernes im Neuen Testament, jedenfalls keine gläserne Kirche.

### *Das Mysterium Kirche*

Dennoch liegt ein Glanz auf dieser Kirche. „Dieses Volk Gottes bleibt zwar während seiner irdischen Pilgerschaft in seinen Gliedern der Sünde ausgesetzt, aber es wächst in Christus und wird von Gott nach seinem geheimnisvollen Ratschluß sanft geleitet, bis es zur ganzen Fülle der ewigen Herrlichkeit im himmlischen Jerusalem freudig gelangt", sagt das II. Vatikanische Konzil.[3] Es spricht von einer „Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint"[4] und meint damit Christus, das Licht der Völker. Es beschreibt die Kirche als „das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi"[5]. Zur Ausdeutung des Geheimnisses Kirche verweist es auf die vielen biblischen Bilder „vom Hirten- und Bauernleben, vom Hausbau oder auch von der Familie und der Brautschaft"[6]: auf den Schafstall, dessen einzige Tür Christus ist; auf die Pflanzung und den Acker Gottes, auf das Bauwerk Gottes, die Familie Gottes, auf „das Jerusalem droben", auf die „makellose Braut des

[1] *Gaius Plinius Secundus*, Historia Naturalis IV, 103
[2] Vgl. *M. Lurker*, Wörterbuch der Symbolik[4], Stuttgart 1988, 238
[3] Dekret über den Ökumenismus Art. 3
[4] Kirchenkonstitution Art. 1
[5] Kirchenkonstitution Art. 3
[6] Kirchenkonstitution Art. 6

makellosen Lammes" und schließlich auf das paulinische Bild vom „mystischen Leib Christi".[7]
Damit ist keineswegs gemeint, daß die Kirche etwas ‚Mysteriöses', etwa eine Art okkulte Erscheinung innerhalb dieser sichtbaren Welt wäre. Mysterium bedeutet hier, daß sich das innerste Wesen der Kirche nicht dadurch voll erfassen läßt, daß man ihre Lehre darstellt, ihre Liturgie und ihr caritatives Wirken betrachtet sowie ihre Organisationsform studiert. Sie hat darüber hinaus noch etwas, das sich dem Auge nicht erschließt und das daher auch den Mund verschließt. Das griechische Wort *myo* bedeutet ja (die Augen beziehungsweise den Mund) ‚verschließen'. Die Kirche hat das gleiche Geheimnis wie eine junge Frau, die durch einen Heiratsantrag ihres Freundes ‚verzaubert' ist. Das tiefste Geheimnis der Kirche ist, daß Gott sie liebt und sich in Christus als ihr ‚Bräutigam' darstellt.[8] Das deutsche Wort ge-heim bedeutet sprachlich: was zum Heim gehört, was vertraut ist wie die eigene Wohnung. In diesem Sinn sagt Gotthard Fuchs: „Rätsel werden gelöst; Geheimnisse werden bewohnt".[9] Die Christen müssen zwar bekennen: „Hier haben wir keine bleibende Stadt, vielmehr die zukünftige suchen wir." (Hebr 13, 14); sie haben selbst hier kein stabiles Zuhause und sollen das auch besonders durch den Ordensstand im Bewußtsein halten;[10] sie stellen selbst nur das vorläufige ‚Zelt Gottes bei den Menschen' (Offb 21, 3; vgl. Hebr 8, 2) dar. Aber sie wissen auf ihrer Wanderschaft schon, wo sie einmal endgültig wohnen und daheim sein werden: „Unser Bürgerrecht ist in den Himmeln" (Phil 3, 20); „wir wissen, wenn das Zelt unserer irdischen Wohnung abgebrochen wird, werden wir eine Wohnstätte von Gott empfangen, ein nicht von Händen erbautes, ewiges Haus im Himmel" (2 Kor 5, 1).
Dieses Wissen um ihre Geborgenheit in der Treue und Liebe Gottes ist das ‚Geheimnis' der Kirche. Es löst sich nicht wie ein Rätsel, sondern es schafft Verbundenheit, Gemeinschaft, *communio.*[11] Die Kirche hat ihr Geheimnis nicht zu verheimlichen, sondern zu verkünden. Sie ist ein von Gott gesetztes, sichtbares „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit".[12] Dieses Zeichen soll allen Menschen etwas zeigen, nämlich „das Geheimnis, das seit Anfang der Zeiten und Generationen verborgen war, jetzt aber kundgetan wurde seinen Heiligen" (Kol 1,26).

### *Die Arkandisziplin*

In der frühen Kirche wurde über christliche Texte und Riten vor Ungetauften mehr und mehr Schweigen bewahrt. Grund dieser Verheimlichung war die Verfolgung. Aber auch nach Ende der Verfolgung wurde die Geheimhaltung der zentralen Glaubenswahrheiten und Riten (‚Arkandisziplin' von *arcanus* = verschlossen, zu den Mysterien gehörig) noch als

[7] Kirchenkonstitution Art. 7
[8] Vgl. *W. Zauner,* Christsein im neuen Europa, ThPQ 139 (1991) 119–127; hier 125
[9] *G. Fuchs,* Der hundertste Name Allahs, in: Katechetische Blätter 115 (1990) 12
[10] Vgl. Kirchenkonstitution 44
[11] Vgl. *J. Singer,* Kirche als Communio, Ordensnachrichten 26 (1987) 14–32
[12] Kirchenkonstitution Art. 1

Pflicht angesehen. Cyrill von Jerusalem († 387) schreibt in der Einleitung zu seinen Taufkatechesen: „Diese Katechesen für die Täuflinge lasse diejenigen lesen, welche zur Taufe kommen, und die bereits getauften Gläubigen! Keineswegs aber darfst du sie den Katechumenen geben oder sonst jemandem, der nicht Christ ist. Denn vor dem Herrn hast du dich zu verantworten. Solltest du eine Abschrift machen, dann behalte den Herrn vor Augen!"[13] Er führt vor der Taufe durch achtzehn Katechesen in den Glauben ein, informiert aber erst nach der Taufe in fünf ‚mystagogischen Katechesen' voll über die Taufe, Firmung und Eucharistie.
Ambrosius († 397) schreibt über die mystagogische Unterweisung der Neugetauften: „Jetzt mahnt die Zeit zur Besprechung der Mysterien und zur Enthüllung des Wesens der Sakramente selbst. Hätten wir das vor der Taufe Nichttäuflingen mitteilen zu sollen geglaubt, hätte man uns das mehr als Verrat denn als Enthüllung verübeln müssen. Und noch ein Grund: Es sollte den Ahnungslosen das Licht der Geheimnisse besser unmittelbar sich eingießen, statt daß ihm irgendeine Besprechung vorausging."[14] Er spricht von einer ‚Öffnung der Ohren' *(apertio aurium)*, die sich bis heute im Taufritus findet, und meint damit die Zusage, daß der Täufling nach der Taufe mit den Sakramenten bekanntgemacht wird.[15] Unter die Arkandisziplin fielen unter anderem das Glaubensbekenntnis und das Vater Unser, die Mysterien der Taufe und Eucharistie. Sie geriet aber schon mit dem Ende der Antike mehr und mehr in Vergessenheit. Als im Mittelalter die ganze damals bekannte Welt christlich war, verlor die Pflicht zur Geheimhaltung ihren Sinn.

### *Eine gläserne Kirche?*

Heute wird immer drängender eine Kirche gefordert, die ein ‚Haus aus Glas' darstellt. Das Drängen kommt nicht so sehr vom Kirchenvolk. Der Papst selbst hat mehrmals diesen Ausdruck gebraucht, und andere Bischöfe haben ihn wiederholt. Der Begriff ist, wie gezeigt, nicht biblisch, findet sich so nicht in der Tradition und im theologischen Vokabular. Was damit gemeint ist, läßt sich am ehesten anhand von jenen zwei Schlüssel-Worten zeigen, mit denen Michail Gorbatschow, der letzte Präsident der ehemaligen UdSSR, das geschlossene kommunistische System geöffnet hat: Glasnost und Perestroika. Glasnost meint Transparenz, Durchschaubarkeit der politischen Prozesse, der Entscheidungen in der Wirtschaft und Verwaltung, meint eine wahrhaftige und bereitwillige Information der Öffentlichkeit. Voraussetzung und Folge dieser Transparenz sind Reformen, Veränderungen, eben Perestroika. So wie das politische Haus in der ehemaligen Sowjetunion bestellt war, konnte man nach Meinung des Präsidenten eben niemanden hinter die Kulissen schauen lassen, wurde jeder Vorgang in der Verwaltung und in der Wirtschaft zu einem Staatsgeheimnis. Das blockierte die normalen Abläufe und ließ alle ‚Geheimnisträger' erzittern; jeder von ihnen mußte fürchten, des Verrats angeklagt zu

[13] *Cyrill v.J.*, Taufkatechesen, Einleitende Katechese Nr. 17
[14] *Ambrosius*, Über die Mysterien I, 2
[15] Ebd. I, 3

werden.[16] Das verhinderte eine korrekte Information der Öffentlichkeit, erschwerte die jounalistische Arbeit und machte Reformen unmöglich. Ohne Glasnost keine Perestroika, ohne Perestroika keine Glasnost, sagte Gorbatschow.

Wenn also die Leitung der Kirche diese Begriffe aus den politischen Auseinandersetzungen der achtziger Jahre übernimmt, so könnte man daraus schließen, daß sie sich bewußt ist: Es gibt in der Kirche eine unnötige und schädliche Geheimniskrämerei. Es sind aber auch Reformen nötig: Wenn die Kirche ein Haus aus Glas sein will, bei dem jeder in die Kirche hineinschauen kann, dann muß dort so gekocht werden, daß niemandem der Appetit vergeht. Bertolt Brecht beschreibt scharfsinnig den Unterschied von zwei Städten:

Herr K. zog die Stadt B der Stadt A vor. „In der Stadt A", sagte er, „liebt man mich; aber in der Stadt B war man zu mir freundlich. In der Stadt A bat man mich an den Tisch, aber in der Stadt B bat man mich in die Küche."[17]

Dieser Blick in die Küche, dieses Angebot, sich dort aufzuhalten, wo gekocht wird, dabei zuzuschauen und mitzuwirken, das ist es wohl, was Glasnost im Staat meint und was auch ein ‚Haus aus Glas' für die Kirche bedeuten könnte: Transparenz des kirchlichen Lebens und Durchschaubarkeit der Entscheidungsvorgänge.

### *Transparenz des kirchlichen Lebens*

In der Bergpredigt heißt es: „Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf dem Berg liegt, kann nicht verborgen bleiben" (Mt 5, 14). Als Organisationsform der Jünger Jesu eignet sich also nicht der geschlossene und exklusive Club, der Geheimbund aus ‚Geheimnisträgern', die Elitegruppe mit mysteriösen Ritualen, sondern nur eine ‚Kirche der offenen Türen', wie sie Karl Rahner beschreibt[18]: Hier können alle Menschen guten Willens eintreten und so weit mitmachen, als sie dazu imstande sind; hier wird nichts vertuscht; hier werden die Agenden offengelegt. Was das II. Vatikanische Konzil ganz allgemein gesagt hat, gilt auch für die Kirche selbst: „Es gibt in der menschlichen Gesellschaft ein Recht auf Information über alle Tatsachen, die den Menschen, als einzelnen oder als Mitgliedern der Gesellschaft, je nach ihrer besonderen Situation zu wissen zukommt. Der richtige Gebrauch des Rechtes fordert aber, daß die Mitteilung inhaltlich stets der Wahrheit entspricht und bei Beachtung der durch Recht und menschliche Rücksichtnahme gezogenen Grenzen vollständig ist. Auch in der Form muß sie ethisch einwandfrei sein, das heißt beim Sammeln und Verbreiten von Nachrichten müssen die ethischen Grundsätze sowie die Rechte und Würde des Menschen beachtet werden; denn nicht

[16] Die ehemalige DDR zelebrierte ebenso ihre ‚Staatsgeheimnisse'. Ein Freund aus Leipzig sagte mir einmal, er sei ‚Geheimnisträger' und dürfe daher nicht ins ‚kapitalistische Ausland' reisen. Auf meine Frage, welche Geheimnisse er denn bewahre, sagte er verschmitzt lächelnd: „Die kannst Du alle bei Euch daheim in der Zeitung lesen. Wenn aber jemand erfährt, daß ich sie Dir erzählt habe, sitze ich im Gefängnis."

[17] *B. Brecht*, Zwei Städte, in: Geschichten vom Herrn Keuner, Werke in fünf Bänden, Bd. IV, 267

[18] *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg 1972, 76–81; vgl. auch 100–108

alles Wissen bringt Nutzen, ‚die Liebe aber baut auf' (1 Kor 8, 1)."[19]
Im Laufe der Zeit haben sich in der Kirche Organisationen angesiedelt, die diesem Kriterium der Offenheit und Transparenz nicht entsprechen. Manche halten die Namen und die Zahl ihrer Mitglieder (und erst recht ihr Budget) geheim, verwenden streng geheimgehaltene Handbücher[20] und hüten eine geheime Lehre, die nur den Mitgliedern (dosiert und abgestuft) bekanntgegeben wird. Manche verweigern den Zutritt in ihre Häuser und ziehen sich in Schlösser und Burgen zurück, die sie vor Nicht-Eingeweihten verschließen.[21] Kirche ist grundsätzlich öffentlich. Alle Sakramente sind öffentliche Vorgänge. Mit Ausnahme von Zeiten der Verfolgung sollen die offiziellen Feiern der Kirche öffentlich zugänglich sein. Auch bei einer ‚Hausmesse' im engsten Kreis können die Nachbarn wissen, was hier geschieht.

### *Durchschaubarkeit der Entscheidungsvorgänge*

Die Kirche besitzt seit der Römerzeit ein hochentwickeltes Kirchenrecht. Kompetenzen, Instanzenzüge und Zuständigkeiten sind klar geregelt. Diese Rechtsordnung wird einerseits garantiert, andererseits aber relativiert durch den universalen Jurisdiktionsprimat, den das I. Vatikanische Konzil mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit verkündet hat: „Wer sagt, der Römische Bischof besitze lediglich das Amt der Aufsicht beziehungsweise Leitung, nicht aber die volle und höchste Jurisdiktionsvollmacht über die gesamte Kirche, nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen; ... oder diese seine Vollmacht sei nicht ordentlich und unmittelbar sowohl über alle und die einzelnen Kirchen als auch über alle und die einzelnen Hirten und Gläubigen, der sei mit dem Anathema belegt."[22] Diese Definition ermöglicht einen unmittelbaren Eingriff des Papstes in die kirchliche Rechtsordnung, in jede Frage der Kirchendisziplin, auch wenn sie (durch ihn!) bereits rechtlich geregelt ist.
Das entmutigt manchmal jene Instanzen, die für eine Angelegenheit zuständig sind. Es ist zum Beispiel für einen Apostolischen Nuntius nicht gerade aufbauend, wenn er mit großer Mühe und Diskretion einen Dreiervorschlag für eine Bischofsernennung erstellt hat und dann hinnehmen muß, daß ohne Rücksprache mit ihm ein Kandidat ernannt wird, den er nicht präsentiert hat. Es ist für die Bischofskonferenzen eines Sprachgebietes brüskierend, wenn ihnen zum Beispiel zuerst die Kompetenz für die Approbation liturgischer Texte gegeben wird, und dann nach langer und gründlicher Arbeit doch ‚Rom' die Sache an sich zieht.[23]

---

[19] Vatikanum II, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel, Art. 5
[20] Man denke zum Beispiel an das Handbuch des *Opus Angelorum*, das nicht einmal Eigentum eines Mitglieds werden kann und in das keinem Nichtmitglied Einsicht gewährt werden darf.
[21] Damit sollen keineswegs die wenigen Klöster gemeint sein, in denen sich Mönche oder Nonnen in Schweigen dem Gebet widmen wie zum Beispiel die Karthäuser oder die Karmelitinnen. Sie verschließen ihre Türen nicht, um etwas zu verbergen, sondern sie suchen Stille und Abgeschiedenheit zum Gebet – und machen kund, wie sie hinter ihren verschlossenen Türen leben.
[22] Vaticanum I, Erste dogmatische Konstitution über die Kirche Christi, DH 3064
[23] Das war etwa bei der deutschen Ausgabe des Ritus zur Feier der Krankensalbung der Fall.

Das unbestimmte ‚Rom' meint meist die Kurie. Manche sehen die ganze kirchliche Bürokratie als einen Fremdkörper am Organismus Kirche an. Sie meinen, die Kirche könne allein aus ihren spirituellen Kräften gesteuert werden. Strukturelle Veränderungen könne man sich durch geistliche Erneuerung und vertiefte Frömmigkeit ersparen. Das ist ein Irrtum. Die Kirche ist heute eine moderne Großorganisation und muß sich diesbezüglich auch nach deren Gesetzmäßigkeiten verhalten. „Die bürokratisch-hierarchische Struktur der Kirche stellte die Sozialform dar, mit der die katholische Tradition auf eine der schwersten Herausforderungen ihrer Geschichte reagierte und diese erfolgreich bestand", urteilt der Soziologe Karl Gabriel über die Entwicklung der Kirche im 19. Jahrhundert.[24] Also nichts gegen die Kurie als Einrichtung, nichts gegen eine kirchliche Bürokratie.[25] Aber alles für eine berechenbare, verläßlich eingehaltene Kompetenzordnung. Wenn schon durch dogmatische und rechtliche Festlegung die Möglichkeit eines direkten Eingreifens von der Spitze aus in das gesamte kirchliche Leben gegeben ist, so sollte doch – entsprechend dem anerkannten Subsidiaritätsprinzip – davon nur höchst selten und in offenkundigen Notfällen Gebrauch gemacht werden.[26] Sonst wird aus dem, was als Element der Stabilisierung gedacht ist, eine Ursache der Destabilisierung.

Eine wichtige Rolle spielt bei jedem Entscheidungsvorgang das Informationssystem nach oben. Wenn dieses nicht klar geregelt ist und wenn die vorhandenen Regelungen nicht eingehalten werden, bildet sich ein zweiter, informeller Informationskreis, der dann von Denunzianten aller Art und Herkunft benützt wird. Dann verzögert sich oft die Erledigung einer Angelegenheit durch die kirchlichen Behörden auf rätselhafte Weise oder es fällt eine Entscheidung, die auch die engsten Mitarbeiter überrascht. Von diesen wird aber erwartet, daß sie die getroffene Entscheidung einsichtig machen und mittragen. Die Erklärungen, die dann in den Medien dazu abgegeben werden, hören sich manchmal recht gequält an, und die interessierten Kirchenmitglieder fragen: „Was ist wohl da wieder gelaufen?"

### *Grenzen der Transparenz*

Das Bild der Kirche als eines ‚Hauses aus Glas' kann nicht bedeuten, daß es in diesem Haus keine Ecke geben darf, die dem ‚Enthüllungsjournalismus' unzugänglich ist. Amtsträger der Kirche brauchen die Fähigkeit zur Diskretion und die menschliche Reife, ein Geheimnis bewahren zu können. Sie müssen ein natürliches Geheimnis als solches erkennen können, ohne eigens auf das aufmerksam gemacht zu werden, was alles geheimgehalten werden muß. Sie haben auch einen Anspruch auf Schutz ihrer Privatsphäre; deren Verletzung kann sie in ihrem Dienst erheblich behindern. Wie im Staat gibt es auch in der Kirche ein Dienstgeheimnis und Akten, die besser eine Zeitlang unter Verschluß gehalten werden, um einzelne Personen oder Instanzen zu schützen.

[24] *K. Gabriel,* Zur Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus, in: Orientierung 50 (1986) 154

[25] Vgl. *W. Zauner,* Von der Ambivalenz der Bürokratie, in: DIAKONIA 19 (1988) 217–220

[26] Insofern ist dieses eine Dogma des I. Vatikanums mit dem zweiten, der Unfehlbarkeit des Papstes, vergleichbar.

Heute ist das ‚Outing' große Mode geworden: Wo verbringt der Pfarrer seinen Urlaub? War der Bischof schon einmal verliebt? Hat der Kaplan eine Freundin? Ist der Mesner homosexuell veranlagt? Mit wem telefoniert die Äbtissin am häufigsten? Da läßt man keinem Mitarbeiter in der Kirche mehr ein Plätzchen, das vor den Taschenlampen indiskreter Schnüffler sicher ist. – Manche Amtsträger schreiten aber gleich selbst zum großen ‚Outing'. Sie überraschen die Öffentlichkeit durch Mitteilungen aus ihrem Privatleben, die ihren Mitarbeitern und Gemeinden eher peinlich sind. Die meist damit verbundene Formel „Ich stehe dazu" verbietet geradezu eine Anfrage oder Kritik. Was hier oft unter Aufrichtigkeit und Transparenz aufscheint, ist wohl nur eine aufdringliche Form von Indiskretion. Das öffentliche Eingeständnis gilt dann schon als Rechtfertigung, die Wahrhaftigkeit schon als Wahrheit. Zur ganzen Wahrheit gehört in der Kirche aber auch die Orientierung am Geist Jesu Christi, die Bindung der Wahrhaftigkeit an die Liebe. Ein Outing kann auch zerstören, wenn nicht vorher abgewogen wird, ob eine solche ‚Offenbarung' einem anderen zumutbar ist und ob er nicht daran erstickt. Wozu der eine steht, kann den anderen zu Fall bringen.

Im Bericht über den Sündenfall heißt es: „Gott, der Herr, machte Adam und seiner Frau Röcke aus Fellen und bekleidete sie damit" (Gen 3, 21). Gott will nicht, daß der Sünder bloßgestellt wird oder sich selber bloßstellt; er ist nicht an dessen Outing, sondern an dessen Umkehr interessiert. Das Beichtgeheimnis ist auch eine Darstellung der Haltung Gottes zum Sünder: Die Sünde bleibt Gott nicht verborgen, aber er birgt den Sünder im Geheimnis seiner vergebenden Liebe. Dieses Geheimnis wird auch in jedem offenbar, der die Blöße des anderen nicht aufdeckt (vgl. Gen 9, 23) und die eigene Blöße aus Rücksicht auf andere verbirgt.

Ein ‚Haus aus Glas' im Sinne von Indiskretion und rücksichtslosem Outing ist unmenschlich und schamlos. Es wäre nicht bewohnbar. Schon ein Kirchengebäude aus Glas wäre unerträglich. Die kreisförmigen ‚Gemeinderäume', in denen jeder jeden sieht, in denen es keine rettende Säule gibt, hinter die man sich stellen kann, keinen dunklen Winkel, in den man sich zurückzieht, wenn man ein wenig bedrückt ist und nicht mitsingen will – diese offenen Räume ohne jegliche Intimität sind zumindest als Pfarrkirchen nicht allgemein beliebt. Ebenso ist es in der Kirche als Gemeinschaft. Das Leben wird nicht gefördert, sondern behindert, wenn jedes Mitglied einen Zugriff auf seine Intimiät befürchten müßte: „Freund, hier wird geoutet! Wir haben voreinander keine Geheimnisse." Das mögen die Ansprüche mancher Sekten sein; einer Kirche sind sie unwürdig. Sie ist das Haus Gottes (vgl. 1 Tim 3, 15), aber nur sehr bedingt ein gläsernes Haus.

WOLFGANG PALAVER

# Das Arkanum in der Politik

## Carl Schmitts Verteidigung der Geheimpolitik

Zu den politisch brisantesten wissenschaftlichen „Wiederentdeckungen" der letzten Jahre gehört die im deutschen Sprachraum jahrzehntelang tabuisierte „Politische Theologie" des katholischen Staatsrechtlers Carl Schmitt. Unser Autor, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre an der Universität Innsbruck, geht der totalitären Versuchung Schmitts nach, die er sowohl im Kontext der Arkanpolitik, aber auch im Zusammenhang mit dem Prinzip der Öffentlichkeit ortet. Schmitts Erfahrungen nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus brachten die Einsicht mit sich, wie lebensnotwendig private Arkana und der Schutz der Privatsphäre sind. (Redaktion)

„Zu jeder großen Politik gehört das ‚Arcanum'", behauptete 1923 der deutsche Staatsrechtsgelehrte Carl Schmitt in seinem Buch „Römischer Katholizismus und politische Form".[1] Mit dem Begriff „Arcanum" bezog er sich dabei vor allem auf einen im 17. Jahrhundert weitverbreiteten Begriff der Staatsphilosophie, der das Geheimnis der Herrschaftsausübung im Staat bedeutete und sich bis auf den römischen Historiker Tacitus zurückführen läßt.[2] Vor dem Hintergrund dieser These diagnostizierte Schmitt bezüglich der Entwicklung der modernen Welt einen Verfall der Politik. Noch in Shakespeares Drama „Der Sturm" lasse sich in Prospero eine positive politische Verkörperung des Geheimnisses erkennen, während in Mozarts „Zauberflöte" anstelle Prosperos nur noch der freimaurerische Priester Sarastro zu finden sei. Heute würde sich aber nicht einmal mehr jenes durch Sarastro verkörperte Bekenntnis zum Geheimnis finden lassen, wie es noch das 18. Jahrhundert wagte. Aus dem früheren politischen Mut zum Geheimnis sei nun eine Welt geworden, in der sich alles vor den Kulissen – „vor einem Parkett von Papagenos", jenen rein auf die Befriedigung der ökonomischen Bedürfnisse bedachten Durchschnittsmenschen – abspiele. Schmitt sieht im Geheimnis einen Garanten für eine menschenwürdige Politik, dessen Preisgabe sich letztlich verhängnisvoll auswirken würde. Aus heutiger Sicht erscheint eine solche These höchst zweifelhaft, da die moderne Welt gerade gegen das Geheimnis das Postulat der Öffentlichkeit gestellt hat. Mozarts „Zauberflöte" bringt diese moderne Sicht deutlich zum Ausdruck: die Welt der Aufklärung ist ein Kampf der Sonne gegen die Nacht, ein Kampf des Lichts gegen die Finsternis. Schmitts Verteidigung der Arkanpolitik läßt sich aber nicht einfach durch den

[1] *C. Schmitt,* Römischer Katholizismus und politische Form. München ²1925, 58.

[2] *C. Schmitt,* Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. Berlin ⁶1994, 13–16; *M. Stolleis,* Arcana Imperii und Ratio Status. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts. In: *Ders.,* Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts. Frankfurt am Main 1990, 37–72.

Hinweis auf das Prinzip der Öffentlichkeit kritisieren. Genau in jener Schrift, in der er von der Notwendigkeit des politischen Arkanums spricht, betont er auch die zentrale Bedeutung der Öffentlichkeit, wie sie gerade am repräsentativen Wesen der katholischen Kirche sichtbar werde. Bei Schmitt stehen sich also Geheimnis und Öffentlichkeit nicht einfach diametral gegenüber, sondern die Arkanpolitik gehört zu einer öffentlich sichtbaren Macht. Der von Schmitt konstatierte Verfall zeige sich darin, daß im Zusammenhang mit der modernen Vorherrschaft des Prinzips der Öffentlichkeit und dem damit verbundenen Aufgeben der Geheimpolitik gerade unsichtbare, anonyme und im Geheimen bleibende Mächte an Stelle der öffentlichen und sichtbaren Macht treten würden. Zur Zeit der Weimarer Republik warf er kritisch ein, ob nicht die Öffentlichkeit des Parlaments nur noch als Fassade diene, hinter der parteipolitische und wirtschaftliche Kräfte im geheimen die eigentlichen Entscheidungen treffen. Vor diesem Hintergrund bezeichnete er in seiner „Verfassungslehre" von 1928 die „Geheimdiplomatie öffentlicher Machthaber" als „harmloses Spiel", wenn sie mit der „öffentlichen Diplomatie, welche geheime Machthaber, durch ihre Agenten betreiben", verglichen wird.[3] Nach dem II. Weltkrieg wurde Schmitt noch deutlicher. Im Hinblick auf die – schon in seiner Anspielung auf Papageno angedeutete – Tendenz unserer Welt hin zu einem totalitären Funktionalismus des Verwaltens, Produzierens und Konsumierens spricht er von der „satanischen Versuchung zu einer unsichtbaren, anonymen und im Geheimen bleibenden Macht"[4]. Die Welt der Papagenos tendiere zur totalen Verwaltung, wobei das Zusammenleben der Menschen sich immer mehr einem Insektenstaat angleiche, der von anonymen Mächten reguliert werde. Schmitts Begriff des Geheimnisses ist also vieldeutig und läßt sich nicht auf einen Nenner bringen. Eine genauere Analyse und Kritik seiner Position setzt eine detaillierte und vor allem inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Problem des politischen Geheimnisses voraus.

### *Geheimnis, Macht und Gewalt*

Ein erstes inhaltliches Moment läßt sich darin erkennen, daß es einen engen Zusammenhang zwischen Geheimnis und Macht gibt. Diese Dimension ist kaum einem jener Denker entgangen, die sich mit dem Phänomen Macht auseinandersetzten. Elias Canetti, im Unterschied zu Schmitt ein Gegner des Nationalsozialismus und ein Kritiker der Macht, hat wie dieser auf den Zusammenhang von Macht und Geheimnis hingewiesen: „Das Geheimnis ist im innersten Kern der Macht".[5] Literarisch hat Dostojewskij diesen Zusammenhang in seiner Legende vom Großinquisitor aufgearbeitet. Das Geheimnis ist eine der drei Säulen, auf die der Großinquisitor

[3] *C. Schmitt*, Verfassungslehre. Berlin [8]1993, 214. Vgl. 208f, 319; *ders.*, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin [6]1985, 62f; *ders.*, Wesen und Werden des faschistischen Staates. In: *ders.*, Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939. Berlin [3]1994, 130.

[4] *C. Schmitt*, Nomos – Nahme – Name. In: *Ders.*, Staat, Großraum, Nomos, Arbeiten aus den Jahren 1916–1969. Hg. von G. Maschke. Berlin 1995, 584. Vgl. ebd. 573f, 577, 585.

[5] *E. Canetti*, Masse und Macht. München 1960, 343.

seine Macht gründet. Im Gespräch mit Jesus spricht er dies deutlich aus: „Wir haben Deine Tat verbessert und haben sie auf das *Wunder*, das *Geheimnis* und die *Autorität* gegründet".[6] Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor läßt den tieferen machtpolitischen Sinn des Arkanums erkennen: die durch das Geheimnis gefestigte Macht soll den latenten Bürgerkrieg in der Gesellschaft überwinden. Aus der Sicht des Großinquisitors droht ein gewalttätiges Chaos, eine „Menschenfresserei", wenn sich die Menschen auf die Freiheit ihres Gewissens und den freien Verstand verlassen, anstatt sich vom Großinquisitor führen zu lassen. Das Geheimnisvolle in seiner Herrschaft soll die Menschen dazu bringen, sich dem Großinquisitor ganz unterzuordnen und diesen kollektiv anzubeten. Es gilt, die von Jesus in die Welt gebrachte Freiheit des Gewissens zu überwinden. Die Lehre des Großinquisitors lautet: „Wichtig ist nicht die freie Entscheidung ihrer Herzen und nicht die Liebe, sondern das Geheimnis, dem sie blind gehorchen müssen, sogar gegen ihr Gewissen".

Ein weiterer wichtiger Schritt in der inhaltlichen Analyse des politischen Arkanums zeigt sich im Denken des katholischen Juristen und Gegenrevolutionärs Joseph de Maistre, einem der geistigen Väter Schmitts, der auch von Canetti als wichtiger Gegner ernstgenommen wurde. Nach de Maistre wurzelt alle politische Souveränität in einer gewalttätigen Aneignung, die aber geheim bleiben müsse, damit die Legitimität der politischen Herrschaft nicht verlorengehe. Das Licht der Vernunft würde jede Verpflichtung zum Gehorsam unterminieren und unmöglich machen, wenn dieses – auch im religiösen Sinne verstandene – Geheimnis nicht gewahrt bliebe[7]. De Maistre folgt in diesen Überlegungen dem französischen Theologen und Philosophen Blaise Pascal, der ausführlich auf das geheimnisvolle und „mystische Fundament" menschlicher Autorität zu sprechen kam. Nach Pascal wurzelt – was unsere von der Erbsünde gekennzeichnete Welt betrifft – die Macht nicht im Recht, sondern die Macht ist umgekehrt Ursprung des Rechts. Das Recht ist also, was seinen tiefsten Ursprung betrifft, eine willkürliche Setzung, die ein Geheimnis bleiben muß, damit in der Gesellschaft nicht wieder Chaos und Bürgerkrieg die Oberhand gewinnen: „Man darf die Wahrheit der gesetzlosen Setzung nicht merken lassen, sie wurde einmal ohne Begründung gegeben, sie ist vernünftig geworden; man muß sie als maßgeblich, ewig betrachten und ihr Herkommen verbergen, wenn man nicht will, daß sie bald ende".[8]

Diese verschiedenen Momente des Geheimnisses lassen sich mittels der mimetischen Theorie René Girards bündeln und wissenschaftlich erklären. Nach Girard gründet die menschliche Zivilisation allgemein und damit auch die politische Macht im Sündenbockmechanismus, zu welchem wesentlich das Element der Verschleie-

---

[6] *F.M. Dostojewskij*, Der Großinquisitor. Übersetzt von M. Ackermann. Hg. und erläutert von L. Müller. München 1985, 24.

[7] Vgl. *J. de Maistre*, Betrachtungen über Frankreich. Deutsch von F. v. Oppeln-Bronikowski. Hg. von G. Maschke. Wien 1991, 57 (6 Kap.); *St. Holmes*, Die Anatomie des Antiliberalismus. Aus dem Amerikanischen von A. Vondenstein. Berlin 1995, 48–52.

[8] *B. Pascal*, Über die Religion und einige andere Gegenstände. Aus dem Französischen übertragen und mit einem Nachwort herausgegeben von E. Wasmuth. Frankfurt am Main 1987, 150 (Nr. 294).

rung – das Geheimnis – gehört.[9] Der Sündenbockmechanismus beendet das bürgerkriegsartige Chaos innerhalb einer Gemeinschaft durch die Übertragung der internen Gewalt einer Gemeinschaft auf einen Sündenbock. Ein relativ zur Gemeinschaft unschuldiges Opfer wird vertrieben oder getötet, um den Frieden in der Gemeinschaft herzustellen. Damit diese Befriedung aber möglich wird, muß das tatsächliche Geschehen des Sündenbockmechanismus – die Tötung oder Vertreibung eines Opfers – dem Lynchmob unbekannt bleiben. Der Ursprung der Kultur im Gründungsmord muß Geheimnis bleiben, damit der aus dem Sündenbockmechanismus entstandene Frieden nicht wieder gefährdet wird. Die Theorie Girards zeigt, daß das Geheimnis äußerst ambivalent ist. Einerseits trägt es zum Frieden bei und hilft, das gewalttätige Chaos innerhalb einer Gemeinschaft zu überwinden. Andererseits verschleiert es das tatsächliche Geschehen und verbirgt das Opfer, das zur Gründung der Kultur notwendig war. Die politische Macht wurzelt im Sündenbockmechanismus und ist wie dieser wesentlich mit dem ambivalenten Geheimnis verbunden. Immer geht es darum, die untergründige und latente Gewalt der Gemeinschaft zu überwinden und sie in strukturelle Gewalt, das heißt politische Macht umzuwandeln, ohne diesen grundlegenden Zusammenhang allerdings sichtbar werden zu lassen.

Diese Deutung des Arkanums als Überwindung des latenten, innergesellschaftlichen Bürgerkriegs korrespondiert mit der Tatsache, daß sich die Rede vom Arkanum in der Staatsphilosophie des 17. Jahrhunderts gerade dann auf ihrem Höhepunkt (1605–1650) befand, als das Chaos der Religions- und Bürgerkriege in Europa herrschte. Wie Schmitt im Hinblick auf diese Zeit festhält, gehören zu den „arcana imperii" der absolutistischen Staatsphilosophie „die verschiedenen Methoden, das Volk in Ruhe zu halten".[10]

### *Die politische Theologie des Arkanums*

Was im Zusammenhang mit de Maistre und Pascal nur kurz angedeutet wurde, ist gerade aus der Sicht der Theorie Girards wesentlich: Das Arkanum gehört ursprünglich in den Bereich der Religion. Es ist das mysterium tremendum et fascinosum des Sündenbockmechanismus. Ein sakraler Schleier verhüllt den Gründungsmord. Diese religiöse Dimension zeigt sich auch in Schmitts Verteidigung der Arkanpolitik. So weist er etwa darauf hin, daß sich die Arkanpolitik des Absolutismus gerade als Reaktion auf die Erschöpfung der Kraft der Theologie gebildet hatte.[11] Die Politik als wissenschaftliche Geheimlehre löste die Theologie ab, als diese in der Zeit der Religionskriege den innergesellschaftlichen Frieden nicht mehr herstellen konnte. Die absolutistische Arkanpolitik ist zwar bereits ein Resultat der fortschreitenden Säkularisierung, aber als Nachfolgerin der

[9] Vgl. *R. Girard*, Das Heilige und die Gewalt. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1987, 458–461; *ders.*, Mimetische Theorie und Theologie. In: Vom Fluch und Segen der Sündenböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag. Hg. von J. Niewiadomski und W. Palaver. Thaur 1995, 25.

[10] *C. Schmitt*, Diktatur 14.

[11] Ebd. 13.

Theologie weist sie auf ihren religiösen Ursprung zurück. Besonders deutlich wird die theologische Dimension in Schmitts Bekenntnis zur Arkanpolitik aber dort, wo er seine These von der Notwendigkeit des Arkanums ausgesprochen hatte. Sein Buch „Römischer Katholizismus und politische Form" hält diese These nicht nur im größeren Kontext einer politischen Hymne an die katholische Kirche fest, sondern vor allem auch im Zusammenhang mit seiner positiven Identifikation mit Dostojewskijs Großinquisitor. Der politische Theologe Schmitt ergreift für den Großinquisitor und gegen Dostojewskij Partei. Dostojewskijs Machtkritik wurzelt nach Schmitt in einem anarchistischen Instinkt, der letztlich als Atheismus erkannt werden müsse.[12]

Ist Schmitt mit seiner Betonung der Notwendigkeit des Arkanums in der Politik ein Vertreter einer politischen Theologie, die sich aus der jüdisch-christlichen Offenbarung speist? Wohl kaum! Schmitts politische Theologie steht im klaren Gegensatz zu einer biblischen Sicht von Geheimnis und Macht. Dostojewskijs Kritik der Macht in seiner Legende vom Großinquisitor gründet – gerade auch was die Frage des Geheimnisses betrifft – im biblischen Denken.[13] Sowohl der Großinquisitor als auch Jesus repräsentieren in der Erzählung Dostojewskijs eine bestimmte Sicht des Geheimnisses. Während aber der Großinquisitor die Notwendigkeit des Geheimnisses um des Geheimnisses willen betonte, dessen Enthüllung niemals erfolgen soll, ist das Geheimnis in der Ordnung Christi inhaltlich bestimmt. Dieses Geheimnis betrifft die Tiefen des göttlichen Lebens und Wirkens, die aber nicht für immer und ewig Geheimnis bleiben werden; dieses ist vielmehr nur aufgrund des Unvermögens des menschlichen Verstandes gegeben. Während wir jetzt wie in einem Spiegel nur rätselhafte Umrisse erkennen, werden wir dann Gott so erkennen, wie er ist (1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2). Der Weg Christi führt letztlich in das absolute Licht, während der Großinquisitor den Vorhang des Geheimnisvollen immer undurchdringlicher machen will. Diese Sicht des Geheimnisses bei Dostojewskij deckt sich ganz mit der Perspektive der Johannesapokalypse, zu der Dostojewskijs Legende einen Kommentar bildet. Der Theologe Erik Peterson, ein persönlicher Freund Schmitts, der sich trotz zahlreicher Übereinstimmungen in ihren theoretischen Überlegungen aus theologischen Gründen klar von Schmitt distanzierte, hat anhand seiner Interpretation der Johannesapokalypse hervorgehoben, daß die biblische Perspektive gegen alle politischen Arkana gerade die Wichtigkeit der Öffentlichkeit betont.[14] Weil Peterson sich viel stärker als Schmitt auf die Sicht der Bibel einließ, wurde er zu einem Anwalt der Öffentlichkeit und nicht zu einem Hüter des Arkanums. Was für die Johannesapokalypse gilt, zeigt sich durchgehend im Neuen Testament: Jesus Christus verkündet keine Geheimlehren, sondern schafft wesentlich Öffentlichkeit.[15] Die vielleicht wichtig-

[12] *C. Schmitt*, Katholizismus 54.

[13] Vgl. *A. Maceina*, Der Großinquisitor. Geschichtsphilosophische Deutung der Legende Dostojewskijs. Heidelberg 1952, 203–208.

[14] *E. Peterson*. Zeuge der Wahrheit. In: *Ders.*, Theologische Traktate. Würzburg 1994, 95–129. Vgl. B. Nichtweiß, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk. Freiburg 1992, 810.

[15] *H. Büchele*, Jesus und die Öffentlichkeit. In: Theologische Quartalschrift 165 (1985) 14–28.

ste Bibelstelle in diese Richtung findet sich bei Johannes: „Ich habe offen vor aller Welt gesprochen. Ich habe immer in der Synagoge und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen. Nichts habe ich im geheimen gesprochen." (Joh 18,20) Wo im Neuen Testament vom Geheimnis gesprochen wird, geht es niemals um ein Geheimnis als solches, sondern um die Verkündigung der „Geheimnisse des Himmelreichs" (Mt 13,11 par), die der vom Sündenbockmechanismus strukturierten Welt verborgen sind.[16] Im Zentrum dieser Geheimnisse des Reiches Gottes zeigt sich ein radikal gewaltfreier Gott, der mit den Menschen solidarisch ist, sich besonders den Armen und Ausgestoßenen zuwendet und ein Zusammenleben der Menschen ohne Rivalität, Gewalt und Machtpolitik möglich macht. Die bibli-

[16] Eine verkürzte Interpretation der biblischen Verwendung des Begriffs Geheimnis hat zu jener traditionellen Sakramententheologie geführt, in der das Geheimnis um des Geheimnisses willen betont wurde. Dostojewskijs Kritik des Geheimnisses zielt ausdrücklich auch gegen dieses problematische Verständnis des Geheimnisses. In Anspielung auf Offb 17,3–6 und der traditionellen Betonung des Mysteriums der Eucharistie beschreibt Dostojewskij (26, 80, 91f), wie sich der Großinquisitor in ferner Zukunft auf dem „Tier" Menschheit reiten sieht und dabei den „Kelch" erhebt, auf dem „Geheimnis!" geschrieben steht. Noch im 20. Jahrhundert stritten sich katholische Theologen darum, welcher Stellenwert dem Mysterium zum Verständnis der Sakramente zukommt. Odo Casel sah im Christentum wesentlich eine Mysterienreligion, während Erik Peterson das Moment der Öffentlichkeit in der Liturgie betonte. Vgl. dazu *B. Nichtweiß* 414–426.

*Herwig Büchele*
***Eine Welt oder keine***
*Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik*
*152 Seiten, Broschur, öS 198,–; DM 26,80; SFr. 25,50;*
*ISBN 3-7022-2022-4; Tyrolia / Matthias-Grünewald-Verlag*
Leitlinien für eine neue Weltordnung. Ein wichtiger Beitrag des Sozialethikers Herwig Büchele zur Wirtschafts-, Entwicklungs-, Friedens- und Umweltpolitik.

TYROLIA VERLAG

*Paul M. Zulehner u. a. (Hrsg.)*
***Solidarität***
*Option für die Modernisierungsverlierer*
*220 Seiten, Broschur, öS 268,–;*
*DM 36,80; SFr. 35,–;*
*ISBN 3-7022-2034-8*
Fundiert analysiert und aufschlußreich kommentiert: Die notwendige Solidarität in Wirtschaft, Ökologie und Gesellschaft als Perspektive für die Zukunft der Menschheit.

sche Perspektive deckt das aufs engste mit der Gewalt verbundene Arkanum der politischen Welt auf und offenbart seine wahre Wirkungsweise. Sie macht die verborgene Abschiebung der internen Gewalt auf einen Sündenbock sichtbar. Indem sie die Gewalt als Wurzel aller menschlichen Macht bloßlegt, unterminiert sie alle Formen herkömmlicher Herrschaft. Paulus hat diesen Zusammenhang im ersten Korintherbrief (1 Kor 2,6–16) deutlich ausgesprochen.[17] Der Kreuzestod Jesus Christi bringt jene gewalttätig beseitigten Opfer wieder ans Licht, die seit der Gründung der Zivilisation verborgen geblieben sind. Indem Paulus Christus als den Gekreuzigten lehrt, offenbart er ein „Geheimnis", das die Machthaber der Welt nicht erkannt haben, denn sonst hätten sie Jesus niemals getötet. Dieses Geheimnis ist aber nichts anderes als die Wahrheit über die gewalttätigen Fundamente aller Kultur, dem Arkanum aller weltlichen politischen Macht. Schmitt hat diese biblische Einsicht letztlich nicht geteilt. Seine politische Theologie versucht, das alte heidnische Bemühen, das Arkanum zu bewahren, unter „katholischen" Vorzeichen fortzuführen. Seine politische Theologie des Arkanums gründet nicht im biblischen Denken, sondern ist eine spezifische politische Spielart der Kultur des Sündenbockmechanismus.

### *Liberalismus, Öffentlichkeit, Demokratie*

Wie der Lauf der Geschichte gezeigt hat, ist die biblische Aufdeckung des gewalttätigen Arkanums aller Macht nicht folgenlos geblieben. Die Betonung der Öffentlichkeit in unserer modernen Welt wurzelt letztlich genauso im biblischen Denken wie die moderne Betonung der individuellen Gewissensfreiheit. Das Moment des Geheimnisses hat sich durch den Einfluß des biblischen Impulses vom politischen Bereich hin zum Individuum verlagert. Die innere Gewissensfreiheit des Individuums gilt nun als Geheimnis, das vor dem zwanghaften Zugriff der politischen Sphäre geschützt werden muß. Schmitt zeichnete diese Entwicklung nach und zeigte, wie sich im Laufe der Zeit gegenüber dem antiken Staat, der keine Freiheitsrechte und keine individuelle Privatsphäre kannte, die modernen Freiheitsrechte und der moderne Schutz der Privatrechte herausentwickelten. Schmitt setzt diese geschichtliche Entwicklung mit der Entstehung des Liberalismus gleich, in dem er seinen eigentlichen geistigen Gegner sah. Ideengeschichtlich führt er diese zunehmende Betonung des Privaten auf die Forderung nach der Religionsfreiheit zurück. „Das erste Individualrecht im Sinne der bürgerlichen Gesellschaftsordnung war die Religionsfreiheit; in der geschichtlichen Entwicklung jenes Kataloges von Freiheitsrechten ... ist sie Anfang und Prinzip."[18] Als „katholischer" politischer Theologe schrieb er aber diese Entwicklung nicht dem Einfluß des biblischen Impulses als solchem zu, sondern sah in den protestantischen „Wiedertäufern und Puritanern" die eigentlichen Verursacher, während er

[17] Vgl. *R. Girard,* Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Übersetzung aus dem Französischen von A. Berz. Freiburg 1983, 142. 197–203; *R. G. Hamerton-Kelly,* Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross. Minneapolis 1992, 81f.

[18] *C. Schmitt,* Katholizismus 47f. Vgl. *ders.,* Verfassungslehre 158f.

in der katholischen Kirche ein wirkliches Gegenprinzip zu dieser zur Anarchie und zur Auflösung jeder gesellschaftlichen Ordnung führenden Vorherrschaft des Privaten erkannte: „Im Gegensatz zu der liberalen Fundamentierung auf dem Privaten ist die juristische Formierung der katholischen Kirche publizistisch."[19] Sie „repräsentiert den regierenden, herrschenden, siegreichen Christus"[20].

Es ist oben deutlich geworden, daß das politische Geheimnis ein höchst ambivalentes politisches Prinzip ist. Gerade diese Ambivalenz hat mit dazu beigetragen, daß die mit ihr verbundene Form der Politik langfristig scheiterte. Die biblische Aufdeckung der Ambivalenz des Geheimnisses hat dieser vormodernen Form der Politik die Grundlage entzogen. Es ist aber nun sehr wichtig, zu erkennen, daß auch das moderne Prinzip der Öffentlichkeit – isoliert genommen – höchst ambivalent bleibt. Das kann interessanterweise ebenso am Beispiel von Schmitt studiert werden, der nicht nur ein Vertreter der alten Arkanpolitik ist, sondern auch ein Beispiel für die totalitäre Versuchung des modernen Prinzips der Öffentlichkeit. Schmitt erkannte klar, daß in der modernen Welt der Demokratie die Arkanpolitik vom Postulat der Öffentlichkeit abgelöst wurde, und er wußte auch, daß sich das Rad der Geschichte nicht mehr zurückdrehen läßt. Eine Renaissance der alten Arkanpolitik schien ihm im Laufe der Weimarer Republik zunehmend ausgeschlossen zu sein. Notgedrungen akzeptierte er die Realität der Demokratie und die Vorherrschaft des modernen Prinzips der Öffentlichkeit. Was bisher durch die Arkanpolitik erreicht wurde, sollte nun unter demokratischen Bedingungen verwirklicht werden. Genauso wie die Arkanpolitik den latenten Bürgerkrieg überwinden sollte, so mußte auch in der Demokratie das drohende Chaos verhindert werden. Vor allem galt es, den Liberalismus zu überwinden, der die politische Einheit im Staat gefährdete. Schmitt trat daher für eine Form der Demokratie ein, die auf „demokratische" Weise den im Liberalismus wurzelnden Möglichkeiten der Anarchie und des Bürgerkriegs entgegenwirken sollte, und plädierte für eine radikale Trennung von Liberalismus und Demokratie. Während im Zentrum des Liberalismus die individuellen Freiheitsrechte stehen, sei die Demokratie wesentlich durch das Prinzip der Öffentlichkeit bestimmt. Es gelte, den „unüberwindlichen Gegensatz von liberalem Einzelmensch-Bewußtsein und demokratischer Homogenität" zu erkennen und die politischen Konsequenzen daraus zu ziehen.[21] Schmitt erkennt im liberalen Schutz des Individuums den eigentlichen Feind der Demokratie. Sosehr er für die Notwendigkeit des Arkanums als Wesenselement jeder großen Politik eintrat, sosehr sieht er im Geheimnis, das dem einzelnen Individuum zugesprochen wird, seinen eigentlichen Gegner. Das Wahlgeheimnis der liberalen Demokratie bedroht nach Schmitt die Demokratie. Es sei – staatsrechtlich gesehen – überhaupt kein echtes Geheimnis und führe zur „Umbiegung der Demokratie in den liberalen Schutz des

[19] Ebd. 49.
[20] Ebd. 53.
[21] *C. Schmitt*, Parlamentarismus 23.

Privaten"[22]. Anstelle der geheimen Wahl tritt er für die öffentliche Akklamation ein.[23] Während die geheime Wahl nur die Summe von Privatmeinungen ergebe und keine öffentliche Meinung erzeugen könne, sei die Akklamation des versammelten Volkes eine Äußerung der öffentlichen Meinung und Ausdruck wahrer Demokratie. Das Wahlgeheimnis wurzle im individualistischen Liberalismus, während die Akklamation, „der zustimmende oder ablehnende Zuruf der versammelten Menge" ein demokratisches Prinzip sei. Das Volk, das in einer öffentlichen Versammlung dem Führer zujubelt, handelt aus dieser Sicht auf eine urdemokratische Weise. Die demokratische Homogenität ist die verbindende Klammer zwischen Volk und Führer. Zu dieser antiliberalen Demokratie mit ihrer Betonung der Homogenität gehört nach Schmitt auch die Bereitschaft, nötigenfalls die „Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen" vorzunehmen.[24] Diese totalitäre Demokratiekonzeption ermöglichte es Schmitt, sowohl Bolschewismus als auch Faschismus als demokratische, aber antiliberale Konzeptionen anzusehen. Es verwundert nicht, daß diese theoretische Position Schmitt zur Unterstützung Hitlers nach der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 führte und daß er sich als Jurist auf seine Weise an der „Ausscheidung" der Juden beteiligte.[25]
Schmitts Ablehnung des Geheimnisses des Privaten läßt sich auch in seinem Buch über Thomas Hobbes aus dem Jahre 1938 finden. Nach Schmitt habe Hobbes' Leviathan einen schwerwiegenden, letztlich tödlichen Fehler: das Zugeständnis eines inneren Vorbehaltes, also die Möglichkeit, im Inneren des Herzens etwas anderes zu glauben, als der Souverän öffentlich vorschreibt. In einer antisemitischen Anklage beschuldigte Schmitt jüdische Denker wie Spinoza und Moses Mendelssohn, daß sie diesen inneren Vorbehalt in der Hobbes'schen Staatskonzeption dazu benützt hätten, den neuzeitlichen europäischen Staat langfristig von innen heraus zu zerstören. Die Betonung des inneren, privaten Geheimnisses gegenüber dem Prinzip der Öffentlichkeit habe zum Sieg über den Leviathan geführt.[26] Auch in diesem Punkt zeigt sich Schmitts politische Theorie als ein totalitäres Konzept. Jede Gewissensfreiheit, jeder innere Glaubensvorbehalt erscheint ihm als Gefahr für das staatliche Zusammenleben.

### *Die politische Theologie der Öffentlichkeit*

Schmitts Wendung von der Verteidigung der alten Arkanpolitik zur Demokratie, das heißt zur Herrschaft der öffentlichen Meinung, entspricht auch eine veränderte politische Theologie. Während er noch zu Beginn der 20er Jahre Demokratie und Volkssouveränität als Folgen eines Abfalls

[22] *C. Schmitt*, Verfassungslehre 246.
[23] *C. Schmitt*, Parlamentarismus 22; *ders.*, Verfassungslehre 83f, 243–251; Der bürgerliche Rechtsstaat. In: *Ders.*, Staat, Großraum, Nomos 48; Positionen und Begriffe 126f.
[24] *C. Schmitt*, Parlamentarismus 14; *ders.*, Verfassungslehre 231–233.
[25] Vgl. *C. Schmitt*, Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist. In: Deutsche Juristen-Zeitung 41 (1936), Heft 20 vom 15. Oktober 1936.
[26] Vgl. *C. Schmitt*, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hamburg 1938, 96.

von der Transzendenz – als „Immanenz-Pantheismus" – theologisch kritisierte, akzepierte er – weil er sich der faktischen politischen Entwicklung nicht verschließen konnte oder wollte – nur wenige Jahre später die demokratische Absage an die Transzendenz und die politische Theologie der Demokratie beziehungsweise des öffentlich versammelten Volkes, die im Satz „Volksstimme ist Gottes Stimme" ihren prägnanten Ausdruck findet.[27]

Am Beispiel des für Schmitt zentralen Begriffs der Akklamation läßt sich diese politische Theologie inhaltlich näher bestimmen. Schmitt hat sich in seiner Verwendung des Begriffs Akklamation auf die Habilitationsschrift „Heis Theos" seines Freundes Erik Peterson gestützt.[28] Nach Peterson ist der Gebrauch von Akklamationen aus der profanen „ekklesia" der Antike auf die kirchliche Versammlung übergegangen. Sowohl in der Akklamation der Kirche als auch in der antiken Akklamation läßt sich nach Peterson ein Zusammenhang von „Enthusiasmus und Recht" erkennen. So wurden die leidenschaftlichen Äußerungen des Volkswillens einerseits als göttliche Inspirationen aufgefaßt und erhalten andererseits rechtliche Bedeutung. Für die inhaltliche Bestimmung von Schmitts politischer Theologie der Öffentlichkeit ist aber nun interessant, daß die von Peterson erwähnten Beispiele eine gewisse Affinität zu Hetzmeuten auf der Jagd nach Sündenböcken aufweisen. Bereits das zentrale Beispiel, das Peterson zur Erklärung der Akklamation verwendet, ist eine Hetzjagd. Es ist der in Apg 19,28.34 erzählte Aufstand der Silberschmiede, „wo erzählt wird, wie ... Demetrius in Ephesus eine Volksmenge gegen den Apostel Paulus aufhetzt"[29]. Ein deutliches Beispiel erwähnt Peterson auch im Zusammenhang mit dem Konzil von Ephesos, wo von den Bewohnern Edessas berichtet wird, die in ihren Akklamationen den nestorianischen Bischof Ibas attackierten: „Der Christushasser zur Tierhetze!"[30] Neben ähnlichen Verwünschungen von Gegnern bei Konzils-Akklamationen zählt Peterson das „Kreuzige ihn, Kreuzige ihn!" (Lk 23,21) gegen Jesus genauso zu den Akklamationen wie die „akklamatorischen Anathematismen".[31] Als Beispiel für letztere verweist er auf die strukturell mit dem Sündenbockmechanismus verwandte Stelle 1 Kor 5. Bei Peterson findet sich keine wirkliche Kritik an diesen negativen Seiten der Akklamation. Positivistisch und formalistisch bietet er nur eine umfassende Beispielsammlung, ohne inhaltlich Spreu vom Weizen zu trennen. Er spricht zwar vom „anstößigen Charakter" der Verwünschungen, wischt aber diese Bedenken durch den Hinweis, daß solche Verwünschungen eben zum antiken Recht und zum Stil antiker Akklamationen gehören würden, sofort wieder vom Tisch. Am Beispiel des Rufs zur Tierhetze macht er – ohne

---

[27] Vgl. *C. Schmitt*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin ⁴1985, 62–65; *ders.*, Parlamentarismus 41; Verfassungslehre 79f, 237.

[28] *E. Peterson*, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen 1926. 141–227. Vgl. *C. Schmitt*, Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. Berlin 1927, 34. Vgl. *ders.*, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Berlin 1970, 52.

[29] *E. Peterson*, Theos 141.

[30] Ebd. 146. Vgl. 180.

[31] Ebd. 145–152, 324.

daran systematisch Kritik zu üben – deutlich, daß die Christianisierung nur wenig an der Sprache der Akklamationen geändert habe. Mehr oder weniger kritiklos akzeptiert er das Fortleben der paganen Akklamation in der christlichen Kirche. Petersons indirekte Annäherung von antikem Paganismus und Christentum machte es für den „katholischen" politischen Theologen Schmitt möglich, im Hinblick auf seine Sicht von Demokratie und Öffentlichkeit eine im Kern heidnische politische Theologie zu vertreten. Schmitt hatte vermutlich keine großen theologischen Bedenken, als er an Mussolinis faschistischem Staat – mit dessen Ersetzung der geheimen Wahlen durch die Akklamation – die Rückbesinnung auf die Antike pries. Auch wenn dies nicht Petersons Intention entsprach, konnte sich Schmitt theologisch bestärkt fühlen, wenn er die Akklamation mit all ihrer Zweideutigkeit ins Zentrum seiner totalitären Demokratiekonzeption stellte. Wenn schon der theologischen Akklamation der Wunsch nach Vertreibung nicht fremd war, so konnte auch Schmitt ohne große theologische Bedenken die Ausscheidung des Heterogenen als politisch-theologisch untermauerte Voraussetzung der homogenen Demokratie ansehen. Dem Willen des öffentlich versammelten Volkes darf sich nichts entgegenstellen. Seine in der Akklamation laut werdende Stimme steht wahrlich an Gottes Stelle und inkarniert sich im akklamatorisch gewählten Führer.

Vom Standpunkt der mimetischen Theorie gesehen, zeigt sich in Schmitts politischer Theologie der Öffentlichkeit – ähnlich wie im Falle der politisch-theologischen Begründung seiner Verteidigung der Arkanpolitik – eine Nähe zum Sündenbockmechanismus. Während die Arkanpolitik aber eine Form der vom Sündenbockmechanismus geprägten strukturellen Gewalt darstellt, ist Schmitts politische Theologie der Öffentlichkeit eher ein Beispiel für die öffentliche Hetzmeute, die sich aktuell und direkt wieder gegen Sündenböcke zusammenrottet. Nach Girard ist es gerade das Kennzeichen totalitärer Gesellschaften, daß in ihnen die soziale Transzendenz der alten vom Sündenbockmechanismus strukturierten politischen Formen verlorengegangen ist und der Sündenbock wieder direkt in Erscheinung tritt. Der Personenkult gehört genauso zu diesem Totalitarismus wie das vox populi, vox dei.[32]

### *Schmitts späte Erkenntnis: Das persönliche Recht auf Arkana*

Nach dem II. Weltkrieg, als Schmitt aufgrund seiner Unterstützung des Nationalsozialismus selbst zu einem Verfolgten wurde und sich in die „Lage des gehetzten Wildes" versetzt sah, interpretierte er plötzlich jene Stellen seines Hobbes-Buches von 1938 über die innere Gewissensfreiheit in einem ganz neuen Licht.[33] Nun deutet er an, daß er mit dem Hinweis auf das private Geheimnis auf seine eigene Distanz zum Nationalsozialismus hingewiesen haben will. Das erscheint wenig glaubwürdig und überzeugt nicht. Richtig ist aber, daß Schmitt aufgrund seiner neuen Lage erkannte, wie lebensnotwendig private Arkana

[32] *R. Girard*, Hiob – ein Weg aus der Gewalt. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1990, 143–155, 167.

[33] *C. Schmitt*, Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47. Köln 1950, 21–23, 77.

und der Schutz der Privatsphäre sein können. Sowohl in seinem Rechtfertigungsversuch von 1950, „Ex Captivitate Salus", als auch in seinen Aufzeichnungen nach dem Krieg erwähnt er nun immer wieder sein eigenes, persönliches Arkanum, das geschützt und gewahrt werden müsse. Im „Glossarium" spricht er von einem „höchstpersönlichen Recht auf Riservata und Arcana" und bezüglich der Tatsache, daß er in „Ex Captivitate salus" erstmalig von sich selbst spreche, bemerkte er, daß diese Art „zu sprechen, kein Arcanum" verletze.[34] Ganz im Gegensatz zu seiner früheren, totalitären Betonung der Öffentlichkeit fügt er nun hinzu, daß „die Stille des Schweigens und das unverlierbare Geheimnis der göttlichen Herkunft des Menschen" alle miteinander verbinden würde. Schmitts persönliche Tragik als politischer Theoretiker besteht darin, daß er diese Einsichten, die er als politisch Verfolgter gewann, nicht für seine politische Theorie fruchtbar machte. Er übertrug diese Einsichten nicht aus dem Bereich des Privaten in die Politik, obwohl er gerade dadurch seine politische Theorie mit einer biblisch fundierten politischen Theologie verbinden hätte können.

### *Die politisch-theologische Begründung des privaten Arkanums*

Schmitts Hinweis auf „das unverlierbare Geheimnis der göttlichen Herkunft des Menschen" und die Tatsache, daß er schließlich nicht mehr vom siegenden, herrschenden und regierenden Christus, sondern vom gekreuzigten Gott spricht, deuten auf einen theologischen Ursprung jenes privaten Arkanums hin, das vor dem Zugriff der totalitären Öffentlichkeit geschützt werden muß. Der innere Vorbehalt, der Individualismus und das Arkanum des Privaten wurzeln in der biblischen Offenbarung. Gerade die ab der Spätromanik zunehmend einsetzende Identifikation mit dem ganz als leidender Mensch gesehenen Christus am Kreuz hat wesentlich zur Entstehung des modernen Individualismus beigetragen. Der mit dem gekreuzigten Christus identifizierte Mensch besitzt eine unaufgebbare Würde und Freiheit, die von niemandem verletzt und angetastet werden darf. Auch die Freiheit der inneren Gewissensentscheidung hängt mit dieser unantastbaren Würde des Menschen zusammen. Sie ist – wie Dostojewskijs Großinquisitor richtig ausspricht – mit Jesus selbst in die Welt gekommen.

In diesem Zusammenhang kann theologisch positiv vom Geheimnis gesprochen werden, ohne daß die oben festgehaltene biblische Absage an das Arkanum aller im Sündenbockmechanismus wurzelnden Kulturen und Religionen zurückgenommen werden müßte. Das private Arkanum eines jeden Menschen – und damit die Würde und Freiheit eines jeden Menschen – wurzelt letztlich im Geheimnis Gottes, das heißt in einem Gott, der als ein Gott der Liebe jedem Zwang und aller Gewalt eine Absage erteilt. Dieses Geheimnis Gottes besteht nicht darin, daß wir nicht wissen sollten, wer und wie Gott ist, sondern darin, daß wir Gottes innere und freie Entscheidung,

[34] *C. Schmitt*, Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951. Hg. von E. von Medem. Berlin 1991, 16; vgl. 165, 192, 210; Ex Captivitate Salus 78; vgl. 21–23; 52; 75.

sich als Gott der Liebe zu offenbaren, als Geschenk annehmen müssen. Wir werden zwar immer mehr erkennen können, daß Gott ein Gott der Liebe ist, aber der letzte Grund dieser freien Selbstoffenbarung Gottes bleibt außerhalb unserer Verfügung. Dem göttlichen Geheimnis entspricht der Mensch als Geheimnis, der vor allen weltlichen Zugriffen geschützt bleiben muß.

### *Geheimnis und Öffentlichkeit in der Politik der Gegenwart*

Die alte Arkanpolitik hat in unserer modernen Welt der Demokratie viel an Bedeutung verloren, ohne aber völlig aus der Welt der Politik verschwunden zu sein. Ein interessanter Hinweis dafür findet sich in den „Federalist Papers" (1787–1788), dem wichtigsten theoretischen Text zum Verständnis der demokratischen Verfassung der USA. In einem der Artikel dieser Textsammlung zeigt Alexander Hamilton, wie sich im Zeitalter der Demokratie die Prinzipien Geheimnis und Öffentlichkeit zueinander verhalten. Das Geheimnis verschwindet nicht aus der Politik, sondern wird nun eng mit der Exekutive – dem Präsidenten in der amerikanischen Verfassung – in Verbindung gebracht, während für die Legislative – den amerikanischen Kongreß – das Prinzip der Öffentlichkeit bestimmend sein soll.[35] Tatsächlich haben sich Elemente dieser theoretischen Unterscheidung bis in die heutige politische Praxis erhalten. Man braucht nur an die Befehlsgewalt des amerikanischen Präsidenten über das nukleare Vernichtungspotential mit all den damit verbundenen Geheimhaltungsstufen denken, um die Gültigkeit der These Hamiltons zu erkennen. Die Welt der Nuklearwaffen ist genau jener Bereich, der am leichtesten Spuren des Arkanums in der modernen Welt finden läßt. Im Gefolge der Theorie Girards untersuchte der Literaturwissenschaftler Andrew McKenna die modernen Staatsgeheimnisse am Beispiel der französischen Greenpeace-Affaire des Jahres 1985, bei der französische Geheimdienstagenten ein gegen Atomwaffentests protestierendes Schiff der Umweltorganisation „Greenpeace" in die Luft sprengten und ein an Bord befindliches Besatzungsmitglied töteten. Allein die Tatsache, daß es heute noch immer in fast allen Staaten der Welt Geheimdienste gibt, ist für McKenna Beweis genug, daß das Arkanum in der Politik nicht bedeutungslos geworden ist.

McKenna macht darüberhinaus aber auch deutlich, wie sich das Arkanum in der gegenwärtigen Politik gegenüber früheren Formen verändert hat. Das Arkanum besteht nicht mehr in den sich häufig offen und gewalttätig auswirkenden Gewalttaten der Geheimpolitik des absoluten Monarchen, sondern in der modernen, scheinbar gewaltlosen Selbstverständlichkeit der Herrschaft des Rechts, die sich nicht als etwas Geheimnisvolles oder gar offen Gewalttätiges präsentiert, sondern gerade unsichtbar und unerkennbar bleibt. „Sicherlich herrscht [heute] praktisch keine nackte Gewalt, weil es eine Unzahl von Institutionen gibt, die die Gewalt einhüllen, sie unterschiedlich vermitteln, umleiten, zurückhalten oder ablenken und ihrem Einfluß

[35] *J. Madison, A. Hamilton* und *J. Jay*, The Federalist Papers. Ed. by I. Kramnick. Harmondsworth 1987, 403 (Nr. LXX). Vgl. *C. Schmitt*, Parlamentarismus 56f.

dementsprechend seine Härte nehmen. Sie bleibt aber dennoch anwesend. Die Polyarchie maskiert nur die arkane Herrschaft der Gewalt."[36] Was McKenna hier als neue Form des Arkanums anspricht, berührt sich mit Einsichten Michel Foucaults, der die moderne panoptische Disziplinargesellschaft, in der jeder jeden sehen und kontrollieren kann, gerade dadurch charakterisiert sieht, daß sich an die Stelle des Königs der vormodernen Politik „eine Maschinerie sich verheimlichender Macht" gesetzt hat.[37]

Diese neue Form des politischen Arkanums hängt mit den totalitären Gefährdungen unserer modernen Welt zusammen. Ähnlich wie Foucault hat auch Schmitt vor diesen Gefahren gewarnt, ist ihnen aber selbst während einer entscheidenden Phase seines Lebens erlegen. Das Problem des Totalitarismus ist mit der modernen Welt der Öffentlichkeit so eng verknüpft, daß wir uns dieser potentiellen Gefahr ständig bewußt bleiben müssen. Wie der britische Soziologe Anthony Giddens in kritischer Anlehnung an Foucault zeigt, ist die Entstehung des modernen Nationalstaates wesentlich durch die Ausweitung der Sphäre der Öffentlichkeit und dem damit verbundenden, immer mehr an Bedeutung gewinnenden Moment der Überwachung gekennzeichnet.[38] Die Überwachung dient der internen Pazifizierung des modernen Staates. Mit der Ausweitung der Sphäre der Öffentlichkeit und der Zunahme verschiedenster administrativer Überwachungsformen erklärt sich die Neigung der modernen Gesellschaft zu Totalitarismen.

Totalitäre Formen von Öffentlichkeit lassen sich in ganz verschiedenen Tendenzen in unserer gegenwärtigen Gesellschaft erkennen. Ähnlich jener Versuchung, der Carl Schmitt erlegen ist, zeigt sich heute die Gefahr einer totalitären Öffentlichkeit etwa in allen rechtspopulistischen politischen Bewegungen mit ihren Führerkulten und ihren großen Sympathien für Formen der – teilweise mittels modernster elektronischer Medien durchgeführten – öffentlichen Akklamation. Zu der von Giddens angesprochenen Dimension der Überwachung mit ihren totalitären Gefahren gehört der große Lauschangriff, der in Deutschland und Österreich zur Bekämpfung von organisiertem Verbrechen eingesetzt werden soll. Dabei zeigt sich, daß der Schutz der Privatsphäre auch heute keineswegs automatisch und für immer garantiert ist. Diese beiden Beispiele scheinen anzudeuten, daß die Gefahr der totalitären Öffentlichkeit ein Problem der politischen „Rechten" sei. Eine solche politisch eindeutige Zuordnung greift aber zu kurz und wird dem Problem nicht gerecht. Ein weiteres Beispiel kann das verdeutlichen. Agnes Heller und Ferenc Fehér haben unter Bezugnahme auf Foucault von den gefährlichen Konsequenzen der „Biopolitik" gesprochen. Die Biopolitik ist der Versuch, das moderne Versprechen, den Körper aus allen gei-

[36] *A. McKenna*, Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction. Urbana 1992, 147f [eigene Übersetzung].

[37] *M. Foucault*, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Aus dem Französischen übersetzt von W. Seitter. Frankfurt am Main 1994, 251–291, hier 261. Vgl. die Beiträge von Uhl und Fuchs in diesem Heft.

[38] *A. Giddens*, The Nation-State and Violence. Berkeley 1987; *ders.*, Konsequenzen der Moderne. Übersetzt von J. Schulte. Frankfurt am Main 1995.

stigen Zwängen zu befreien, politisch umzusetzen. Sie sprechen mit diesem Begriff die von Schmitt am Beispiel Papagenos aufgezeigte Versuchung an. Im Unterschied zu politischen Konzepten, die gerade aufgrund der Erfahrungen mit dem Totalitarismus klar zwischen der Öffentlichkeit, der Privat- und der Intimsphäre unterscheiden, neigt die Biopolitik zur totalen Politisierung der Privat- und Intimsphäre. Im Rahmen der Zivilgesellschaft zeigt sich dabei eine Art Totalitarismus von unten. Dem Individuum droht der Verlust jedes Freiraums, und das Leben steht in Gefahr, zu einem Gefängnis zu werden. Biopolitische Tendenzen zeigen sich demnach nicht nur in „rechten", sondern auch bei „linken" Bewegungen. Die Verwandlung des Privat- beziehungsweise Intimraums in einen öffentlichen Raum zeigt sich in der politischen Problematisierung des „Rauchers auf der Toilette" genauso wie in allen Bestrebungen, das Sexualleben politischer Funktionäre in das Licht der Öffentlichkeit zu stellen. „Das ‚Ideal' der Biopolitik ist in der Tat ein Panoptikum, in dem jeder Einblick in die Zellen der anderen erhält."[39]

### *Die Erlösung von Gewalt und Überwachung*

Im Hintergrund der traditionellen Arkanpolitik und der modernen politischen Konzepte des Überwachens mit ihrer Neigung zum Totalitarismus steht das Problem des innergesellschaftlichen Friedens. So wie die Arkanpolitik des Absolutismus das innergesellschaftliche Chaos der Zeit der Religionskriege zu überwinden suchte, so versuchen auch die modernen politischen Konzeptionen der Überwachung eine innere Pazifizierung. Jede Zunahme von Rivalität, Konkurrenz und Gewalt innerhalb einer Gesellschaft fordert ein Mehr an Überwachung. Die liberale Betonung des Schutzes der Rechte des Individuums allein genügt nicht, um diesen Konnex wirklich zu überwinden. Im Gegenteil, der Soziologe Giddens hat klar gemacht, daß es einen Zusammenhang zwischen dem Ausbau der Bürgerrechte und der Ausdehnung der Überwachung gibt. Der Staat kann nur in dem Maße die Bürgerrechte garantieren, indem er auch entsprechende Überwachungsmöglichkeiten besitzt. Das Problem der internen Gewalt und Rivalität muß an der Wurzel behoben werden. Religiös gesprochen geht es darum, die „Geheimnisse des Reiches Gottes" mit ihrer Betonung der Gewaltfreiheit und ihrer Absage an Rivalität und Konkurrenz immer tiefer zu verstehen und gesellschaftlich lebendig werden zu lassen. Ein solcher Schritt bedarf der individuellen und gesellschaftlichen Umkehr.

Es gibt ein literarisches Vorbild dafür. Prospero, Schmitts Vorbild echter Arkanpolitik aus Shakespeares „Sturm", ist seiner in der Rache wurzelnden Machtpolitik nicht für immer verhaftet

[39] *A. Heller,* Die Zerstörung der Privatsphäre durch die Zivilgesellschaft oder die Zerbrechlichkeit der Freiheit in modernen Demokratien. Biopolitik in Amerika. In: Ästhetik & Kommunikation 23, H. 84/85 (1994) 23–35, hier 33. Vgl. *F. Fehér* und *A. Heller,* Biopolitik. Aus dem Englischen von F. Ensslin. Frankfurt 1995. Zum Begriff „Biopolitik" vgl. *M. Foucault.* Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen. Übersetzt von U. Raulf und W. Seitter. Frankfurt am Main 1977, 166.

geblieben. Was Schmitt niemals erwähnte, ist vielleicht das Entscheidende an Prospero: Am Ende des Stücks begibt er sich all seiner Macht und setzt sich damit wehrlos seinen Mitmenschen aus. Mit den Worten „Kostbarere Tat liegt in der Tugend, nicht in der Rache" steigt er aus dem Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt aus. Wie der Epilog des Stücks zeigt, ist dies aber ohne Gebet und Gnade nicht möglich: „Nun bin ich ohne Geister, meinen Willen zu erzwingen, ohne meine Zauberkunst; und mein Ende ist Verzweiflung, wenn ich nicht erlöst werde durch das Gebet, welches alles so durchdringt, daß es selbst die Gnade bestürmt und alle Sünden tilgt. So wie ihr auf Vergebung der eigenen Vergehen hofft, mögt ihr auch mir voll Nachsicht euren Freibrief geben."[40]

[40] Vgl. *E. Krippendorff*, Politik in Shakespeares Dramen. Historien, Römerdramen, Tragödien. Frankfurt am Main 1992, 478–485; R. Girard, A Theatre of Envy: William Shakespeare. Oxford 1991, 352.

THOMAS RUSTER

# Bin ich das Subjekt meines Begehrens?

## Beobachtungen zum Funktionswandel der Introspektion von Augustinus bis zur Werbung

Augustinus hat in seinen Confessiones eine Art der Selbstanalyse vorgeführt, die eng mit seiner Gnadentheologie zusammenhängt. Vor Gott wird er sich zum gläsernen Menschen. Vermittelt über die kirchliche Moralunterweisung und Bußpraxis, hat der augustinische Ansatz eine spezifisch katholische Kultur der Selbstprüfung hervorgebracht. Gläubigen war die ständige Suche nach sündigen Regungen in ihrem Inneren aufgetragen. Wohin ist die dort entwickelte Fähigkeit zur Introspektion heute gewandert? Tatsächlich wird sie in der Werbung vorausgesetzt und benutzt. Was bedeutet es theologisch, wenn religiös grundgelegte Verhaltensweisen in einem profanen Bereich wieder auftauchen? Ist der Markt, der uns in der Werbung anspricht, selbst ein Gott? Unser Autor ist Professor für katholische Theologie an der Universität Dortmund. (Redaktion)

Fragt man sich, was mit Augustinus neu in die Welt getreten ist, so wird die erste Antwort sein: eine Radikalität der Selbstanalyse beziehungsweise der Introspektion, die es vor ihm so nicht gegeben hat. Der Augustinus der „Confessiones", der seine Gefühlsverwirrungen, seine Vergehen, Sünden und Begierden im Gegenüber zu Gott rückhaltlos aufdeckte, ist wirkmächtig geworden für eine ganze Kultur christlicher Gewissenserforschung. Sie bestand bis in die jüngste Zeit, war im Umkreis des Bußsakramentes angesiedelt und wurde gefördert durch permanentes Sündenbewußtsein und Höllenängste. In dieser Kultur christlicher Selbstprüfung wurde ein Menschentyp herausgebildet, der über eine große Fähigkeit zur Introspektion, zur Wahrnehmung verborgener Regungen und Leidenschaften seines Inneren verfügte. Aus Gründen, denen hier nicht nachgegangen werden muß, sind Sündenbewußtsein und Höllenängste zusammen mit dieser kirchlichen Bußpraxis größtenteils weggefallen. Meine Frage ist nun: ließ das Verschwinden der Kultur christlicher Gewissenserforschung auch die damit einhergehende, auf hohem Niveau vorhandene Fähigkeit zur Introspektion verschwinden? Oder gibt es heute vielleicht andere Lebensbereiche, in denen an diese im Christentum entwickelte Kulturtechnik abgeknüpft wird, wo sie gebraucht und vorausgesetzt wird, wenn auch mit anderen Intentionen als früher? Wo werden Menschen heute auf ihre verborgenen Antriebe, Begehrlichkeiten und Verführbarkeiten hin angesprochen? Meine These ist, daß dies in der mächtigen und omnipräsenten Werbung geschieht.

### *1. Introspektion bei Augustinus*

Die „grimmige Ehrlichkeit"[1], mit der Augustinus in den Confessiones die Gefühle seiner Vergangenheit analy-

[1] *Peter Brown*, Der Heilige Augustinus. Lehrer der Kirche und Erneuerer der Geistesgeschichte, München 1975, 149. – Aus den Bekenntnissen Augustins wird im folgenden zitiert nach der Übersetzung von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch, Stuttgart 1989 (mit einer Einleitung von K. Flasch).

siert, ist beispiellos für seine Zeit. Dem Römer der Oberschicht lag dergleichen fern, hatte er sich doch in seinem Verhalten wie in seinen Äußerungen als die Verkörperung jener Ordnung darzustellen, die in Haus, Reich und Welt herrschen sollte.[2] Eine entfernte Ähnlichkeit der Confessiones besteht zu den Märtyrerakten sowie zu den Briefen, in denen sich zum christlichen Glauben bekehrte gebildete Männer und Frauen über die Gründe ihrer Bekehrung verständigten. Augustinus ging aber weit darüber hinaus. In seiner Lebensbeschreibung ging es ihm stets um die Gefühle, darum, wie etwas war und wie es auf ihn wirkte; die Lektüre von Ciceros Hortensius veränderte seine Gefühle (affectus), nicht seine Ansichten (Conf II, 4, 7). Die Tatsachen werden nur beiläufig und oft genug lückenhaft erwähnt. Schon als Baby erkannte er beispielsweise jene Herrsch- und Selbstsucht in sich, die ihn sein „Weh den Sünden der Menschen!" (Conf I, 7, 11) ausrufen ließ:

„[Ich] wollte meine Wünsche den Menschen kundtun, die sie erfüllen sollten, aber ich konnte es nicht, denn die Wünsche waren innen, diese Menschen aber außen, und mit keiner ihrer Wahrnehmungen konnten sie in meine Seele eindringen. Daher strampelte ich und schrie. Das waren die Zeichen [...]; sie entsprachen gar nicht der Wahrheit. Und wenn man mir dann nicht gehorchte, weil man mich nicht verstanden hatte oder vor Schaden bewahren wollte, war ich empört über die Großen, die mir nicht untertänig waren, gegen freie Menschen, die mir nicht dienten. Ich rächte mich an ihnen durch Geheul. Kinder sind so" (Conf I, 6, 8).

Die Triftigkeit dieser Kinderpsychologie steht hier nicht zur Debatte, nur die Unerbittlichkeit, mit der Augustinus in seine Seele hineinleuchtete, um die Wurzel der Sünde zu entdecken. Später wird ihm die Plünderung eines Birnbaums, die er mit einigen Kameraden in kindlichem Leichtsinn verbrochen hatte, zum Anlaß, die ganze Verworfenheit und Bosheit seiner Seele auszubreiten (Conf II, 4, 9). Denn nicht, weil sie sie essen wollten, hatten die Jungen die Früchte gestohlen, sondern nur aus „Gefallen am Unerlaubten", aus Freude an der Übeltäterei. Augustinus entwickelt daraus eine ganze Theorie des Begehrens, das von Gott wegführt, und der Hingegebenheit an die schönen Körperdinge, die er für maßlos hielt. Der reifer gewordene Mann sieht sich verstrickt in eine Kette von verkehrtem Wollen aufgrund der Begierde, die zur Gewohnheit geworden ist, und von Gewohnheit, die zur Notwendigkeit geworden ist; aus eigener Kraft kann er sich daraus nicht befreien (Conf VIII, 5, 10). Wohl hört er den Ruf, aufzustehen und ein neues Leben zu beginnen, doch es ist ihm wie dem Schlaftrunkenen, der schläfrig „‚Gleich', ‚Ja, gleich', ‚Warte noch ein bißchen'" antwortet, „aber das ‚Gleich, gleich' kam nie gleich", „denn ein anderes Gesetz in meinen Gliedern widerstrebte dem Gesetz meines Geistes und hielt mich gefangen unter dem Gesetz der Sünde" ( VIII, 5, 12).

Läßt sich eine frappierendere, erfahrungsgesättigtere Paulus-Exegese (Röm 7, 23) vorstellen? Das Bekehrungserlebnis in Mailand verschafft Augustinus dann eine gewisse Erleichterung, er findet die Kraft, sein Leben zu ändern. Aber er ist weit davon entfernt, nun in den ruhigen Hafen der Gottergebenheit eingelaufen zu sein.

[2] Vgl. *Peter Brown*, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München Wien 1991, 23ff.

Sein Herz ist weiterhin unruhig, obwohl er es in Gott gelegt hat – denn da ist noch etwas anderes in ihm, etwas, das er wohl in den Stunden der Wachheit vergessen kann, das ihm aber in seinen Träumen begegnet. Im 10. Buch der Confessiones, das von der Zeit nach der Bekehrung handelt, erzählt Augustinus:

„Aber noch leben in meinem Gedächtnis [...] sexuelle Bilder, von meiner Gewohnheit dort eingeprägt. Wenn ich wach bin, überfallen sie mich kraftlos, aber im Schlaf führen sie nicht nur zur Lust, sondern auch zu Zustimmung und Tat. Das in der Seele aufbewahrte Scheinbild übt auf mein Fleisch einen so großen Einfluß aus, daß mich diese falschen Gesichte im Schlaf zu etwas bringen, was wirklich Gesehenes, wenn ich wach bin, nicht vermag. Bin ich denn dann nicht ich selbst, mein Herr und mein Gott? Und wie groß ist doch der Unterschied zwischen mir selbst und mir in diesem Augenblick, da ich einschlafe und von dort zum Wachen zurückkehre. Wo bleibt dann meine Vernunft, die im Wachen solchen Lockungen widersteht und unerschüttert bleibt, wenn die Dinge selbst auf mich eindringen?" (Conf X, 30, 41)

Diese Beispiele sollen für die Eigenart der augustinischen Introspektion genügen. Seine entschlossene Selbstbeobachtung mündete jedenfalls in die Aufdeckung einer Krise seiner Identität. Seine Seele ist der Kampfplatz verschiedener Mächte. Daß er auf diese Krise theologisch und aus dem Glauben heraus reagierte, erklärt die Bedeutung seiner Bekenntnisse für die weitere Geschichte des Christentums.
Bekanntlich hat Augustinus die Confessiones nicht nur aus Mitteilungsbedürfnis heraus geschrieben. Sie lassen sich nicht in eine Reihe stellen mit den zahlreichen Autobiographien unserer Zeit. Vielmehr wollte er am eigenen Beispiel eine theologische These verdeutlichen, die spätestens seit 396 im Zentrum seines Denkens stand: daß Gott nicht um unserer Verdienste willen an uns handelt. Gott handelt an denen, die er erwählt und zum Heil vorherbestimmt hat, auf die Weise, die ihm gefällt, und ganz nach seiner Freiheit. Er setzt den Anfang des Glaubens, er ist es, der sich sein Lob bereitet (so schon Conf I, 1). Den Erwählten führen gute und schlechte Wege zu dem Ziel, das Gott ihm in seiner Gnade bereitet hat. So konnte Augustinus die Schlechtigkeit seines Lebenswandels so herausstreichen, ja offensichtlich übertreiben, um die Gnade Gottes in um so hellerem Licht erscheinen zu lassen. Augustins Gnadenlehre, seine Auffassung von der Prädestination und der Alleinwirksamkeit Gottes, erhält in diesem Buch eine aus dem eigenen Leben hergenommene, erfahrungsnahe, unüberbietbar authentische Verifikation. So erklärt sich auch der Doppelsinn des Begriffs confessiones: sie sind einerseits (Sünden-)Bekenntnisse, Selbstanklagen, andererseits Bekenntnis und Lobpreis Gottes, wie sie etwa Märtyrer in der Stunde ihrer Hinrichtung äußern. „Gott erwächst Lob aus unseren bösen wie aus unseren guten Taten. Er benutzt auch die Sünder zu seinen Zwecken[3]."

In der autobiographischen Theologie seiner Confessiones hatte Augustinus bereits das Material bereitgelegt, aus dem dann seine spätere Theologie gestaltet werden sollte[4]. In De Trinitate (399–419) entwickelte er seine „psychologische" Trinitätslehre aus den Elementen, die er bei seiner Selbstanalyse gefunden hatte: Gedächtnis,

[3] *Flasch*, Einleitung (s. Anm. 2), 10.
[4] Vgl. *Ernst Dassmann*, Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart 1993, 27f., 166f., 136f.

Vernunft und Wille, das dreifaltige Geschehen der Selbstliebe, das sind die Spuren der Trinität im Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Und in De civitate Dei (413–427) sehen wir die Mächte der civitas Dei und der civitas diaboli, humilitas und superbia, in der Weltgeschichte gegeneinander streiten, die Augustinus vorher auf dem Grunde seiner Seele ausgemacht hatte. Schließlich hatte er in den Confessiones schon die Positionen der Gnaden- und Sündenlehre eingenommen, die er dann im pelagianischen Streit (ab 411) so erbittert verteidigen sollte. Die Verschärfung, die diese dort erfuhren, soll noch kurz dargestellt werden, da sie für die Wirkungsgeschichte Augustins entscheidend ist[5].

Augustins Gegner im pelagianischen Streit, vor allem Julian von Eclanum, versuchten, ihn wegen seines gespannten Verhältnisses zur Sexualität in die Ecke einer radikalen christlichen Körperfeindlichkeit und Askese zu drängen, die zu seiner Zeit nicht mehr konsensfähig war. Die in den ersten Jahrhunderten der Kirche häufig geäußerte Meinung, daß Ehe und Fortpflanzung an sich dem Willen Gottes zuwider und von Christen möglichst ganz zu meiden seien, konnte eine Kirche nicht mehr wiederholen, die zum festen Bestandteil des öffentlichen Lebens und des römischen Staates geworden war. Sollte etwa das wahre christliche Leben nur bei den wilden Gruppen enthaltsamer Asketen und Mönche zu finden sein, die den Gemeinden Schrecken einjagten? Augustinus bemühte sich deshalb zu zeigen, daß die christlichen Ehen und das Zeugen von Kindern durchaus nach Gottes Willen sind: auch Adam und Eva im Paradies hätten, wäre es nicht zum Sündenfall gekommen, geheiratet und Kinder bekommen, wie es dem Gebot „Wachset und mehret euch" entspricht. Nur wäre bei ihnen die sexuelle Begierde vollkommen mit dem bewußten Willen zusammengefallen.

Nach dem Sündenfall zeigt sich aber nun gerade an der Sexualität, wenn sie auch an sich nichts Schlimmes ist, daß Wille und Begierde auseinandergetreten sind, ja in beständigem Streit miteinander liegen. Phänomene wie der Orgasmus – ein Augenblick prinzipieller Unbeherrschbarheit –, Impotenz, unfreiwillige Erektion und nächtlicher Samenerguß dienten ihm als Beispiele dafür, daß die Harmonie von Wille und Trieb verloren war. Er wies auf die Macht hin, die in den Menschen wirkt und doch ihrem Einfluß entzogen ist. Das ist die Folge der Erbsünde, eine Strafe, die durchaus angemessen ist: da die Menschen sich gegen Gott aufgelehnt und die Ordnung zerstört haben, lehnt sich jetzt ihr Fleisch gegen sie auf und stürzt ihr Seelenleben in Unordnung (poena reciproca). Die Nachdrücklichkeit, mit der Augustinus in einer großen theologischen Perspektive die Aufmerksamkeit auf den Konflikt zwischen Leidenschaft und Vernunft im Inneren des Menschen lenkte, ließ für den Alltag der Christen nur das ständige Streben und Kämpfen gegen die Übermacht der Begierden übrig, für ihren Glauben aber die Hoffnung auf den Frieden und die Befreiung aus diesem Kampf, die Gott dereinst schenken würde.

„Solange die Sünde in deinen Gliedern sein muß, soll ihr wenigstens die Herrschaft genommen werden; es soll nicht geschehen, was sie befiehlt. Es erhebt sich der Zorn? Leihe dem

[5] Vgl. zum folgenden *Brown*, Die Keuschheit der Engel 395–437.

Zorn nicht die Zunge zum Schmähen, gib dem Zorn nicht die Hand oder den Fuß zum Schlagen. [...] Jeder nach Vollkommenheit Strebende muß trachten, daß diese Begierlichkeit, welcher die Glieder nicht zum Gehorsam dargeboten werden, täglich im Voranschreiten sich mindere. ‚Das Wollen', sagt er [Paulus], ‚liegt mir nahe, das Vollenden des Guten aber nicht.' (Röm 7,18) [...] Er sagt nicht: Das Gute zu tun liegt mir nicht nahe, sondern er sagt: ‚Das Vollenden liegt mir nicht nahe.' Gar nicht ‚begehren' ist die Vollendung des Guten. Das tu inzwischen, solange unerlaubte Begierden in deinem Fleisch sind. ‚Du sollst deinen Begierden nicht nachgeben'. [...] Wann wird also die volle und vollkommene Freiheit im Herrn Jesus [...] eintreten? Wenn keine Feindschaft mehr sein wird, wenn ‚der letzte Feind, der Tod, vernichtet sein wird'." (Tractatus in Ioannis Evangelium 41, 12–13, um 415)[6]

So verbinden sich die großen Hoffnungen des Glaubens – Erlösung, Freiheit, Überwindung des Todes – mit der radikalisierten Selbsterfahrung des Sünders. Der schreckliche Kampf im Inneren, Folge der Sünde, wird einst von Gott befriedet werden. Bis dahin ist den Christen genaue Selbstbeobachtung, ständige Introspektion, scharfe Selbstkontrolle aufgetragen. Die Theologie dieses Vertreters der sich konsolidierenden Reichskirche war für Gemeinwesen konzipiert, die vom Einbruch der Leidenschaften bedroht waren, in denen aber Ordnung herrschen sollte. Die apokalyptische Erwartung vom Aufhören der Welt und ihrer Reiche, die frühere Christen und auch ihre Asketen beflügelt hatte, lag ihr nicht mehr im Sinn.

## 2. *Die Kultur christlicher Selbstprüfung*

„Diese Therapie der Selbstprüfung ist es vielleicht, die Augustinus einigen unserer besten Traditionen so überaus nahegebracht hat", meint Peter Brown[7]. In der Tat lassen sich zahlreiche wirkungsgeschichtliche Linien von Augustinus aus durch die Kultur des Abendlandes verfolgen, die über das bloß Theologisch-Philosophische hinausgehen. Man kann, wie es jüngst Dietmar Mieth in einem packenden Beitrag getan hat, darauf verweisen, wie durch die Kontrolle des Störfaktors Sexualität stabile Machtstrukturen sowohl in der patriarchalen Familie wie in Kirche und Gesellschaft sichergestellt werden konnten[8]. Wer sich selbst beherrschen muß, kann auch von anderen beherrscht werden. Aber sicherlich gilt auch das andere: wer sich selbst beherrscht, kann auch andere beherrschen. Man braucht nur darauf zu achten, mit welchen Argumenten die Unterdrückung der „Natur"-Völker durch Europäer legitimiert worden ist: die wilde Natur ist es eben, die beherrscht werden muß.

Im vorliegenden Zusammenhang kommt es mir aber auf die Kultur der Selbstprüfung an, die infolge der augustinischen Gnaden- und Sündentheologie und ihrer Weiterentwicklung in der kirchlichen Moralunterweisung mindestens im Katholizismus prägend geworden ist. Wie immer man auch die pyschischen Folgen davon beurteilen mag – Kinder, denen der Satz eingetrichtert wurde: „Wo ich bin und was ich tu, sieht mir Gott mein Vater zu", entwickelten ohne Zweifel eine besondere Fähigkeit zur Selbstbeobachtung, eine unerhörte Sensibilität ihren inneren Regungen gegenüber. Der Fremdzwang mußte in Selbstzwang verwan-

[6] Übersetzung von Thomas Specht: (BKV I, 11) 208f.
[7] *Brown*, Der Heilige Augustinus aaO. 158.
[8] *D. Mieth*, Sexualität und Kirche, in: „Wir sind Kirche". Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion, Freiburg 1995, 81ff.

delt werden. Einige Zeugnisse aus dem Alltagskatholizismus des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts sollen das Gemeinte verdeutlichen, das sicherlich den meisten Katholikinnen und Katholiken heute noch aus den Erzählungen ihrer Eltern und Großeltern vertraut ist[9]. Da klagt ein achtjähriger Junge:

„Wenn man sich nun vorgestellt hätte, der Pfarrer hätte einem immer zugesehen, schon das wäre unerträglich gewesen. Und jetzt sah einem der liebe Gott immer zu? Wirklich immer?? Ich kann mich erinnern, daß ich es zustande brachte, den ganzen Tag kein stilles Örtchen aufzusuchen, weil ich es mir einfach nicht vorstellen konnte, daß auch da...? Und nachts? Und wenn man träumte?"

Dieser Junge hatte das 10. Buch der Confessiones sicher nicht gelesen, und doch ist er der augustinischen Erfahrung so nahe. Im Umkreis von Beichte und Erstkommunion erreichte die Erziehung zur Selbstprüfung einen ersten Höhepunkt. Eine 1933 (!) geborene Frau berichtet:

„Der nächste große Tag war die Erstkommunion. Was wurde da den, man kann wohl sagen, unschuldigen Kindern alles an Sünden dargestellt. [...] Das Gefühl, schuldbeladen zu sein, griff in der Kinderseele Raum. Die erste Beichte machte mir große Mühe, da ich immer und immer noch nach Sünden forschte, was mir einfiel, kann doch nicht alles gewesen sein." Ein anderer erzählt: „Ein dunkler Punkt in unserem religiösen Leben der Kinderzeit war die Beichte. [...] ich wünsche keinem Kind das Herzklopfen bei der Beichte und die Ängste, die auszustehen waren bis zur Kommunion. [...] Doch das war das Wenigste, aber so viele Stunden [zwischen Erstbeichte und Erstkommunion] keine Sünden zu begehen! Wo doch ein harmloses Schimpfwort oder ein kleiner Rempler, mit denen man Geschwister oder Freunde bedachte, Sünde war. Schon gar nicht zu reden von einer leisesten Zorneserregung. Man hätte frank ein Heiliger sein müssen."

Joseph Wittig, der große schlesische Theologe und Dichter, hat in seinem damals heftig umstrittenen Aufsatz „Die Erlösten" (1922) die katholische Atmosphäre von Sündenangst und Selbstprüfung eindrücklich beschrieben und theologisch zu ihrer Überwindung beitragen wollen. Er schildert das Leben der Gläubigen als ein friedloses Hin und Her,

„ein anstrengender Weg von der Beicht bis zur Sünde, von Sünde zur Beicht, ein qualvoller Wechsel von Wiederherstellung und Verfall, Verfall und Wiederherstellung. Der Katholik treibt sich sein Leben lang [...] in den Grenzgebieten des Reiches Gottes herum und fühlt sich stets von Strafen für Grenzüberschreitungen bedroht. [...] Er muß fortwährend an der Grenze Grenzverletzungsprozesse mit seiner Seele, mit seinem Beichtvater, mit seinem Herrgott durchfechten".[10]

Der Theologiestudent Wittig hatte Zweifel an der Lehre, wir seien durch Christus von unseren Sünden erlöst:

„Denn das ist nicht wahr. Ich bin gar nicht erlöst von meinen Sünden. Ich habe von Jahr zu Jahr gehofft, daß ich sie los werde. Ich habe gar keine Freude mehr gehabt an meiner schönen Jugend. Fortwährend mußte ich mich mit den Sünden plagen. Das nenne ich keine Erlösung."

Einen Mann aus dem Volk läßt er sprechen:

„Nein, fromm werden will ich nicht, denn da hat man ja keine Ruhe mehr im Innern; bei jedem Schritt, bei jeder Handbewegung, bei jedem Mundaufmachen muß man gleich denken, daß es Sünde sein könnte."

---

[9] Vgl. zum folgenden *Andreas Heller, Therese Weber, Olivia Wiebel-Fanderl,* Religion im Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen, Wien 1990. Die zitierten Texte stammen aus dem Beitrag von A. Heller, „Du kommst in die Hölle...". Katholizismus als Weltanschauung in lebensgeschichtlichen Zusammenhängen, 28–54.

[10] *J. Wittig,* Die Erlösten, in: Hochland 19,2 (1922), 1–26, hier 7. Die folgenden Zitate ebd. 6 und 19.

Wittigs Aufsatz wurde 1925 indiziert, er selbst 1926 exkommuniziert. Einstweilen behielt die wirkungsvolle Kombination von Selbstherrschung und Kirchenherrschaft die Oberhand. Aber Wittigs Protest, der seinerzeit von vielen Menschen begeistert aufgenommen wurde, zeigte die Krise an. Krieg und Nachkriegszeit, die Auflösung des katholischen Milieus und die Erneuerung durch das Konzil haben die tiefeingefressene katholische Kultur der Selbstprüfung beinahe spurlos verschwinden lassen. Was ist aber aus den Fähigkeiten geworden, die katholischen Kindern von früh auf antrainiert wurden und die sie später oft mit selbstzerstörerischer Perfektion beherrschten?

### *3. Introspektion in der Werbung*

So wie in der vergangenen christlich-katholischen Kultur die Menschen in Haus und Stadt ständig von Bildern der Heiligen und der Religion umgeben waren, so sind wir es heute von den Bildern der Werbung. Die Bezeichnung „Werbeunterbrechung", die in den Privatsendern verwendet wird, ist nicht richtig: In Wirklichkeit wird die Werbung durch die Filme unterbrochen, denn um der Werbung und ihrer Einnahmen willen werden sie gesendet. Werbeeinnahmen allein erhalten ganze Branchen am Leben; kein Unternehmen kann es sich leisten, auf Werbung zu verzichten. Die Zeitungen bringen jeden Tag Stapel aufwendig gestalteter Reklame ins Haus; die früheren Andachtsbildchen waren nur ein schwacher Vorschein davon. Werbung ist allgegenwärtig. Geht man durch die Stadt, so ist nicht gewiß, ob man mehr wirkliche Menschen oder mehr Bilder von Menschen auf Werbeplakaten gesehen hat; vermutlich haften letztere länger im Gedächtnis.
Werbung appelliert an unsere Wünsche und Bedürfnisse. Aber wessen Bedürfnisse sind es? Habe ich kein Büro einzurichten, werde ich die Reklame in der Zeitschrift für Büroeinrichtungen unbeachtet lassen. Die Werbung der Bausparkassen richtet sich nur an potentielle Bauherren. Aber die Werbung, die im Fernsehen, auf Plakatwänden, im Kino und in den Massenblättern begegnet, meint uns alle. Sie wird nicht immer alle gleichermaßen erreichen. Das hier oder da vorgestellte Bedürfnis ist vielleicht nicht meines. Ist es mein Traum, an einem Südseestrand inmitten schöner Mädchen aller Sorgen ledig zu sein, oder bevorzuge ich die Gediegenheit eines gemütlichen Landhauses im Kreise von guten Freunden? Die unablässige Konfrontation mit Werbung, die für niemanden völlig wirkungslos bleibt, löst bei den Beworbenen notwendig einen Prozeß der Introspektion aus. Ständig ist man vor die Frage gestellt, ob diese oder jene Begierde meine eigene ist. Die Werbung fragt in meinem Inneren nach den Bildern und Phantasien, die ihr entsprechen. Dieser Prozeß läuft ständig ab, wenn er auch zum großen Teil unbewußt bleibt. Die Unbewußtheit ist aber kein Argument gegen die Behauptung eines solchen Prozesses der Introspektion. Auch die katholische Aufmerksamkeit für mögliche Sünden und Begierden war zum großen Teil unbewußt, dennoch steuerte sie das Fühlen und Handeln.
Der Einwand, die Werbung appelliere an unsere Begierden in genau umgekehrter Intention als die frühere katholische Moral es tat, ist berechtigt. Bei Augustinus handelte es sich darum, die inneren Antriebe und Leidenschaften aufzuspüren, um sie in die Schranken weisen zu können. Die Werbung

will uns hingegen ermuntern, sie auszuleben. Als idealer Christ hatte ein Mensch zu gelten, der seine Bedürfnisse und Triebe weitestgehend beherrschte; als ideales Subjekt der Warengesellschaft gilt jemand, der seinen (Kauf-)Gelüsten möglichst spontan und vorbehaltlos nachgibt. Diese unterschiedliche Intention ändert aber nichts daran, daß jeweils eine gleichartige Fähigkeit zur Introspektion vorausgesetzt wird.
Die Gleichartigkeit der vorausgesetzten Fähigkeit läßt indes darauf schließen, daß auch in der Sache Analogien zwischen dem augustinisch-christlichen Projekt der Introspektion und dem der Werbung bestehen könnten. Zwei davon möchte ich zum Schluß noch andeuten.

1. Beidemal entsteht die existentielle Frage: Wer ist das Subjekt meines Begehrens? Augustinus fand sich am Ende seiner Selbstbeobachtung in einer Identitätskrise vor: wer war er selbst, der Mensch seiner Träume oder der seines Wachseins? Wie konnte er noch „ich" sagen, wenn er zwei verschiedene Persönlichkeiten in sich entdeckte? So geht es aber auch mir als Subjekt des Konsums. Greife ich nach dieser oder jener Ware im Regal eher als nach einer anderen, erträume ich mich als Besitzer einer Luxuslimousine mit den dazugehörigen Privilegien, dann kommt ja auch hier die Frage auf: bin ich es, der das tut und will, oder handle ich nur als verführtes Objekt der Werbung? Aber da ich es doch offensichtlich bin, der so vorzieht und träumt, wer bin ich dann? Was will, was brauche ich wirklich? Millionenfach wird diese Frage von den Konsumenten nicht gestellt, aber Augustinus war ja auch ein einsames Genie religiöser Selbstanalyse.

2. Der Markt tritt mir gegenüber auf wie „Gott". Diese Analogie ist zwar mit Vorsicht zu behandeln, aber ich sehe doch einige Anhaltspunkte. Die Werbung, die mir zugewandte Seite des Marktes, zwingt mich, mir über meine innersten Regungen klarzuwerden, so wie sich Augustinus durch Gott dazu gezwungen fand. Diesem Zwang kann ich nicht entkommen, solange mich die Werbung von allen Seiten umgibt und sie mich zur Reaktion und zu Auswahl auffordert. Wie Augustinus in beeindruckenden Worten auf den ersten Seiten der Confessiones von der Allgegenwart und Allumfassendheit Gottes spricht, so können wir auch vom Markt reden. Wie könnten wir ihm entfliehen? Wo könnten wir hingehen, wo er noch nicht wäre? Augustinus sagt:

> „Denn auch wenn ich hinabsteige zur Unterwelt, du bist da. Ich wäre also nicht, mein Gott, ich wäre überhaupt nicht, wenn du nicht in mir wärst. Oder soll ich besser sagen: wenn ich nicht in dir wäre, aus dem, durch den und in dem alles ist?" (Conf I, 2, 2)

Übergehen wir für einen Augenblick religiöse Empfindlichkeiten und stellen wir nüchtern fest, daß alles das auch vom Kapitalismus und seinen Marktgesetzen gesagt werden kann. Niemand kann ihm entkommen, er herrscht an den Börsen und bei den Obdachlosen; er ist uns innerlicher als wir uns selbst. Und wie von ungefähr fließen auch Augustinus bald Metaphern aus der Finanzwelt in die Feder: „Nie geizig, verlangst du doch Zinsen. Man gibt dir mehr als das Verlangte, so daß du zum Schuldner wirst – aber wer besäße irgendetwas, das dir nicht gehörte?" (Conf I, 4, 4) Dann, als wenn er die Grenzenlosigkeit unseres Konsumverhaltens beschreiben wollte, spricht er zu Gott: „Du hast deinen

Wohlgeruch ausgeströmt, ich habe ihn eingeatmet und wittere dich. Geschmack habe ich an dir gewonnen, jetzt hungere und dürste ich." (Conf X, 27, 38). Schließlich jener berühmte Satz, der als bündigste Zusammenfassung seiner Gnadenlehre gilt: „Gib, was du befiehlst, und befiehl dann, was du willst" (Conf X, 29, 40), oder auch: „Gib, was ich dir darbringen soll" (Conf XI, 2, 3). Beschreibt dieser Satz nicht exakt unsere Position dem Markt gegenüber?

Als Ergebnis halte ich fest: was in der verflossenen christlichen Kultur grundgelegt und eingeübt worden ist, ist nie ganz verloren. Es findet sein Fortleben in anderen Zusammenhängen, in anderen Funktionen. Darauf ist zu achten, denn wo religiös fundamentierte Verhaltensweisen in anderen Zusammenhängen auftauchen, ist damit zu rechnen, daß wir es auch hier mit „Religion" zu tun haben.[11] Ich halte es für die besondere Verantwortung der Christen und vor allem der Theologen und Theologinnen, die sich professionell mit religiösen Dingen auskennen und welche die lange Geschichte des Christentums als Anschauungsmaterial kennen, dem Weiterwandern von religiösen Verhaltensweisen nachzugehen, um so die Herausforderung des ersten Gebotes zu aktualisieren. Nur auf diese Weise können moderne Götzen enttarnt werden.

[11] Dazu eine eindrucksvolle, höchst lesenswerte Bestätigung: *Norbert Bolz/David Bosshart*, KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995.

WUNIBALD MÜLLER

# Die Nacktheit der Seele schützen

## Möglichkeiten und Grenzen von Transparenz bei psychotherapeutischer und geistlicher Begleitung

Aus der Psychotherapie lernen wir, daß eine Person, die transparent im Sinne von echt und authentisch ist, eine gute Chance hat, normal zu „funktionieren". Damit Transparenz möglich ist, bedarf es eines geschützten Raumes und einer von Respekt und Annahme geprägten Atmosphäre. In besonderer Weise gilt das für die psychotherapeutische und geistliche Begleitung, die unter anderem Menschen helfen soll, sich zu eröffnen, um so inneres Wachstum zu ermöglichen und zu fördern. Fehlt dieser Schutzraum und tritt an die Stelle des Respektes Neugierde, hat das entsprechend negative Auswirkungen auf den Heilungsprozeß. Somit ist alles zu vermeiden, was den Schutzraum und die respektvolle Haltung gegenüber der ratsuchenden Person verletzen würde. Auf der anderen Seite ist es auch vertretbar, über Erfahrungen und Inhalte aus der Therapie und geistlichen Begleitung zu berichten: Wenn es nämlich darum geht, etwas zu erklären, besser verständlich zu machen und zu informieren, aufzuklären oder auf die wirkliche Situation aufmerksam zu machen. Dabei muß gewährleistet sein, daß die Intimsphäre der ratsuchenden Person nicht verletzt wird. Unser Autor ist Leiter des Recollectio-Hauses in Münsterschwarzach. (Redaktion)

An dem Tag, an dem mich die Anfrage erreichte, diesen Beitrag zu schreiben, erhielt ich einen Anruf, der mir deutlich machte, wie aktuell die vorgegebene Thematik für meinen Arbeitsbereich ist. Mein Anrufer war Mitarbeiter einer großen privaten Fernsehstation. Mit aller ihm eigenen Überredungskunst wollte er mich dazu bringen, seinem Sender ein Interview zum Thema „Kinder von Priestern" zu geben. Wenige Tage zuvor war die Leiche eines offenbar erwürgten neugeborenen Kindes entdeckt worden, dessen Mutter, eine Pfarrhaushälterin – so die Meldungen – eine sexuelle Beziehung zu ihrem Pfarrer unterhielt. Wäre ich nicht bereit zu diesem Interview, dürfe man sich nicht wundern, meinte mein Anrufer, wenn sie lediglich auf dem Niveau einer bekannten Boulevardzeitung über diesen Fall berichten könnten.

Es gäbe sicher etwas zu dem Thema „Kinder von Priestern" zu sagen, und in einem entsprechenden Kontext kann es auch angebracht sein, das zu tun. Bei diesem Telefongespräch war mir jedoch sofort klar, daß ich bei diesem Sender und in diesem Kontext nicht zu einem Interview zur Verfügung stehen würde. Ich wußte, ließe ich mich auf ein Interview ein, müßte ich damit rechnen, für eine Berichterstattung mißbraucht zu werden, der es vornehmlich um die Befriedigung von Sensationslust ging. Dazu kam die Befürchtung: Trete ich als Leiter des Recollectio-Hauses – einer Einrichtung für Priester und Ordensleute, die hier über einen Zeitraum von drei Monaten psychotherapeutisch und spirituell begleitet werden – in dieser Sendung auf, rückt das möglicherweise das Recollectio-Haus in einen Kontext, der dem Haus und seinen Gästen nicht dienlich ist und nicht gerecht wird.

Eine Einrichtung wie das Recollectio-Haus, bei der die psychotherapeutische und spirituelle Begleitung einen hohen Stellenwert hat, braucht eine dicke „Mauer", um die Gäste, die hier weilen, vor den neugierigen und

manchmal schon fast lüsternen Blicken einer Öffentlichkeit zu schützen, die sich erbauen möchte an den Schicksalen von Priestern und Ordensleuten. Einmal fragte mich doch ernsthaft ein Reporter, was ich ihm denn an „Fällen" anzubieten hätte. Er meinte, es müsse schon ein außergewöhnlicher Fall sein. Auch wäre es gut, wenn die Person aus der Gegend stamme, in der sein Sender besonders stark verbreitet ist.

Andere Medienvertreter sagten, sie wollten einen sehr sensiblen Bericht über das Haus schreiben. Oder sie meinten, sie wollten durch ihren Filmbeitrag beziehungsweise ihre Reportage um Verständnis für die Probleme von Priesten und Ordensleuten werben. In einigen Fällen standen wir vom Team des Recollectio-Hauses und einige Gäste als Gesprächspartner zur Verfügung und ermöglichten auf diese Weise einen, wenn auch eingeschränkten, Einblick in unser Haus und unsere Arbeitsweise. Hier machten wir die Erfahrung, daß es Berichte und Sendungen gab, die informativ waren und unsere Arbeit unterstützten. Manchmal wurden wir aber getäuscht, und durch die Art und Weise der Berichterstattung wurde unserem Haus Schaden zugefügt, unsere Gäste wurden ins Zwielicht gerückt.

Wir sind seitdem sehr zurückhaltend, wenn uns Anfragen von Reportern erreichen. Wir fragen inzwischen mehr als bisher: Was für ein Interesse haben wir an einer Berichterstattung über unsere Arbeit? Hilft sie uns beziehungsweise den Menschen, die zu uns kommen? Wieviel Transparenz ist bei unserer Arbeit möglich, wieviel nötig? Diese Fragen führen direkt zu den Grundlagen und auch Voraussetzungen psychotherapeutischer und spiritueller Begleitung. Zugleich laden sie dazu ein, ja fordern sie dazu auf, sich darüber Gedanken zu machen, wie und wann psychotherapeutische Vorgänge, Inhalte und Erkenntnisse verantwortbar, ohne die Grundlagen und Voraussetzungen psychotherapeutischer und spiritueller Begleitung zu verletzen, durchsichtig gemacht und vermittelt werden können.

### *Die Bedeutung von Transparenz im alltäglichen Leben*

Aus der Psychotherapie wissen wir, daß *die* Person eine gute Chance hat, normal zu „funktionieren", die transparent ist. Andere Worte, die dafür gebraucht werden, sind authentisch oder kongruent. Die kongruente Person lebt nach außen, was sie denkt und fühlt. Innen und Außen stimmen überein, sind kongruent. Sie lebt nicht hinter einer Maske oder Fassade. Sie verhält sich echt.

Diese Erkenntnis der Psychotherapie kann zu einer großen Herausforderung werden angesichts einer Umgebung, die es nicht unbedingt honoriert, wenn einer so lebt, wie er wirklich ist; die oft erwartet, sich bestimmten Vorstellungen, Überzeugungen und Erwartungen anderer anzupassen; in der man mitunter weiter kommt, wenn man nur die Seite von sich zeigt oder gar vortäuscht, die gewünscht und gefragt ist. Auch macht man sich leicht angreifbar und verletzbar, wenn man transparent ist, wenn im eigenen Verhalten, Denken, Äußern das wahre Ich, das eigentliche Innere, durchscheint.

Bin ich transparent, so muß ich damit rechnen, daß andere das mißbrauchen. Sie können mich dadurch beispielsweise leichter kontrollieren. Auf der anderen Seite kann ich aber nicht

(ganz) darauf verzichten, transparent zu sein, zum Beispiel aus Angst, dann besser instrumentierbar für andere zu werden, da in diesem Fall vieles in mir unentwickelt oder unterentwickelt bliebe. Ich bleibe mir dann auch selbst unbekannt, behindere dadurch meine Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeiten. Transparenz, Echtheit, Kongruenz sind notwendig für ein gelingendes Menschwerden und Menschsein. Die Möglichkeiten dazu werden immer auch eingeschränkt sein, und es gibt auch Situationen, in denen sie bewußt nur selektiv zugelassen und gelebt werden können.

### *Der geschützte Raum*

Es bedarf eines geschützten Raumes, damit Transparenz überhaupt erst möglich ist. Dieser kann zum Beispiel die Familie oder bei Ordensleuten die Gemeinschaft sein. Ein anderes Mal ist dieser „Raum" ein Business-Meeting, die Schule oder eine Pfarrgemeinde. In den jeweiligen „Räumen" wird das Ausmaß an Offenheit unterschiedlich groß, auch unterschiedlich möglich sein. Es wird von ganz verschiedenen Faktoren mitbestimmt, wieviel an Transparenz und bezogen auf welche Bereiche Offenheit möglich und angebracht ist. Einer dieser Faktoren ist die „Qualität" des Schutzes, das heißt wie „dicht" der Raum, wie zuverlässig der Schutz ist.

*Vor einiger Zeit las ich einen Bericht, in dem es hieß, daß ein Mann hinter einem Schaufenster vor den Blicken der vorbeigehenden Passanten sein normales Leben führte. Ich mußte dabei unwillkürlich an einen Hamster denken, der im Schaufenster ausgestellt wird, oder an die Tiere im Zoo, deren tägliches Leben ständig den neugierigen Blicken der Zoobesucher ausgesetzt ist, ohne jeden Schutzraum. Es erinnerte mich an meine Internatszeit: Da gab es auch keinen Schutzraum, in den man sich zurückziehen hätte können. Riesige Schlaf- und Studiersäle, ein gemeinsamer Wasch- und Duschraum, die Kapelle, der Speisesaal. Es gab keinen persönlichen, privaten Ort.*

Je durchlässiger der jeweilige Schutzraum ist, desto weniger durchlässig werden die Menschen dort sein. Sie sehen sich dann gezwungen, sich hinter ihren eigenen Schutzmauern oder auch Fassaden zu verschanzen. Hier wird deutlich, wie wichtig ein Schutzraum ist, um sich eröffnen, sich zeigen, echt sein zu können, und wie sehr Transparenz oder Offenheit gefährdet sind, ist dieser Schutzraum gläsern und damit durchsichtig und durchlässig.

Transparenz setzt das Vorhandensein eines Schutzraumes – außen und innen – voraus, soll sie vor Mißbrauch geschützt werden. Sind diese Voraussetzungen aber nicht gegeben, muß man sich nicht wundern, wenn dabei die Transparenz auf der Strecke bleibt, Menschen zunehmend nicht echt sind, sondern sich hinter einer Fassade verstecken. Was ich über die Bedeutung der Transparenz einer Person für ihre gesunde Entwicklung und die Rolle, die dabei der geschützte Raum spielt, gesagt habe, gilt in besonderer Weise für die psychotherapeutische und geistliche Begleitung. Für die Menschen, die sich dem Therapeuten oder geistlichen Begleiter gegenüber eröffnen, ist es zunächst wichtig, sich darauf verlassen zu können, daß in diesem „Raum" bleibt, was sie sagen. Sie müssen sich ohne Einschränkung darauf verlassen können. Sie werden nur dann das Wagnis eingehen, wirklich von sich zu sprechen, ihr Innerstes, ihr Intimum, zum Ausdruck zu bringen,

wenn sie sich sicher fühlen und spüren, daß dieses hier gut aufgehoben ist.
Nur wenn Menschen bereit sind, wirklich über sich zu sprechen, ihre eigenen Gedanken, Gefühle, Erfahrungen, Wünsche und Sehnsüchte zu benennen, kann ein Prozeß ausgelöst werden, der sie so öffnet, daß sie offener, weiter werden, innerlich wachsen. Es ist ein Sich-Eröffnen gegenüber einem Menschen, der dafür ausgewählt worden ist. Und es ist ein Sich-Eröffnen hinein in einen Raum, der geschützt und für den eine Sphäre von Intimität kennzeichnend ist. Was die ratsuchende Person in sich verbirgt, in der Regel mit Recht behutsam bei sich zurückhält, läßt sie jetzt ganz vorsichtig aus sich heraus und stellt es in den geschützten Raum der Intimität, der sich zwischen ihr und dem Therapeuten beziehungsweise spirituellen Begleiter aufgetan hat.

### *Behutsamkeit und Respekt*

Eine große Rolle spielt in diesem Prozeß auch eine entsprechende Haltung des Begleiters gegenüber dem Ratsuchenden. Der Begleiter trägt durch die Art und Weise seines Daseins dazu bei, daß sich die ratsuchende Person eröffnen kann. Sein Dasein für sie, sein Interesse an ihr, sein Mit-Gehen, manchmal auch sein Mit-Fühlen und Mit-Leiden, fördert den Prozeß, immer mehr aus sich herauszutreten, immer mehr von sich zu zeigen. Die bedingungslose Annahme, mit welcher der Begleiter Ratsuchenden begegnet, erleichtert es ihnen, sehr viel von dem, was sie bedrückt, was sie empfinden, wonach sie sich sehnen, aussprechen zu können. Der Begleiter schwingt ein in deren Rhythmus, hilft dabei, dem Innersten in ihnen eine Stimme zu geben, damit sie mit sich, ihrem Innersten in Berührung kommen, und damit dies in ihrem Leben immer mehr zum Ausdruck kommt (vgl. Müller 1991).
Der Berater will also zum inneren Wachstum beitragen. Der Begleiter ist für sie da, und es ist sein Anliegen, ihnen bei der Bewältigung ihrer inneren Not zu helfen und dazu beizutragen, daß sie eines Tages ohne ihn gut weiterleben können. Sein Verhalten ist geprägt von Feinfühligkeit und Behutsamkeit. Es ist ein respektvolles, ja liebevolles Anschauen und Dasein. Ein neugieriges Fragen, ein Sich-Ergötzen an dem, was sie vortragen, ja allein schon ein distanziertes Beobachten und Analysieren hätte zur Folge, daß das von ihnen nach außen Zugelassene sich wieder zurückzieht oder aber, vermögen sie das nicht, sie sich wie mißbraucht vorkämen. Die für eine Heilung notwendige Atmosphäre wäre dadurch zerstört, die helfende Beziehung aufgehoben.
Für den Therapeuten und geistlichen Begleiter ist es daher wichtig, nicht zum Opfer der Befriedigung seiner – mitunter verborgenen – Neugierde oder Sensationslust zu werden. Sein Da-Sein und Interesse für Ratsuchende unterscheidet sich grundsätzlich von einer Haltung, der es darum geht, die andere Person auszufragen oder zu entblößen. Der Begleiter muß auch deshalb sich selbst gut kennen und gegebenenfalls seine Neugierde zügeln, da er sonst Gefahr läuft, den heilenden Prozeß zu blockieren.
Wenn manche therapeutische Vorgänge negativ beurteilen, indem sie in diesem Zusammenhang von „Seelenstriptease" sprechen, verwechseln sie den Vorgang des Sich-Eröffnens, der gekennzeichnet ist von einer respekt-

# HANDBUCH DER PASTORAL-PSYCHOLOGIE

**Herausgegeben von Isidor Baumgartner**

**644 Seiten, mit zahlreichen Tabellen, Zeichnungen und ausführlichem Register, Leinen DM 78,–/sFr 74,–/öS 577,–**

ISBN 3-7917-1267-5

„Fast alle, die in der deutschsprachigen Pastoralpsychologie Rang und Namen haben, finden sich in diesem umfangreichen Werk versammelt. Es dokumentiert nicht nur den Forschungsstand, sondern läßt übereinstimmende Linien erkennen, setzt Maßstäbe und gibt schöpferische Impulse in formaler und inhaltlicher Hinsicht ... Dem Buch kommt nicht nur ökumenisch, sondern auch intra- und interdisziplinär hohe Bedeutung zu, Pastoralpsychologie zeigt sich hier als ‚Kooperationswissenschaft' ...

Neben Theologie- und Psychologiestudierenden werden sich vor allem die in Theorie und Praxis der Pastoralpsychologie bereits Erfahrenen, namentlich auch die in den vielfältigen kirchlichen Beratungsstellen tätigen Frauen und Männer, ernst genommen fühlen und reichen Gewinn aus der Lektüre ziehen ..."

*Walter Fürst in Bücher der Gegenwart, Freiburg*

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

vollen Haltung des Therapeuten gegenüber den Ratsuchenden in einem geschützten Raum, mit einer Striptease-Veranstaltung in einem ungeschützten Raum vor einem lüsternen Publikum.
In der Gruppentherapie findet die Begegnung zwischen Ratsuchenden und Therapeut oder zwischen den Ratsuchenden untereinander in der Gruppe statt. Dabei verstehen sich die Mitglieder der Gruppe nicht als Zuschauer, sondern als Mitbeteiligte. Hier gilt für den einzelnen, was in der Einzelbegleitung für den Therapeuten gilt. Gefragt ist sein Interesse und Da-Sein für die einzelnen, nicht aber Neugierde oder ein Sich-Erbauen an deren Schicksal.

### *Gratwanderung*

Damit sich der Ratsuchende in der Therapie oder geistlichen Begleitung öffnen kann, sind also ein Schutzraum und eine mitgehende und von Respekt getragenen Haltung des Begleites notwendig. Wird der Schutzraum durchlässig oder schlägt die fürsorgliche Einstellung des Begleiters in Neugierde beziehungsweise in ein distanziertes Betrachten von außen um, leidet die Beziehung darunter, bis dahin, daß ihr der tragende Boden entzogen und damit eine helfende und heilende Begegnung unmöglich gemacht wird.
Im Jahre 1957 fand an der Universität von Michigan vor einem großen Zuhörerkreis ein Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers statt. Martin Buber war von diesem Dialog so angetan, daß er fortan nicht länger die Meinung vertrat, ein echter Dialog sei vor einem Publikum nicht möglich. Bisher hatte er geglaubt, daß unter diesen Bedingungen die für einen Dialog entscheidenden Kennzeichen wie Spontaneität, Unmittelbarkeit und Rückhaltlosigkeit stark beeinträchtigt seien. Offensichtlich war bei dieser Veranstaltung selbst vor einem großen Publikum die richtige Atmosphäre gewährleistet worden.
Problematischer kann es werden, wenn aus Gründen der Demonstration live oder über Video zum Beispiel Encounter-Gruppen vorgeführt werden. Positive Erfahrungen in diesem Bereich haben Carl Rogers, Annemarie und Reinhard Tausch ermutigt, den Ablauf von Encounter-Gruppen aufzuzeichnen und als Demonstrationsmaterial zur Verfügung zu stellen oder auch Encounter-Gruppen vor einem Publikum durchzuführen. Hier läßt man sich auf eine Gratwanderung ein, bei der die gute Absicht, zu informieren, schnell kippen kann. In solchen Fällen werden vor allem die Intention und der Kontext mit entscheiden, was die Oberhand behält. So besteht ein großer Unterschied, ob ein solches Video im Rahmen einer Ausbildungsgruppe eingesetzt oder aber über einen Fernsehsender ausgestrahlt wird. In beiden Fällen hängt es dann noch von der jeweiligen Einstellung und Intention des „Zuschauers" ab, was aus der Demonstration gemacht wird.

### *Informieren unter Wahrung des Schutzraumes*

Wie steht es nun mit der Durchlässigkeit der therapeutischen Prozesse? Welche Möglichkeiten gibt es dabei, welche Grenzen sind zu beachten? Ich habe zuweilen die Erfahrung gemacht, daß Personen sehr befremdet sind, ja sich entrüsten, wenn – in Form von Fallbeispielen oder Berichten von Ratsuchenden – Situationen und Erfah-

rungen der geistlichen Begleitung und Therapie veröffentlicht werden. Diese Personen sind sehr schnell bei der Hand mit Vorwürfen wie „Verletzung der Schweigepflicht", „unethisches Verhalten" und ähnlichem.
Für Psychotherapeuten oder geistliche Begleiter, die Fallbeispiele veröffentlichen, ist es wichtig, mit großer Sorgfalt dabei alles zu vermeiden, was auch nur im entferntesten auf eine konkrete Person hinweisen könnte. Es wäre gegenüber der betreffenden Person unverantwortbar und im nachhinein eine Verletzung der Intimsphäre. Auch würde dies die Vertrauenswürdigkeit des betreffenden Begleiters ernsthaft in Frage stellen und könnte sich negativ auf die grundsätzliche Bereitschaft auswirken, sich gegenüber professionellen Beratern zu eröffnen.
Auch muß sich der Verfasser solcher Fallbeispiele immer fragen, welchem Zweck dient die Darstellung? Geht es mir darum, damit etwas zu erklären, besser verständlich zu machen? Will ich damit informieren, aufklären, auf die reale Situation aufmerksam machen? Oder aber geht es mir tatsächlich darum, andere damit zu unterhalten, mitunter auch ihr Verlangen und ihre Lust auf etwas Außergewöhnliches, Sensationelles, ansonsten dem Intimbereich Vorbehaltenes zu stillen?

Wenn man bei manchen Autoren genauer hinschaut, muß man zuweilen feststellen, daß zwischen dem Fernsehjournalisten, der an einem „wirklichen Fall" interessiert ist, der am liebsten eine Therapiestunde live abdrehen möchte, und dem Autor, der gekonnt, dramatisch und zu Herzen gehend solche Situationen schildert, kein allzu großer Unterschied besteht. Hier kann sehr schnell das angestrebte Anliegen, solide und verantwortlich über die eigene Arbeit zu berichten, sich letztlich als ein Abgleiten ins Sensationelle herausstellen.
Themen wie Zölibatsverletzung oder sexueller Mißbrauch in der Kirche werden im kirchlichen Kontext oft verdrängt. Was nicht sein darf, gibt es dann auch – scheinbar – nicht. Daß solche Themen behutsam und diskret anzugehen sind, ist selbstverständlich. Das kann aber nicht heißen, sich ihnen gar nicht zu stellen oder nur dann, wenn man sie gar nicht mehr umgehen kann. Hier ist es wichtig, geeignete Formen zu finden, um sich angemessen mit diesen Themen auseinandersetzen zu können. Das setzt voraus, daß man bereit ist, der Wirklichkeit ins Auge zu schauen, also zur Kenntnis zu nehmen, daß zum Beispiel Zölibatsverletzugen vorkommen. Und es verlangt, sich damit zu befassen, Verborgenes aus dem Dunkel herauszuführen, Unbekanntes bekannt zu machen.
Dabei geht es nicht darum, jemandem etwas zum Amusement vorzusetzen, sondern Situationen, Vorgänge, Verhaltensweisen anzuschauen, zu erklären. Es geht darum, ein Verstehen und gegebenenfalls ein Verständnis für bestimmte Verhaltensweisen zu erreichen oder auch Hilfe für den Umgang damit anzubieten. Dabei muß man auch in Kauf nehmen, daß andere diesen Zweck mißbrauchen, das heißt, diese Information in die Hände von Personen gerät, die darin einen Unterhaltungswert für sich entdecken und diese Aussagen mit entsprechenden Augen und mit einer entsprechenden Einstellung lesen.
Hier wird deutlich, wie sehr es eine Gratwanderung ist beziehungsweise sein kann, einerseits transparent zu sein, Vorgänge durchsichtig zu machen, zugleich aber auch zu gewährlei-

sten, daß das Intimum, die zu schützende Intimssphäre, nicht verletzt wird. Mit dieser Gratwanderung wird man leben müssen, will man der Gefahr begegnen, in Einseitigkeiten zu verfallen, also hemmungslos zu enthüllen oder auf der anderen Seite starr jede Weitergabe von vertrauten, intimen Inhalten abzulehnen. Die eigene Intention und die Art des Interesses der Adressaten wird mit entscheiden, wie man in der jeweiligen Situation damit umgeht.

### *Für eine gesunde Scheu vor der Nacktheit der Seele*

In einem Schlager heißt es „Wenn jedes Herz ein Glaserl hätt', dann wär's nichts wert, dann könnt' man es kaufen in jedem Kramerladen". Wenn ich in jeden Menschen hineinschauen könnte, wenn jeder das Allerinnerste nach außen kehrte, verlöre er sein Geheimnis, würde sein je Eigenes damit Gefahr laufen, zerstört zu werden. Es würde eingeebnet, banalisiert werden.

Der Mensch aber bedarf der Privat- und Intimsphäre, um sein je Eigenes entfalten und zulassen, um ein Individuum werden zu können. Je kleiner die Räume werden, je mehr die Intim- und Privatsphäre eingeschränkt wird, desto größer ist die Gefahr, daß er seine Individualität, seine Einmaligkeit verliert. Es wird dann auf alle Fälle immer schwieriger, sie zu erhalten oder gar zu entwickeln.

Die Sexualität zum Beispiel wird heute vielfach banalisiert, weil ihr das je Eigene, Intime, Geheimnisvolle geraubt wird. Und es gibt die Tendenz, die Seele des Menschen zu banalisieren, indem sie ihres Geheimnisses beraubt, aus der Intimität, die ihr gemäß ist, gerissen wird. Dazu tragen auch manche Tendenzen der sogenannten Psychoszene bei, denen das Ausagieren der Gefühle wichtiger ist als der Respekt und die Ehrfurcht gegenüber der einzelnen Person in ihrem Wesen, wie es sich in ihrer Mitte, nämlich in ihrer Seele und in ihrem Herzen, ausdrückt.

Ich hatte zuvor meine Internatszeit erwähnt, in der ich dasVorhandensein eines geschützten Raumes und einer Privat- und Intimsphäre vermißte. Das einzig Persönliche, das jeder hatte, war der Pultinnenraum. Dieser war zugänglich, wenn man den Schreibpultdeckel öffnete. Damals war dieser Innenraum für mich so etwas wie das Allerheiligste. Ich gestaltete ihn mit viel Liebe und Sorgfalt aus. *Da* hing ein Bild, *dort* lag die für mich sehr wertvolle Gedenkmünze. Den Boden und die Seitenwände des Pultinneren hatte ich mit schönem Papier ausgelegt. Ja, es war wie ein Zimmer, mein Zimmer, mein Raum. Es war mein Privatissimum. Ich mußte aber damit rechnen, daß jemand in mein Privatissimum eindrang, indem er einfach den Deckel hochhob. Für mich wäre das fast damit vergleichbar gewesen, wenn jemand sich ungefragt Eintritt in mein Herz verschafft hätte. Es hätte mich verletzt. Wäre der Pultdeckel statt aus Holz aus Glas gewesen, hätte dieser Innenraum seine Bedeutung für mich verloren. Es wäre nicht länger mein Raum, mein Innenraum gewesen.

Heute weiß ich, daß es letztlich darum geht, mit meinem Innenraum in Berührung zu sein, ihn auszustatten und zu schmücken. Zuweilen bedarf es dabei der Mithilfe anderer. Sie dürfen aber erst dann und nur dann in meinen Innenraum eintreten, wenn ich weiß, daß sie es behutsam tun, und wenn ich mich darauf verlassen kann, daß sie

mit meinem Innersten, dem Kostbarsten, das ich besitze, sorgfältig und verantwortungsvoll umgehen. Das aber tun sie dann, wenn sie mein Innerstes in ihr eigenes Innerstes eintreten lassen und dort bewahren.

Der amerikanische Philosoph und Psychotherapeut Rollo May hat einmal gesagt, daß viele Menschen mehr Angst hätten vor der spirituellen Nacktheit, die sich im gegenseitigen Austausch der eigentlichen Wünsche und Sehnsüchte zeigt, als vor der körperlichen Nacktheit. Heute möchte man manchmal eher zu einer gesunden Scheu vor der Nacktheit der Seele ermutigen, im Sinne von gut hinschauen und hinspüren, ob die Situation, der Rahmen richtig ist, um sich zu eröffnen, sein Fenster so weit zu öffnen, daß andere in das Innerste schauen können.

## Literatur

*Martin Buber,* The Knowledge of Man, hg. von M. Friedmann, London 1965
*Rollo May,* Love and Will, New York 1969
*Wunibald Müller,* Empathie. Der Seele eine Stimme geben, Mainz 1991

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

# Römische Erlässe und Entscheidungen

**Kongregation für die Glaubenslehre, Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* vorgelegten Lehre *(Responsum ad dubium, circa doctrinam in Epist. Ap. „Ordinatio Sacerdotalis" traditam).***

Am 22. Mai 1994 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. das apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (Lederhilger/Kalb, in: ThPQ 1995, 72f). Ausdrücklich wurden darin Auffassungen, welche die Beschränkung der Priesterweihe auf Männer für „diskutierbar" halten oder dieser Lehre nur disziplinären Charakter zubilligen, zurückgewiesen und angeordnet, „daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben".

Dem intensiven Diskurs über die Autorität dieses Textes Rechnung tragend, publizierte am 28. Oktober 1995 die Kongregation für die Glaubenslehre ein vom Papst gebilligtes und zur Veröffentlichung angeordnetes Schreiben über den Verbindlichkeitsanspruch der in *Ordinatio Sacerdotalis* vorgelegten Lehraussagen. Danach ist die Lehre, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, Bestandteil des Glaubensgutes *(depositum fidei).*

Sie „findet eine endgültige Zustimmung, weil sie auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist (vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* 25, 2)". Deshalb habe der Papst „in Ausübung seines eigentlichen Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), die gleiche Lehre mit einer förmlichen Erklärung vorgelegt, in ausdrücklicher Darlegung, was immer, überall und von allen Gläubigen festzuhalten ist, insofern es zum Glaubensgut gehört".

Diese Schreiben wurden – und werden – im gesamtkirchlichen Rezeptionsvorgang kontroversiell diskutiert. „Unfehlbarkeitsanspruch", „Diskussionsabbruch", „Erschwerung des ökumenischen Gesprächs" sind nur einige Stichworte des rezenten Diskurses.

Ohne auf die vielschichtigen Facetten dieses Gesprächs einzugehen, ist es hier jedoch geboten, den Verbindlichkeitsanspruch dieses päpstlichen *responsum* in kanonistischer Perspektive zu skizzieren.

Im Hinblick auf die Gesamtkirche sind der Papst sowie das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt Träger des hoheitlichen Lehramtes. Diesen lehramtlichen Entscheidungen kommt ein unterschiedlicher Grad an Rechtsverbindlichkeit zu. Gemäß der juristischen Konkretisierung der entsprechenden Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils sind nur jene Entscheidungen im Bereich der Glaubens- oder Sittenlehre unfehlbar, wenn sie

Josef Römelt

# Vom Sinn moralischer Verantwortung

## Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft

1 Handbuch der Moraltheologie

**Neuerscheinung**

192 Seiten, Pappbd. mit Fadenheftung
DM 32,–/sFr 30,–/öS 237,–
ISBN 3-7917-1506-2

Der Autor legt hier eine zeitgemäße Grundlegung der Moraltheologie vor. Im Kontext heutigen gesellschaftlichen Denkens, heutiger Probleme spricht er biblische Ethik, Gewissen, Schuldverständnis, Normtheorie an. Er folgt damit der Aufgabenstellung der Moraltheologie, den Menschen inmitten aller Prozesse seiner modernen Welt Mut zu machen zu einer moralischen Verantwortung, die die illusionslose Resignation und den ökologischen und sozialen Pragmatismus vieler Zeitgenossen übersteigt.

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET**

definitiv als verpflichtend verkündet worden sind.
In der Beurteilung, ob eine definitive Verpflichtung vorliegt, wird ein primär formaler Beurteilungsmaßstab angelegt. So muß der Papst im Verkündigungsakt durch Förmlichkeiten erkennbar machen, daß eine unfehlbare Lehre vorgelegt werden soll – „feierliche" ex cathedra Verkündigung. Analoge Elemente werden auch vom Bischofskollegium bei einem diesbezüglichen kollegialen Akt innerhalb oder außerhalb des ökumenischen Konzils verlangt. Ausdrücklich normiert c. 749 § 3 CIC als konstitutives Element die Offenkundigkeit: „Als unfehlbar definiert ist eine Lehre nur anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht". Eine Glaubenswahrheit, die in der beschriebenen Weise als definitiv verpflichtend vorgelegt wird, erhebt den Anspruch auf Glaubenszustimmung *(assensus fidei)*, ist „kraft göttlichen und katholischen Glaubens anzunehmen", weil sie „im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist" (c. 750 CIC). Im Unterschied dazu wird von nicht in dieser Form definitiv verkündeten Lehren zumindest religiöser Verstandes- und Willensgehorsam verlangt (c. 752 CIC).
Im vorliegenden Fall weisen zwar die Formulierungen auf eine definitive Verkündigung, doch erfüllt die gewählte Form – eine nachträgliche Erklärung der Glaubenskongregation über die vom Papst getroffene Entscheidung – die verlangte Offenkundigkeit, Unmißverständlichkeit und Zweifelsfreiheit für das Vorliegen der Höchstform unabdingbarer glaubensmäßiger Verbindlichkeit nicht. *In sensu stricte iuridico* muß die Redeweise vom Erfordernis des *assensus fidei* in der (untypisch) beigefügten Erklärung des *responsum* analog verstanden werden als eine verbindliche Glaubenslehre, die religiösen Gehorsam verlangt und innerhalb dieses Rahmens ein Höchstmaß an Verbindlichkeit beansprucht.
Ungeachtet dessen ist daran zu erinnern, daß jede unfehlbare Glaubensdefinition kritischer Reflexion und Analyse zugänglich ist. Wie jegliche sprachliche Festlegung unterliegt sie hermeneutischen Bedingungen, und ist in der Interpretation „noch offen für weitere Geschichte" (K. Schatz).
(L'Osservatore Romano dt., Jg. 25, Nr. 47 vom 24.11.1995, 4)

## Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben zur Vierhundertjahrfeier der Union von Brest

Dieses Schreiben reiht sich ein in die vielfältigen ökumenischen Bemühungen von Papst Johannes Paul II. zur Förderung der Einheit der Kirche. Gerade im Blick auf die Dokumente aus Anlaß der Jahrtausendfeier der Rus' *(Euntes in mundum* vom 25.1.1988; *Magnum Baptismi donum* vom 14.2.1988) und die erst unlängst veröffentlichte Programmschrift zur Ökumene *Ut unum sint* vom 25.5.1995 (vgl. Lederhilger/Kalb, in: ThPQ 1996) wendet sich der Papst einem weiteren historischen Darum zu: der Union von Brest-Litowsk (1595/96). Diese gilt als „Geburtsstunde" der heute etwa fünf Millionen Mitglieder zählenden griechisch-katholischen Ostkirche der Ukraine sowie ihrer Gläubigen in der Diaspora. Was ist damals geschehen?

Ursprünglich bestand für alle ostslawischen Länder eine einzige Kirchenprovinz in Kiew, die sich aber nach dem Unionskonzil von Florenz (1448)

in eine nördliche Metropolie mit Sitz in Moskau und eine für die ukrainische und weißruthenische Bevölkerung mit Sitz in Kiew teilte. Die Union von Brest betraf diesen zweiten Bereich im polnisch-litauischen Staatsgebiet. Während sich die florentinische Union in Moskau nicht durchsetzte, vielmehr zur formellen Trennung von Rom führte, hielt die Kiewer Metropolie noch bis 1480 an der Einheit fest. Die in der Folge „orthodoxe" Kirchengemeinschaft geriet im 16. Jahrhundert jedoch in arge Bedrängnis durch den Protestantismus wie besonders durch den mächtigen Einfluß des polnischen Katholizismus. Durch den Druck der gesellschaftlichen Umstände setzte sich dann die Meinung durch, „daß der beste Weg für die Erneuerung des religiösen Lebens wie auch für die Bewahrung des byzantinisch-slawischen Ritus und der eigenen Nationalität die Union der Kiewer Metropolie mit der katholischen Kirche sei" (M. Lacko).

Unstimmigkeiten mit Jeremias II., dem Patriarchen von Konstantinopel, gaben den Ausschlag, daß sich neun Bischöfe in Brest-Litowsk versammelten und am 12.6.1595 eine Bittschrift an Papst Klemens VIII. verabschiedeten, wonach sie sich unter bestimmten Bedingungen zu einer Union mit Rom bereit finden würden. Von den 33 Punkten waren dabei nur zwei dogmatischer Art (über die „processio" des Hl. Geistes und das „Purgatorium"). Nach Beendigung der Verhandlungen in Rom, bei denen man sich auf das Konzil von Florenz berief, wurde aber nicht wie dort ein zweiseitiger Vertrag abgeschlossen, sondern vielmehr am 23.12.1595 eine feierliche Zeremonie der Wiederaufnahme der getrennten Metropolie in die Gemeinschaft der kath. Kirche vorgenommen. Sodann gewährte der Papst einige Sonderrechte und versprach, sich für eine Gleichstellung der unierten Bischöfe mit der lateinischen Hierarchie auch im politischen Bereich einzusetzen.

Papst Klemens VIII. forderte eine Ratifizierung der Union durch eine eigene Bischofssynode der Metropolie, die vom 16. – 20.10.1596 wieder in Brest-Litowsk stattfand. Danach begann das Werben um die Durchsetzung der Union mit Rom innerhalb der Geistlichkeit und des Volkes, wobei manche Widerstände, insbesondere die Ablehnung der galizischen Bischöfe und der Kosaken, zu durchbrechen waren. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts hatte sich die Union im ganzen polnischen Staat durchgesetzt und dauerte bis zur Teilung Polens (1772, 1793, 1795). Der größte Teil der unierten Kirche kam daraufhin unter russische Herrschaft, wurde aufgelöst oder unterdrückt und kehrte 1839 erneut zur Orthodoxie zurück. Der galizische Teil (um Lemberg) kam hingegen zu Österreich und konnte sich weiter entfalten.

Nach der Eingliederung des Staatsgebietes in die Sowjetunion wurde die Union 1946 aber auch dort von Stalin gewaltsam aufgelöst und konnte fast nur noch im Ausland (USA, Kanada, Australien, Brasilien, Argentinien) weiterbestehen. Nach dem Zerfall des kommunistischen Sowjetsystems kam es 1990 zu einem Aufleben der Union von Brest-Litowsk, wobei sich nunmehr nicht geringe Probleme für die Beziehung zwischen Orthodoxen und Katholiken ergaben im Zusammenhang mit der Rückgabe des konfiszierten und der Orthodoxie gegebenen Kircheneigentums. Der orthodox katholische Dialog wird jedoch mit Zuversicht geführt (1990 in Freising, 1993 in Balamand/Libanon).

Um gerade die Versöhnung zu bestärken und die aus den „Katakomben" zum Leben erstarkten Gläubigen der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine zu würdigen, verfaßte Papst Johannes Paul II. am 12. Nov. 1995 das Schreiben zur 400-Jahrfeier der Union von Brest, „die eine neue Seite in der Geschichte jener Kirche öffnete". In Erinnerung an die historischen Geschehnisse weist der Papst darauf hin, daß es bei dieser Union gerade um die Bewahrung der orientalischen Identität gegangen sei, da „der Unionsakt nicht den Übergang zur lateinischen Tradition bedeutete". Es wurde das Recht anerkannt, „von einer eigenen Hierarchie mit einer besonderen Kirchenordnung geleitet zu werden und das orientalische liturgische und spirituelle Erbe beizubehalten". Während ihrer Blütezeit wie in den Jahren der Verfolgung ist die Kirche von märtyrerhaften Gestalten geprägt worden, wie etwa dem Metropoliten Josyf Kardinal Slipyi.

Nun sind „die Ketten der Gefangenschaft" gefallen, „die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine atmet wieder die Luft der Freiheit und hat ihre aktive Rolle in Kirche und Geschichte voll wiedererlangt". Jetzt gilt es aber, wie der Papst als zentralen Punkt hervorhebt, die Union von Brest „im Lichte der Lehren des II. Vatikanischen Konzils" zu verstehen, insbesondere, da „manche in der Existenz der katholischen Ostkirchen eine Schwierigkeit für den Fortgang des Ökumenismus sehen". Der konziliare Prozeß des Zusammenwachsens „in Wahrheit und Liebe" ist daher durch eine „ekklesiologische Vertiefung" voranzutreiben, im Bewußtsein, „daß die Einheit nur dann in der Liebe Gottes verwirklicht werden kann, wenn die Kirchen dies bei voller Achtung der einzelnen Traditionen und der notwendigen Autonomie gemeinsam wollen". Mit Blick auf die Einheit der Kirche erinnert der Papst daran, daß „die Unterschiede, die im Laufe der Geschichte zwischen dem orientalischen und dem abendländischen Christentum aufgebrochen sind und sich fortentwickelt haben, ihren Ursprung größtenteils in den durch Kultur und Traditionen bedingten Unterschieden haben". Dennoch muß man sagen, daß die legitime Verschiedenartigkeit „in keiner Weise der Einheit der Kirche entgegensteht, sondern vielmehr ihre Zierde und Schönheit vermehrt und zur Erfüllung ihrer Sendung in nicht geringem Maße beiträgt". Die Union von Brest zeigt, wie eine geographisch begrenzte Entscheidung „für den ökumenischen Gesamtrahmen von beachtlicher Bedeutung" wurde.

Das Wiederherstellen der Strukturen stellt die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine vor eine große Aufgabe, da „Abwanderungen und mehrfache Deportationen die religiöse Landkarte neu gezeichnet" haben und ein zahlenmäßig geringer Klerus mit dem tiefen Sprung des Atheismus konfrontiert ist. Die Feiern des Jubiläums sollen daher vom Gebet gekennzeichnet sein, indem Dank für die wiedererlangte Religionsfreiheit gesagt und um Vergebung gebeten wird für die Verletzungen und Ungerechtigkeiten. Darüber hinaus soll das Jubiläumsjahr eine „Zeit der Reflexion" sein über die Bedeutung der vollen Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl, der sich für die Einheit unter allen Kirchen einzusetzen hat. Indem der Papst Maria das Gedenken an das hervorragende Unionsereignis anvertraut, schließt das Dokument.

(L'Osservatore Romano dt., Jg. 25, Nr. 50 vom 15.12.1995, 9–11)

**Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Africa* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000 v. 14. September 1995.**

Der Plan einer Spezialversammlung der Bischofsynode für Afrika gemäß can. 346 § 3 CIC wurde von Papst Johannes Paul II. am 6. Januar 1989 offiziell publik gemacht. Damit reagierte der Hl. Vater auf einen auch vom „Symposium afrikanischer Bischofskonferenzen" (SECAM) unterstützten Wunsch nach einem afrikanischen Konzil. Da jedoch mit einem derartigen Konzil eine im kirchlichen Recht nicht vorgesehene Institution eingerichtet hätte werden müssen – der CIC kennt Konzilien nur auf der Ebene einer Kirchenprovinz oder einer Bischofskonferenz – wurde der Weg einer Bischofsynode, die in Form eines *coetus specialis* einzuberufen ist, gewählt.
Anläßlich der 9. Vollversammlung der SECAM in Lomé (Togo) vom 22. – 29. Juli 1990 folgte die Veröffentlichung des *Instrumentum laboris*. In der Zeit vom 10. April bis 8. Mai 1994 wurde die außerordentliche Bischofsynode für Afrika in Rom abgehalten – rund 240 Vertreter der afrikanischen Ortskirchen nahmen teil, – eine Synode, die von zahlreichen Beobachtern als bedeutsamer Schritt in der Entwicklung der Kirche in Afrika gewürdigt wurde. Vorliegendes Schreiben ist eine „Nachlese" zur Bischofsynode, demzufolge die wichtigsten Themen der Synode, nämlich Evangelisierung, Inkulturation, Dialog, Gerechtigkeit und Frieden sowie die sozialen Kommunikationsmittel angesprochen wurden. Dem Duktus eines derartigen Schreibens wie auch der Vielfalt der angesprochenen Themen entsprechend, ist der Text über weite Strecken eher allgemein und appellativ gehalten.
Das Schreiben beginnt mit einer theologischen Verortung der außerordentlichen Bischofsynode für Afrika als Zeichen einer „affektiven und effektiven Kollegialität", daran schließt ein historischer Aufriß der Evangelisierung auf dem afrikanischen Kontinent sowie eine kurz gehaltene Skizzierung der aktuellen Problemlage.
„Evangelisierung und Inkulturation" lautet das Rubrum, in dem – eingebunden in ein traditionelles Verständnis von Inkulturation – diesbezügliche *propositiones* der Synode positiv gewürdigt werden. Es wird die Inkulturation als ein Prozeß beschrieben, „der die ganze Weite des christlichen Lebens umfaßt – Theologie, Liturgie, Gewohnheit und Strukturen – ohne natürlich das göttliche Recht und die große Ordnung der Kirche anzurühren".
Auf die konkreten Anwendungsfehler des Inkulturationsprozesses wird jedoch nicht eingegangen. So wird wohl die Familie „als Stützpfeiler ..., auf dem das Gebäude der Gesellschaft errichtet ist", als „Hauskirche" gewürdigt, die Ehe als „ein Lebensstand, ein Weg christlicher Heiligkeiten, eine Berufung, die zur glorreichen Auferstehung und zu dem Reich führen soll" beschrieben, spezifische und konkrete Fragestellungen aber nicht erörtert (zum Beispiel aus kanonistischer Perspektive das Eherecht, etwa Eheschließung in Etappen, Leviratsehe, Kinderlosigkeit als Eheannulierungsgrund, Ehekonsens und Familie).
In der Aufforderung zu einem umfassenden Dialog wird auch auf das islamisch-christliche Gespräch Bedacht

genommen, das von „falscher Irenik" und „militantem Fundamentalismus" frei sein und sich gegen „unerlaubte politische Maßnahmen und Praktiken ... wie gegen jedes Fehlen tatsächlicher Reziprozität der Religionsfreiheit" verwahren müsse. In der Auseinandersetzung mit den traditionellen afrikanischen Religionen wird ausdrücklich die Übernahme positiver Werte eingemahnt.

Bemerkenswert ist der Ansatz im Hinblick auf die Massenmedien, die nicht nur als Mittel zur Evangelisierung verstanden, sondern auch als umfassende Kommunikationskultur beschrieben werden. Dieser Sichtweise verpflichtet, mahnt Papst Johannes Paul II. einen verantworteten Umgang mit den modernen Kommunikationsmitteln ein. Auch im Hinblick auf die traditionell mündliche afrikanische Kommunikationskultur wird die Notwendigkeit von entsprechender Ausbildung betont, um die Kompetenz zu kritischer Beurteilung der jeweiligen Kommunikationsart zu erlangen.

Unmißverständlich und deutlich spricht Papst Johannes Paul II. bei Erörterung des Themenbereichs „Gerechtigkeit und Frieden" einige drängende Probleme der aktuellen politischen Situation an. Einer der Hauptkritikpunkte sind die ökonomischen Strukturen in ihren internationalen Verflechtungen – etwa die ausweglose Schuldenlast – und die damit einhergehenden sozialen Defizite wie Armut, fehlende Perspektive für die Jugend, Aids etc. Papst Johannes Paul II. appelliert an die Industrieländer, sich ihrer Verpflichtung zur Solidarität bewußt zu werden, denn „die Lage zahlreicher afrikanischer Länder ist so dramatisch, daß Verhaltensweisen der Gleichgültigkeit und Tatenlosigkeit nicht möglich sind". Bemerkenswerterweise richtet Johannes Paul II. seine Kritik keineswegs nur an die Industrieländer, sondern ortet auch innerafrikanische Versäumnisse wie etwa „Tribalismus, Nepotismus, Rassismus, religiöse Intoleranz, der Machthunger, der sich in den die Rechte und die Würde des Menschen straflos verhöhnenden, totalitären Regimen bis zum Äußersten steigert".

Mit einem leidenschaftlichen Schlußappell, einem Aufruf zur Stärkung des Glaubens und der christlichen Freude sowie einem marianischen Gebet beschließt Papst Johannes Paul II. sein nachsynodales Schreiben.

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarung des Apostolischen Stuhls, Nr. 123)

# Das aktuelle Buch

HØEG PETER, *Der Plan von der Abschaffung des Dunkels*, Carl Hanser, München-Wien, 1995. (291).

Der gläserne Mensch und „der Plan von der Abschaffung des Dunkels": zwei ähnliche Anliegen? Zum Teil – und doch auch wieder nicht!

Peter Høeg erzählt in diesem Roman mit stark autobiographischen Zügen die Geschichte seiner Kindheit. Als er in den sechziger Jahren an Biehls Privatschule kommt, hat Peter schon sechs Waisenhäuser und Kinderheime hinter sich. *„Biehls Privatschule war eine Belohnung nach dem dritten Vergewaltigungsversuch, wobei nicht ich die Vergewaltigung versucht hatte, sondern sie an mir versucht worden war"* (17).

Peter gilt als minderbegabt und unfähig zu stabilen Gefühlsbeziehungen. Aber einem zwei Jahre älteren Mädchen, Katarina, steckt er heimlich Briefe zu. *„Kurze Augenblicke, die werden wie die Ewigkeit"* (19) steht darauf. Für den verhaltensgestörten kleinen August übernimmt er die Beschützerrolle und trifft sich immer öfter heimlich mit Katarina, um zu beraten, wie sie ihm helfen können. Katarina stellt seltsame Fragen: Warum hat die Schule, die ja als Eliteschule gilt, August überhaupt aufgenommen? Warum haben alle Lehrer ihre eigenen Kinder von der Schule entfernt? Und was hat Augusts Aufnahme mit den übrigen Veränderungen zu tun – mit den verschärften Sicherheitsmaßnahmen und den psychologischen Tests? Dahinter scheint ein geheimer Plan zu stecken ... Die drei werden zu Kameraden, oder besser: zu einer Art Ersatzfamilie im Kampf gegen das eiserne Regime der Schule, das sich auf unterschiedliche Art manifestiert:

- im Schrillen der Schulglocke als Signal für eine starre, extrem geregelte Zeit, die keinerlei Freiheit läßt. *„Ich hatte das Gefühl, wir hatten die Zeit in den Adern wie Blut"* (237);
- im Unterbinden aller nicht überwachten zwischenmenschlichen Kontakte. *„Zwei Lehrer überwachten den Aufgang zu den Klassenzimmern, einer unter dem Rundbogen und einer im Treppenhaus auf halbem Wege zwischen dem ersten und dem zweiten Stock. Von dort konnten sie das meiste sehen"* (28);
- im Richten und Bewerten. *„Wenn man lobt, dann richtet man auch. Und dann tut man etwas, was eine tiefe Wirkung hat"* (56)

Nach und nach entdecken die drei Kinder auch das ganze übrige Überwachungssystem der Schule: die Lautsprecheranlagen, über die man nicht nur Anweisungen empfängt, sondern auch abgehört wird, die Hierarchie der Schlüsselverteilung, die einseitig transparenten Wände im Zimmer der Schulpsychologin. Und als sie nachts auf dem Weg durch die Leitungstunnel in Biehls Büro einbrechen, finden sie die geheimen Akten, in denen Biehl nicht nur die körperlichen Züchtigungen vermerkt, sondern auch den großen Plan, die weltverbesserische Vision, die hinter dem Ganzen steckt. *„Biehl aber wollte niemanden aufgeben, das war das Besondere, vielleicht ist es das Besondere an Dänemark. Sie wollten nichts wissen von den Gedanken, daß einige Schüler unten im Dunkel waren. Sie wollten überhaupt vom Dunkel nichts wissen, alles im Universum sollte hell und licht sein. Mit dem Messer des Lichts wollten sie das Dunkel sauberschaben"* (238).

*„Wenn man Newton liest, ... dann denke ich daran, wie sehr er an Biehl erinnert. Ihre Strenge, ihr Wille, jeden Zweifel zu beseitigen, ihre Rücksichtslosigkeit. Als wären sie die gleiche Person, der gleiche Schulmeister über dreihundert Jahre hinweg ... Da muß es etwas Tieferes geben, und mehr als die historische Erklärung. Es ist, als hätten diese Wissenschaftler und Philosophen und Menschen mit Macht und Wissen innerhalb der abendländischen Kultur etwas gemeinsam. – Als habe keiner von ihnen das Dunkel ertragen können, als hätten sie nichts wissen wollen von Zweifel und Unsicherheit. Es nicht aushalten können, daß es ungeklärte Widersprüche gab. Und da haben sie versucht, sie zu eliminieren."* (243

Wie sah das konkret aus? Die Schule startete ein Integrationsprojekt; es sollten Schüler unterschiedlicher Herkunft, unterschiedlicher Begabung und unterschiedlicher Lebensgeschichte gemeinsam unterrichtet

werden. Dazu war Hintergrundinformation nötig: Über jeden Schüler gab es einen Akt, der alle im Laufe der Zeit gesammelten Informationen über ihn enthielt: IQ-Werte, Heimunterbringungen, Straftaten... *„Sie wollten helfen. Das stand klar und deutlich im Vorwort zum Binet-Simon (einem Intelligenztest), da aber wußte man es schon ... Durch die Lokalisierung der Minderbegabten oder direkt Gestörten, damit sie ins Erziehungsheim oder in die Anstalt kommen und die Betreuung erhalten konnten, die sie brauchten. Das war der Gedanke ... Sie konnten diejenigen identifizieren, die auf der Grenze waren und mit den Tests nicht rechtzeitig fertig wurden, und ihnen nach oben helfen. Sie wollten die Leute unter ihre Fittiche nehmen. Gleichzeitig waren sie Raben. Das ist ein Widerspruch, ich habe keine Erklärung dafür."* (114f)

Dem kleinen August können Peter und Katarina durch die Entdeckung des Plans nicht mehr helfen. Doch Peter ist davongekommen, ist dieser Schule lebendig entronnen, die ein Veredelungsapparat sein wollte und ein Unterdrückungsinstrument war, indem er sich Information beschafft, ihr System durchschaut und die Schwäche der Systemträger für seine eigenen Zwecke genützt hat: Weil Biehl an Schülern körperliche Züchtigungen vollzogen (was im Dänemark der sechziger Jahre schon lange verboten war) und darüber fein säuberlich Aufzeichnungen geführt hatte, die Peter in Kopie besaß, war Biehl erpreßbar: Das Gutachten für Peters Adoption fiel nicht zu schlecht aus. Karen und Erik Høeg adoptierten ihn 1973, als er fünfzehn Jahre alt war.

Was aber hat Peter den Mut gegeben, sich gegen die Unterdrückung zu wehren und für sein Leben selbst Initiativen zu setzen? Wodurch hat er wirklich für sein Leben gelernt? Er hatte im Lauf seiner Wanderungen durch die Heime Freunde gefunden, jetzt Katarina und vorher Oscar Humlum, zu dem er sagt: *„Nachdem wir uns begegnet sind, nachdem wir zum ersten Mal jeder auf seiner Toilette an der Heizung saßen, seitdem war ich nie mehr völlig allein, auch nicht, nachdem du mich verlassen hattest. Davor hat es in meinem Leben nicht wirklich etwas gegeben. Aber wenn es einmal jemanden gibt, der unter der kalten Dusche steht, damit man selber unter der warmen bleiben kann, dann kann man nie mehr wirklich völlig allein sein".* (194)

Peter Høegs über weite Passagen philosophischer Roman macht nachdenklich und geht unter die Haut – als Anklage eines unmenschlichen Schulsystems, als autobiographische Bewältigung und als ganz zarte Liebesgeschichte. Hinter der fiktiven Gestalt Peters scheinen die authentischen Jugenderinnerungen des Erzählers auf, und die Figur des kleinen August verschmilzt für ihn immer mehr mit dem Kind, das er heute hat. Die Hoffnung, die von solchen privilegierten Augenblicken ausgeht, durchzieht dieses bewegende Buch.

PS: Der „Erziehungsbogen", jener Teil des „Schülerbeschreibungsbogens", den es auch in Österreich über viele Jahrzehnte hindurch gab mit dem Anspruch, daß mehr Wissen über die Schüler eine bessere Pädagogik ermögliche, wurde vor einigen Jahren abgeschafft. Denn es ist doch bewußt geworden, daß er mindestens ebensoviel Schaden wie Nutzen anrichtete: Ein Neuanfang ist nämlich für den, „der beschrieben ist", nur schwer möglich. Die Zeugnisse der einzelnen Schuljahre werden nach wie vor im „Schülerstammblatt" festgehalten.

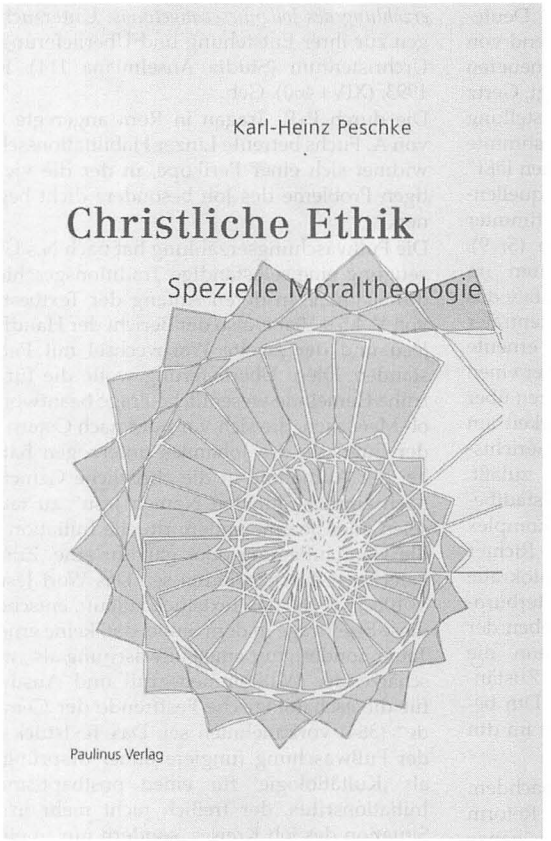
*Linz* *Ingeborg Verweijen*

# Besprechungen

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

## BIBELWISSENSCHAFT

■ JAN CHRISTIAN GERTZ, *Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz.* (FRLANT 165), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994. (246). DM/sFr 84,–/S 622,–.




# Spezielle Moraltheologie

Karl-Heinz Peschke

**Christliche Ethik**

**Spezielle Moraltheologie**

*900 Seiten, gebunden*
*14 x 21,5 cm*
*DM 58,– / öS 429,– /*
*sFr 58,–*
*ISBN 3-7902-0063-8*

Diese neue Darstellung der christlichen Ethik, zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und klare Gedankenführung aus. Der erfahrene Rückgriff auf die Christliche Tradition verbunden mit Transparenz im Aufbau und einfacher Sprache macht das Werk zu dem längst überfälligen Kompendium der Moraltheologie.

PAULINUS VERLAG

**Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 97 99-1 62**

Gertz rollt in seiner Dissertation institutionsgeschichtliche Problemstellungen des Deuteronomiums auf, die er zunächst ausgehend von De Wette und Wellhausen bis zu neueren Arbeiten forschungsgeschichtlich verfolgt. Gertz geht es um die Nachfrage, ob die „Darstellung des Gerichtswesens im dt Gesetz eine bestimmte Organisation des Gemeinwesens erkennen läßt" und um eine „historiographisch und quellenkritisch" arbeitende Einordnung bestimmter institutioneller Bestimmungen des Dtn (S. 9). Die Schwerpunkte der Arbeit berühren im wesentlichen drei Bereiche. Der erste umfaßt das Problem der Relation lokaler und zentraler Gerichtsbarkeit im Dtn. Durch eine erneute Analyse der dtn Ämtergesetze versucht er einen Grundbestand zu erarbeiten, der Aussagen über die Relation der kultischen Gerichtsbarkeit am Zentralheiligtum und der profanen Gerichtsbarkeit in den Provinzstädten Israels zuläßt. Ein zweiter Bereich betrifft die Asylstadtbestimmung im Dtn, ein dritter Themenkomplex konzentriert sich um die Beziehung der Richter zu den Ältesten, also vererbter Gerontokratie gegenüber staatlich eingesetzter Richterbürokratie. Er analysiert zunächst die Aufgaben der Richter in der Rechtspflege, um dann die konkurrierenden verfahrensrechtlichen Zuständigkeiten der Richter und Ältesten im Dtn bearbeiten und die Ältestengerichtsbarkeit im dtn Gesetz beschrieben zu können.

Gertz kommt zu dem Schluß, daß es, nachdem im Zusammenhang der joschianischen Reform die hauptstädtischen Verhältnisse auf das ganze Land ausgedehnt und bedingt durch die Kultzentralisation neue Bestimmungen wie die Asylstadtregelung eingeführt worden waren, nach der Zerstörung der staatlichen Beamtengesetzgebung im Exil zu einer Restauration der laikalen Ältestengerichtsbarkeit aus vorstaatlicher Zeit gekommen sei, da die ethnische Struktur der Gesellschaft (die „Gentilverbindungen") mit ihren traditionellen Institutionen auch nach dem Fall Jerusalems lebendig geblieben sei.

Die rechtsgeschichtliche Arbeit am Dtn ist wichtig, da die Kenntnis über die Relation von gesellschaftlicher Realität und literarischen Zukunftvisionen, die sich im Dtn spiegeln, ganz wesentlich dessen theologisches Gesamtverständnis beeinflußt. Leser sollten sich daher von dieser Arbeit eine Analyse der Entwicklung der Rechtsinstitutionen Israels erwarten, keine in der Pastoral unvermittelt verwertbare Auslegung des Dtn.

*Linz/Passau* *Franz Böhmisch*

■ NIEMAND, CHRISTOPH, *Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums.* Untersuchungen zur ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum (Studia Anselmiana 114). Rom 1993. (XIV+460). Geb.

Die durch P.-R. Tragan in Rom angeregte und von A. Fuchs betreute Linzer Habilitationsschrift widmet sich einer Perikope, in der die vielfältigen Probleme des Joh besonders dicht begegnen.

Die Fußwaschungserzählung hat nach N.s Überzeugung eine selbständige Traditionsgeschichte durchlaufen, an deren Anfang der Textbestand von V. 4.5.9.10abc, also der Bericht der Handlung Jesu und der zweite Wortwechsel mit Petrus, standen. Diese Überlieferung wolle die für die frühe Gemeinde wesentliche Frage beantworten, ob Menschen, die sich vor oder nach Ostern nur der Bußtaufe des Johannes unterzogen hatten, bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde noch einmal „auf den Namen Jesu" zu taufen seien oder ob eine andere rituelle Initiation wie die Handauflegung oder gar nur eine ‚Zusatzkatechese' durchzuführen sei. Das Wort Jesu in V. 10bc, auf die das Textstück zuläuft, entscheide diese Streitfrage in dem Sinne, daß keine erneute Taufe, sondern nur eine Fußwaschung als „wertschätzender Willkommensgruß und Ausdruck für die eschatologische Festfreude der Gemeinde" (384) vorzunehmen sei. Das Textstück von der Fußwaschung fungiere daher ursprünglich als ‚Kultätiologie' für einen postbaptismalen Initiationsritus, der freilich nicht mehr in der Situation des joh Kreises, sondern nur in einem viel früheren Stadium der Gemeinde geübt worden sei. Die noch weitergehende Rückfrage, ob die Fußwaschungstradition auf ein entsprechendes Handeln des irdischen Jesus zurückgeht, behandelt N. zurückhaltend, doch verweist er auf die Kontinuität zwischen Jesus und der ersten Gemeinde in der positiven Beurteilung des Täufers und seiner Bewegung und will daher die Möglichkeit eines entsprechenden Handelns Jesu nicht völlig ausschließen. Als das ursprüngliche Problem der Integration von Johannesjüngern (oder auch Gliedern der Jesusbewegung aus vorösterlicher Zeit) später nicht mehr aktuell war und das Verhältnis der christlichen Gemeinde zu den sich bildenden Täufergemeinden zur Konkurrenz wurde (vgl. Joh 3,22ff) konnte die Erzählung, die im Zusammenhang der joh Täufertexte (bes. 3,22ff) überliefert war, dann als Symbolhandlung für das heilvolle Werk Christi für die Seinen gedeutet (V. 6–8), in den Zusammenhang des Abschiedsmahles Jesu gestellt (V. 1*.2.a.3*) und schließlich – hier folgt N. der These einer joh. Redaktion – noch um die ethische Deutung V. 12ff erweitert werden. Auf

welcher Stufe sich V. 10de-11.18f.20 an die Tradition angelagert haben, läßt N. offen. Die Argumentation zugunsten dieser These erfolgt in zwei großen Untersuchungsgängen: Nach einer Einleitung zum Stand der Forschung und den Aporien in der Bearbeitung der Perikope (1–80 erfragt N. zuerst *analytisch* die älteste Gestalt der Fußwaschungserzählung (81–256, s. die Rekonstruktion 251), um dann – als *Verifikation* – für diese Textform einen plausiblen Sitz im Leben zu suchen (257–402). Eine Zusammenfassung der Entstehungsgeschichte des Textes und methodologische Folgerungen (403–413) runden die Untersuchung ab.

Aufgrund zahlreicher antiker Zeugnisse versteht N. den Akt der Fußwaschung – wie in Lk 7,44 und 1 Tim 5,10 – primär als Liebeserweis und Akt der Ehrerbietung, wie er gegenüber Gästen, aber auch von Schülern gegenüber dem Lehrer oder von Kindern gegenüber den Eltern geübt wurde. Daß Jesu Handlung – wie viele Ausleger meinten – pointiert als Erniedrigung zum Sklavendienst zu verstehen sei, lehnt N. mit guten Gründen ab. Die Sicht der Fußwaschung als Liebeserweis entspricht durchaus der joh Deutung der Passion Jesu als liebender Lebenshingabe für die Seinen (vgl. Joh 10,11; 13,1.34; 15,13; 1 Joh 3,16). N. will freilich einen speziellen Bezug der Perikope auf das Kreuzesgeschehen bestreiten. Demgegenüber zeigt schon die Einleitung Joh 13,1, daß der Evangelist gerade in der folgenden Szene Jesu Liebe zu den Seinen εἰς τέλος (vgl. Joh 19,28–30) ausgedrückt sehen will. Um von der Fußwaschungshandlung jeden Sinn von ‚Erniedrigung' fernzuhalten, folgt N. in seiner Sicht der joh Soteriologie der allzu einseitigen Auffassung E. Käsemanns und postuliert, das Kreuz sei bei Joh nicht als Erniedrigungs-, sondern als Erhöhungsgeschehen und auch nicht als prominentes Heilsereignis, sondern nur als eine Durchgangsstation auf dem Weg des Offenbarers gesehen (176). Damit sind jedoch irreführende Kategorien und falsche Alternativen eingeführt: Erniedrigung und Erhöhung sind bei Joh keine Alternativen, vielmehr in die Rede von Jesu ‚Erhöhung' nach Joh 3,14f; 8,28; 12,32.34 bildhaft-gegenständlicher Ausdruck für seine Kreuzigung.

Daß die rekonstruierte Textfassung in ihrer Ausrichtung auf einen mehrstufigen Weg zur völligen Reinheit im Rahmen der Jesusüberlieferung vorstellbar ist, will N. durch einen *religionsgeschichtlichen Überblick* zum Thema ‚Reinheit, Unreinheit und Waschungen' im Umfeld des NT belegen. In der Anlage dieses Abschnitts scheint er allerdings – im Banne seiner eigenen These – etwas zu stark auf die eschatologisch orientierten Reinigungsriten in Qumran und dann in der Johannestaufe konzentriert zu sein und andere, durchaus relevante Bereiche auszublenden. Dies gilt zunächst für die auf einer einzigen Seite ‚verabschiedete' pharisäische Reinheitshalacha, die – bei sachkundig-kritischer Auswertung – für die Frömmigkeitspraxis weiter Kreise Palästinas zur Zeit Jesu sehr aufschlußreich und für eine sachgemäße Beurteilung frühchristlicher Reinigungsriten ganz unverzichtbar ist. Dies gilt auch für die Traditionen über die Proselytentaufe, die N. – abhängig von Sekundärliteratur – für spät und zudem nicht spezifisch reinheitsorientiert halten will.

Das argumentative Ziel N.s war in diesem Abschnitt allerdings nur zu zeigen, daß ein ‚Reinheitsitinerar' wie das von ihm rekonstruierte im Urchristentum denkbar ist. Dessen konkreter Ort kann nach seiner Überzeugung nicht aus dem religionsgeschichtlichen Matierial bestimmt werden, sondern nur im Rahmen der urchristlichen Geschichte, aufgrund der Notizen über das Verhältnis von Jesusbewegung und Täuferkreisen.

N. hat in seiner Untersuchung mit großem Fleiß eine Fülle von Literatur verarbeitet. Seine sorgfältige – wenngleich etwas langatmige – Argumentation bewegt sich auf einem hohen Niveau methodologischer Reflexion: N. hält an der Notwendigkeit diachron-literarkritischer Nachfrage fest, ohne die Legitimität synchroner Ansätze grundsätzlich zu bestreiten. Mit Recht äußert er sich skeptisch gegenüber der Rekonstruktion durchgehender Quellenschriften hinter dem 4. Evangelium und sieht nur die Möglichkeit, in Einzelperikopen nach Traditionskernen zurückzufragen. N. weiß auch, daß seine Rekonstruktion einer Ur-Fußwaschungstradition nur eine Hypothese ist. Es könnte so gewesen sein. Die Probleme der frühen Gemeinde, in der die Fußwaschungstradition entstanden sein soll, werden höchst plausibel vorgeführt. Dennoch ist zu fragen: War es wirklich so? Gab es den rekonstruierten Ur-Text in dieser Form jemals? Käme die Analyse nicht zu einem ganz anderen Resultat, wenn man damit rechnen könnte, daß der 4. Evangelist bereits die Synoptiker (wenigstens Mk und Lk) kennt und sich in freier Intertextualität auf dieselben bezieht (zum Beispiel auf Lk 22,24–27 par Mk 10,41–45 und auch auf Lk 7,36–50 [vgl. Joh 12,1–11])? Diese Möglichkeit wird bei N. allzu schnell ausgeschlossen. Man kann auch fragen, ob seine Analyse die synchrone Ebene des joh Textes tatsächlich hinreichend würdigt. Ich glaube nicht, daß man V. 6–8 und V. 9f so klar voneinander scheiden kann, wenn man das joh Mißverständnis-Motiv in seiner Funktion als ‚didaktisch' wirksames literarisches Darstellungsmittel erkennt.

Eine letzte, gravierende Rückfrage: Vermag der von N. sehr ansprechend herausgearbeitete historische Ort tatsächlich den ganzen Text V. 4f.9.10abc plausibel zu erklären oder nicht doch *nur* V. 10abc? Daß in der frühen Zeit der Gemeinde eine Fußwaschung als postbaptismaler Initiationsritus praktiziert worden sei, bleibt unbewiesen und mangels äußerer Zeugnisse für einen solchen Ritus im Urchristentum auch unbeweisbar. Die von N. vorgeschlagene Lösung ist eine Konjektur, die insofern originell ist, als sie eine solche Praxis nun nicht für die joh Adressatengemeinde, sondern für eine zeitlich und geographisch nicht näher zu bestimmende frühere Phase der Christenheit postuliert. Da wir über diese Phase aber noch weniger wissen als über die joh Gemeinde, ist diese Konjektur auch noch weniger kontrollierbar und verifizierbar. Die Frage nach der Herkunft der Fußwaschungstradition, nach einem ursprünglichen Kern von Joh 13,1–20 und seiner Entstehungssituation scheint mir daher nach wie vor ungelöst – ich fürchte: aufgrund der Quellenlage auch kaum lösbar – zu sein. Daß N. in seinem Werk diese Frage energisch aufgeworfen und in origineller und sympathischer Weise eine bislang unerreichte Fülle von Aspekten zu ihrer Erörterung zusammengetragen hat, dafür ist ihm zu danken.

*Tübingen* *Jörg Frey*

■ KERTELGE KARL, *Markusevangelium.* (Die Neue Echter Bibel 2). Echter, Würzburg 1994. (167). Kart. DM 34,–/S 265,–/sFr 35,–.

Wie in den anderen Bänden der *Echter-Bibel* auch folgt auf eine sehr knappe Einleitung zum erläuterten biblischen Buch der Text der Einheitsübersetzung samt Kommentar in Fußnotenform. Diese geben perikopenweise jeweils sehr kurze Vorinformationen zu formalen, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen, dann folgen Erklärungen zu den einzelnen Versen. Daß K. Kertelge, emeritierter Münsteraner Neutestamentler, präzise, sachkundig und verläßlich informiert, versteht sich von selbst. – Trotzdem habe ich mich auch bei diesem Band der Echter-Bibel wieder gefragt, ob das Konzept dieser Reihe nicht zuviel auf einmal will: Einem *breiten Publikum* in *knapper Fußnotenform* einen verläßlichen, von der *exegetischen Wissenschaft* geprägten *Kommentar* zu geben. Manchmal habe ich den Eindruck, daß die meisterhafte Kürze, mit der hier ein Maximum an Information gebündelt wird, von BenützerInnen, die nicht fachexegetisch gebildet sind, auch als kryptisch empfunden werden kann.

*Linz* *Christoph Niemand*

## DOGMATIK

■ NIEWIADOMSKI JÓZEF/PALAVER WOLFGANG (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke.* Raymund Schwager zum 60. Geburtstag (BMT 1). Kulturverlag, Thaur 1995. (264). S 385,–.

Die Theologie Schwagers ist auf jeden Fall ungewöhnlich, und sie ist nicht unbedingt so einfach zugänglich. Gegenüber den vorherrschenden Paradigmen deutschsprachiger Theologie ist sie unorthodox und kaum integrierbar. Das gilt weithin wohl für die Sprachgestalt und Denkart Schwagers (die nicht selten als etwas naiv und konservativ-kirchlich empfunden werden mag), und auch für den Schwagers Theologie hauptsächlich zugrunde liegenden philosophischen Raster, die *mimetische Theorie* René Girards. Schwager und Girard wollen sicher nicht das, was die moderne Theologie fürchtet: einen Rückfall in antiaufklärerische Fundamentalismen. Im Gegenteil, Schwagers Ansatz vermag m.E. nach auf revolutionärere Weise der Gefahr des Moralismus zu entgehen, als jene Traditionen, die letztlich *nicht über Appelle* an das autonome Subjekt und die Vernunft hinauskommen; bei Schwager ist die Gnadendimension, das heißt für ihn die von der *Erfahrung göttlicher Vergebungsliebe* angerührte und inspirierte Existenz (vermittelt durch Menschen) Ausgangspunkt und Proprium christlicher Handlungsimpulse. In der (zudem nicht-moralistischen) Deutung der Abgründe aller Menschen scheint mir Schwagers Theologie überlegen.

Der Festschriftband zu seinem 60. Geburtstag eröffnet als Band 1 die Reihe „Beiträge zur mimetischen Theorie" (BMT) und will damit offensichtlich das Gedeihen des Engagements Schwagers für diese Forschungsrichtung manifestieren. Der Band dürfte u.a. auch nicht ungeeignet sein, jenen Interessierten einen Einstieg zu ermöglichen, die noch wenig bis gar nichts von der mimetischen Theorie und der Soteriologie Schwagers mitbekommen haben. – Aber Vorsicht! – Wer nicht von vornherein in diesen eher strukturalistischen Bahnen zu denken gewohnt ist, liest leicht rasch darüber und verwirft. Das gilt ganz speziell für den ersten Beitrag des Bandes, der von *René Girard* selbst stammt. Dieser Beitrag mit dem allgemeinen Titel *„Mimetische Theorie und Theologie"* (übersetzt v. Niewiadomski) ist durchaus auch als sehr komprimierte Einführung in die *mimetische Theorie* zu empfehlen; dann ist aber jeder Satz in seiner vollen Gewichtigkeit zu durchdenken. Natürlich geht

es um einen besonderen Aspekt der Theorie: Die Einmaligkeit der christlichen Religion unter den Religionen und die ständigen Versuchungen, diese Einmaligkeiten einzuebnen, besonders in der vorherrschenden Religionswissenschaft. Welche Rolle kann dabei der Begriff des „Opfers" spielen? An diesem Punkt wird der Leser, die Leserin Zeuge eines Umdenkens Girards, welches für „Girardisten" höchst interessant, überraschend und wahrscheinlich auch nicht unumstritten sein dürfte. Girard plädiert, unter Berufung auf die bei Schwager von Anfang an vorhandene richtige Intuition, für eine Verwendung des Opfer-Begriffes auch für die Hingabe Christi, um – bei aller extremen Gegensätzlichkeit archaischen und christlichen Opfer-Verständnisses – gerade deren entgegengesetzte Symmetrie zur Geltung zu bringen. Girard revidiert damit ausdrücklich seine frühere Stellung zu dieser Frage und im besonderen auch seine Stellungnahme zum Hebräerbrief in seinem Buch *„Des Choses cachées..."* (dt. „Das Ende der Gewalt").

Für speziell an Schwagers Theologie Interessierte bietet der Band neben einer biographischen und theologischen Einordnung in der Einleitung und einer sehr ausführlichen Bibliographie all seiner Veröffentlichungen im letzten Artikel noch besonders folgende drei Beiträge an: *J. Niewiadomski,* der, wie aus einer Fußnote seines Beitrags hervorgeht, selbst 13 Jahre lang Schwagers Assistent war und dabei die ersten Jahre dieses Denken nur kritisiert hat, versucht in seinem Beitrag *„Schwagers Kurzformel des Glaubens"* als *„Das Drama Jesu"* zusammenzufassen. Ein der mimetischen Theorie mit qualifizierter, herausfordernder Kritik aufwartender Beitrag (insgesamt eine Rarität) stammt von *Roman Siebenrock.* Er vertritt die These, daß Schwagers unauffällige Modifikationen an Girard, die aber den Grundkontext verändern, letztlich in einer spirituellen Erfahrung verwurzelt sind, die sehr vom Ignatianischen geprägt ist. *Stanislaw Budzik* schließlich bringt die Augustinische Erbsündenlehre und die Schwagersche Augustinus- und Erbsündeninterpretation in Beziehung.

Hervorzuheben – auch unabhängig von der Auseinandersetzung mit Girard – sind die beiden Beiträge von *Gerhard Larcher* und *Peter Tschuggnall,* die sich kenntnisreich mit Verbindungslinien der zeitgenössischer Literatur und des Films zur Theologie auseinandersetzen. Spannende und ungewöhnliche Zugänge zu neutestamentlichen Autoren bieten die beiden amerikanischen Bibelwissenschaftler *James G. Williams* (Das Mt-Evangelium. Girards Hermeneutik in der praktischen Anwendung) und *Robert G. Hamerton-Kelly* (Die Paulinische Theologie als politische Theologie. Ethnizität, Ideologie und der Messias). *Wolfgang Palaver* fragt nach der Möglichkeit gewaltfreier politischer Entscheidungen und gewährt damit einen Einblick in seine kreative geschichtsphilosophische These, die von einem aus der mimetischen Theorie gewonnenen Interpretationsschlüssel zu Thomas Hobbes und Carl Schmitt ausgeht. *Willibald Sandler* vergleicht *K. Rahners* anthropologische und offenbarungstheologische Prämissen mit jenen von *Girard.* Der Beitrag des Historikers *Helmut Reinalter* über die Verschwörungstheorien gegen die Juden und Freimaurer der letzten Jahrhunderte informiert über leider noch heute relevante historische Details. Der kürzeste Artikel stammt vom Afrikaner *Joseph M. Kufulu.* Sein Hinweis, daß die harten Worte gegen „die Juden" im NT nicht abgetan werden können, da die Juden von der ablehnenden Menschheit nicht auszunehmen seien, dürfte nicht gerade als Einstieg in Schwagers Denken zu empfehlen sein.

Gelungen ist an diesem Band nicht zuletzt die Umschlaggestaltung, die anhand einen Ausschnitts von Brueghels Kreuztragung einen bildnerischen Ausdruck einer „Turba" um ihr Opfer zeigt. Eine Reihe weitere Bände zur BMT ist angeblich schon konkret geplant, womit sich für diese interdisziplinäre Forschungsrichtung auch ein deutschsprachiges Medium etablieren könnte.

*Linz* *Ludwig Ecker*

■ ROTERMUNDT RAINER, *Jedes Ende ist ein neuer Anfang.* Auffassungen vom Ende der Geschichte. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (177).

Das Motiv vom „Ende der Geschichte" ist Bestandteil geschichtsphilosophischer und -theologischer Reflexion. Das Ende der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie konnte aber dem Motiv hinsichtlich seiner scheindiagnostischen beziehungsweise apokalyptischen Aura keinen Schaden anrichten. Denn jüngst erregte wieder einmal einer Aufsehen mit der Aufpolierung der Hegelschen These vom Ende der Geschichte: Der im Washingtoner State Department tätige Francis Fukuyama glaubt, die bestmögliche aller Welten sei mit dem Fall des Kommunismus nun endgültig erreicht und Hegel bestätigt. Dieser zweifelhaften optimistischen Richtung steht eine pessimistische entgegen, die in unserem Jahrhundert vor allem A. Gehlen vertrat, als er meinte, die technokratische Weltgesellschaft werde zu einem ereignislosen Posthistoire führen.

Man hätte von einem Politikwissenschaftler ein erhellendes Wort zum Denken vom „Ende der Geschichte" erwartet. Doch Rotermundt enttäuscht. Nicht, was seine exemplarischen Analysen angeht, die trotz ihrer Skizzenhaftigkeit das Motiv ideengeschichtlich von der antiken Philosophie bis zur Postmoderne interessant aufrollen. Erstaunt ist man über seine Diagnose und erst recht über seine Therapie: Seit Nietzsche befänden wir uns kulturgeschichtlich im Nihilismus – aber es gäbe Hoffnung, denn mit Hegelscher Philosophie ließe sich der Irrweg unserer Epoche erkennen und kurieren.

Rotermundts Sichtweise gerät damit zum Verdikt über das 20. Jahrhundert. Das Denken vom säkularen Ende der Geschichte in seinen gegenwärtigen Spielformen verdankt sich der zum Allgemeinbewußtsein gewordenen Überzeugung vom „Tod Gottes" und dem Niedergang dialektischen Denkens. Gegen diese Behauptung ließen sich nun in der Tat viele Gründe vorbringen. Wichtiger ist mir ein anderer Gesichtspunkt der Kritik: Wer mit solchen Vorurteilen Epochenanalyse betreibt, wird zum philosophischen Moralisierer und Verdreher, der Errungenschaften der Moderne von deren Perversionen nicht mehr unterscheiden kann. Ein Textbeispiel: „Man kann die Ausbreitung des Nihilismus bis ins empirische Detail verfolgen. Sie firmiert in unserem Jahrhundert unter dem Stichwort „Freiheit" und hat nach und nach alle Lebensbereiche ergriffen ..."(99) – Pornographie ist, so Rotermundt, eine Konsequenz des Freiheitsbewußtseins! Total gewordene Endlichkeit – das ist die geistige Signatur unserer Epoche, sichtbar geworden in postmoderner oder Habermasscher Philosophie, im Wissenschaftsverständnis oder im Mythos der digitalisierten Kommunikationsgesellschaft (152).

Gewiß: Es geht in der Tat auch „um Befreiung aus der Verabsolutierung des Endlichen" (153), aber nicht mit dem Festhalten am Hegelschen „Weltgeist" (154), sondern mit der Anerkenntnis von Kontingenz und Glückserwartung, mit der Anamnese der Opfer total gewordener Endlichkeit. „Negative Dialektik" und „kommunikative Rationalität" sind m.E. die bisher ambitioniertesten philosophischen Versuche, die von Rotermundt eingeklagte Differenz der idealen Geltungsdimensionen der Vernunft von den kategorial-instrumentellen Zweckbestimmungen des Verstandes wiederzugewinnen. Doch von diesen Vorschlägen wollte der Autor nichts wissen.

*Linz* *Franz Gruber*

## ETHIK

■ SCHLAGNITWEIT MARKUS L., *Der Kapitalismus zwischen Freispruch und Verdammung.* Der österreichische Sozialhirtenbrief von 1925 im Spannungsfeld von Realität und Utopie. Geyer-Edition, Wien 1995. (342). Kart. S 350,–.

Ähnlich spannend wie die erste Sozialenzyklika Rerum novarum (1891) entstand der 1. Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs (1925). Bei beiden ging es um die Kernfrage: Kann die Kirche aus moralischen Gründen das kapitalistische Wirtschaftssystem mit all seinen negativen Auswirkungen hinnehmen oder muß sie es ablehnen und an seine Stelle eine „christliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung" stellen? Die Meinungen im österreichischen Sozialkatholizismus waren geteilt. Die einen wollten den Kapitalismus „umbiegen und zurechtbiegen", die anderen wollten ihn ablehnen und bekämpfen.

Mit einer wissenschaftlich sauberen Methode erforscht der Vf. die Entstehung des ersten Sozialhirtenbriefes von 1925. Er findet in Archiven bisher unbekannte Texte und Autoren, zeigt die spannende Redaktionsgeschichte auf und kommt zu einem sachlichen, aber auch überraschenden Gesamturteil: Es besteht kein Zweifel, daß die Bischöfe als Fernziel so etwas wie eine christliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung vor Augen hatten. Sie wußten aber ebenfalls, daß sie ihr Hirtenwort in eine realistische Gegenwart zu stellen hatten. Dazu kam, daß sie den innerkatholischen Dialog nicht abbrechen wollten. Ihre Kritik am Kapitalismus, aber ebenso am Sozialismus, war hart. Aber es kam weder zu einer Verurteilung noch zu einem Freispruch des Kapitalismus. Eines aber wollten die Bischöfe: Auf der Suche bleiben nach einer menschengerechten Wirtschaft und Gesellschaft. – Kommende historische Studien über den österreichischen Sozialkatholizismus werden um dieses aufschlußreiche Buch nicht herumkommen.

*Wien* *Johannes Schasching S.J.*

■ KOLB ANTON, *Wissenschaft – Bildung – Kultur.* Für Integration, Ziele, Werte und Verantwortung. Andreas Schnider, Graz 1995. (448). Geb. S 280,–/DM 38,–/sFr 39,80.

Kolb, jahrelang Vorsitzender des gesamtösterreichischen Professorenverbandes, Gründer und Erster Vorsitzender der Bundeskonferenz der Universitäts- und Hochschulprofessoren, legt in

dem Sammelband Aufsätze, Vorträge und Reden vor, die um die Bezüge von Wissenschaft, Gesellschaft, Bildung, Kultur und Politik kreisen. Das Hauptproblem liegt gegenwärtig in einem „Mißverhältnis von Individualität und Sozietät, von Subjektivität und Objektivität, von Rationalität und Irrationalität, von Natur- und Geisteswissenschaften, von Sein und Sollen, von Fakten und Werten, von Statik und Dynamik, von Wahrheit und Liebe" (13). Dabei geht es dem Autor erstens nicht nur um Analysen, sondern vor allem um Lösungsvorschläge auf dem Boden einer integrativen Vernetzung der einseitig auseinanderstrebenden Momente im Zeichen eines ganzheitlichen Menschenbildes, und zweitens weniger um ein Sich-Verlieren in Details, als um „Fundamente, Orientierungen, Horizonte und Ziele" (47). Der so umrissene Aufgabenbereich philosophischer Reflexion wird in fünf Schritten durchmessen: Teil I widmet sich kulturwissenschaftlichen und kulturpolitischen Fragen. Teil II behandelt die Probleme der Interdisziplinarität, Teil III diejenigen des Verhältnisses von Universität und Gesellschaft. Teil IV fragt nach dem Menschen als einem Freiheitswesen, und Teil V enthält die theologische Vertiefung der vorangegangenen philosophisch-anthropologischen Reflexionen.

Da es unmöglich ist, auf die Fülle der Überlegungen im einzelnen einzugehen, sei exemplarisch auf einige Gedankengänge hingewiesen. An zentraler Stelle steht der Gedanke der Integration. In seinem Zeichen steht zum Beispiel Kolbs Kritik an dem postmodernen Plädoyer für Vielheit. Dieses sehe zwar die Gefahr eines totalitären Einheitsbegriffs, bahne jedoch einem neuen Totalitarismus die Wege, weil es in bloßer Antithetik demjenigen Ganzheitsbegriff verhaftet bleibt, den es bekämpft: „Wo das ‚totum' fehlt, entsteht Totalität. Wo es nur ‚totum' gibt, gibt es Totalität" (40). Postmoderne Radikalisierung der Pluralität wird kontraproduktiv: „Eine radikale Paradigmenvielfalt erschwert, behindert, verhindert alle gemeinsamen Grundlagen, Ziele, Werte, ein gemeinsames Wollen und Handeln" (43f). Im Lichte des Integrationsgedankens werden auch die wissenschafts- und bildungspolitischen Aufgaben sowie die Wertorientierung der Wissenschaft reflektiert (vor allem im Beitrag ‚Technik – Ethik – Theologie'). Bedeutsam sind die Reflexionen über die ‚Aufgaben der Theologie' und die ‚Aufgaben einer christlichen Philosophie', in deren Mittelpunkt der Dienst an der lebendigen Einheit steht (371). Wie sehr es Kolb in seinen Beiträgen um den Praxisbezug der Theorie zu tun ist, zeigt das Kapitel über ‚Rationalität und Irrationalität im Glauben von heute', in welchem der Begriff der Einheit in umfassendem Zusammenhang entwickelt und von Einseitigkeiten freigehalten wird. Einheit als Gemeinsamkeit humaner Lebensgestaltung bedeutet „keine Überbetonung Gottes ... zuungunsten des Menschen, des Menschlichen, der Humanität. Keine Überbetonung des Menschen, des Menschlichen, der Welt, der Natur, des Immanenten, Zeitlichen, Geschichtlichen zu Lasten und zuungunsten Gottes, des Göttlichen und Ewigen" (427). Tätiger Vollzug dieser „Einheit von Lehre und Leben" (427) ist so gesehen Verwirklichung der Wahrheit, das heißt der Ganzheit im Sinne ursprünglicher „Katholizität" (429).

Die in dem Buch gesammelten Beiträge wenden sich bewußt an einen breiteren Leserkreis. Ihre Sprache vermeidet deshalb den Fachjargon. Kolb, das spürt man beim Lesen immer wieder, ist ein sehr engagierter Denker, der sich nicht scheut, gewisse Dinge gesellschaftspolitischer Art auch beim Namen zu nennen. Er tut dies nie in negativ herabsetzender Art, sondern in positiv kritischem Sinn, und lädt den Kontrahenten zum Dienst an der gemeinsamen Sache ein. Man merkt an vielen Stellen – und das sei positiv vermerkt –, wie sehr seine Reflexionen nicht nur von der jeweiligen Situation veranlaßt sind, sondern auch umgestaltend auf diese zurückwirken wollen. Wer ein Beispiel für praxisrelevantes Denken haben möchte, der greife zu Kolbs Sammelband!

*Wien* *Günther Pöltner*

■ GOLSER KARL (Hg.), *Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen.* Tyrolia, Innsbruck 1992. (128). S 168,–.

Die Bedrohung der Umwelt und damit auch die Herausforderung zur Wahrnehmung der Umweltverantwortung haben inzwischen globale Dimensionen erreicht. Dies läßt dringend nach einem möglichen Konsens und einer möglichen Kooperation gerade auch unter den Angehörigen der großen Weltreligionen fragen. Die hier publizierten Referate einer Brixener Pastoraltagung gewähren einen interessanten Einblick in die Zugänge, aber auch Hemmnisse eines ökologischen Handelns gerade in den außerchristlichen Religionen. Abweichend von der breiten Übereinstimmung im Judentum, Christentum und Islam (14–33) – bemerkenswert ist hier die ausdrückliche Einbeziehung der Theodizeefrage (19–25. 40–43. 46–50) – stehen die asiatischen Religionen unter dem Spannungsverhältnis von erlösender Weltüberwindung und dem Bewußtsein einer tiefen Einheit aller lebenden Wesen

(64–68). Man möchte erwarten, daß es in dieser Hinsicht zu einer Vermittlung kommt. Allerdings kann ökologische Verantwortung von der Indienstnahme des technischen Entwicklungsstandards nicht absehen (31f).

Nach der Lektüre dieser Publikation ist man ermutigt, zugleich aber gedrängt, auf eine intensive interreligiöse Diskussion und Aktuierung der Umweltverantwortung zu hoffen.

*Linz* *Alfons Riedl*

■ HUSTER ERNST-ULRICH, *Neuer Reichtum und alte Armut.* (Wendepunkte). Patmos, Düsseldorf 1993. (158).

„Wenn in der zweiten Hälfte der 70er und in den 80er Jahren etwas ‚neu' gewesen ist, dann die Selbstverständlichkeit einer zunehmenden sozialen Polarisierung mit der Herausbildung von Reichtum als Massenphänomen," diagnostiziert der Bochumer Politikwissenschaftler Ernst-Ulrich Huster. (78) Er präsentiert ein – durchaus lesbar aufgearbeitetes – Datenmaterial zur Einkommens- und Vermögensverteilung in Deutschland, das diese These glaubhaft erscheinen läßt.

Dabei hütet er sich vor einer Dämonisierung jeglicher asymmetrischen Verteilung. In einem knappen historischen Rückblick zeigt er, daß diese zu den Grundbedingungen einer Wirtschafts- und Sozialordnung gehört, in der Leistung und Konkurrenz eine wichtige Rolle spielen. Wenn sie allerdings zu einer ‚Raffgesellschaft' degeneriert, gefährdet sie den sozialen Frieden und damit ihre eigene Existenzbasis. „Es bedarf also eines offenen Diskurses in unserer Gesellschaft darüber, was als gerecht und als ungerecht bewertet werden soll und kann." (142)

Indem ‚Umverteilung' zu einem zentralen Thema der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzung der späten 90er Jahre zu werden scheint – keineswegs nur in Deutschland, sondern zumindest auch in Österreich – ist dieses relativ einfach lesbare, eher journalistisch als wissenschaftlich gestaltete Buch ein guter Einstieg in den ‚Ring'. Wer sich allerdings Hilfen zu einem tieferen Eindringen in die Materie erhofft, wird schon daran scheitern, daß Literaturverzeichnis wie Literaturverweise offenbar dem Sparstift zum Opfer gefallen sind.

*Linz* *Markus Lehner*

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ KOCH KURT, *Gottlosigkeit oder Vergöttlichung der Welt?* Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Welt. Benziger, Zürich 1992. (370). Geb. DM 38,–.

Der Band sammelt Beiträge aus den Jahren 1988–1992, die der Verfasser bei verschiedenen Anlässen als Referate gehalten hat und/oder die auf unterschiedliche Weise veröffentlicht sind. Nach der Einleitung, die in eine sakramentale Mystagogie einführen will, werden die folgenden zwölf Beiträge drei Überschriften zugeordnet: fundamentaltheologische Optionen, ekklesiologische Konkretionen, sakramententheologische Perspektiven. Ein abschließender Ausblick ist als Traum und Wirklichkeit überschrieben.

Koch schreibt in einem lebendigen und flüssigen Stil, er formuliert verständlich und manchmal auch pointiert; er macht bei Fragen, die gegenwärtig immer wieder zur Diskussion stehen und Auffassungsunterschiede sichtbar werden lassen, die theologischen Hintergründe bewußt, von denen her nach einer Antwort zu suchen ist. Die Lösungen, die Koch erschließt, kommen dabei nicht von vornherein bestimmten Erwartungshaltungen entgegen; manche Fragen werden durchaus auch gegen den Strich heute verbreiteter Plausibilitäten gebürstet.

Bezüglich des Problembewußtseins bleiben die Fragestellungen – was vom Anlaß ihrer Entstehung her durchaus verständlich ist – in einer gewissen Mittellage. Komplexere und schwierigere Zusammenhänge, wie etwa im Bereich der Schuldvergebung die Frage nach dem Bösen und nach der Schuldfähigkeit des heutigen Menschen, bleiben ausgeklammert. Die damit verbundene Gefahr der Verkürzung eröffnet andererseits die Möglichkeit einer besseren Klarheit und Verständlichkeit.

Manche Gedanken und Formulierungen wiederholen sich in den verschiedenen Beiträgen. Der Buchtitel entspricht der Intention des Geschriebenen nicht auf optimale Weise. Bei einer Neuauflage wäre aus dem Literaturwissenschaftler B. Fischer (316) wieder ein Liturgiewissenschaftler zu machen.

*Linz* *Josef Janda*

■ FABER ROLAND, *Freiheit, Theologie und Lehramt.* Trinitätstheologische Grundlegung und wissenschaftstheoretischer Ausblick. Tyrolia, Innsbruck 1992. (126). Kart. DM 22,–.

Anliegen des Buches ist es, (wissenschaftliche) Theologie und kirchliche(s) Lehre/Lehramt aus

einer gemeinsamen Wurzel zu begreifen und so miteinander in Beziehung zu setzen (10f): beide sind „im Christ-*Sein* und seiner *theo*-logischen Wurzel fundiert" (11), sie müssen grundgelegt werden in einem trinitarischen Gottesverständnis (16).

Noch vor jedem Interesse an Orthodoxie beziehungsweise Orthopraxie sieht F. die Theologie beziehungsweise theologische Vernunft gegründet „in gesamt-personalem ‚Vernehmen' (worin der Mensch sich als verdankt, weil gott-gegeben weiß)" (33).

Die Teilhabe am Sein Gottes, ermöglicht durch eine neue Beziehung Gottes zu uns, fundiert auch ein neues Vernehmen (noein) und Erkennen; darin ist eine „Unmittelbarkeit theologischer Vernunft" in geschichtlicher Vermitteltheit gegeben (38ff): Offenbarung ist das Geschehen, durch das sich Gott als dreifaltige Liebe zu erkennen gibt. An dieser Lehre Gottes knüpft die kirchliche Lehre an, sie ist „*Vollzug* der Teilhabe an der *communio Trinitatis* selbst als *Lebensvollzug* in all seinen Ausprägungen" (70). Daran ist Theologie gebunden, und sie ist zugleich konstitutives Element dieses Vollzugs (ibid.). Und darin gehört auch die Freiheit „zur *inneren* Konstitution der Theologie als *noein* Gottes, unaufgebbar in dem Maße, als sie dem Sein in Christus und damit dem erlösten Sein in göttlich-trinitarischem Leben entspricht als aus diesem zuinnerst – im Sinne des *Selbst-Einsatzes* – entspringende." (57)

F. findet das Ergebnis seiner Analyse in den einschlägigen Texten des Zweiten Vatikanums mit seiner trinitätstheologisch geprägten Lehre von der Kirche bestätigt (75–102). In einem wissenschaftstheoretischen Ausblick, einer Skizze der Theologie als Ausprägung kommunikativer Vernunft im Sinne Habermas' (112ff), weist F. die „Freiheit als Strukturelement theologischer Vernunft" (103) auf. Wie die anderen Wissenschaften ist auch die Theologie als Glaubenswissenschaft herrschafts- und interessengeleitet, aber sie reflektiert paradigmatisch diese Form der Unfreiheit, die ihre (oben angezeigte) „Grund-Freiheit" (111) nicht aufhebt.

Allgemeiner und besonderer Dienst der Lehre in der Kirche stehen in einer „*communio*, die sich in lebendiger *communicatio* zu vollziehen hat" (124). Aufgabe des Dienst-Amtes in der Kirche ist der Schutz der für die Kommunikationsgemeinschaft konstitutiven Freiheit (ibid.); die Grenzen der Freiheit, markiert durch autoritative Lehrentscheidungen, sind gegeben mit dem notwendigen „*Schutz der Freiheit* und damit ihrer Grundlage, der *Anerkennung und Bekennung göttlich-trinitarischer Lebendigkeit* selbst" (125). Konkret: abgesehen von zentralen, wesentlichen Dingen, der unaufgebbaren Wahrheit des Christusglaubens (F. bestimmt sie mit R. Schnackenburg: „die Heilsbotschaft Gottes für die Menschheit in Jesus Christus" (126) kommt „der Theologie die *Freiheit des Diskurses*" zu, „die sowohl von ihrer theologischen Vernunft unabdingbar gefordert *und* zugleich in der göttlichen Konstituierung einer Christusgemeinschaft... unaufhebbar begründet ist". (126)

An F.s theologischer Skizze beeindruckt die konsequente und (wenigstens auf den ersten Blick) kohärente Darlegung der Thematik im Rahmen einer Lehre von der Kirche, die die Kirche ausgehend vom dreifaltigen Gott als Communio versteht. Das Problem dürfte aber auch weiterhin sein, wie ein solcher Entwurf in die Praxis übertragen werden kann – die letzte Seite birgt zugleich die erste Frage: Scheiden sich nicht – vor allem in den notorisch umstrittenen Fragen der kirchlichen Moral und des kirchlichen Amtes – die Geister gerade in der Bestimmung dessen, was „die Heilsbotschaft Gottes für die Menschheit in Jesus Christus" umfaßt?

*Graz* *Berhard Körner*

## KIRCHENGESCHICHTE

■ TROPPER PETER G. (Hg.), *Kirche im Gau.* Dokumente zur Situation der katholischen Kirche in Kärnten von 1938 bis 1945. Universitätsverlag Carinthia, Klagenfurt 1995. (288). Ln. S 350,–.

Während für eine Reihe österreichischer Bundesländer die vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes herausgegebenen Bände über „Widerstand und Verfolgung" bereits vorliegen, ist dies für Kärnten nicht der Fall. Umso willkommener ist daher die von Tropper erstellte Quellensammlung, mit der nun zumindest der kirchliche Bereich abgedeckt wird. In seiner Einleitung bietet der Herausgeber einen guten Überblick über die Situation der Zeit, die in Kärnten durch die praktisch vollständige Einstellung des Religionsunterrichts und das Verbot der slowenischen Sprache in Seelsorge und Gottesdienst eine besondere Verschärfung erfuhr. Die zwei Bischofsgestalten Adam Hefter und Andreas Rohracher werden einander pointiert gegenübergestellt. War jener nachgiebig, ohne daß man ihn einfach als „Nazi" abstempeln darf, so war dieser bei aller Vorsicht ein entschiedener Gegner des Regimes. Zu den Fragen des Religionsunterrichtes, der Enteignungen („Meines Erachtens war es bisher den Russen vorbehalten, daß sie in den von ihnen besetzten Gebieten das gesamte Kirchenvermögen einge-

zogen haben", 9), der „Wiedereinführung der deutschen Sprache", aber auch der Euthanasie nahm er wiederholt klar Stellung, ohne freilich immer etwas zu erreichen. Am 30. August 1940 schrieb Rohracher an den Regierungspräsidenten Pawlowski, daß das Kärntner Volk vom „Einsetzen der Sterbehilfe" beunruhigt sei und erbat deren Abstellung. Etwa ein Jahr später, am 28. Juni 1941, sah sich der Bischof veranlaßt, in dieser Sache nochmals einen Protest an Pawlowski zu richten, dem er in einer Aussprache am 10. Juli d.J. seine Bedenken auch mündlich vortrug.

Insgesamt bietet sich – wie wir das auch von anderen Diözesen kennen – das Bild einer verfolgten Kirche, die sich dem Regime nicht einfach beugte, im Kampf um das Überleben allerdings auch in manchem nachgeben mußte. Auch gab es vereinzelt Geistliche, die auf die NS-Ideologie hineinfielen. Sie stellen aber nur die Ausnahme von der Regel dar. Nach der Lektüre der Dokumente fällt es jedenfalls schwer, die heute öfter vertretene Sicht einer „kollaborierenden Kirche" zu teilen.

Daß Tropper ausschließlich Dokumente aus dem Kärtner Diözesanarchiv veröffentlicht hat, ist schade, da ja seine eigene Einleitung zeigt, welch wertvolles Material zum Thema sich auch in fremden Archiven findet. Die Quellen sind durch sorgfältige Orts- und Personenregister erschlossen, es fehlt jedoch ein Sachregister.

Eine gute Idee war es, daß *Karl Heinz Frankl* dem Buch einen Aufsatz über das Jahr 1945 angefügt hat, der die Zeit nach dem Krieg nicht nur als kirchlichen Neuanfang, sondern auch als „Kontinuität im Umbruch" begreift.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ GELMI JOSEF, *Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck*, Heft 2: Das Mittelalter von 1000 bis 1500. Echo Verlag, Kehl a. Rhein 1995. (50). Brosch.

Dieses 2. Heft, welches das Hoch- und Spätmittelalter erfaßt, setzt mit dem Werden der geistlichen Fürstentümer Trient und Brixen ein und macht uns zunächst mit dem Reichskirchensystem vertraut, das Bischöfe zu Fürsten machte. Es war daher logisch, daß sie auch vom Kaiser ernannt wurden. Ja sogar Päpste wurden vom Kaiser „desiguiert", wie das Beispiel des Brixener Bischofs Poppo zeigt, der 1048 durch Heinrich III. die päpstliche Würde erlangte. Der Gegenschlag erfolgte im Investiturstreit, in welchem die Kaiser in die Schranken gewiesen wurden. Brixen spielte in dieser Auseinandersetzung eine besondere Rolle, weil hier im Jahr 1080 auf Betreiben Kaiser Heinrichs IV. eine Bischofssynode Papst Gregor VII. „absetzte". Schließlich wurde Bischof Wibert von Ravenna zum Papst designiert. (Daß dieser den Namen Clemens III. annahm, bleibt in der Darstellung unerwähnt). Die positiven Auswirkungen der mit dem Namen Gregors VII. verbundenen Reform zeigen sich am Brixener Bischof Hartmann (1140–1164), der mehr Seelenhirte als Kirchenfürst war. Nicht zufällig stammte er aus dem Reformstift St.Nikola bei Passau, der Gründung des hl. Altmann. Der teilweise Rückzug der Bischöfe von den weltlichen Geschäften machte es freilich möglich, daß nach und nach die Vögte die Herrschaft an sich rissen. Auf Kosten der Bischöfe von Trient und Brixen entstand das Land Tirol. Die Kirchenfürsten behielten schließlich nur mehr ein kleines Hochstift, das sie bis zur Säkularisation (1803) innehatten. Das Aufeinanderprallen verschiedener Systeme der Bischofsbestellung zeigt sich anläßlich der Ernennung des Nikolaus Cusanus (1450) durch den Papst. Gleichzeitig wählte sich das Brixener Domkapitel in Leonhard Wiesmayer einen Bischof. Durchgesetzt hat sich Cusanus, der sich früher selbst energisch „gegen die Verletzung des Wahlrechtes der Domkapitel durch den Papst" ausgesprochen hatte.

In separaten Kapiteln werden die Themen: Klöster, Heilige, Organisation, religiöses Leben und kirchliche Kunst behandelt. Ein eigener Abschnitt ist den sogenannten Ritualmorden (Anderle von Rinn, Simon von Trient) gewidmet. Das Heft zeichnet sich aus durch eine klare Sprache und durch inhaltliche Konzentration. Der Autor versteht es vorzüglich, auch schwierige Sachverhalte einfach darzustellen. Dabei wird die behandelte Materie stets den großen kirchengeschichtlichen Zusammenhängen zugeordnet. Eine ausgezeichnete Bebilderung (sie stellt einen großen Fortschritt gegenüber Heft 1 dar) verlebendigt die Darstellung nicht nur, sondern vermittelt auch zusätzliche Informationen. Als Beispiel sei auf das Herz-Jesu-Fresko von 1464 in Mellaun verwiesen (S. 41), das fast expressionistisch anmutet und mehr aussagt als viele Worte. Besonders hervorzuheben sind auch die übersichtlichen Karten, die den Inhalt des Heftes zusätzlich erschließen.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ WEISSENSTEINER JOHANN, *Die Erzdiözese Wien in ihrer Geschichte.* Heft 1: Von der Antike bis zum Ende der Babenberger. Editions du Signe, Straßburg 1995. (48, über 100 Illustrationen). S 100,–.

Eine moderne Darstellung der Geschichte der Erzdiözese Wien ist ein Desiderat. Dr. Anne-

marie Fenzl und Dr. Johann Weißensteiner (Diözesanarchiv Wien) haben es übernommen, die Geschichte des kirchlichen Lebens in ihrer Diözese von der Antike bis zur Gegenwart „in Wort und Bild" in fünf Heften darzustellen, ein weiteres wird den prominenten Kirchen, Wallfahrtsorten und Gnadenstätten der Erzdiözese gewidmet sein. Die Initiative des Straßburger Verlags Editions du Signe wurde von zahlreichen Bistümern in Europa aufgegriffen, in Österreich zunächst von Linz, dann Salzburg und Innsbruck.

Wien wurde 1469 Bistumssitz, 1722 zur Erzdiözese erhoben, Joseph II. definierte 1785 den noch heute gültigen Umfang des Diözesangebietes.

Erste gesichtete christliche Spuren weisen in das 2. Jahrhundert zurück. Starke arianische Einflüsse und solche des Mithraskultes waren gegeben. Durch die „Konstantinische Wende" wurde die Ausbreitung des Christentums durch den Staat gesichert, doch die kirchlichen Strukturen gingen in der Völkerwanderungszeit verloren, nur in Einzelfällen war eine Kultkontinuität gegeben.

Die geopolitische Lage benachteiligte das Gebiet der heutigen Erzdiözese über Jahrhunderte, auch die Missionierungsziele zur Zeit der Karolinger konnten nicht gehalten werden. Trotz erfolgreicher Slawenmission des Kyrill und Method, da sie Liturgie in der Volkssprache feierten, wurde im ausgehenden 9. Jahrhundert das Gebiet im Nordosten Niederösterreichs nicht ohne Druck Roms wieder der lateinischen Kirche zugewiesen.

Mit der Konsolidierung der politischen Strukturen nach dem Sieg über die Ungarn (955) ging der Neuaufbau der kirchlichen Organisation im östlichen Teil des Passauer Diözesangebiets Hand in Hand. Mit der Gründung von Pfarren (bisher Seelsorgestützpunkte) zum Beispiel Tulln, Kirchberg am Wagram (1014), wurde eine Institution geschaffen, die das kirchliche Leben bis heute bestimmt.

Der Anteil der Landesfürsten an der Gründung der Klöster Klosterneuburg, Heiligenkreuz und des Schottenklosters ist signifikant für den Landesausbau unter den Babenbergern. Die Anfänge der neuen Orden (Bettelorden) reichen in die Mitte des 13. Jahrhunderts zurück.

Mit der Übertragung der Pfarre von St. Peter an die St. Stephanskirche (Weihe 1147) setzte das Bistum Passau ein mächtiges Zeichen seiner Präsenz in der Babenberger Residenzstadt Wien. Bistumspläne für Wien sind ab 1200 erfaßbar, wurden aber erst unter Friedrich III. 1469 und in wesentlich geringerem Umfang als ehemals geplant verwirklicht. Der Tod des letzten Babenbergers Friedrich II. († 1246) vereitelte das bereits weit vorangeschrittene Projekt.

Der Autor des vorliegenden Heftes referiert in ansprechender Diktion die wichtigsten Entwicklungslinien des kirchlichen Lebens, aufgrund der oft dürren Quellenlage kein leichtes Unterfangen. Sprechendes Bildmaterial und inserierte Orginaltexte kommen dem Leser entgegen. Die grafische Gestaltung einzelner Abschnitte könnte m. E. „ruhiger" sein.

Gerade in Zeiten großer Umbrüche ist die Reflexion des Weges der Kirche maßgeblich und somit dem Projekt breite Akzeptanz zu wünschen.

*Linz* *Johannes Ebner*

■ VAUCHEZ ANDRÉ / ENGELS ODILO (Hg.), *Machtfülle des Papsttums (1054–1274):* Geschichte des Christentums Bd. 5. Herder, Freiburg 1994. (968, zahlr. Abb.). Ln. DM 248,–.

Die Darstellung des vorliegenden Bandes setzt ein mit dem Jahr 1054, dem „Anfang der ... Trennung zwischen der östlichen und westlichen Kirche" (XXV), und führt herauf bis zur (wenig wirksamen) Union von Lyon (1274), die nicht wirklich rezipiert wurde und daher die fatalen Folgen der Eroberung des christlichen Konstantinopel durch die Kreuzfahrer (1204) nicht mehr wettmachen konnte. Der behandelte Zeitraum ist auch von anderen tiefgreifenden Gegensätzen gekennzeichnet. Ketzer und Heilige standen einander ebenso gegenüber wie die mächtige (Innozenz III.) und die arme Kirche (Franz v. Assisi), die emotionale (Bernhard von Clairvaux) und die rationale (Abälard) Theologie, die alten (Eigenkirchenwesen) und die neuen Seelsorgestrukturen (Pfarrsystem). Neuaufbrüche werden auch daran erkennbar, daß das weibliche Element in den Vordergrund drängt (Mystik) und der Gesichtskreis für das Christentum sich rein geographisch sehr stark weitet, wie schon Hinweise auf die Kreuzzüge und die Mongoleneinfälle ahnen lassen. Viele Weichenstellungen von damals wirken sich noch auf die Kirche von heute aus (zum Beispiel die Dominanz des Klerus als Folge des Investiturstreits).

Schon diese wenigen Bemerkungen lassen eine interessante und bereichernde Lektüre erwarten. Man wird nicht enttäuscht. Das Buch zeichnet sich aus durch eine große Sensibilität gegenüber den Umbrüchen der Zeit sowie durch einen beachtlichen Detailreichtum. Das macht es dem Benützer möglich, über Einzelfragen wie Papstwahl, Konklave, Bedeutung des Kardinalats, über- und untergeordnete Seelsorgestrukturen u. ä. differenzierte Informationen zu gewinnen, was freilich mitunter, wegen der Verteilung des

Stoffes auf oft weit auseinanderliegende Abschnitte, mit Mühe verbunden sein kann. Es gibt zum Beispiel kein zusammenhängendes Kapitel über die Kreuzzüge, auch werden deren Anfänge viel weniger intensiv behandelt (313ff, 375ff) als ihr späterer Verlauf (766ff).
Didaktisch wertvoll sind die teilweise vorzüglichen Karten (vgl. Verzeichnis auf S. 950) und Tabellen. So zeigt etwa die Auflistung der Kardinalate zwischen 1198 und 1276 (S. 596) auf einen Blick das Übergewicht der Franzosen und läßt damit bereits den Weg ahnen, der zum Exil in Avignon führte. Ähnlich informativ ist die Tabelle über die Mobilität der römischen Kurie im 13. Jahrhundert (S. 599), die die nur wenig bekannte Tatsache visualisiert, daß sich die Päpste damals fast zu 60 Prozent ihrer Amtszeit außerhalb von Rom aufhielten. Die Bebilderung ist nicht uneingeschränkt als gut zu bezeichnen. Die Reproduktion des Wormser Konkordates (S. 81) kann nicht, wie angegeben, die „letzte Seite des Wormser Konkordates" mit „Unterschrift von Calixtus II." sein, da der knappe Text des Dokumentes sich nicht auf mehrere Seiten erstreckt. Es wird sich wohl um den Dorsatvermerk eines Registrators im Vatikanischen Archiv handeln. In einem Kapitel über das 12. Jahrhundert die Abbildung einer Tiara mit drei(!) Kronreifen zu bringen (S. 250), ist mehr als irreführend, da diese päpstliche Kopfbedeckung (vgl. Bild am Schutzumschlag) damals nur einen Kronreif aufwies.
Daß sich ein Werk dieser Bedeutung mit einem Personenregister begnügt, das noch dazu unvollständig ist (Petrus Waldes ist weder unter Petrus noch unter Pierre noch unter Waldes verzeichnet), ist bedauerlich, weil dadurch die Fülle des Materials zu wenig erschlossen bleibt. Auch auf die Gefahr der Uneinheitlichkeit hin wäre es sehr zu begrüßen, wenn die noch ausstehenden Bände auch mit Orts- und Sachindices versehen würden.
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ MITTERMAIER, *Die deutschen Päpste.* Gregor V., Clemens II., Damasus II., Leo IX., Viktor II., Stephan IX., Hadrian VI. Styria, Graz 1991. (199). Geb. S 198,–/DM 29,80.
Sechs mittelalterliche Päpste und ein Papst der frühen Neuzeit, denen eines gemeinsam ist, daß sie nämlich der Reform der Kirche verpflichtet waren, werden in diesem Band behandelt. Sie werden jeweils hineingestellt in die bewegten Zeiten, in denen sie gewirkt haben. Neben dem Zeithintergrund arbeitet das kenntnisreiche Buch vor allem die Unterschiede, wie die einzelnen Päpste zu den jeweiligen Kaisern standen, beziehungsweise in welchem Maße sie von diesen abhängig waren, gut heraus. Doch manche Abschnitte verallgemeinern zu sehr. Einen Satz wie diesen: „Das Gift, das zu ihrer Zeit durch viele Jahre im Kirchenstaat, vornehmlich im Vatikan, kursierte, hieß Cantarella, dem wohl *unzählige* namhafte und auch eher unbekannte Zeitgenossen zum Opfer fielen" (86), kann sich ein Journalist, nicht aber ein Historiker leisten. Ähnlich pauschalierend werden die Kreuzzüge behandelt, wobei sich der Autor auf Deschner(!) beruft (Anm. 101). Der Rekurs auf Literatur statt auf Quellen wirkt vor allem dann etwas peinlich, wenn es sich nicht einmal um Fachliteratur handelt. So wird etwa das berühmte Schuldbekenntnis Papst Hadrians VI. nach Friedrich von Schiller, „Über naive und sentimentale Dichtung", zitiert (Anm. 131). Damit sind wir schon bei formalen Gesichtspunkten. Einige in den Anmerkungen in Kurzform zitierte Quellen und Abhandlungen wurden nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen, sind also für den Benützer schwer auffindbar. Die Verweise auf unseriöse Literatur wie K. Deschner oder P. de Rosa berühren für eine seriös sein wollende Abhandlung etwas unangenehm. Dagegen fehlt zum Beispiel das bei Styria erschienene Werk von J. Gelmi, „Die Päpste in Lebensbildern". Auch sprachlich wurde die Darstellung nicht immer bewältigt. Hierfür ein paar Beispiele. Über Damasus II. heißt es etwa: „In der Stadt am Tiber erfreuten sich nur wenige bei seiner Ankunft" (91). Zu Maiolus von Cluny sagt der Autor, er sollte „nicht nur Abt über alle Klöster Deutschlands und Italiens, sondern geistliches Oberhaupt" werden (95). Es bleibt offen, über wen er „Oberhaupt" werden sollte: über die Reichskirche, über die Weltkirche?? Auf S. 97 ist die Rede von einem „ideellen Mönchtum". Was soll das sein? Völlig unklar ist ein Satz wie dieser: „Die von Humbert verfaßte Schrift *De Ordinando Pontifice* beeinflußte viele Kreise rund um die Reformbewegungen und wurde zu einem weiteren Postulat im reformerischen Fortgang" (100). Die Reihe solcher Beispiele ließe sich vermehren. Insgesamt hinterläßt das Buch einen zwiespältigen Eindruck.
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ WUNSCHHEIM JOHANNES, *Bibliographie zur oberösterreichischen Geschichte 1986–1990.* (Ergänzungsband zu den Mitteilungen des OÖ. Landesarchivs Bd. 7). OÖ. Landesarchiv, Linz 1992. (407). Brosch.
Eine Rezension dieser Bibliographie kann man eigentlich nicht anders beginnen wie mit einem Wort des Dankes an den Bearbeiter. Vor allem

seinem entsagungsvollen Einsatz ist auch das Zustandekommen dieses Bandes, der wiederum einen Zeitraum von fünf Jahren behandelt, zu danken. Selbstverständlich konnte nicht jede Veröffentlichung berücksichtigt werden, es war eine Auswahl zu treffen, die aber alle bedeutenderen Publikationen erfaßt. In drei Abschnitten (Hilfswissenschaften, Quellen, Bearbeitungen), innerhalb welcher eine weitere Themendifferenzierung erfolgt, werden die einzelnen Titel angeführt. Von der allgemeinen Landeskunde über die Kirchen- und Religionsgeschichte zum Vereinswesen reicht das breite Spektrum der aufgenommenen Arbeiten. Das Werk stellt einen verläßlichen Führer zu den geistigen Leistungen auf dem Gebiet der Oberösterreich betreffenden Geschichtsforschung dar und ermöglicht dem Wissenschaftler Zugänge, die er sich sonst sehr mühsam erschließen müßte. Gelegentlich – besonders bei Publikationen über geschichtliche Persönlichkeiten – wären freilich detailliertere Angaben wünschenswert gewesen. Wer etwa wissen möchte, ob über Florian Oberchristl oder Friedrich Pesendorfer im Berichtszeitraum Abhandlungen erschienen sind, wird vergeblich suchen. Daß sie biographisch umfangreich von K. Pangerl in ihrer Arbeit über „Die Linzer Domkapitulare" behandelt wurden, ist nicht feststellbar. Ich bin mir freilich bewußt, daß die Realisierung des ausgesprochenen Wunsches den Arbeitsaufwand und den Umfang des Werkes stark erhöhen würde.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

## KIRCHENRECHT

■ SIEGEL RAINER, *Die Finanzierung anerkannter Kirchen und Religionsgemeinschaften.* Ein Vergleich zwischen Österreich und Frankreich. (Linzer Kanonistische Reihe – Bd. 1). Universitätsverlag Rudolf Trauner, Linz 1994. (XIV+196). Kart. S 268,–.

In dieser an der Linzer juridischen Fakultät erstellten Dissertation bietet der Autor eine übersichtliche Bestandsaufnahme der sehr unterschiedlichen vermögensrechtlichen Beziehungen von Staat und Kirche sowohl in Österreich wie in Frankreich, die sich einerseits durch detailgenaue Behandlung (zum Beispiel Schulkreuze, Aufsicht bei Schulgottesdiensten, Privatschulen etc.) und andererseits durch rechtspolitische wie wirtschaftsanalytische Überlegungen auszeichnet.

Wenngleich auch notwendige rechtstheoretische Diskussionen dem Nichtjuristen nicht erspart bleiben, wird insgesamt doch ein sehr anschaulicher Vergleich der unterschiedlichen Finanzierungssysteme der Kirchen und Religionsgesellschaften geboten. Dadurch wird jene wertvolle Hintergrundinformation geboten, einerseits für die derzeit in Österreich immer wieder aufbrechende Diskussion um den sogenannten „Privilegiencharakter" konkordatär vereinbarter Hilfestellungen seitens des österreichischen Staates und andererseits für die allzu unreflektiert idealistische Forderung nach größerer Freiwilligkeit hinsichtlich einer Beitragsleistung für die Kirchen.

Der Autor stellt daher einen finanzwissenschaftlichen Problemzugang an den Anfang seiner Arbeit und skizziert zunächst die sonstigen Finanzierungssysteme anhand von Beispielen: Spenden- und Kollektensystem (USA, IRL), Kirchensteuersysteme (D, CH, S), neuere steuerliche Lösungen von Teilzweckbindung von Personalsteuern mit Optionsmöglichkeit (I, E). Im ersten Hauptteil wendet er sich dann der Finanzierung anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich sowohl hinsichtlich der Staatsleistungen wie auch des Kirchenbeitragssystemes zu. Im zweiten Hauptteil wird dem die komplexe Situation in Frankreich gegenübergestellt, wo – abgesehen von den Kolonien und drei Departéments, für die staatskirchenrechtliche Sonderregelungen gelten (Bas-Rhin, Haut-Rhin, Moselle), – die innerkirchlichen und sozialen Auswirkungen des auf Kollekten verwiesenen Trennungssystems (einschließlich eines staatlichen Subventionsverbotes) aufgrund der ernüchternden Wirklichkeit der „Spendenfreudigkeit" der Franzosen sehr deutlich hervortreten. Der Autor kann diesbezüglich auf die Ergebnisse eines Studienaufenthaltes in Straßburg, insbesondere bei Prof. René Metz, zurückgreifen.

Im abschließenden Kapitel über die Funktionalität und Marktgerechtigkeit der besprochenen Finanzierungssysteme begründet er als Desiderata eine verstärkte konstruktive Auseinandersetzung der Kirchen mit Öffentlichkeitsarbeit und den Grundgedanken des Marketings. „Im Idealfall sollte ein modernes Finanzierungssystem sowohl auf allzu strengen Leistungs-Gegenleistungs-Altruismus verzichten, wie auch die Zwangsverbindung von Mitgliedschaft und Beitragsleistung lockern", wobei der Autor speziell an die in Italien und Spanien jüngst eingeführten Modelle denkt (S. 172).

Der Herausgeber der vielversprechenden neuen Reihe „Linzer Kanonistische Beiträge", Prof. DDr. Herbert Kalb, fügte ein prägnantes Nachwort zur aktuellen politischen Diskussion über die Finanzierung anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich an. Das gut

lesbare und durch umfangreich gesammeltes Datenmaterial interessante Buch bietet in seiner Kürze eine wirkliche Orientierungshilfe und Klärung für jene Debatten über Kirchenfinanzierung, wie sie sich in der pastoralen Praxis immer wieder ergeben. In der gleichen Reihe sollen demnächst weitere staatskirchenrechtliche und kanonistische Arbeiten erscheinen, einerseits eine Dissertation über „die Kirche und ihre Einrichtungen als Tendenzbetriebe unter besonderer Berücksichtigung der kath. Kirche" (von Ch. Eibensteiner) und andererseits eine Handreichung für Seelsorger zum Trauungsprotokoll, „Eherecht in der Praxis" (von H. Kalb, S. Lederhilger). Auf diese Publikationen sei bereits jetzt verwiesen.

*Linz* *Severin J. Lederhilger*

■ LEDERHILGER SEVERIN J., *Das „ius divinum" bei Hans Dombois.* (Kirche und Recht, Bd. 20). Plöchl, Wien 1994. (XXXVIII + 210). Kart. S 410,–.

Spätestens seit der radikalen Infragestellung des Kirchenrechts überhaupt und damit seines Rechtscharakters durch Rudolf Sohm ist sich die Kanonistik dessen bewußt, daß sie sich den vielfältigen Herausforderungen durch die evangelische Rechtstheologie stellen muß. Daß diese Auseinandersetzung auch für die Grundlagendiskussion der Kanonistik sehr fruchtbar und anregend wirken kann, beweist die vorliegende Arbeit. Im Problemfeld der theologischen Grundlagen der theologischen Rechtfertigung des Kirchenrechts bildet das *ius divinum* eine Art Kristallisationspunkt, an dem sich klären und bewähren muß, wie sich Göttliches und Menschliches im Recht der Kirche zueinander verhalten, was die Rede von einem *ius divinum* theologisch korrekt bedeuten kann und auf welche Weise solches „Recht" seiner Herkunft und seiner verbindlichen Normsetzung nach gewonnen wird.

L. greift den in verschiedener Hinsicht originellen Ansatz des evangelischen Rechtsdenkers Hans Dombois zum *ius divinum* auf, der diesem Konzept kritisch gegenübersteht. L. stand dabei vor der besonderen Schwierigkeit, bei Dombois die Thematik des *ius divinum* nicht speziell thematisiert vorzufinden, sondern aus dem umfangreichen Gesamtwerk heraus erheben zu müssen. Nach der Intention des Verfassers soll die Arbeit „dem gegenseitigen Verständnis im ökumenischen Dialog" (7) dienen; es soll versucht werden, „die Absolutheit eines ‚göttlichen Rechts' in differenzierter Weise am Beispiel von Hans Dombois sehen zu lernen, insofern sich in der konkreten Normsetzung Form und Inhalt, göttlicher Anspruch und menschliche Erkenntnis- und Ausdrucksweise verbinden, ohne daß sie sich dadurch ... der menschlichen und spezifisch kirchlichen Verantwortung entziehen" (7).

Das sehr übersichtlich gegliederte, in klarer Sprache verfaßte und trotz der anspruchsvollen Gedankenführung gut lesbare Werk ist in drei Kapitel gegliedert. Besondere Erwähnung verdient das persönliche Geleitwort aus der Feder Hans Dombois' selbst. Dieser anerkennt darin die Arbeit als eine, welche die Intention seines Lebenswerkes trifft, bescheinigt ihr verständige und fachkundige Bearbeitung und würdigt ihre ökumenische Bedeutung.

Kapitel I bereitet den Boden für die Darlegung beziehungsweise das Verständnis der Lehren Hans Dombois', welche dieser besonders in und aus der Auseinandersetzung mit den wesentlichen Vorgaben evangelischer Rechtstheologie entwickelte. In diesem ersten Kapitel werden evangelische Positionen zum *ius divinum* an Hand herausragender Entwürfe, welche zugleich die für die Entwicklung wichtigsten Etappen verkörpern (u.a. Martin Luther, Christian Tomasius, Rudolf Sohm, Uvo Andreas Wolf, Karl Barth, Johannes Heckel, Erik Wolf) dargelegt (1–79).

Kapitel II stellt das *ius divinum* in der Kirchenrechtstheologie von Hans Dombois vor (80–146). Dombois erweist sich als Vertreter einer monistischen Kirchenrechtstheorie, das heißt er geht von einem Rechtsbegriff aus, der weltliches und kirchliches Recht als strukturell gleichartig umfaßt. Strukturell wohne allem Recht, auch dem Kirchenrecht, die Struktur von Anspruch und Anerkennung inne; demnach ist eine normativistisch-positivistische Gleichsetzung von Recht mit Gesetz oder Regel abzulehnen. In den Rechtsbegriff hinein wird der „Dualismus von Gerechtigkeit und Gnade" getragen, wobei der erste Aspekt die Norm, den Anspruch und die Anerkennung in den Vordergrund stellt, während die zweite Komponente die personalen Elemente der Beziehung und der Statusbegründung betont; die beiden darauf abhebenden Rechtskreise des Gnadenrechts und des Gerechtigkeitsrechts versteht Dombois als „supplementäre Einheit" (100f). Das Recht der Kirche ist für Dombois in das Gnadenrecht eingeordnet. Im Gnadenrecht aber geht es wesentlich um Institutionen, die als „strukturelle Einheit" von vorgegebener Stiftung und gestaltender Annahme verstanden werden (105). Am Beginn aller Rechtsbildung in der Kirche steht für Dombois die *„traditio"*, verstanden als „Vorgang, durch den Gott sich uns selbst gibt" (114). Dieser Selbstgabe Gottes entspricht der Vorgang der *„receptio"* als „Akt des Glaubensgehorsams" seitens des Menschen (114); im Hinblick auf den

Vorgang der Rechtsbildung verlangt die *receptio* das Entscheidungselement der *iurisdictio* sowie die *ordinatio* als statuszuweisende Einordnung (115).

Auf dieser Grundlage kann nun die wechselseitige Zuordnung von *ius divinum* und *ius humanum* in der Kirche vorgenommen werden. Sie wird durch drei Grundaussagen bestimmt: die Zusammengehörigkeit der beiden, die Tatsache, daß das ius divinum stets nur in der Geschichtlichkeit des ius humanum auftritt, sowie – nicht zuletzt dies ist der neue, weitreichende Denkansatz von Hans Dombois – die „Komplementarität" von ius divinum und ius humanum der Kirche. Damit ist „nicht eine konvergente, wechselseitige Ergänzung von notwendig kompatiblen Größen" gemeint, sondern „es geht um zwei oder mehrere, gleich- oder ungleichwertige Erscheinungsweisen oder Aussagen, die zur vollständigen Beschreibung eines einzigen realen Ganzen notwendig sind" (142). Es geht um eine „Wechselbezüglichkeit", die Verbundenheit und Eigenständigkeit der beiden Größen zugleich umschließt, vergleichbar einer „Ellipse mit zwei Brennpunkten" (143).

*„Recht ist für H. Dombois reales Geschehen und existiert nicht apersonal in der Abstraktheit, deshalb ist sein Grundanliegen im Kirchenrecht, es immer hineinverflochten zu sehen in die Heilsgeschichte des Bundes, in dem göttliches und menschliches Recht, das beauftragende und bevollmächtigende Wort des Evangeliums wie das menschliche Antworthandeln, ebenso untrennbar und unvermischbar, ‚komplementär', im Wechselbezug stehen, daß daher von einem ius divinum nie ohne Absehung des existentiell betroffenen Menschen gesprochen werden kann, und wir es somit immer nur in der Form des geschichtlichen ius humanum haben." (146)*

Im dritten Kapitel bringt L. das evangelische rechtstheologische Denken Hans Dombois' über das *ius divinum* mit den entsprechenden katholischen Ansätzen ins Gespräch. Dabei spürt der Autor mit großem Geschick Konvergenzen zwischen dem Ansatz von Hans Dombois und verschiedenen kanonistischen Autoren jüngster Zeit auf, zum Beispiel in der Frage der Rezeptionsbedürftigkeit des *ius divinum*. Die komprimierte Darstellung katholischer rechtstheologischer Ansätze ist dabei keineswegs bloß referierend, sondern kritisch und ausgewogen. Der Themenstellung entsprechend wird zu den einzelnen Argumenten jeweils der Beitrag von Hans Dombois eigens herausgestellt.

Es ist hier nicht möglich, die Fülle der anregenden Gedanken, wie sie in der Darstellung des Ansatzes von Hans Dombois und im III. Kapitel geboten werden, auch nur andeutungsweise wiederzugeben.

Die vorliegende Arbeit leistet einen konkreten Beitrag für die Ökumene, der nicht unterschätzt werden darf, wenn man bedenkt, daß Ökumene notwendigerweise auch die rechtliche Dimension der (noch) getrennten christlichen Gemeinschaften umfassen muß. Darüber hinaus ist der Beitrag beachtlich, den das Werk für die Theologie des Kirchenrechts, für die theologische Begründung von Recht überhaupt und speziell für ein theologisch und kanonistisch adäquates Verständnis von *ius divinum* leistet. L. bringt die evangelische Rechtstheologie, besonders die wesentlichen Ansätze von H. Dombois, mit jenen Vertretern der Kanonistik ins Gespräch, die vom selben Anliegen geleitet sind, und erschließt die Fruchtbarkeit der rechtstheologischen Ansätze Hans Dombois' für die kanonistische Grundlagendiskussion. Dem Werk ist Anerkennung, Beachtung und weite Verbreitung zu wünschen.

*Passau* *Helmuth Pree*

## KUNST

■ WOLFF UWE, *Breit aus die Flügel beide.* Von den Engeln des Lebens. Herder, Freiburg 1993. (240). Geb. DM 58,–

Der Autor, selbst Theologe, legt hier einen wohl bewußt im dogmatischen Sinne untheologischen Beitrag zum Themenbereich der Engel vor. Er versucht vielmehr eine Betrachtung, gespeist aus einem breiten Erfahrungsfundus, wie er in Zeugnissen von Juden wie Christen, MystikerInnen und DichterInnen einen Niederschlag gefunden hat. Von daher ist das Werk anregend und bietet mit Überschriften wie „Engel der Kindheit", „Engel der Liebe" oder „Engel der Vollendung" einen Leitfaden für die Lektüre.

Für alle aber, die sich eingehender, auch wissenschaftlich mit der Thematik beschäftigen wollen, ist das Fehlen von Quellenangaben – selbst bei wörtlichen Zitaten – sehr bedauerlich. Des weiteren wird den unterschiedlichen literarischen Gattungen der aufgenommenen Texte in keiner Weise Rechnung getragen. Sicher wäre es darüber hinaus auch ergiebig, die Zeugnisse, gerade auf der Grundlage ihrer Verschiedenheit, einer theologischen Reflexion zu unterziehen.

Desgleichen sind Beispiele der Bildenden Kunst lediglich illustrativ eingefügt. Eine entsprechende Interpretation der Bilder wird nicht einmal in Ansätzen versucht.

Eine stärkere Profilierung der Fülle des Überlieferten hätte diese Traditionen wohl klarer zum Leuchten gebracht.

*Linz* *Monika Leisch-Kiesl*

■ EBNER HELGA/EBNER JAKOB/WEISSENGRUBER RAINER, *Literatur in Linz.* Eine Literaturgeschichte (Linzer Forschungen Bd. 4). Archiv der Stadt Linz, Linz 1991. S 550,–.

Im Rahmen der stadtgeschichtlichen Forschungen zum 500-Jahr-Jubiläum von Linz als Landeshauptstadt erschien auch dieser von einem Autorenteam bearbeitete Band „Literatur in Linz", in dem das literarische Schaffen der Stadt von den Anfängen bis zur Gegenwart behandelt wird. Es werden selbstverständlich nicht nur jene Literaten erfaßt, die aus der Stadt stammen, sondern auch die „Zugereisten", wenn sie zum geistigen Profil der Stadt einen Beitrag geleistet haben.

Das 1. Kapitel von *R. Weissengruber* geht den Anfängen nach und reicht bis zum Barock. Die „Vita Severini", ein „Glanzstück hagiographischer Literatur", betrifft in hohem Maße den Donauraum und ist von daher auch für Linz einschlägig. Für den Minnesang werden zwei bedeutende Dichter als „möglicherweise" in den Linzer Raum gehörend angeführt: der Kürenberger und Dietmar von Aist. Aber selbst wenn diese Zuweisung nicht stimmen sollte, so ist sie doch ein Hinweis auf eine Literaturgattung, mit deren Rezeption in Linz auf alle Fälle zu rechnen ist. „Hermann von Linz", ein Verfasser mystischer Sprüche, könnte allerdings auch aus Linz am Rhein stammen. Aus Quellenmangel sind leider auch für das Spätmittelalter keine speziell „linzerischen" Predigten oder Kirchraumspiele nachweisbar. Da es sie jedoch gegeben haben muß, wird zu Recht kurz auf diese Gattungen eingegangen. Mit Friedrich III. († 1493) wurde Linz vorübergehend Residenzstadt, wodurch „eine blühende Epoche des Linzer Kulturlebens" initiiert wurde. Wir begegnen hier auf einmal so bedeutenden Namen wie E.S. Piccolomini, Johannes Fuchsmagen, Johannes Reuchlin, Conrad Celtis, Joachim Vadian u.a. Ein Hauch der großen Welt wird spürbar. Weissengruber zählt nicht nur literarische Leistungen auf, sondern bringt auch viele interessante Details über das Leben in der Stadt und bei Hof. Je weiter wir zeitlich heraufkommen, umso reichhaltiger wird das vorhandene Material. Chroniken, Reisebeschreibungen, Predigten und Spiele bilden besondere Akzente des literarischen Schaffens der Barockzeit. Im 2. Kapitel wird durch *J. Ebner* die Epoche von der Aufklärung bis zur Restauration (1770–1815) abgedeckt. Der gut lesbare Überblick vermittelt Einblicke in die literarisch nicht besonders bedeutsamen Leistungen der Zeit. Die gut 100 Jahre vom Wiener Kongreß (1815) bis zum Ersten Weltkrieg (1918) erfaßt *H. Ebner* in einer gründlichen Studie, die das 3. Kapitel des Buches ausmacht. Als typische Vertreter des Biedermeier (1815–1830) werden die Priester J.V. Paur und J. Hilarius Weingartner vorgestellt, die geistig noch ganz in der Aufklärung wurzeln, deren literarisches Schaffen aber wieder streng kirchlich ausgerichtet ist. Sodann werden die „literarischen Zirkel" der Zeit gewürdigt, für welche vor allem Anton v. Spaun eine wichtige Rolle spielte. In der Periode des Vormärz (1830–1848) bewegte sich das kulturelle Leben weiterhin in „eingefahrenen Bahnen, da die Zensur, nach der Julirevolution noch verschärft, jede geistige Eigenständigkeit unterband". Volksbücher und Gebrauchsschriften, Sagen, Erzählungen, Gedichtzyklen und lyrische Werke erreichten kaum Höhepunkte, nur in der Mundartdichtung gelangen einem Franz Stelzhamer oder Karl Adam Kaltenbrunner bleibende Leistungen. In den zwanzig Jahren vom Revolutionsjahr 1848 bis zu Stifters Tod 1868 ist es natürlich die überragende Gestalt Adalbert Stifters, die das literarische Geschehen der Stadt dominierte. Sehr informativ ist der kurze Passus über „Stifter als Lesebuchautor", der auf ein Projekt eingeht, das „der humanen Bildung dienen" wollte, „nicht der politischen, nationalen und religiösen", weshalb es auf Ablehnung stieß. Die Übersiedlung Stifters nach Linz (1848) bedeutete zunächst einen Stillstand in seinem literarischen Schaffen, dann aber – mit dem „Nachsommer" und „Witiko" – die Vollendung seines Werkes. Neben Stifter verdienen zum Beispiel E. Binzer und H.v. Gilm Erwähnung. Trefflich eingefangen wird die Zeit in dem gebotenen Überblick über die „Volksschriften"; hierfür wurde auch unveröffentlichtes Material herangezogen (zum Beispiel für das reiche Schaffen von F.I. Proschko). Für die Literatur von 1868 bis 1890 sei besonders auf den Abschnitt über die bürgerlich-liberale und die katholisch-konservative Erzählliteratur verwiesen und F. Zöhrer als Beispiel genannt. Für die Schauspiele der Gründerzeit steht ein Name wie der Augustinerchorherr Wilhelm Pailler. Die Epigonen Stelzhamers rekrutierten sich vorwiegend aus dem Klerus (N. Purschka, N. Hanrieder, R. Kurzwernhart). Die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg kennt Höhepunkte mit H. Bahr und E.v. Handel-Mazzetti, aber auch Gestalten von bescheidenerem Format wie Z.J. Bermanschläger und F. Pesendorfer.

Die bunte Vielfalt literarischen Schaffens im 20. Jahrhundert (1918–1970) versucht *J. Ebner* im 4. Kapitel des Buches zu erfassen. Den Aufbrüchen in der Lyrik (J. Zerzer, A. Fischer-Colbrie u.a.), der historischen Prosa (E.v. Handel-Mazzetti, C.H. Watzinger), der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (G. Fussenegger, C.M. Eckmair u.a.) und dem

Schaffen der Nachkriegszeit wird entsprechend nachgegangen. Ebner stellt Wertungen der Zeitgenossen in Frage (etwa die problematische Einordnung von J. Zerzer und A. Fischer-Colbrie unter die „katholischen" Autoren) und legt (teils unbewußte) Tendenzen bloß, die schon einen „literarischen Anschluß" an das Deutschland Adolf Hitlers in die Wege leiteten. .

Das Fehlen eines Sachregisters ist bedauerlich, das Personenregister ist unvollständig (zum Beispiel findet sich der einmal genannte Decurtin nicht) und läßt auch nicht erkennen, wo die Hauptnennung erfolgt; auch wird nicht immer ausgewiesen, ob ein Autor auf mehreren zusammenhängenden Seiten behandelt wird (zum Beispiel wird bei F. Pesendorfer statt 347–350 nur 347 angegeben). Insgesamt verdient diese Literaturgeschichte der Stadt Linz höchste Beachtung. Mag man auch nicht mit allen Wertungen und Einordnungen einverstanden sein, so ist man doch dankbar, daß hier ein weit verstreutes Material aufgearbeitet wurde.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ MÖSENEDER KARL, *Franz Anton Maulbertsch.* Aufklärung in der barocken Deckenmalerei. (Ars Viva, Bd. 2). Böhlau, Wien 1993. (266). Ln.

Die Ideen, Gedanken und Zielsetzungen der „Katholischen Aufklärung" sind in zahlreichen Kunstwerken des 18. Jahrhunderts thematisiert und somit auch künstlerisch zum Ausdruck gebracht worden. Als wichtige Zeugnisse dafür gelten die ikonographisch einschlägigen, monumentalen Deckengestaltungen von Klosterbibliotheken. Diese großartigen Denkmäler der „Katholischen Aufklärung", vor allem in den ehemaligen habsburgischen Ländern und im süddeutschen Raum, wurden von der kunsthistorischen Forschung jedoch bisher kaum beachtet. Jetzt liegt eine umfassende Publikation von Karl Möseneder zu dieser Thematik vor. Anhand der Deckenfresken von drei Bibliotheken – Kloster Bruck an der Thaya (1778), Kloster Strahov in Prag (1794), Kloster Geras in Niederösterreich (1805) –, sie wurden von Franz Anton Maulbertsch und Joseph Winterhalter ausgeführt, behandelt der Autor die barocke Deckenmalerei und die in ihr manifest gewordenen Aufklärungsbestrebungen. Die ausgewählten und bearbeiteten Beispiele stehen zueinander in einem engen Zusammenhang: So wurde das anspruchsvolle Programm der Bibliothek von Bruck im Kloster Strahov sowie im Kloster Geras jeweils mit „geistesgeschichtlich symptomatischen Abänderungen" (13) wiederholt. Die vorliegende Untersuchung widmet sich auch dem Wandel im Bilddenken des späten 18. Jahrhunderts und dem Ende des Phänomens der Deckenmalerei und zeigt somit, daß sich die Aufklärung nicht nur inhaltlich, sondern auch in einer wechselnden Bildgestalt konkretisierte.

Das nicht erhaltene Deckenfresko der Bibliothek von Bruck an der Thaya bezeichnet der Autor als „ein herausragendes Denkmal der Aufklärungsikonologie" (12). Das Programm und die 1778 erschienene „Historische Erklärung" stammen vermutlich von Norbert Korber. Es handelt sich um eine Schilderung der Menschheitsgeschichte unter biblisch-christlichen Vorzeichen, wobei auch außerbiblische Elemente positiv berücksichtigt werden, – eine neuartige historische Konzeption. Ausgeführt wurde dieses „aufgeklärte Konzept" von F.A. Maulbertsch in einem figurenreichen Fresko an der Decke der Bibliothek des Klosters. Trotz des Verlustes des Originals (zerstört 1877) gelingt dem Autor, anhand von einem erhaltenen Entwurf und drei Nachzeichnungen, eine umfassende Ikonographische Rekonstruktion des Werkes. In der ikonologischen Untersuchung, es handelt sich um eine tiefgreifende Interpretation, weist er auch auf die zahlreichen Besonderheiten dieses Freskos hin. So findet man beispielsweise, erstmals in der Kunstgeschichte, eine personifizierte Darstellung der Toleranz (1778, drei Jahre vor dem Toleranzedikt Kaiser Josephs II.!).

Dieses Programm von Norbert Korber für die Bibliothek von Bruck wurde 1794 im Philosophischen Saal des Klosters Strahov in Prag wiederholt. Entsprechend der geänderten Zeitenläufe wurden andere Akzente gesetzt. So thematisiert die Darstellung die im Zuge der französischen Revolution notwendig gewordene Unterscheidung zwischen „wahrer" und „falscher Aufklärung". Auch von dieser Deckengestaltung existieren drei „Historische Beschreibungen". Die Unterschiede zwischen Bruck und Strahov – gestalterische Modifikationen und ikonographische Veränderungen – werden von Möseneder in einem umfassenden Kapitel behandelt. Der ausführende Künstler war wieder F.A. Maulbertsch. In diesem Zusammenhang führt der Autor eine wichtige Korrektur durch: Galt in der bisherigen Forschung dieses Alterswerk von Maulbertsch als Endpunkt einer glanzvollen Epoche, so wird hier die Fortschrittlichkeit des Werkes, in Reaktion auf geänderte ästhetische Maßstäbe, bewiesen.

Ausführlich wird vom Autor auch der vorausgehende Bibliotheksneubau behandelt und anhand der Baugeschichte die Entwicklung des Klosters zu einer „Hochburg der Aufklärung" (108) in Böhmen gezeigt.

Im Jahre 1805, neun Jahre nach dem Tode von F.A. Maulbertsch, wird das Programm von

## Taufansprachen, die konkrete Lebenssituationen und Bedingungen berücksichtigen

## Neuerscheinung

### Anfang neuen Lebens

**Taufansprachen**

**Mit Beiträgen von**
**D. Ackermann, B. Ammich, M. Hasitschka, K. Hurtz, E. Jünemann, H.-J. Kutzner, C. Lücking-Michel, K. Müller, R. Radlbeck-Ossmann, S. Spendel**

**152 Seiten,**
**Format 11,5 × 19 cm, kart.**
**DM/sFr 19,80 / öS 147,–**
**ISBN 3-7917-1499-6**

Fünf Frauen und fünf Männer beider Konfessionen stellen sich hier der Aufgabe, in Predigten die Bedeutung der christlichen Taufe für den Täufling, seine/ihre Angehörigen und die Gemeinde zu bedenken.
Eine **kleine biblische Tauftheologie** leitet den Band ein und benennt kurz die Elemente, die das christliche Taufgeschehen vom Neuen Testament her prägen.
Dieser Text eignet sich hervorragend als Gerüst für eine kleine Predigtreihe über die Taufe.
Auf konkrete Situationen eingehend, führen die folgenden **25 Predigten** theologische Einsichten und menschlich-christliche Erfahrungen **in verschiedenen Formen** und **mit verschiedenen Stilmitteln** aus. Neben einer narrativen Predigt stehen thematische und biblische Ansprachen ebenso wie Zeichenpredigten.
Ob es um die Taufe eines Säuglings oder eines Erwachsenen geht, um die Taufe eines behinderten Kindes, des Kindes eines alleinerziehenden Elternteils oder einer ausländischen Familie, ob die Eltern katholisch, evangelisch oder konfessionsverschieden sind oder ob zugleich mit der Feier der Taufe auch die Trauung der Eltern stattfindet (sog. „Traufe") – alle diese Situationen sind berücksichtigt.

**Jeder Predigt steht ein Kernsatz und ein kurzer Hinweis auf die konkrete Situation voran. Die Texte sind durch Zwischenüberschriften gut gegliedert und schnell zu überschauen.**

**Alles in Allem:** Eine reiche Auswahl von Gedanken und Ideen, die alle PredigerInnen zu kreativen und zeitgemäßen Predigten inspirieren werden und gewinnbringend auch in der Taufkatechese eingesetzt werden können.

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET**
**Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg**

Bruck ein drittes Mal ausgeführt, im Bibliothekssaal des Klosters von Geras. Der Künstler ist J. Winterhalter. Der Hauptunterschied zu den beiden vorausgegangenen Programmen liegt in der Aufwertung der Rolle der Kirche, eine Position, die in der Katholischen Theologie des späten 18. Jahrhunderts verankert ist. Es handelt sich nach Möseneder wohl um das letzte Werk in der Tradition der barocken Deckenmalerei, wobei bereits versucht wurde, den neuen Forderungen nachzukommen.

Die Ausführungen von Möseneder geben einen tiefen Einblick in die Gedanken der „Katholischen Aufklärung" und die Reformbestrebungen des Josephinismus in den österreichisch-habsburgischen Ländern, und zeigen gleichzeitig, wie die Ideen der Aufklärung in der Kunstproduktion ihren Niederschlag gefunden haben. Die vielen Verweise auf die Literatur und Kunst der Zeit, die angeführten Vergleiche mit anderen Werken der barocken Freskomalerei lassen diese Publikation zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem Thema „Aufklärung in der barocken Deckenmalerei" werden. Zu erwähnen ist der detaillierte Anmerkungsapparat, das weiterführende Literaturverzeichnis und die im Anhang enthaltene Edition von drei Originaltexten zur Interpretation der Werke. Zweifelsohne eine wichtige und empfehlenswerte Publikation.

*Wien* *Jutta Maria Pichler*

## LITURGIE

■ KAEFER HERBERT, *Viele kleine Schritte tun.* Schüler- und Familiengottesdienste. Frieden – Gerechtigkeit – Schöpfung. Herder, Freiburg 1992. (190). Kart. DM 24,80.

„Viele kleine Menschen an vielen kleinen Orten, die viele kleine Schritte tun, können das Gesicht der Welt verändern." Diese Utopie steht hinter dem Versuch des Aachener Pfarrers, die großen Schwerpunkte des konziliaren Prozesses „Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung" für Gottesdienste mit Kindern aufzubereiten. Die Palette der Einzelthemen reicht dabei von der Benachteiligung von Frauen bis hin zum Müll („In Gottes Schöpfung gibts keinen Müll"). Die 39 „praxiserprobten" Modelle für Familienmessen, Schulgottesdienste (zum Teil als Wortgottesdienste) und „Versöhnungsfeiern" enthalten eine Fülle an Material: u.a. eine von der Lebenswelt der Kinder ausgehende Hinführung beziehungsweise Geschichte, Schriftstellen (meist sehr kurz), Anregungen für ein Gespräch (anstelle der Predigt), Fürbitten und Liedvorschläge (die allerdings als bekannt vorausgesetzt werden, da – abgesehen vom „Gotteslob" – Quellenangaben fehlen). Großer Wert wird einer zeichenhaften und anschaulichen Gestaltung beigemessen (diesbezüglich ist das Buch eine Fundgrube) sowie dem Bezug zur konkreten Situation und Zusammensetzung der Teilnehmenden. Dies verlangt natürlich einen flexiblen Umgang mit den Vorlagen.

Der Vorschlag des Vf., die von ihm formulierten kurzen Gebete einfach den Orationen aus dem Meßbuch als Einleitung voranzustellen, ist unsinnig, weil er dabei den Charakter und Adressaten einer Gebetseinladung verkennt. Soll man etwa Gott (in direkter Anrede) ankündigen, daß man ihm anschließend danken wird (wie zum Beispiel 180)? Das zitierte römische Direktorium für Kindermessen sieht eine Anpassung der Orationen an das Verständnis der Kinder vor (Nr. 51), keine Verdoppelung!

Der Titel des Buches wirft eine grundsätzliche Frage solcher „thematischen" Gottesdienste auf: Handelt es sich in erster Linie um eine an unser Tun appellierende Veranstaltung oder um eine Feier, in der zunächst einmal das Tun eines anderen im Zentrum steht („Gottes Dienst")? Begriffe wie „wechselnde Methoden" (97) oder „Gruppenarbeit" (147) scheinen nicht gerade in die Kategorie „Feier" zu gehören. Als gelungene Beispiele seien dagegen die Gottesdienste zum Thema „Freude an der Schöpfung" angeführt, wo das Staunen vor dem moralischen Zeigefinger steht, oder der Gottesdienst „Wir sind Kinder einer Erde", bei dem die Vision einer Gerechtigkeit für alle im Rahmen eines Festes getanzt und gefeiert wird, sozusagen – im gut biblischen Sinn – als „Vorgeschmack" eines „Festes ohne Ende". Ich meine, daß gerade das Paradigma des Festes die Liturgie vor Verzweckung bewahren kann, ohne dabei ihre Lebensrelevante, ja politische Dimension aufgeben zu müssen.

*Linz* *Albert Scalet*

## MISSION

■ WEBERBERGER RICHARD/KRINZINGER JAKOB/OBERMAYR HELMUT (Hg.), *25 Jahre in Barreiras.* Die Klöster Kremsmünster und Steinerkirchen in Brasilien. Die Druckdenker, Wels 1995. (240). Geb.

Den Anlaß für das Buch bildet die 25jährige Tätigkeit der beiden benediktinischen Gemeinschaften in der Diözese Barreiras im Nordosten Brasiliens. Als Jubiläumsgabe bietet es die Vergegenwärtigung und Bestandsaufnahme eines mühevollen, aber fruchtbaren Missionseinsatzes im Kontext schwieriger politischer und ökono-

mischer Bedingungen. Die Autoren und Autorinnen der 33 Beiträge sind zum überwiegenden Teil unmittelbar Betroffene: als Diözesanbischof, Patres, Schwestern, Laienmitarbeiterinnen und -mitarbeiter, die in Barreiras tätig sind beziehungsweise waren. Ausgehend von einer einführenden Information über Geographie und Geschichte Brasiliens wird die Entwicklung der Region in historischer, politischer und kirchlicher Hinsicht dargestellt. Neben dem Einfluß des politischen Geschehens in Brasilien spielen Veränderungen im theologischen Bereich eine große Rolle für den pastoralen Einsatz. Vorerst an eine vorgefundene, einseitig ausgerichtete Sakramentenpastoral anknüpfend, werden für die Seelsorge die Theologie der Befreiung und die Impulse der Bischofsversammlung von Puebla (1979) bestimmend. Viele der Aufsätze geben einen unmittelbaren Einblick in den jeweiligen Tätigkeitsbereich und zeigen die Probleme auf, mit denen die Menschen dort konfrontiert sind. Für die Klöster von Kremsmünster und Steinerkirchen hat der Einsatz auch in personeller Hinsicht Opfer gefordert; trotz mancher Krisen wurde die Aufbauarbeit fortgesetzt. Für die Zukunft stellen sich keine leichten Herausforderungen, weder für den Einsatz vor Ort noch im Hinblick darauf, ob die beiden Gemeinschaften die Aufgabe in der bisherigen Form weitertragen können. Es gibt aber auch kräftige Hoffnungszeichen, etwa eine neu entstehende Gemeinschaft einheimischer Schwestern. Und es ist wohl für beide Klöster und deren Umfeld von großem Wert, über den Zaun hiesiger kirchlicher Landschaft hinauszublicken und einen Schritt zu wagen, der die Option für die Armen konkret werden läßt.

*Linz* *Sr. Marta Bayer*

■ LAMMERHUBER LOIS/SMOLTCZYK ALEXANDER, *Mutter Teresa.* Ein Leben für die Menschlichkeit. Brandstätter, Wien 1995. (143). Geb. DM 49,80/S 348,–/sFr 48,20.

Der vorliegende Bildband erscheint zum 85. Geburtstag Mutter Teresas und im 45. Bestandsjahr der von ihr gegründeten und von seiten Roms sehr rasch anerkannten Kongregation der „Missionarinnen der Nächstenliebe". In essayhaftem Stil bietet der Text von A. Smoltczyk einen Einblick in die Biographie der wohl populärsten Ordensfrau der vergangenen 20 Jahre und dokumentiert aufgrund eines Reiseberichts das alltägliche Geschehen an den Wirkungsstätten der Schwestern in Kalkutta.

Ein Abschnitt behandelt die innere Struktur des Ordens. M. Teresa wird hier als „Mother" gezeigt, die trotz nachlassendem Gedächtnis alle Fäden in der Hand hält und deren Autorität innerhalb der Gemeinschaft unangefochten ist. Die Konstitutionen des Ordens sind streng, und der evangelische Rat der Armut wird rigoros gelebt. Ein zusätzliches Gelübde (den Ärmsten der Armen von ganzem Herzen ohne Gegenleistung dienen) weist den „Missionarinnen der Nächstenliebe" ihr Ort zu: die äußersten Ränder der Gesellschaft.

„Sancta Teresa?" – so ist das letzte Kapitel des Buches überschrieben, das M. Teresa unter dem Attribut der Heiligkeit beleuchtet. Der Autor entzieht sich einer Stellungnahme im Hinblick auf Aspekte, die von einigen Biographen kritisch eingebracht werden: ihr „unpolitisches" Wirken, die konservative Einstellung in einigen Fragen der Moral, die Idealisierung M. Teresas von seiten ihrer Anhänger, ...

Von zum Teil bestechender Intensität sind die Fotos von L. Lammerhuber. Die Momentaufnahmen und Porträts abstrahieren nicht vom Umfeld des Elends.

Alles in allem bietet das Buch, das nicht zuletzt aufgrund seiner Sprache eine breite Bevölkerungsschicht ansprechen dürfte, einen aktuellen Einblick in Leben und Werk von M. Teresa. Einiges darf kritisch bedacht werden. Daß der Autor die Schwestern einmal als „junge Vestalinnen" (25) bezeichnet, verwundert vermutlich nicht nur die Rezensentin.

*Linz* *Sr. Marta Bayer*

■ ÜFFING MARTIN, *Die deutsche Kirche und Mission.* Konsequenzen aus dem nachkonziliaren Missionsverständnis für die deutsche Kirche. (Studia Instituti Missiologici SVD St.Augustin 60). Steyler, Nettetal 1994. (285). Kart. DM 50,–.

Die Studie über die Implikationen eines nachkonziliaren Missionsverständnisses ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die 1992 an der Gregoriana in Rom eingereicht wurde.

Es war lange Zeit die gängige Auffassung von Mission, daß es die Aufgabe der Kirche Jesu ist, alle Völker für das Christentum zu gewinnen. Grunlegende gesellschaftliche und geistige Veränderungen haben dazu geführt, daß sich auch das Verständnis von Mission verändert hat. Der christlichen Mission liegt die Überzeugung zugrunde, daß das in Jesus sichtbar gewordene Heil nicht nur einer Gruppe von Menschen gilt, sondern daß es eine erlösende Kraft für alle Menschen ist und darum niemand vorenthalten werden darf. Die heutigen Schwierigkeiten ergeben sich vielfach daraus, daß dieses Grundanliegen durch die kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhänge, in die es eingebettet ist, verdeckt oder verzerrt werden kann. So war zum Beispiel der Wunsch, anderen Völkern das

Christentum zu bringen, immer wieder auch mit einem Bewußtsein der eigenen kulturellen Überlegenheit verbunden.
Eine geographische Einteilung in bereits christliche und in noch nicht christianisierte Länder ist durch die vielfältigen Wanderbewegungen, die zu einer gegenseitigen Durchdringung und Vermischung der Kulturen geführt hat, hinfällig geworden. Menschen, die dem Christentum noch nie begegnet sind, wohnen plötzlich nebenan; andere wiederum wenden sich vom Christentum ab. Missionarisches Denken kann sich somit nicht mehr an Territorien orientieren, sondern muß auf einzelne Menschen und auf Menschengruppen bezogen sein, die innerhalb einer Gesellschaft leben.
Weiters ist zu bemerken, daß der Ansatz für ein missionarisches Denken überhaupt in Mißkredit gekommen ist und daß dieses weitgehend von einer Haltung der Kontaktaufnahme und der Partnerschaft abgelöst wurde.
Neben diesen und anderen grundsätzlichen Überlegungen werden dann auch noch die kirchliche und die missionarische Situation der deutschen Kirche und die Missionsaktivitäten der deutschen Diözesen zur Sprache gebracht.
Die Fragen und Gesichtspunkte, die Üffing aufgreift, sind recht unterschiedlich; sie betreffen zugleich die praktischen Aktivitäten und die gesellschaftlichen und kirchenpolitischen Voraussetzungen; sie stellen den Missionsgedanken in seinen authentischen theologischen Zusammenhang und machen ebenso bewußt, daß einer pluralistischen Gesellschaft ein tolerantes Miteinander und Dialog wichtiger sind als Versuche der Bekehrung. Es ist nicht leicht, derart verschiedene Gesichtspunkte zu einer Einheit zusammenzubinden; dem Leser aber könnte auf diese Weise verständlich werden, daß es nicht genügt, über den Verlust des Missionarischen Klage zu führen, sondern daß es darum geht, das gesellschaftliche und geistige Umfeld wahrzunehmen, in dem das Anliegen des Missionarischen lebendig bleiben soll.
*Linz* *Josef Janda*

## PASTORALTHEOLOGIE

■ SCHRÜFER WERNER, *Joseph Amberger (1816–1889).* Ein Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 17). Echter, Würzburg 1994. Ppb.
Nach einem Band über Franz Giftschütz (G. Pirich, 1992) erscheint in dieser Reihe nun eine weitere pastoralgeschichtliche Monographie. Mit dem Regensburger Pastoraltheologen Joseph Amberger ist sie einer in der neueren pastoralgeschichtlichen Forschung besonders umstrittenen Persönlichkeit gewidmet. Schrüfer greift in seiner Dissertations-Arbeit diese Diskussionen auf, um die Argumente anhand einer detaillierten Aufarbeitung von Leben (63–90) und Werk (90–404) Ambergers abzuwägen, wobei im Zentrum dessen ‚Pastoraltheologie' steht.
Manche tradierte Selbstverständlichkeit kommt dabei ins Wanken (etwa die Bezeichnung Franz Pohls als Schüler Ambergers, vgl. 410), und der Vorwurf Schrüfers, die Identitätssuche der Pastoraltheologie verleite „zur Fixierung auf bestimmte, ausgewählte Themen" und sei durch diesen selektiven Zugang anfällig für Mißverständnisse (466), ist gewiß bedenkenswert. Der Autor ist um eine gediegene historische Einbettung Ambergers in das kirchliche Leben und die Theologie seiner Zeit bemüht. Zum Abschluß kann er sich aber doch den Versuch einer Aktualisierung nicht verkneifen: die „theologische Bedeutung des Opfergedankens in gegenwärtiger Pastoral" und „das Opfer als Leitmotiv priesterlicher Spiritualität" stellt er an die Spitze einer Auflistung von Impulsen Ambergers für unsere Zeit (477).
*Linz* *Markus Lehner*

■ EMEIS DIETER, *Das Glaubensgespräch.* Ein Leitfaden. Herder, Freiburg 1990. (120). Ppb. DM 14,90.
Glaubensgespräche sind aus einer zeitnahen, aufgeschlossenen Seelsorge nicht mehr wegzudenken. So bedeutsam Predigt und Katechese als Fundament kirchlicher Verkündigung auch sein mögen, die persönliche Begegnung, die Möglichkeit sich über Glaubensfragen auszusprechen, können sie nicht in dem Maße bieten, wie es der Mensch von heute wünscht. Daraus ergibt sich der Bedarf für das persönliche Gespräch. Für die Führung solcher Glaubensgespräche bietet der Verfasser, der bereits zahlreiche Bücher gerade für diesen speziellen Bereich der Pastoral angeboten hat, in diesem Leitfaden eine gediegene praktische Einführung. Ausgehend von grundsätzlichen Fragen über die Ziele und Inhalte des Gesprächs in Glaubensfragen und über die Bezugsverhältnisse innerhalb dieses Gesprächs, führt der Verfasser hin zu den wesentlichen Medien christlicher Verkündigung (zum Beispiel Bibel, Bilder, kirchliche Dokumente u. a.). Methodische Hinweise über die tatsächliche Gestaltung des Gesprächs und die wesentlichen psychologischen Momente, die zu beachten sind, um eine entsprechende Begegnung und Betroffenheit, das heißt die nötige Effektivität zu erzielen, runden diesen trefflichen Leitfaden ab.
*Linz* *Josef Hörmandinger*

## RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ FEIFEL ERICH, Religiöse Erziehung im Umbruch, hg. von LEIMGRUBER STEPHAN/LANGER MICHAEL. Kösel, München 1995. (320). Geb., DM 34,–/S 265,–/sFr 33,30.

Als „Bilanz der Religionspädagogik der letzten Jahrzehnte" erschien zum 70. Geburtstag des bekannten Münchner Religionspädagogen Prof. Dr. Erich Feifel der vorliegende Sammelband. Das Buch enthält neben dem Vorwort der Herausgeber elf veröffentlichte und acht bisher unveröffentlichte religionspädagogische Beiträge des Autors aus dem Zeitraum zwischen 1967 und 1994. Die Beiträge wurden unter den Stichworten „Krisenzeichen" (11–58), „Grundlagen" (59–94), „Lernorte des Glaubens" (95–182), „Perspektiven" (183–256) geordnet und schließen mit einer „Bilanz: Religiöse Erziehung im Umbruch" (273–296). Eine Bibliographie von E. Feifels Veröffentlichungen zwischen 1985 und 1994 und der Nachweis der Erstveröffentlichungen der Buchbeiträge runden das Werk ab. Exemplarisch sei aus den jeweiligen Abschnitten je ein Beitrag herausgegriffen.

Die „Krise der Sakramente" (43–49) behandelt der Autor im Kontext folgender „Krisenzeichen": „Kirche der Jugend entfremdet?"; „Der Religionsunterricht in Bedrängnis" und „Vom Verlust der Sinnlichkeit des Glaubens". E. Feifel (1987) erschließt die Sakramente unter der Perspektive „Leben". Wenn es gilt, in ganzheitlichen Wachstums- und Lernprozessen die eigene Identität zu finden, dann helfen uns die Symbole und Zeichenhandlungen der Sakramente, „unsere Situation mit den Augen Gottes zu sehen" (47). Dazu gehört der unverzichtbare Blick auf Schatten, ja auf die gesellschaftlich und biographisch bedingten Grenzen unserer Existenz. Erfahrungen des Angenommenseins schaffen „die Plausibilität für Heilswillen und Treue Gottes" (48). Weggefährten und Begleiter sind dabei unverzichtbar.

Mit einer „Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff" (69–77) setzt sich E. Feifel im Abschnitt „Grundlagen" auseinander. In dem bekannten Beitrag aus dem dreibändigen Handbuch der Religionspädagogik greift der Autor 1973 die damals geführte Diskussion um eine Begründung des Faches im Religionsbegriff auf. Er warnt vor der Versuchung, „durch einen ganz weiten, ontologisch abgesicherten Religionsbegriff" (73), die Religionspädagogik gegen kirchliche Verengungen unangreifbar zu machen. Demgegenüber plädiert er dafür, „Religion als operationalen Begriff" (76) zu verwenden, der einem Lernprozeß zugeordnet ist. Eine darauf begründete Religionspädagogik muß u.a. die Religionskritik ihrerseits der Kritik unterziehen. Dem Abschnitt „Grundlagen" ordnen die Herausgeber folgende weitere Beiträge zu: „Gestalt und Anspruch der Nachfolge Christi" sowie „Der Beitrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Gespräch zwischen Theologie und Pädagogik".

Unter den „Lernorten des Glaubens" behandelt E. Feifel die wesentlichen religionspädagogischen Handlungsfelder von der religiösen Kleinkinderziehung über Schule und Religionsunterricht bis zu Erwachsenenbildung und Gemeindepädagogik. Im Beitrag „Gemeinsam Glauben- und Leben-Lernen zwischen den Generationen" aus dem Jahr 1987 (176–182) stellt der Autor einen „Paradigmenwechsel" vom Eltern-/Kindprinzip zur „Brüderlichkeit beziehungsweise Geschwisterlichkeit" fest. Intergeneratives Lernen werde zur Grundgestalt eines Katechumenates als Prozeß der Initiation in den Glauben. Die Glaubensvermittlung in der Gemeinde verlagere sich auf Kleingruppen wie Familienkreise, Gespräch- und Aktionsgruppen, Glaubensseminare u.ä. Dem blinden Fleck Erwachsenenbildung sei besondere Aufmerksamkeit zu schenken.

Bereits 1987 konstatiert E. Feifel einen Übergang „von der curricularen zur kommunikativen Didaktik" (241–255) als Zukunftsperspektive der Religionsdidaktik. Er spricht vom „Ende der curricularen Euphorie" (241) der siebziger Jahre. Ausführlich stellt er die Entwicklung von der Korrelations- zur Symboldidaktik dar und zeigt, wie unsinnig der diesen Konzepten gegenüber erhobene Vorwurf der Inhaltslosigkeit ist. Grundperspektive einer kommunikativen Didaktik ist „die Einheit von Verstehen, Deuten und Handeln" (252). Unter den „Perspektiven" finden sich noch folgende Beiträge: „Dem Leben Gestalt geben – der christliche Lebensentwurf", „Lehrer des Glaubens in der Tradierungskrise des Glaubens", „Altersspezifische Kurzformeln des Glaubens" und „Überlegungen zum Stellenwert von ‚Weisheit' in der Praktischen Theologie".

In einem bisher unveröffentlichten Aufsatz zieht der Autor Bilanz: „Glaubensdidaktik im Umbruch. Chancen der religiösen Erziehung und Bildung heute" (273–295). Auf dem Hintergrund von religionspädagogischen Entwicklungen und Orientierungsproblemen sieht E. Feifel folgende Zukunftschancen: Religiöse Erziehung und Bildung als integrative Perspektive jeglicher Erziehungs- und Bildungsanstrengung muß Menschen aller Altersstufen „die heilsame Präsenz des Christlichen so erschließen, daß sie in

den individuellen und gesellschaftlichen Situationen der Selbst- und Welterfahrung für sie verstehbar und für ihr Leben wirksam werden kann" (288). Genauerhin läßt sich religiöse Erziehung als „evangelisatorisch befreiende Erziehung" (289) verstehen, die auf „Subjektwerdung" beziehungsweise Menschwerdung in umfassender Solidarität abzielt. Damit ist sie eine „sinnorientierte Erziehung" (291), die auch für das Fremde wahrnehmungsfähig macht. Inhaltlich geht es um „theologisch und pädagogisch verantwortete Arbeit an Lebensdeutungen und Lebensstilen aus dem Glauben" (293), die sich der Frage der „Pünktlichkeit" von Erziehungsabläufen stellen muß. Elementare Grundbildung im Glauben verwirklicht sich „in der Entdeckung und Verwirklichung von Grundvollzügen des Lebens, ... wie Staunen können, Arbeiten und Spielen, Vertrauen und Glauben, Umkehren und Nachfolgen. Es gehören dazu Haltungen wie Danken, Dasein für andere, Betrachten und Meditieren. Weitere Haltungen wie sie Nachtseiten menschlicher Existenz markieren: Leiden, Zweifeln, Klagen, und alles umfassend Hoffen, Lieben, wahrhaftig Leben" (294). Ausdrücklich wird noch „gestaltete Sinnlichkeit" als humaner Lebensvollzug genannt (295).

Das Buch bietet wissenschaftlich arbeitenden ReligionspädagogInnen, Studierenden, aber auch an Konzeptionsfragen interessierten PraktikerInnen eine lohnende Übersicht zu religionspädagogischen Fragestellungen der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit.

*Linz* *Matthias Scharer*

■ Sondernummer BAKEB-Informationen (93/3): *Was bewegt die katholische Erwachsenenbildung?* Wien, 1993. (72). S 40,–.

Die Bundesarbeitsgemeinschaft für Katholische Erwachsenenbildung (BAKEB) wurde 30 Jahre alt, was für sie den Anlaß zu einer Standortbestimmung darstellt, die ihren Niederschlag in Form einer Sondernummer der BAKEB-Informationen (Heft 3/1993) fand; ihr Titel: Was bewegt die katholische Erwachsenenbildung?

Das Heft enthält einerseits Grundlagentexte, andererseits Selbstdarstellungen der gegenwärtig 14 in der BAKEB zusammengeschlossenen, sehr unterschiedlichen Institutionen und ermöglicht damit einen guten Einblick sowohl in die gegenwärtige Diskussion um das Selbstverständnis der katholischen Erwachsenenbildung als auch in die äußerst vielfältigen Aktivitäten. Sie umfassen vom Ausbildugnsinstitut der BAKEB, das als „ein – bis jetzt gelungenes – Experiment" (64) der Mitarbeiterausbildung angesehen werden kann, über das Zentrum für Massenkommunikation (Kath. Film-, Hörfunk-, Fernseh- und Pressekommission) und Verbänden, die sich entweder mit der Weiterbildung bestimmter Zielgruppen oder der Vermittlung spezifischer Inhalte befassen (Sozialakademie, Fernkurs für Theologische Ausbildung, Bibelwerk, Literarisches Forum, Arbeiterbildungs- und Hilfswerk, Familienwerk, Kolpingwerk, Akademikerverband, Frauenbewegung) auch Organisationen sehr offener Art, die für ein umfassenderes Bildungsangebot vor Ort zuständig sind (Bildungswerke, Bildungshäuser und Büchereien).

Die Grundlagentexte setzen sich mit zentralen Fragen der katholischen Erwachsenenbildung auseinander, nämlich:

- ihrer Spiritualität (Sr. Agathe Baternay);
- der Lebenssituation ihrer AdressatInnen. „Ohne Gott bin ich groß geworden" überschreibt M. Scharer seinen Artikel, in dem er die Entwicklungsstufen menschlicher Religiosität unter besonderer Beachtung der Gegenwart beschreibt und in Beziehung setzt zu den Erfordernissen, die sich daraus für die Erwachsenenbildung ergeben;
- der Ausbildung der MitarbeiterInnen. In der gesamten Erwachsenenbildung werden deutliche Impulse zur Professionalisierung gesetzt, und das bedeutet eine Herausforderung an neue Ausbildungskonzepte (W. Melichar), wobei neben anderem der Entwicklung der Teamfähigkeit besondere Beudeutung zukommt (H. Etlinger);
- der Bedeutung der Kommunikation und Koorperation der Mitglieder, sowohl untereinander (E. Petrik) als auch nach außen, im kooperativen System der Erwachsenenbildung (J. Dvorak).

Insgesamt bietet dieses Sonderheft für alle an katholischer Erwachsenenbildung in Österreich Interessierten einen gelungenen Einblick in deren gegenwärtige Situation.

*Linz* *Ingeborg Verweijen*

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ KLAUCK HANS-JOSEF, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I.* Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube. (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,1), Kohlhammer, Stuttgart 1995. Kart. DM/sFr 34,–/S 265,–.

Für das Verstehen des Urchristentums ist die Kenntnis seiner politischen, sozio-ökonomischen und religiösen Umwelt(en) unverzichtbar. Die Felder, die dabei bevorzugt als Hintergrund-

szenarien herangezogen werden, wechseln im Lauf der Zeit aber immer wieder. So ist die spezifische Beachtung der sozialen Umweltsituation relativ neu und hat die Arbeit der eigentlich religionsvergleichenden und -geschichtlichen Betrachtungsweise ein wenig zurückgedrängt. Die *Religionen der heidnischen Antike* (klassisches Griechenland, Hellenismus, römisches Imperium) sind als Bezugsrahmen zudem gegenüber der gewachsenen Kenntnis des *(früh)jüdischen* Wurzelbodens des Urchristentums (und dem Interesse dafür!) ins Hintertreffen geraten. Da aber heidnische Religiosität – mit und neben der jüdischen – das faktische Umfeld der alten Kirchen war, ist es gut, daß mit diesem Band die Chance besteht, bestehende Defizite in Wissen und Bewußtsein bei Studierenden (und, ich geb's zu, Lehrenden!) sowie PraktikerInnen der Theologie abzubauen.

Nach einer *Einleitung* (19–26; Zielsetzung; Überlegungen zur Religionstheorie) folgen Kapitel zu wichtigen Bereichen der *öffentlichen und privaten Religionsausübung* (27–76): Der *Opferkult* ist dabei Kristallisationspunkt für Darstellungen zu Opfervorgang, Tempel- und Altargestaltung, Göttern und Götterbildern, Priesterwesen, Festen und den verschiedenen „Opfertheorien". Die religiösen *(Kult)Vereine* waren ein verbreitetes Phänomen und boten Gelegenheit, religiöse und gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen. [Diese Kultvereine wurden und werden gern als Vergleichsobjekt der paulinischen Missionsgemeinden herangezogen!]. Weitere Kapitel widmen sich der *„religio domestica"* (Hausgötter, Hausaltäre u.a.) und dem Totenkult. – Es folgt ein umfassender Abschnitt über die *Mysterienkulte* (77–128; Eleusis; Dionysosmysterien; Isiskult; Mithraskult u.a.), die es bereits früh gab, die dann aber boomten und recht seltsame Blüten trieben. – Der letzte Abschnitt nennt sich *„Volksglaube von A bis Z: Astrologie, Mantik, Wunder, Zauberei"* (129–197) und behandelt in lockerer Folge Wunder (Epidaurus; Apollonius), Weissagung und Zeichendeutung (Delphi; Sibyllen; Traumdeutungsbücher etc.), Magie und schließlich Astrologie.

Das Buch ist – auch wegen seiner optischen Gestaltung – ausgezeichnet zu lesen, interessant und informativ; es bietet viele Originaltexte (in Übersetzung) zu den besprochenen religiösen Phänomenen, verstrickt aber nicht in für Leser und Leserinnen nicht nachvollziehbare Detailprobleme der Forschung. Für weiteres Studium sind jedem Kapitel eigenen Bibliographien beigegeben. *Wertungen der Phänomene* durch den modernen und christlichen Darsteller sind natürlich nicht vermeidbar; Klauck macht das aber sehr geschickt, grundgescheit und manchmal mit Augenzwinkern: Stimmen antiker Befürworter kommen ebenso zu Wort wie die der Skeptiker und Spötter; daneben stehen aber auch positive Deutungsansätze aus der Perspektive eines gegenwärtigen Verstehungszugangs (sehr schön zum Beispiel zum Orakelwesen S. 147f oder zur Abgrenzung von Religion und Magie, S. 173ff). Eingestreute Seitenblicke auf moderne funktionalistische Religionstheorien, auf tiefenpsychologische Deutungsmuster und aktuelle gesellschaftliche Trends (Esoterik) machen diesen Band auch über die historische Information hinaus zur wirklich bildenden Lektüre. – Auf den zweiten Teilband, der sich den Herrscherkulten, den antiken Philosophien und der Gnosis widmen wird, darf man sich freuen.

*Linz* *Christoph Niemand*

## SPIRITUALITÄT

■ MARTINI CARLO MARIA, *Dein Wort, Herr, verschlang ich.* Mit Jeremia auf dem Weg der Hoffnung. (196). Herder, Freiburg 1994. Geb.

„Die schwerste Versuchung – vielleicht schwerer als die, den Glauben oder das Priestertum aufzugeben – ist die, sich gehen zu lassen, sich zu weigern gegen den Strom zu schwimmen, ist die, auf den Kampf zu verzichten." (100) Dieses Wort stellte der Erzbischof von Mailand, Carlo Maria Kardinal Martini, mitten in den Vortragszyklus über den Propheten Jeremia in den Exerzitien, welche er anläßlich des Goldenen Priesterjubiläums des Erzbischofs von Caracas, José Alí Lebruns, ihm mit seinen Weihbischöfen und Priestern im August 1993 gehalten hatte. Mit diesem Satz traf Kardinal Martini die Lebensnot des großen Propheten des Alten Bundes, aber auch die vieler Bischöfe, Priester und Christen von heute.

In der Darbietung erschien es Martini zu schwierig, eine bestimmte logische Ordnung im Jeremia-Buch aufzuspüren, noch wollte er sich an dessen chronologische Abfolge halten. Vielmehr entschied er sich, die großen Bildreden auszuwählen und aus ihrem tiefen Gehalt heraus seine Zuhörer zu persönlicher Besinnung, Entscheidung und Entschiedenheit zu führen.

Meisterhaft versteht es der Bibliker Martini, die Aussagen dieser Bildreden (vom Töpfer, vom zerbrochenen Krug, vom leinernen Gürtel, vom Weinkrug, von Berufung und Widerstreben, vom wortgewaltigen und zugleich stimmschwachen Propheten oder vom leidenden, aber auch tröstenden Hirten) auf die Situation des seelsorgenden Hirten unserer Tage zu deuten. In

seiner umfassenden Kenntnis der Schrift verknüpft er bei gebotener exegetischer Treue Aussagen von Schriften des Alten und Neuen Bundes, so recht im Sinne des „Hausvaters, der Neues und Altes aus seiner Schatzkammer hervorholt" (Mt 13,12).
Aus diesen Vorträgen des Mailänder Erzbischofs spricht ein weltoffener, aber zutiefst um die Kirche sich sorgender Hirte.
Dem Übersetzer gebührt für die gediegene Übertragung aufrichtiger Dank.
*Linz* *Josef Hörmandinger*

■ AURELIUS AUGUSTINUS, *Spät habe ich dich geliebt.* Gebete eines Lebens, herausgegeben von Josef Sudbrack. Neue Stadt, München 1993. (135). Ppb.
Einleitend erinnert der Herausgeber, daß die „Confessiones" des hl. Augustinus immer beides sind: „menschliches Bekenntnis" und „Lobpreis Gottes". Die „Confessiones" sind ganz aus dem Gebet, der Zwiesprache mit Gott herausgewachsen, was jedem Leser sogleich auffällt. So ist es auch nicht schwierig, aus diesen Texten des Heiligen eine Gebetssammlung zu erstellen, was J. Sudbrack mit großem Geschick getan hat. Angeordnet unter verschiedenen Überschriften wie „Ruhelos ist unser Herz", „Spät hab ich dich geliebt" und „Schenke uns den Frieden" wird ein Gebetsschatz ausgebreitet, der für alle Lebenslagen geeignete Texte enthält. Trauer und Freude, Reue und Glaube, Hoffnung und Liebe gehören zu den Grundbestimmungen, aus denen die Gebete entstanden sind. Ein paar Zitate seien als Belege angeführt: „Du ... lösest die Bande, die wir uns selbst angelegt haben. Dann recken wir nicht mehr die Hörner der falschen Freiheit gegen dich aus Gier nach immer mehr und entgehen der Gefahr, das Ganze zu verlieren, wenn wir unser eigenes Ich mehr lieben als dich ..." (45). „Wir brauchen uns nicht zu fürchten, daß es keinen Rückweg gibt zu dem Ort, von dem wir abgefallen sind. Sind wir auch fern, unser Vaterhaus, deine Ewigkeit, stürzt nicht ein" (50). „Gib was du verlangst, dann verlange, was du willst" (97). „Die Dürftigkeit menschlicher Einsicht ist so wortreich, weil das Suchen mehr redet als das Finden und das Bitten länger dauert als das Empfangen ..." (120). „Denn diese ganze herrliche Ordnung der Dinge, in der sie sehr gut sind, sie wird, wenn ihr Maß erfüllt ist, vergehen, denn sie hat einen Morgen und einen Abend. Der siebte Tag aber kennt keinen Abend und keinen Untergang, weil du ihn geweiht hast, zu ewiger Dauer" (134).
In diesen Gebeten erfahren wir den Menschen als eine ganz auf Gott bezogene Existenz, die mit der Spannung zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit, die aber einmal gelöst wird, leben muß. „Die Stimme der Schrift sagt, daß auch wir nach unseren Werken, die, weil du sie uns gegeben, sehr gut sind, am Sabbat des ewigen Lebens ruhen werden in dir" (134).
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ IGNATIUS VON LOYOLA, *Briefe und Unterweisungen.* Übersetzt von Peter Knauer (Deutsche Werkausgabe Bd. I) (995). Echter, Würzburg 1993.
Das erhaltene ignatianische Briefcorpus (Briefe und Unterweisungen) umfaßt in der Ausgabe der Monumenta Ignatiana, Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris Epistolae et Instructiones, 12 Bände von insgesamt 8400 Seiten und ist damit wohl das größte erhaltene Briefcorpus des 16. Jahrhunderts. Im deutschen Sprachraum waren bisher nur kleine Auswahlen von Hugo Rahner, Trost und Weisung (Zürich 1979), Briefwechsel mit Frauen (Freiburg 1956), verbreitet.
Peter Knauer legt in einem ersten Band der deutschen Werkausgabe des Ignatius die bisher umfangreichste Auswahl und genaueste Übersetzung vor. Kriterium der Auswahl ist es, einen Eindruck von der Vielfalt der Themen zu vermitteln als auch davon, wie die Entwicklung mancher Themenkomplexe ganze Briefserien erforderlich machte. So sind nicht bloß Briefe mit einem unmittelbar geistlichen Inhalt aufgenommen. Wohl nimmt die ordensinterne Korrespondenz einen breiten Raum ein. Stark vertreten sind aber auch Briefe an Könige und Herrscher.
Ignatius hat mit großer Sorgfalt Briefe geschrieben und diese meist zwei- bis dreimal überarbeitet. Häufig sind diese Briefe Teamarbeit. Sie zeigen typische Charakterzüge wie Humor, Sensibilität oder Dankbarkeit. Der Gründer des Jesuitenordens hat keine Patentrezepte oder Systemlösungen. So versteht er es, auf jeden einzelnen individuell einzugehen und mit diesem den Willen Gottes zu erspüren.
Bei der Übersetzung wurde großer Wert auf möglichste Wörtlichkeit gelegt sowie darauf, gleiche Ausdrücke in gleichen Zusammenhängen nach Möglichkeit gleich zu übersetzen. Äußerst hilfreich sind auch die umfangreichen Indizes (Bibelstellen, Väterzitate, Personen und Orte, Stichwortindex). Hervorheben möchte der R. den für den Umfang recht günstigen Preis.
Diese Ausgabe wird den an Ignatiana, an Exerzitien und an geistlicher Begleitung Interessierten ein unverzichtbares Nachschlagewerk werden.
*Linz* *Manfred Scheuer*

## KIRCHE IM INTERNET

- Zunächst eine positive Vollzugsmeldung: de.sci.theologie, eine wissenschaftliche Diskussionsgruppe zu Theologie, ist im USENET mit guter Mehrheit eingeführt worden und nahm am 21.12.1995 mit ersten Diskussionsbeiträgen ihre Arbeit auf.
- Nach einer längeren Anlaufphase ging die katholische Kirche Deutschlands konzentriert mit eigenen Angeboten am 19. März, dem Fest des Hl. Josef, ins Internet. Unter http://www.kath.de/ findet der Internetnutzer jedoch schon seit Anfang März WWW-Seiten folgender Institutionen: Bistum Limburg, Bistum Mainz, deutsche Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls in deutsch, Texte des Vorsitzenden), Kath. Fernseharbeit beim ZDF, Hintergrundberichte zur ARD-Bibelserie, Katholische Glaubensinformation Frankfurt mit einem Glaubenskurs, der schon seit Juli in Passau zur Verfügung gestellt worden war, Katholische Akademien (Franz Hitze Haus, Rabanus Maurus), Radio Vaticana (parallel zu Passau), Verlag Kath. Bibelwerk, sowie Verweise zum Evangelischen Kircheninformationsdienst und kirchlichen Angeboten im Internet.

Besonders bedeutsam erscheinen mir neben der Präsenz der Deutschen Bischofkonferenz und einiger Diözesen die Reflexionen der Mitarbeiter der Katholischen Fernseharbeit beim ZDF zu den Themen: Kinder und TV, Religion im Fernsehen, Was Kirchenleute über das Funktionieren der Medien wissen sollten, Zeitgeist und Spiritualität, Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart und Der Gottesdienst – Ein Ort der Freiheit. Diese professionell erarbeiteten Reflexionstexte können den kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern nicht genug anempfohlen werden.

Erhöhte Aufmerksamkeit werden sicher 18 Thesen zum Verhältnis Kirche, Religion und Kultur von Dr. Eckhard Bieger (Kath. Beauftragter beim ZDF), Wolfgang Fischer (Katholische Fernseharbeit Mainz) und Dr. Herbert Poensgen (Dozent am Theologisch-Pastoralen Institut Mainz) erhalten, die unter dem Titel „Die Kirche wickelt sich ab" unter http://www.kath.de/kfa/thesen/ zu finden sind: „Die Kirche macht die Kirchen zu Museen", „Die Theologie muß sich aus dem Ghetto der Kirchen-Wissenschaft befreien", „Die theologische und pastorale Ausbildung ist falsch", „Die moderne Seelsorge psychopathologisiert Menschen" ... sind provozierende Anfragen. Mir sind sie manchmal zu trendy, gegen Kritik haben die Autoren sich im Vorwort bereits abgesichert, wenn sie beteuern, daß eine widersprüchliche Gesellschaft auch widersprüchliche Antworten der Kirchen braucht. Sätzen wie „Die Theologie, die nicht zuletzt durch Karl Rahner und andere bedeutende Konzilstheologen ihre Gestalt gewonnen hat, ist nicht mehr zeitgemäß, obwohl sie nicht falsch geworden ist" (http://www.kath.de/kfa/thesen/these10.htm) wird m.E. nichts entgegengestellt, wie nun ein reflektierter theologischer Ansatz nach dem „Experiment der Moderne, in dem das Ich, dessen Selbstvergewisserung und Selbstverwirklichung in den Mittelpunkt gestellt wurde" ausschauen soll. Wie soll man auf die religionsproduktiven Tendenzen der Gesellschaft reagieren?

Einen wesentlichen Anteil am Zustandekommen des Servers trägt Rolf-Valentin Jouaux, der bisher im Auftrag der Katholischen Fernseharbeit beim ZDF und Radio Vaticana die WWW-Seiten für Radio Vaticana erarbeitet hat.

- Am IST (Institut für Schule und Neue Technologie) an der Pädagogischen Akademie der Diözese Linz werden z.Zt. Materialien für den Schuleinsatz zusammengestellt und nach den einzelnen Schulfächern strukturiert. Der Prototyp „Chemie" wurde sehr erfolgreich fertiggestellt, als nächster Schritt soll nun das Schulfach „Religion" für die einzelnen Schultypen in Angriff genommen werden. Diese Institution betreibt auch die Vernetzung aller höheren Schulen Oberösterreichs. http://www.padl.ac.at/ wird zukünftig für die Theologinnen und Theologen in Oberösterreich sicher eine wichtige Internetadresse werden.

*Linz/Passau* *Franz Böhmisch*

# 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.

## AKTUELLE FRAGEN

■ FUCHS OTTMAR/GREINACHER NORBERT/KARRER LEO/METTE NORBERT/STEINKAMP HERMANN, *Das Neue wächst.* Radikale Veränderungen in der Kirche. Kösel, München 1995. (181). Kart. S 198,–.

KASPAR PETER PAUL, *Das Schweigen des Kardinals und das Begehren des Kirchenvolks.* Kulturverlag, Thaur 1995. (232). Kart.

KÖNIG KARDINAL FRANZ/HIERZENBERGER GOTTFRIED (Hg.), *Appelle an Gewissen und Vernunft.* Tyrolia, Innsbruck 1995. (211). Geb.

SCHMETTERER EVA/FABER ROLAND/MANTLER NICOLE (Hg.), *Variationen zur Schöpfung der Welt.* Tyrolia, Innsbruck 1995. (306). Brosch. S 290,–/DM/sFr 42,–.

## BIBELWISSENSCHAFT

■ KOGLER FRANZ/SCHACHT KLAUS (Hg.), *Stolpersteine in der Bibel.* (Sammelband der Veranstaltungsreihen 94–95). Linz 1995. (112). Kart. S 60,–.

PLUTA ALFONS, *Juble, Tochter Zion.* Biblische Anregungen zum Verständnis und zur Meditation der Werktagslesungen in der Eucharistiefeier des Advents. Stiglmayr, Föhrenau 1994. (189). Kart. S 150,–.

RISSE SIEGFRIED, *„Gut ist es, unserem Gott zu singen".* Untersuchungen zu Psalm 147. Oros, Altenberge 1995. (MthA 37). (367). Kart. DM 66,–.

## BIOGRAPHIEN

■ DE PAILLERETS MICHEL, *Thomas von Aquin.* Skizze eines Lebens. Neue Stadt, München 1995. (120, Abb.). Geb. DM 24,80.

## DOGMATIK

■ DIECKMANN ELISABETH, *Personalität Gottes – Personalität des Menschen.* Ihre Deutung im theologischen Denken Wolfhart Pannenbergs. (MThA 40). Oros, Altenberge 1995. (X + 380). Kart. DM 72,–.

EGGENSPERGER THOMAS/ENGEL ULRICH (Hg.), *Wahrheit.* Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne. (Walberberger Studien, Bd. 9). Grünewald, Mainz 1995. (384). Kart. DM 64,–/S 499,–/sFr 63,40.

HILBERATH BERND JOCHEN, *Karl Rahner.* Gottgeheimnis Mensch. (Theologische Profile). Grünewald, Mainz 1995. (237). Kart. DM 36,–.

NIEWIADOMSKI JÓZEF/PALAVER WOLFGANG (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke.* Kulturverlag, Thaur 1995. (264). Brosch. S 380,–.

## ETHIK

■ AUER ALFONS, *Zur Theologie der Ethik.* Das Weltethos im theologischen Diskurs. (Studien zur Theologischen Ethik 66). (303). Kart. DM 66,–/S 515,–/sFr 54,–.

BEESTERMÖLLER GERHARD, *Die Völkerbundsidee.* Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. (Theologie und Frieden 10). Kohlhammer, Stuttgart 1995. (169). Geb.

SCHLAGNITWEIT MARKUS L., *Der Kapitalismus zwischen Freispruch und Verdammung.* Der österreichische Sozialhirtenbrief von 1925 im Spannungsfeld von Realität und Utopie. Geyer, Wien 1995. (342). Kart. S 350,–.

SELKE JÜRGEN, *Katholische Kirche im Sozialismus?* Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983. (MThA 38). Oros, Altenberge 1995. (300). Kart. DM 58,–.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ GREGOR DER GROSSE, *Von der Sehnsucht der Kirche.* Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1995. (252). Kart. DM/sFr 28,–/S 219,–.

## KATECHETIK

■ MARTIN GERHARD MARCEL, *Sachbuch Bibliodrama.* Praxis und Theorie. Kohlhammer, Stuttgart 1995. (117). Kart. DM/sFr 34,–/S 265,–.

SCHARER MATTHIAS, *Begegnungen Raum geben.* Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung. Grünewald, Mainz 1995. (190). Kart. DM 34,–.

## KIRCHENGESCHICHTE

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. VI.* Tyrolia, Innsbruck 1995. (711). Geb.

CLARK JOHN P.H., *The Cloud of Unknowing: An Introduction.* (Bd. 1,108; Bd. 3, 142). (An. Cart. 119:4; 119–6). *The Chartae of the Carthusian*

*General Chapter* (Bd. 2: 1520–1522, 93; Bd. 3: 1523–1525, 82). (An. Cart. 100:22). Institut f. Anglistik u. Amerikanistik der Universität Salzburg, 1995. Kart.

GATZ ERWIN, *Geschichte des kirchlichen Lebens* in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Der Diözesanklerus. (Band IV). Herder, Freiburg 1995. (453). Geb.

GELMI JOSEF, *Maria Hueber.* „Mutter Anfängerin" bei den Tertiarschwestern des hl. Franziskus in Brixen. Echo, Kehl 1995. (48. zahlr. Abb.). Kart.

GRIBBIN JOSEPH A., *Aspects of Carthusian Liturgical Practice in Later Medieval England.* (An. 99:33). Institut f. Anglistik u. Amerikanistik der Universität Salzburg, 1995. (86). Kart.

HOGG JAMES (Hg.), *The Mystical Traditon of the Carthusians.* (An. Cart. 130). (Bd. 1, 172; Bd. 2, 167; Bd. 3, 171). Institut f. Anglistik u. Amerikanistik der Universität Salzburg, 1995. Kart.

LIEBMANN MAXIMILIAN / REINHART ERICH / WOSCHITZ KARL MATTHÄUS, *Metamorphosen des Eingedenkens.* Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz 1945–1995. Styria, Graz 1995. (448). Geb.

LOGAN OLIVER, *The Venetian Upper Clergy in the Sixteenth und Early Seventeenth Centuries;* A Study in Religious Culture. (An. Cart. 35:18). (Bd. 1, 304; Bd. 2, 608). Institut f. Anglistik u. Amerikanistik der Universität Salzburg, 1995. Kart.

MACHER INGRID, *Austritte aus der katholischen Kirche* unter dem Nationalsozialismus am Beispiel der „Stadt der Volkserhebung" Graz. (Diss. der Karl-Franzens-Universität Graz 99). dbv, Graz 1995. (400). Kart. S 220,–/DM 32,–.

REINHARD WOLFGANG/SCHILLING HEINZ (Hg.), *Die katholische Konfessionalisierung.* Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte. (rst 135). Aschendorff, Münster 1995. (XIV + 472). Kart. DM 148,–.

WEISS OTTO, *Der Modernismus in Deutschland.* Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Pustet, Regensburg 1995. (632). Geb.

WEISSENSTEINER JOHANNES, *Von der Antike bis zum Ende der Babenberger.* Die Erzdiözese Wien in ihrer Geschichte, I. Editions du Signe, Strasbourg. (48, zahlr. Abb.). Kart.

## KIRCHENRECHT

■ BUDISCHOWSKY JENS, *Die staatskirchenrechtliche Stellung der österreichischen Israeliten.* Zugleich ein Beitrag zur Auslegung des Art. 15 StGG über die Allgemeinen Rechte der Staatsbürger. (ÖRSt 32). Manz, Wien 1995. (136). Kart.

SEBOTT REINHOLD, *Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. Knecht, Frankfurt. (348). Kart. DM 39,–.

## LITURGIE

■ BIERITZ KARL-HEINRICH, *Zeichen setzen.* Beiträge zu Gottesdienst und Predigt. (Praktische Theologie heute, Bd. 22). Kohlhammer, Stuttgart 1995. (238). Kart. DM/sFr 59,–/S 460,–.

FELBECKER SABINE, *Die Prozession.* Historische und systematische Untersuchungen zu einer liturgischen Ausdruckshandlung. (MThA 39). Oros, Altenberge 1995. (743). Kart. DM 99,80.

## MISSION

■ MÜLLER KARL/USTORF WERNER (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte.* Tradition, Situation und Dynamik des Christentums. (Theol. Wissensch. 18). Kohlhammer, Stuttgart 1995. (291). Kart. DM/sFr 49,80/S 389,–.

## PASTORALTHEOLOGIE

■ GÖTZ V. OLENHUSEN IRMTRAUD (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen.* Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Schöningh, Paderborn 1995. (252). Kart. DM/sFr 48,–/S 375,–.

SPITAL HERMANN JOSEF, *Gott läßt sich erfahren.* Über die Weitergabe des Glaubens. Paulinus/Styria, Trier/Graz 1995. (164). Kart. DM/sFr 26,80/S 198,–.

TAUBE ROSELIES/TIETZ-BUCK CLAUDIA/KLINGE CHRISTIANE, *Frauen und Jesus Christus.* Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen. Kohlhammer. Stuttgart 1995. (205). Kart. DM/sFr 34,80/S 272,–.

WIDL MARIA, *Christentum und Esoterik.* Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung. Styria, Graz 1995. (176). Kart. S 198,–/DM/sFr 29,80.

## PHILOSOPHIE

■ BONGARDT MICHAEL, *Der Widerstand der Freiheit.* Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkergaards. (Frankfurter theol. Studien 49). Knecht, Frankfurt/M. 1995. (392). Kart.

NOTA JAN H., *Max Scheler.* Der Mensch und seine Philosophie. Börsig, Fridingen a.D. 1995. (215). Kart. DM 58,–.

PIEPER JOSEF, *Über das christliche Menschenbild.* Johannes-Einsiedeln-Freiburg 1995. (66). Brosch. DM/sFr 14,–/S 109,–.

RUELIUS PETER-FELIX, *Mysterium spes.* Gabriel Marcels Philosophie der Hoffnung und ihre Relevanz für die Eschatologie. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 14). Echter, Würzburg 1995. (412). Kart. DM/sFr 56,–/S 437,–.

SCHENK RICHARD (Hg.), *Zur Theorie des Opfers.* Ein interdisziplinäres Gespräch. (Coll. Phil. Bd. 1). Frommann-Holzboog, Stuttgart 1995. (342). Kart.

SCHMITZ KENNETH L., *Das Geschenk des Seins: die Schöpfung.* Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1995. (156). Brosch. DM/sFr 18,–/S 141,–.

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ BERKENBROCK VOLNEY J., *Die Erfahrung der Orixás.* Eine Studie über die religiöse Erfahrung im Candomblé. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 4. Borengässer, Bonn 1995. (XIII + 344). Geb. DM/sFr 52,–/S 380,–.

JAHRBUCH FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE DER RELIGIONEN 3. Oros, Altenberge 1995. (189). Kart.

PODDER-THEISING INA, *Indien – schreckliche, vielgeliebte Mutter.* Tradition Mentalitätbildung bei Hindus. Oros, Altenberge 1995. (278). Kart. DM 56,–.

## SPIRITUALITÄT

■ v. BALTHASAR HANS URS, *Christlich meditieren.* Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1995. (96). Kart. DM/sFr 17,–/S 133,–.

v. BALTHASAR HANS URS, *Romano Guardini.* Reform aus dem Ursprung. Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1995. (119). Geb. DM/sFr 32,–/S 250,–.

v. BALTHASAR HANS URS, *Kennt uns Jesus, Kennen wir ihn?* Johannes, Einsiedeln-Freiburg 1995. (126). Brosch. DM/sFr 18,–/S 141,–.

BREID FRANZ (Hg.), *Maria in Lehre und Leben der Kirche.* Referate der „Int. Theol. Sommerakademie 1995" des Linzer Priesterkreises. Ennsthaler, Steyr 1995. (314). Kart.

GROTHUES DIRK (Hg.), *Versöhnung der Völker.* Impulse aus der Friedensbotschaft von Medjugorje. (Beiträge zu Medjugorje 5). Oros, Altenberge 1995. (144). Kart. DM 17,–.

HARRER KARL MARIA, *Die schönsten Mariengeschichten.* Miriam, Jestetten 1995. (320). Kart. DM 16,80/S 125,–/sFr 15,80.

KHOURY ADEL THEODOR, *Zur Unterscheidung der Geister.* (Beiträge zu Medjugorje 4). Oros, Altenberge 1995. (133). Kart. DM 12,–.

LÜTTHOLD-MINDER IDA, *Erleuchteter Laie* – Niklaus Wolf von Rippertschwand. (224). Kart. DM 24,80/S 185,–/sFr 23,50; *Die Macht des Gebetes.* Leben und Wirken des Niklaus Wolf von Rippertschwand. (64). Kart. DM 6,80/S 50,–/sFr 6,50. Miriam, Jestetten 1995.

RECKINGER FRANCOIS, *Wenn Tote wieder leben.* Wunder: Zeichen Gottes oder PSI? Zöller, Aschaffenburg 1995. (188). Kart. DM 25,–.

STECHER REINHOLD, *Geleise ins Morgen.* Kulturverlag, Thaur 1995. (136, mit 30 Aquarellen des Autors). Kart. DM 34,80/S 248,–.

## VARIA

■ HØEG PETER, *Der Plan von der Abschaffung des Dunkels.* Hanser, München 1995. (296). Ln. DM 39,80/S 295,–/sFr 38,70.

**Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:**

Schwerpunkt 3/96: ..... „Entsolidarisierung und neue Solidarität"

Leopold Neuhold ..... Wertewandel – Neusolidarisierung
Alois Riedlsperger ..... Neue Armut
Markus Lehner ..... Caritas
Silvia Hagleitner ..... Frauensolidarität zwischen Mythos und Wirklichkeit
Ferdinand Reisinger ..... Der Hirtenbrief der österreichischen Bischöfe
Leopold Rosenmayr ..... Konflikt und Kooperation im späten Leben

**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<br>Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14<br>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<br>oder<br>Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652<br>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<br>oder über den Buchhandel<br>In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2 |

| **Bezugspreise ab Jahrgang 1996** | **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

# Neue Anregungen zur Gestaltung von Mai- und Marienandachten

## Neuerscheinung

**Werner Eizinger**

**Auf dem Weg zu Gott**

**Maiandachten**
**Reihe: Konkrete Liturgie**
**87 Seiten,**
**Format 13,5 × 20,8 cm, kart.**
**DM/sFr 14,80 / öS 110,–**
**Mengenpreis: ab 20 Expl.**
**DM/sFr 13,30 / öS 99,–**
**ISBN 3-7917-1497-X**

Die vorliegenden Maiandachten mit ihrem klaren und übersichtlichen Aufbau in Lesung, Meditation, Wechselgebet und Liedern wollen in Inhalt und Sprache für unsere Zeit neue Anregungen geben zur Gestaltung von Marienandachten; dies trifft vor allem zu für ausgesprochene Anlässe wie etwa Andachten im Monat Mai oder im Oktober, aber auch für Andachten und Wortgottesdienste an Marienfeiertagen im Laufe des Kirchenjahres.
Der Autor legt als Anhang auch drei von ihm selbst verfaßte und komponierte Marienlieder vor, die sehr schnell in einer Gemeinde heimisch werden können; sie sind mit einfacher Gitarrenbegleitung gut singbar.

## Inhalt

Aufbau der einzelnen Maiandachten
Eröffnungsgebet

1. Mir geschehe nach deinem Wort
2. Christus den Weg in die Welt bereiten
3. Großes hat der Herr getan
4. Die Mutter Gottes
5. Auf der Flucht – Verfolgung
6. Darstellung im Tempel
7. Der Zwölfjährige im Tempel
8. Gesucht und gefunden
9. Was er euch sagt, das tut
10. Der Leidensweg: Der Schmerz
11. Maria unter dem Kreuz: Die Sorge
12. Gemeinschaft
13. Geistsendung und Geistwirken
14. Aufgenommen in den Himmel
15. Die Frau und der Drache

Marienlitanei
Marienlieder

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET**
**Pf. 10 08 62 · 93008 Regensburg**

Gerhard Larcher,
Klaus Müller,
Thomas Pröpper (Hrsg.)

# Hoffnung, die Gründe nennt

## Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung

**Neuerscheinung**

277 Seiten, Pappbd. mit Fadenheftung
DM 49,80/sFr 47,–/öS 369,–
ISBN 3-7917-1508-9

Eine *Streitschrift* im besten Sinn des Wortes:
19 AutorInnen setzen sich in wohlwollend kritischen Beiträgen mit dem Ansatz des Freiburger Fundamentaltheologen *Hansjürgen Verweyen* auseinander.
Zwei Fragen stehen im Mittelpunkt:

- Ist Verweyens Projekt einer *erstphilosophischen Glaubensverantwortung* möglich, stimmig, weiterführend?
- Und: Sind die mit diesem Projekt zusammenhängenden *hermeneutischen Fragen* hinreichend geklärt?

Analysiert und diskutiert werden die Stärken, die Schwächen, die Alternativen und die weiterführenden Perspektiven eines theologischen Ansatzes, der wie wenig andere das Projekt der Moderne aufgreift und so zugleich einem postmodernen Oberflächenpluralismus wie gleichermaßen einer fundamentalistischen Option den Weg versperrt.
Dieses Buch ist deshalb eine *Einführung* ebensosehr wie eine klärende *Weiterführung* des Verweyenschen Denkens, und es wird weitere wichtige Diskussionen provozieren.

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET**

R 20943 F

# THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

## ENTSOLIDARISIERUNG NEUE SOLIDARITÄT


**Riedlsperger** · Neue Armut

**Lehner** · Solidarität oder Nächstenliebe

**Hagleitner** · Universale Parteilichkeit für Frauen

**Rosenmayr** · Generationensolidarität

**Reisinger** · Sozialhirtenbrief und Erfahrungen

**Neuhold** · Wertewandel und Solidarität

**Weiß** · Hl. Alfons von Liguori

**Lederhilger/Kalb** · Römische Erlässe

**Puchberger** · Eine Kirche mitten in der Welt

**Literatur:**

Der Geldwert der Schöpfung (J. Schwabeneder), Bibelwissenschaft, Ethik, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Literatur, Ökumene, Pastoraltheologie, Religionswissenschaft, Spiritualität, Software



3 1996 144. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

# Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1996


Schwerpunktthema: Entsolidarisierung – Neue Solidarität

Alois Riedlsperger: Neue Armut braucht neue Solidarität ... 227
Markus Lehner: Solidarität oder Nächstenliebe ... 237
Silvia Hagleitner: Von der Frauensolidarität zur universalen Parteilichkeit für Frauen ... 245
Leopold Rosenmayr: Konflikt und Kooperation im späten Leben ... 255
Ferdinand Reisinger: Das Eigene ist im Gemeinsamen wertvoller ... 268
Leopold Neuhold: Wertewandel und Solidarität ... 281

Abhandlung:

Otto Weiß: Zwischen rigoristischer Moral und Barmherzigkeit Gottes ... 293

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 303
Hubert Puchberger: Brennpunkte kirchlichen Zeitgeschehens: Eine Kirche, die mitten in der Welt lebt und spricht ... 309

Literatur:

Josef Schwabeneder: Das aktuelle theologische Buch: Der Geldwert der Schöpfung (M. Schramm) ... 315
Besprechungen ... 317
Bibelwissenschaft (317), Ethik (322), Kirchengeschichte (323), Kirchenrecht (326), Literatur (328), Ökumene (329), Pastoraltheologie (330), Religionswissenschaft (331), Spiritualität (331), Software (333)

Eingesandte Schriften ... 334

Impressum ... letzte Seite



Herausgeber: Die Professoren der Kath.-Theol. Hochschule Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/7842 93-142, Fax: -56
email: thpq@ping.at Internet: http://www.ocd.or.at/ThPQ/thpq.html.

o. Prof. Mag. Dr. Józef Niewiadomski *(Chefredakteur)*
Mag. Dr. Eva Drechsler *(Redaktionsleiterin)*
Ass. Mag. Franz Böhmisch, o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger, Ass. Dr. Markus Lehner *(Redakteure)*

Anschriften der Mitarbeiter:
Dr. Silvia Hagleitner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4020 Linz
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Leopold Neuhold, Schubertstraße 32, A-8020 Graz
Dr. Hubert Puchberger, Petrinumstraße 12, A-4040 Linz
Prof. Dr. Ferdinand Reisinger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Alois Riedlsperger, Schottenring 35, A-1010 Wien
Prof. Dr. Leopold Rosenmayr, Trautsongasse 3/1/10, A-1080 Wien
Mag. Josef Schwabeneder, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Otto Weiß, C.P. 2458, Via Merulana 31, I-00100 Rom

**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

Liebe Leserinnen und Leser!

In Krisen ist jeder gefragt, der eine schnelle Antwort auf die Schuldfrage geben kann oder ein probates Heilmittel zu verschreiben weiß. Die aktuelle Krise des Sozialstaats, spürbar in vielen Ländern in Form budgetärer Sparpakete und drastischer Schnitte bei mühsam erkämpften Sozialleistungen aller Art, macht da keine Ausnahme. Viele sehen in einer breiten Tendenz zur ‚Entsolidarisierung' die Quelle des Übels und in einer Stärkung von ‚Solidarität' das Heilmittel für die Krise.

Solidarität ist zweifellos zu einem Schlüsselbegriff in der Diskussion um Deutung und Zukunft unserer Gesellschaft geworden. Die Artikel dieses Hefts verstehen sich zum einen Teil als Diskussionsbeiträge aus sozialethischer Sicht, zum anderen wollen sie eine Situationsklärung an Brennpunkten der Diskussion anregen: Solidarität zwischen Arm und Reich, zwischen Alt und Jung.

*Die Redaktion*

# DON BOSCO RELIGION

Josef Homeyer / Georg Steins (Hrsg.)

## KIRCHE – POSTMODERN ÜBERHOLT

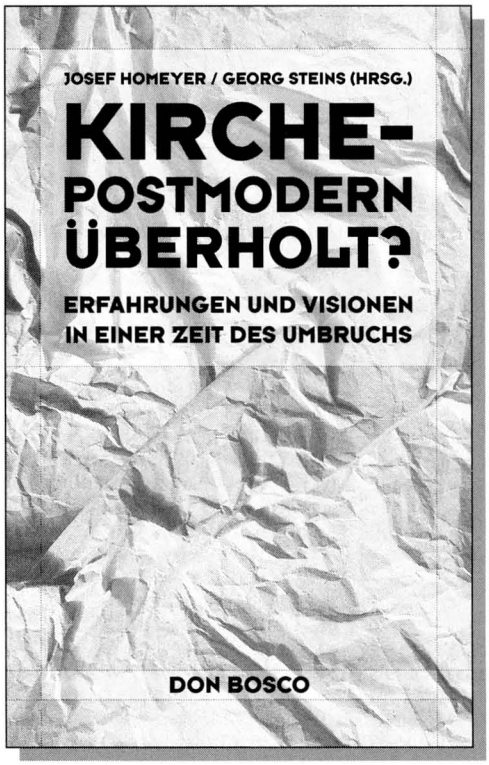
### ERFAHRUNGEN UND VISIONEN ZU EINER ZEIT DES UMBRUCHS

Der Mensch der Postmoderne setzt auf völlige Selbstbestimmung, Vielfalt der Lebensstile, Religiosität ohne Verbindlichkeiten.

Aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen arbeiten Autorin und Autoren heraus, wie die Kirche der Postmoderne konstruktiv begegnen kann und welche Chancen sie dabei hat:

- Die Weite des kirchlichen Traditionsverständnisses überwindet die Fixierung auf die Gegenwart.
- Dogmen grenzen das Denken nicht ein, sondern öffnen es.
- Die Bibel als Dokument lebendiger Vielfalt verweist auf innerkirchliche Pluralität.
- Der biblische Gottesglaube schafft die Welt und das Verhältnis der Menschen untereinander neu.
- Die neuen Lebens- und Sozialformen sind eine Chance für die Kirche.

Die Postmoderne eröffnet der scheinbar überholten Großinstitution Kirche die Möglichkeit, „auf neue Art Kirche zu sein".




*164 S., kartoniert,*
*DM 24,80, öS 184,–, SFr 23,80*
*ISBN 3-7698-0838-X*
*Erscheint Juli 1996*

**Bei Ihrem Buchhändler!**

ALOIS RIEDLSPERGER

# Neue Armut braucht neue Solidarität

**„Arme werdet ihr immer unter euch haben" (Mt 26,11; Mk 14,7; Joh 12,8) – so wird es Christen in regelmäßigen Abständen in Erinnerung gerufen.**

Bilder des Elends aus den armen Ländern des Südens, Bilder der Not aus den Kriegsgebieten im Süden unseres Landes werden uns täglich durch Fernsehen und Printmedien ins Haus geliefert. Die neue Armut, die sich in den reichen Ländern ausbreitet, fällt weniger auf. Langzeitarbeitslose, Alleinerzieherinnen, Familien mit mehreren Kindern und einem bescheidenen Einkommen sind Opfer einer Erwerbsarbeitsgesellschaft, die mehr und mehr Menschen ausgrenzt. Denn auch Sozialversicherungen und sonstige soziale Netze werden über Erwerbsarbeit finanziert. Was nötig ist, sind neue Formen und Anknüpfungspunkte für die Finanzierung des Sozialstaats und eine neue, gemeinwohlorientierte Solidarität, die Entfaltungschancen für alle Menschen zum Ziel hat. (Redaktion)

In den vergangenen Jahrzehnten haben wir diese Armut eher in der Dritten Welt, den Ländern des Südens gesucht. Die Bereitschaft, für kirchliche Entwicklungszusammenarbeit und die Anliegen der Weltkirche zu spenden, legt Zeugnis ab vom Engagement österreichischer Christen. Armut im eigenen Land dagegen galt als Restgröße, beschränkt eher auf verlassene Kinder und auf Alte, die sich nicht mehr selbst zu helfen wußten, schließlich einige wenige – denen oft selbst die Schuld an der eigenen Armut unterstellt wurde –, für die Sozialhilfeeinrichtungen und Caritas zuständig waren.

Seit einigen Jahren ist die Zunahme von Armut auch in Österreich nicht mehr zu übersehen. Obdachlose bevölkern im Sommer Parks und im Winter Bahnhöfe, Familien werden delogiert, weil sie ihre Schulden nicht mehr bezahlen können, Kriegsflüchtlinge sind auf Hilfe angewiesen. Diese sichtbaren, traditionellen Formen von Armut verdecken eine weit größere Gruppe von Menschen im Bereich materieller Armut.

Der Begriff der „neuen" Armut kam in den 80er Jahren aus der Diskussion in Deutschland. Gemeint waren dort jene Gruppen, die traditionell durch Erwerbseinkommen oder erwerbsbezogene Sozialleistungen abgesichert waren, die nun aber infolge längerer Arbeitslosigkeit oder als Rentnerinnen von den gekürzten Sozialversicherungsleistungen nicht mehr leben konnten und in zunehmendem Maße auf Sozialhilfe angewiesen waren. Zwar konnte in Österreich vorerst vor allem durch die niedrigere Arbeitslosigkeit und einen Ausgleich bei den niedrigsten Pensionen eine extreme Armutsentwicklung verhindert werden, dafür leben immer mehr Beschäftigte, Alleinerzieherinnen und Mehrkindfamilien in Situationen, in denen ein relativ geringfügiger Anlaß wie Krankheit, Arbeitslosigkeit oder eine unvorhergesehene größere Ausgabe in die Armut führt.

### *Das neue Bild der Armut*

Diese „neue" Armut hat wenig zu tun mit Dritte-Welt-Bildern von hungernden Kindern oder Schlafenden unter

Brücken. Die „neuen" Armen tun alles, um nicht aufzufallen. Sie sind beschäftigt als Arbeiter oder Angestellte oder beziehen Arbeitslosengeld. In den Wohnungen dieser Familien steht vermutlich ein Farbfernseher; Kühlschrank und Waschmaschine sind vorhanden, oft gibt es auch einen Telefonanschluß. Selbst ein Auto gehört nicht unbedingt zu den Luxusgütern. Trotzdem muß an allem gespart werden: am Essen (obwohl der für Nahrungsmittel aufzuwendende Einkommensanteil viel größer ist als bei Durchschnittsfamilien), an Reparaturen, an Neuanschaffungen, und selbstverständlich am Urlaub.

Eine Anfang 1994 vom Bundesministerium für Arbeit und Soziales veröffentlichte Studie[1] rechnet mit einem Kreis von zwischen 700.000 und 1,5 Millionen Personen in Österreich, die zumindest von Armut gefährdet sind. Die konkreten Zahlen hängen davon ab, wie Armut gemessen wird. Werden Konsumausgaben als Maßstab genommen, sind zwischen einer und 1,5 Millionen Menschen in Österreich als armutsgefährdet zu betrachten; bezieht man sich auf die Einkommen, zwischen 700.000 und 940.000. Geht man von der Ausstattung der Haushalte mit dauerhaften Konsumgütern aus, wird die Risikogrupppe kleiner. Abhängig von der gewählten Armutsschwelle und den Annahmen darüber, um wieviel größere Haushalte mehr benötigen, um denselben Wohlstand wie kleinere zu erzielen, kommt man ebenfalls zu sehr unterschiedlichen Zahlen über das Ausmaß der Armutsgefährdung. Doch nach welchen Kriterien „Armut" auch definiert wird, der harte Kern derer, die von gesellschaftlicher Ausgrenzung bedroht sind, umfaßt immer dieselben Personengruppen: Erwerbstätige, Arbeiter und Bauern mit niedrigen Einkommen und deren Familien, Alleinerzieherinnen und Mehrkindfamilien, Personen ohne Berufsausbildung. Im ländlichen Raum ist die Gefahr der Verarmung größer als in den Ballungsräumen, sind die Zukunftsperspektiven noch geringer als in den Städten.

### *Niedrige Einkommen und Arbeitslosigkeit*

„Neu" an der neuen Armut ist *nicht* zuletzt, daß in hohem Maß Beschäftigte und deren Haushalte betroffen sind. Im Gegensatz zum Nachbarland Deutschland bedeutet in Österreich die Einführung der Ausgleichszulage zu den niedrigen Pensionen für viele alte Menschen ein gesichertes Mindesteinkommen[2]. Für Familien und Arbeitslose gibt es nichts Vergleichbares: Obwohl Familienförderung in Form von Familienbeihilfen, Kinderabsetzbeträgen und verschiedenen Sachleistungen in Österreich im internationalen Vergleich großzügig ausgebaut ist, ergibt sich daraus keine Mindest-

[1] *Hedwig Lutz, Michael Wagner, Walter Wolf,* Von Ausgrenzung bedroht. Struktur und Umfang der materiellen Armutsgefährdung im österreichischen Wohlfahrtsstaat der achtziger Jahre. Wien, Bundesministerium für Arbeit und Soziales. 1994.

[2] Die fälschlicherweise oft als „Mindestpension" bezeichnete Ausgleichszulage steht jenen zu, die Anrecht auf eine Pension haben, welche unter dem Ausgleichszulagenrichtsatz liegt. Sonstige Einkommen werden jedoch angerechnet: So haben Frauen, deren Ehemann oder Lebensgefährte Einkommen (Pension) bezieht, keinen Anspruch auf Ausgleichszulage, zumindest solange, als beide zusammen mindestens den Ehepaarrichtsatz erreichen. Der Ausgleichszulagenrichtsatz für die Pensionen beträgt 1996 für Alleinstehende 7.887 Schilling monatlich, für Ehepaare 11.253 Schilling.

sicherung für Kinder. Und auch beim Arbeitslosengeld und der daran anschließenden Notstandshilfe, die bei längerer Arbeitslosigkeit und beim Fehlen sonstiger Einkommen gewährt wird, gibt es keine bedarfsbezogene Mindestgrenze. Da Arbeitslosengeld etwa die Hälfte des vorhergehenden Erwerbseinkommens beträgt, ist es nicht verwunderlich, wenn der überwiegende Teil arbeitsloser Frauen und auch viele Männer weniger Geld bekommen als Pensionisten mit Ausgleichszulage. Ab 1996 kann die Notstandshilfe für früher besser Verdienende nach einem halben Jahr auf rund 8.000 Schilling gekürzt werden. Statt einer Mindestsicherung, die zum Leben reicht, gibt es also für Langzeitarbeitslose als Folge des Sparpakets 1996 eine Höchstgrenze.

Im Jahr 1994 verdiente ein österreichischer Arbeitnehmer im Mittel 21.832 Schilling brutto im Monat (14mal), eine Arbeitnehmerin 15.333 Schilling, wobei hier auch die Teilzeitbeschäftigten enthalten sind.

Betrachtet man ein Monatseinkommen von 12.000 Schilling brutto als untere Grenze für ein normales Lebensniveau, so lagen 310.000 Beschäftigte unter dieser Summe – umgerechnet auf Vollzeitbeschäftigung. Tatsächlich verdienen viele der darin enthaltenen 200.000 Frauen viel weniger als diesen Betrag, weil sie nur eine Teilzeitbeschäftigung haben – keineswegs immer freiwillig. Unter den Männern sind es hauptsächlich Ausländer und Unter-25-Jährige, die so niedrige Einkommen (oder viele Überstunden) haben[3].

Die meisten Niedrigverdiener sind im Handel und im Fremdenverkehr beschäftigt. Frauen werden allerdings in allen Branchen schlechter bezahlt. Die Höhe des Verdienstes hängt also auch von Kriterien ab, die mit Leistung wenig zu tun haben: vom Geschlecht (Mann oder Frau), von der Staatsbürgerschaft (Inländer – Ausländer) und von der Branche (Hochlohnbranche wie Energie oder Metall, Niedriglohnbranche wie Handel oder Textil).

Niedrigverdienst und Unsicherheit gehen Hand in Hand. Jede dritte Arbeiterin war 1994 weniger als 250 Tage beschäftigt, jede fünfte sogar weniger als 150 Tage. Insgesamt war jeder fünfte Beschäftigte mindestens einmal im Jahr arbeitslos. Je niedriger die Ausbildung und die Stellung in der Arbeitshierarchie, desto größer ist das Risiko unregelmäßiger Beschäftigung, desto niedriger Arbeitslosengeld oder Notstandshilfe. Mit einem Arbeitslosengeld von 6.000–7.000 Schilling monatlich ist eine kurzzeitige Arbeitslosigkeit zu überbrücken, längerfristig ist der Weg in die Armut vorprogrammiert. Fällige Rückzahlungen für in besseren Zeiten aufgenommene Kredite, Krankheit oder notwendige größere Reparaturen führen rasch in die Katastrophe.

### *Erwerbsarbeit und Sozialstaat*

Damit wird auch klar, daß der Kampf gegen die Armut zuerst im politisch-ökonomischen Bereich zu führen ist. Existenzsichernde Mindestlöhne, Umverteilung zugunsten von Familien, Alten und Kranken durch Sozialversicherungen und eine entsprechende Sozialpolitik, Maßnahmen der Aus-

[3] Quelle: Sozialbericht 1995

und Weiterbildung, Regionalpolitik und Wohnpolitik sind die wichtigsten Ansatzpunkte, um Armut und Ausgrenzung weitgehend zu verhindern.
Die europäischen Sozialversicherungssysteme, die im Lauf der letzten hundert Jahre, vor allem aber nach dem Zweiten Weltkrieg nach und nach ausgebaut wurden, sind abgestimmt auf männliche Erwerbskarrieren, männliche Ernährer von Hausfrauen und Kindern und relative Vollbeschäftigung mit nicht zu großen Schwankungen.
Inzwischen gab es tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen. Junge Frauen erlernen heute einen Beruf, den sie ebenso ausfüllen wie ihre männlichen Kollegen, aber sie unterbrechen ihre Erwerbsarbeitskarriere zugunsten von Kindern und Pflege. Ehen werden geschieden oder gar nicht erst geschlossen. Frauen (und manchmal Männer) sind als Alleinerzieherinnen sowohl für die Finanzen als auch für Haushalt und Erziehung ihrer Kinder verantwortlich.
War die typische Erwerbsarbeit der Nachkriegszeit die Industriearbeit, so hat sich heute der Schwerpunkt auf Dienstleistungen verlagert. Zur Herstellung von Produkten wird immer weniger menschliche Arbeit gebraucht, und auch moderne Dienstleistungen werden durch den Einsatz von Computertechnik rationalisiert: Wirtschaftswachstum, jedoch mit weniger Arbeit.
Am Arbeitsmarkt steigt nicht nur die Sockelarbeitslosigkeit (gesamteuropäisch liegt die Arbeitslosenrate inzwischen bei über 10 Prozent), auch unsichere und ungesicherte Arbeitsverhältnisse nehmen zu. Trotzdem bleiben Lebenschancen und soziale Sicherheit eng mit der Erwerbsarbeit verbunden. So kommt es, daß der Sozialstaat unfinanzierbar wird, obwohl wir in einer Gesellschaft leben, die reicher ist als je zuvor in der Geschichte.
Die fatale Folge: wenn die Arbeitslosigkeit steigt und unsichere Arbeitsverhältnisse zunehmen, nimmt auch die Zahl jener Menschen zu, die unter das Existenzminimum oder überhaupt aus dem sozialen Netz fallen. Verschärft wird die Situation durch das Umlageprinzip, welches bedeutet, daß Arbeitslosengeld und Pensionen jeweils aus den laufenden Einnahmen der Aktiven bezahlt werden. Wenn also die Zahl von Arbeitslosen und (Früh-)Pensionisten zunimmt, steigen damit auch die Aufwendungen für Arbeitslosengeld und Pensionen. Wenn – wie anzunehmen – die Zahl der aktiv Beschäftigten nicht im selben Maße steigt, wenn gleich viele oder weniger Arbeiter und Angestellte Versicherungsbeiträge einzahlen, entsteht in den Kassen der Sozialversicherungen ein Defizit. Das führt regelmäßig zu einer Debatte über angeblich zu hohe Arbeitslosengelder, über Mißbrauch von Sozialleistungen und über unfinanzierbare Frühpensionen. Je größer das Mißverhältnis zwischen offenen Arbeitsstellen und Arbeitssuchenden ist, je mehr Menschen auf Arbeitslosengeld angewiesen sind, umso rascher wird ihnen ihre Arbeitslosigkeit als eigene Schuld angerechnet und werden entsprechende Maßnahmen gefordert, um „Mißbrauch" zu vermeiden.

### *Sozialhilfe und Caritas*

Das „letzte" Netz für alle, die aus der Erwerbsarbeit und dem erwerbsbezogenen Sicherheitsnetz herausfallen, sind die sozialen Einrichtungen von Ländern, Gemeinden und privaten – meist kirchlichen – Hilfsorganisatio-

nen. Aus ihren Erfahrungen läßt sich auch am ehesten ablesen, wie verbreitet Armut wirklich ist. Dabei bieten alle Statistiken – gleich aus welcher Quelle – nur eine Momentaufnahme und bekommen damit die Dimensionen der Dauer von Armut und der Gesamtheit der von Armut betroffenen Bevölkerungsschicht nicht in den Blick.

Ein Bremer Forschungsteam hat deshalb schon vor einigen Jahren mit Längsschnittuntersuchungen in der Sozialhilfe begonnen. Diese Studien ergaben ein ganz neues Bild der Armut. Waren in Deutschland an einem Stichtag 1992 etwa zehn Prozent der Bevölkerung als arm zu betrachten, so ergab die Langzeitstudie, daß über einen Zeitraum von knapp zehn Jahren über 30 Prozent zeitweise oder auch längerfristig von Armut betroffen waren. Armut ist also viel weiter verbreitet als angenommen, dies ist die eine Seite. Armut ist nicht statisch, sondern oft eine Übergangszeit in einer kritischen Lebensphase, so die zweite Einsicht, die dem traditionellen Bild der Armut widerspricht. Und schließlich: Armut ragt vielfach in mittlere Schichten hinein und ist keineswegs auf Randgruppen begrenzt. Armut ist also wesentlich komplexer als oft angenommen. Die vorübergehende Armut von Angehörigen der Arbeiterschicht bis hinein in die Mittelschicht läßt ein neues Bild der Zweidrittelgesellschaft entstehen: einer „70-20-10-Gesellschaft", in der siebzig Prozent der Bevölkerung nie arm werden, zwanzig Prozent zeitweise und zehn Prozent länger arm sind[4].

Eine Untersuchung über Sozialhilfe in Linz[5] über die Jahre 1984 bis 1994 bestätigt die Erfahrungen von Bremen. 65 Prozent der Hilfesuchenden waren berufstätig, 70 Prozent gaben als Grund für ihre Situation Arbeitslosigkeit an. Fast 60 Prozent der Unterstützten brauchten nur kurzfristige Aushilfen und verschwanden nach einem Jahr aus der Kartei, knapp 30 Prozent blieben zwischen einem und fünf Jahren auf Sozialhilfe angewiesen, nur 13 Prozent mußten langfristig unterstützt werden. Auch bei diesen waren wiederholte Aushilfen oder Überbrückungshilfen die Regel, lediglich 2,2 Prozent erhielten regelmäßige Unterstützung zum Lebensunterhalt. Das bedeutet nicht, daß die anderen nicht oder nicht mehr arm waren, kann aber wohl die Abstempelung von Sozialhilfebeziehern als „Arbeitsscheue" und „Sozialschmarotzer" widerlegen.

Wenn also die Armen eher unter den ganz normalen Erwerbstätigen als in den traditionellen Randschichten zu suchen sind, kann auch Armutspolitik nicht mehr von Sozialpolitik getrennt werden. In Deutschland schlagen deshalb Personen wie Ralf Dahrendorf oder Claus Offe eine allgemeine Grundsicherung vor, wie sie ähnlich in Österreich von der Katholischen Sozialakademie als Grundeinkommen ins Gespräch gebracht wurde. Eine Art ersten Schritt in dieser Richtung sehen manche in der Einführung von bedarfdeckenden Mindestsätzen in allen sozialen Netzen, etwa nach dem Muster der Ausgleichszulage für die Pensionisten in Österreich: Allen, die

[4] Vgl. *Stephan Leibfried, Lutz Leisering u.a.*, Zeit der Armen. Frankfurt 1995.

[5] *Stelzer-Orthofer Christine*, Sozialhilfebedürftigkeit im zeitlichen Verlauf. Erste empirische Ergebnisse. In: SWS Rundschau 3/1995, S. 349–359.

überhaupt einen Anspruch auf Alterspension und keine sonstigen Einkommen haben, wird eine Mindesthöhe garantiert. Ähnlich sollten auch Bezieher von Arbeitslosengeld, Notstandshilfe oder Sozialhilfe beim Fehlen sonstiger Einnahmen das Lebensnotwendige gesichert haben.
Wenn allerdings die Sozialstaatsmisere nicht darauf zurückzuführen ist, daß Österreich ärmer wäre, sondern durch ein System bedingt ist, das bei weniger Bedarf an menschlicher Arbeit über erwerbsarbeitsabhängige Abgaben finanziert wird, muß das System geändert werden. Konkret heißt das: mehr Steuern und Abgaben auf Energie, Rohstoffe und Kapital, bei gleichzeitiger Entlastung der menschlichen Arbeit von Steuern und Abgaben.

### *Steuern, Transfers und soziale Gerechtigkeit*

Was ist gerecht? Die Diskussion um das Sparbudget 1996 hat deutlich gemacht, wie schwer Gerechtigkeit im Bereich von Sozialleistungen und Steuern zu definieren ist, wie sehr sich die Vorstellungen unterschiedlicher Gruppierungen und Interessenvertreter unterscheiden. Sie hat auch gezeigt, daß politische Entscheidungen eigenen Regeln folgen.
Zwar gibt es in Österreich einen gesellschaftlichen Grundkonsens, der besagt, daß die Reichen und Bessergestellten mehr beitragen sollten für das Gemeinwohl als diejenigen, die ohnedies kaum mehr als das Notwendige zum Leben haben. Aber wo ist diese Grenze? Und wer sind die Reichen?
Arbeiter und Angestellte bezahlen Sozialversicherungsbeiträge für höchstens 39.000 Schilling monatlich (Stand 1996). Nur etwa 7,5 Prozent aller Unselbständigen verdienen mehr als diesen Betrag, wohl aber etwa jeder vierte männliche Angestellte. Etwa 70.000 Unselbständige haben Monatseinkommen zwischen 50.000 und 70.000 Schilling, rund 18.000 Personen bekamen 1994 zwischen 70.000 und 100.000 Schilling monatlich, etwa 11.000 Personen mehr als 100.000 Schilling im Monat. Diese Beträge werden jeweils 14 Mal ausbezahlt, wobei der 13. und 14. Monatsbezug nicht den normalen Grenzsteuersätzen (bis zu 50 Prozent) unterworfen sind, sondern – wie bei allen unselbständig Beschäftigten – mit dem speziellen Steuersatz von 6 Prozent belastet werden.
Als die Gewerkschaften anläßlich der Verhandlungen um das Budget 1995 einen Solidaritätszuschlag zur Steuer für die Besserverdienenden verlangten, schlug der damalige Finanzminister Lacina eine Einbeziehung des 13. und 14. Monatsgehaltes in die Besteuerung vor (neben entsprechenden Maßnahmen für die Selbständigen). Er konnte sich damit ebensowenig durchsetzen wie sein Nachfolger Staribacher, der nicht zuletzt auch deswegen seinen Posten räumen mußte.
Zwar wäre es logisch und sinnvoll, alle Einkommen gleich zu behandeln, es wäre gerecht, weil die derzeitige Regelung den hohen und höchsten Einkommen sehr viel Steuer spart, bei durchschnittlichen Gehältern und kleinen Löhnen wenig bis nichts bringt. Doch die Sonderbehandlung von Urlaubs- und Weihnachtsgeld ist in Österreich ein Tabu, das sich umso leichter von dessen Nutznießern verteidigen läßt, als auch Handelsbedienstete mit 12.000 Schilling brutto im Monat fürchten, bei möglichen Veränderungen etwas zu verlieren.
Die „Solidarabgabe", die damals neben Gewerkschaften oft auch kirch-

liche Einrichtungen forderten, wäre in der Form eines prozentuellen Zuschlags zur Einkommensteuer zwar auf den ersten Blick übersichtlich und korrekt. Das Problem der „Aushöhlung der Steuergrundlage" durch viele Sonderregelungen und Abschreibmöglichkeiten würde damit aber tendenziell verstärkt, statt Vereinfachung käme ein neues Element hinzu, welches das System zusätzlich komplizieren würde.

Was schließlich auf Seiten der Einkommensteuer für die Budgetsanierung 1996 beschlossen wurde, waren Streichungen und Kürzungen von Abschreibmöglichkeiten und Steuerabsetzbeträgen, also von Möglichkeiten, Steuern zu sparen. Die Grundüberlegung dabei ist, statt hoher Grenzsteuersätze, die in Wirklichkeit wegen der vielen Ausnahmeregelungen nicht bezahlt werden, einen möglichst großen Teil der Einnahmen auch der Einkommensteuer zu unterwerfen. Dies trifft in der Regel die Besserverdiener, weil sie mehr Spielräume haben, Abschreibmöglichkeiten auszunützen, und weil sie wegen der Steuerprogression dabei auch mehr an Steuern sparen. Zumindest theoretisch würde das System damit durchsichtiger und gerechter; inwieweit dies wirklich gelungen ist, wird sich wohl erst herausstellen.

Das absolut gerechte Steuersystem, den absolut gerechten Sozialstaat wird es nicht geben. Zum einen sind die Vorstellungen von Gerechtigkeit und subjektive Einschätzungen in verschiedenen Bevölkerungsgruppen, in Parteien und Verbänden unterschiedlich – man denke nur an die Diskussionen zur Berücksichtigung von Familienlasten. Zum anderen kann zwar eine möglichst genaue Anpassung an individuelle Situationen größere Gerechtigkeit versprechen, gleichzeitig wird aber ein Gesetz umso undurchsichtiger und mißbräuchlich ausnutzbarer, je mehr Ausnahmeregelungen bestehen. Deshalb wird auch dort, wo es um einzelfallbezogene Hilfe geht, in der Sozialhilfe und selbst bei der Caritas, immer wieder nach objektivierbaren Regeln verlangt.

### *Die Mehrdimensionalität der Armut*

Sosehr Armut gewöhnlich mit einem Mangel an lebensnotwendigen materiellen Mitteln zu tun hat, dürfen doch andere Faktoren nicht vergessen werden, deren Fehlen ebenfalls zur Ausgrenzung führt und deshalb Armut bedeutet: leibliche Unversehrtheit, Bewegungsfreiheit, Meinungsfreiheit, Möglichkeit der Selbstbestimmung sind Voraussetzung für eine volle Teilhabe am gesellschaftlichen Leben. Manche zählen dazu auch Faktoren wie eine intakte Umwelt – Güter also, die, wenn überhaupt, nur gesamtgesellschaftlich oder durch vereinte weltweite Anstrengung zur Verfügung gestellt oder bewahrt werden können.

Armut führt zu sozialer Ausgrenzung, zu einem Mangel an Lebens- und Zukunftschancen, der in gewissem Sinne an die nächste Generation vererbt wird. Kinder aus Armutsfamilien haben geringere Bildungschancen und können oft für ihr eigenes Leben keine neuen Perspektiven gewinnen.

Armut kennzeichnet einen Zustand der radikalen Einengung von Lebensperspektiven von Menschen, von Gruppen und Regionen. Dieser Zustand kann durch eigene Handlungen der Betroffenen kaum überwunden werden. Armut ist eine Mangelerscheinung der Gesellschaft, die aus ver-

schiedenen Einstellungen heraus nicht hingenommen werden kann. Es ist mit einer christlichen Glaubensüberzeugung unvereinbar, Menschen in einer Notlage (unabhängig ob selbstverschuldet oder nicht) allein zu lassen. Weniger Armut ist daher ein Ziel an und für sich.

### *Caritas und Soziale Gerechtigkeit*

Die Kirche in Österreich engagiert sich in vielfältiger Weise, Leid und Not zu lindern. Orden führen Krankenhäuser und Einrichtungen für Behinderte, die Caritas kümmert sich um Obdachlose, Süchtige, um Flüchtlinge und um Familien, die in Not geraten sind. Immer mehr Laien arbeiten in solchen kirchlichen Einrichtungen mit, setzen einen Teil ihrer Zeit und Kraft für ihre Mitmenschen ein. Daß ein nicht geringer Teil der dafür benötigen Gelder durch Spenden aufgebracht werden kann, zeigt, daß die christlichen Werte der Hilfe für Arme und Unterdrückte in unserem Land lebendig sind.
Gerade diese Tätigkeiten geben der Kirche, den Christen das Recht und den Mut, sich auch dort zum Anwalt für die Würde und das Recht jedes Menschen zu machen, wo in erster Linie staatliches Recht und gesellschaftliche Einrichtungen gefordert sind.
Wenn heute Armut in Österreich Menschen im Erwerbsalter und Familien trifft, wenn diese Armut im Zusammenhang steht mit schlechtbezahlter Arbeit und unsicheren Arbeitsplätzen, wenn der Arbeitsmarkt einen immer größeren Teil der auf Erwerbsarbeit Angewiesenen dauerhaft ausgrenzt, kann sich die Kirche nicht damit begnügen, die bestehende Not zu lindern. Sie muß auch eintreten für gerechte gesellschaftliche Spielregeln, die weniger Not entstehen lassen, für Teilen und Beteiligen, für neue Formen der Solidarität. Solidarität besteht auch darin, Hilfe so zu geben, daß sich die Armutssituation nicht verfestigt. Deshalb braucht es systembedingte Maßnahmen der Armutsbekämpfung, die sich in sozialen Einrichtungen und Gesetzen ausdrücken.

### *Für eine Neue Solidarität*

Die Antwort auf die Not des Proletariats im Europa des 19. Jahrhunderts war die Organisation der Solidarität entlang der Linien der Klassengesellschaft. Die Arbeiter schlossen sich zusammen und konnten nach und nach Einfluß auf die Gesetzgebung und Verhandlungsmacht gegenüber den Vertretern des Kapitals gewinnen. Der heutige Sozialstaat ist das Ergebnis dieser erwerbsarbeitszentrierten Solidarität, die alle jene einschließt, die in irgend einer Form am Erwerbsarbeitsprozeß teilnehmen.
Die neue Armut in den reichen Ländern ist die Armut jener, die von Erwerbsarbeit ausgeschlossen sind oder an den Rändern der Erwerbsarbeitsgesellschaft leben: Frauen und Kinder, Gastarbeiter, Langzeitarbeitslose, Flüchtlinge. In den Ländern des Südens hat sich eine Erwerbsarbeitsgesellschaft noch nicht etabliert. Gibt es dennoch Gewerkschaften europäischen Zuschnitts, so vertreten sie eine privilegierte Minderheit.
Heute verlaufen die Trennungslinien anders. Nutznießer eines unbegrenzten Wirtschaftswachstums, das im weltweiten Verdrängungswettbewerb die Ressourcen der Welt vereinnahmt, sind nicht nur jene, die über das

Kapital verfügen. Gut ausgebildete Arbeitnehmer, die Leistungsstarken, die sich im Wettbewerb ihren Platz erobern und halten, gehören zu den Gewinnern und oft auch Befürwortern eines Systems, das auf Kosten des größten Teils der heutigen Menschheit funktioniert, die Ressourcen der Erde für sich verbraucht und die Zukunft belastet.

Dem gegenüber steht eine neue Form der Solidarität, die die Entfaltung aller Menschen im Blick hat und deren Ziel eine gerechtere Ordnung für alle ist.

Diese Menschen und Gruppen versuchen, durch ihr Eintreten für Umweltschutz und nachhaltige Entwicklung, durch Aktionen gegen Menschenrechtsverletzungen und für Entschuldung der ärmsten Länder, durch ihr Eintreten für Gastarbeiter und Flüchtlinge bewußtseinsbildend zu wirken und auf die Gesetzgebung Einfluß zu nehmen.

Diese neue, gemeinwohlbezogene Solidarität wird beschrieben in der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" Johannes Pauls II. von 1987:

„Die Übung von Solidarität im Innern einer jeden Gesellschaft hat ihre Wirkung dann, wenn sich ihre verschiedenen Mitglieder gegenseitig als Personen anerkennen. Diejenigen, die den größten Einfluß haben, weil sie über eine größere Menge von Gütern und Dienstleistungen verfügen, sollen sich verantwortlich für die Schwächeren fühlen und bereit sein, Anteil an ihrem Besitz zu geben. Auf derselben Linie von Solidarität sollen die Schwächeren ihrerseits keine rein passive oder gesellschaftsfeindliche Haltung einnehmen, sondern selbst tun, was sie für das Gemeinwohl leisten können, wobei sie durchaus auch ihre legitimen Rechte einfordern sollen. Die Gruppen der Mittelschicht ihrerseits sollen nicht in egoistischer Weise auf ihrem Eigenvorteil bestehen, sondern auch die Interessen der anderen beachten..."

„Derselbe Maßstab gilt analogerweise für die internationalen Beziehungen. Die wechselseitige Abhängigkeit muß sich in eine Solidarität umwandeln, die auf dem Prinzip gründet, daß die Güter der Schöpfung für alle bestimmt sind..."

„Die Solidarität hilft uns, den ‚anderen' – Personen, Volk oder Nation – nicht als irgendein Mittel zu sehen..., sondern als einen ‚Gleichen', einen ‚Helfer' (vgl. Gen 2,18.20), einen Mitmenschen also, den wir befähigen sollen, so wie wir am Festmahl des Lebens teilzunehmen, zu dem alle Menschen von Gott in gleicher Weise eingeladen sind." (SRS 39)

*Der Autor ist Provinzial der österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu und Leiter der Katholischen Sozialakademie in Wien.*

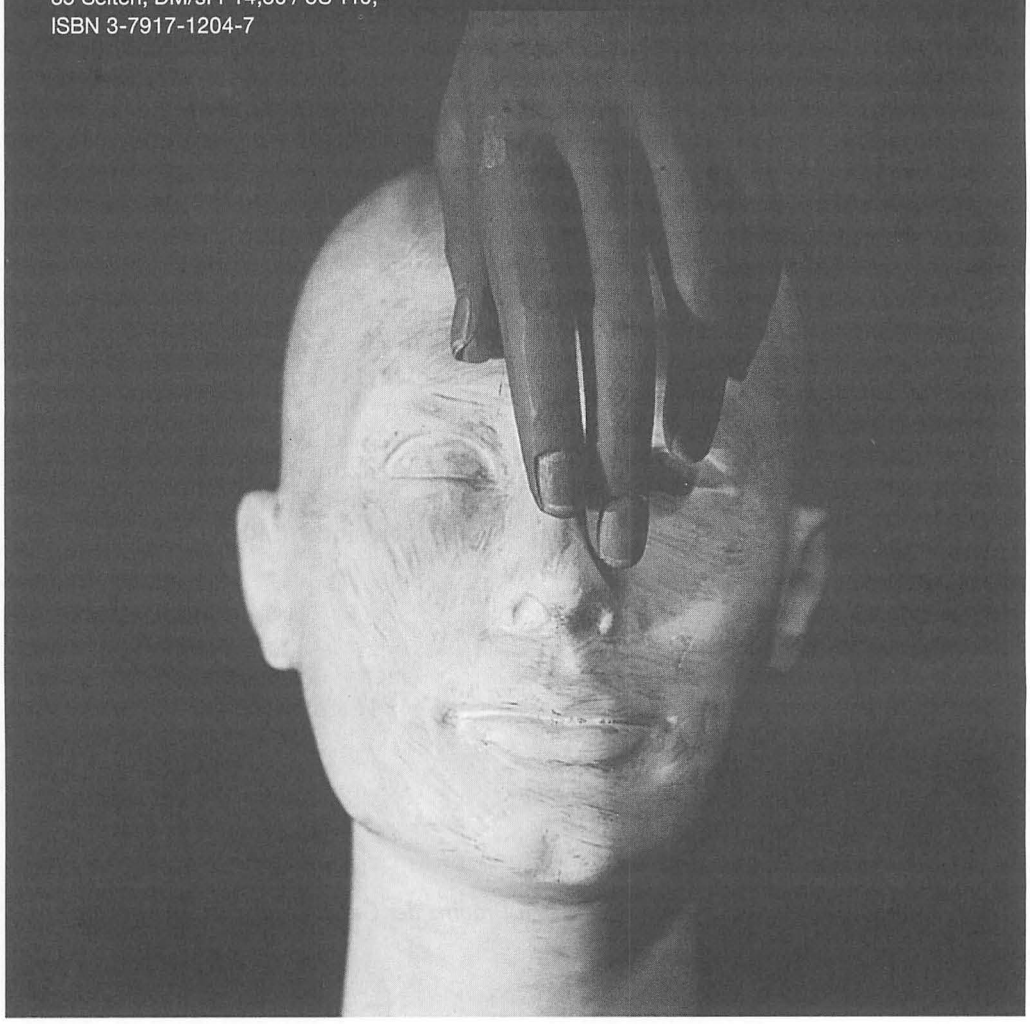
# MENSCHEN-BILDER

## IMPULSE FÜR HELFENDE BERUFE

HERAUSGEGEBEN VON
ERICH GARHAMMER

VERLAG
FRIEDRICH PUSTET

85 Seiten, DM/sFr 14,80 / öS 110,–
ISBN 3-7917-1204-7



MARKUS LEHNER

# Solidarität oder Nächstenliebe

Der Begriff ‚Solidarität' ist in aller Munde, wo es heute um die soziale Verantwortung und die soziale Arbeit der Kirche geht, während ‚Nächstenliebe' aus der Mode zu kommen scheint. Der Autor, er ist Leiter der Abteilung Caritaswissenschaft an der Kath.-Theol. Hochschule Linz, will zu einem sensiblen Umgang mit beiden Begriffen hinführen und versucht, ihre jeweiligen Stärken und Schwächen herauszuarbeiten. (Redaktion)

‚Solidarität' – so hieß die Gewerkschaftszeitschrift, die in meinen Kindheits- und Jugendtagen regelmäßig auf unserem Küchentisch lag. Manche Bilder machten großen Eindruck auf mich: Arbeiter mit abenteuerlichen Schutzanzügen im Funkenregen eines Hochofens, Bauarbeiter in schwindelnder Höhe auf dem Gerüst einer Autobahnbrücke. Solidarität war für mich ein Begriff aus der Arbeitswelt, der mit Stärke und Zusammenhalt zu tun hat.

In den letzten Jahren scheint nun Solidarität zu einem Schlüsselbegriff für kirchliche Caritas, für eine diakonische Kirche zu werden. Hellmut Puschmann, Präsident des Deutschen Caritasverbandes, propagiert Solidarität als Schlüsselwort einer lebenswerten Gesellschaft, und er beruft sich dabei auf die Tradition der katholischen Soziallehre.[1] Der scheidende österreichische Caritaspräsident Helmut Schüller stellt die ‚Verpflichtung zur Solidarität' in den Mittelpunkt seiner Abschiedsrede.[2] Der Pastoraltheologe Hermann Steinkamp stellt die Stichworte ‚Solidarität und Parteilichkeit' über sein Konzept einer ‚Sozialpastoral'. Er fordert damit eine neue kirchliche Praxis, die sich ihre Prioritäten nicht von institutionellen Selbsterhaltungsinteressen und volkskirchlichen Zwängen diktieren läßt. Sozialpastoral bedeute „Anstiftung und Befähigung zu solidarischem Handeln", Solidarität wird in befreiungstheologischem Verständnis „als ein anderes Wort für die christliche Gemeinde gedeutet".[3]

Hat dieser aus dem Rechtsleben stammende Begriff tatsächlich berechtigte Chancen, neben die – zumindest im katholischen Raum – klassischen Schlüsselbegriffe für das soziale Wirken der Kirche zu treten: Agape, Caritas, Nächstenliebe? Ja, könnte er sogar Ersatz dafür bieten? Was würde man dadurch gewinnen?

## *Gemeinsam sind wir stark*

Historisch gesehen besteht kein Zweifel, seine Karriere hat der Solidaritäts-Begriff in der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts begonnen. Und die ideologischen Erben dieser

[1] *H. Puschmann*, Solidarität – Schlüsselwort einer lebenswerten Gesellschaft, in: DCV (Hg.), caritas '96. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg i. Br. 1995, 31f.

[2] Vgl. kathpress-Tagesdienst Nr. 286 vom 13.12.1995, 3.

[3] *H. Steinkamp*, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde. Mainz 1994, 26.

Bewegung protestieren auch dagegen, daß im heutigen Sprachgebrauch die Einforderung von Solidarität zwischen den Generationen, zwischen Arbeitenden und Arbeitslosen, zu einer Aufforderung zu Mäßigung, Zurückhaltung und Verzicht verkommen sei. Solidarität habe sich „nicht als eine Kategorie des Verzichts herausgebildet, sondern als eine solche des Erfolges und der gegenseitigen Hilfe."[4] Nicht um persönliche Einschränkung zur Erhaltung des Status quo sei es gegangen, sondern um den gemeinsamen Kampf für bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen. Solidarität sei in diesem Umfeld keine abstrakte Idee gewesen, sondern gelebte Praxis, verankert in den gemeinsamen Erfahrungen der Ausbeutung und Abhängigkeit, der alltäglichen Mühe des Lebenskampfes, des Aufeinander-Angewiesenseins. Sie wurde gestützt durch die dichten Kontakte in relativ geschlossenen Arbeitermilieus, durch Sport-, Bildungs- und Kulturvereine. Selbst wenn diese unmittelbare Solidaritätserfahrung ausgeweitet wurde zur Idee der internationalen Solidarität, blieb ihre Basis die gemeinsame Betroffenheit von den Bedingungen abhängiger Lohnarbeit.

Aus kirchlicher Sicht scheint es als Geburtsfehler gewertet zu werden, daß sich Solidarität als Schlagwort der ‚Linken' etabliert hat. Die Sozialenzykliken vermeiden bemerkenswerterweise bis herauf zu ‚Sollicitudo rei socialis' die Verwendung dieses Begriffs in den authentischen lateinischen Texten. Die vergebliche Suche nach einer entsprechenden neulateinischen Wortbildung kann nicht die Ursache dafür sein, denn in der deutschsprachigen Übersetzung findet sich sehr wohl der Begriff ‚solidarietas'[5]. Man wolle mit dieser Abstinenz „klassenkämpferischen Assoziationen" vorbeugen, meinen Kommentatoren.[6] In deutschsprachigen Übersetzungen von Sozialenzykliken wird der Begriff Solidarität hingegen schon seit ‚Quadragesimo anno' verwendet. Im deutschen Sprachraum wurden die Berührungsängste wohl dadurch gemildert, daß sich um die Jahrhundertwende unter dem Namen ‚Solidarismus' ein Konzept katholischer Gesellschaftslehre etabliert hatte, das durch Vertreter wie H. Pesch, G. Gundlach und O. v. Nell-Breuning maßgeblichen Einfluß auf die katholische Soziallehre gewinnen konnte. Damit war jedoch die Entwicklung eines ganz spezifischen, auf das Gemeinwohl ausgerichteten Solidaritätsbegriffs verbunden, der bis heute auf klare Abgrenzung drängt. „Im christlichen Verständnis hat Solidarität nichts mit Klassen-Solidarität zu tun."[7]

Sind solche Abgrenzungen unter den aktuellen gesellschaftlichen Bedingungen noch nötig? Wird hier nicht auf eine Schießbuden-Figur gezielt? Verliert nicht die klassische, auf der Gleichartigkeit der gesellschaftlichen Lage beruhende Solidarität der Arbeiterschaft in den segmentierten Arbeits-

[4] *U. Mückenberger*, Solidarität, in: *D. Kreft/I. Mielenz* (Hg.), Wörterbuch Soziale Arbeit, Weinheim-Basel ³1988, 472.

[5] Vgl. Sollicitudo rei socialis Nr. 39: Habe der Wahlspruch Pius XII. ‚opus iustitiae pax' gelautet, so könne man heute „mit derselben Genauigkeit und der gleichen Kraft biblischer Inspiration sagen: Opus solidarietatis pax"; im lateinischen Text heißt es dagegen: Opus hominum coniunctionis pax. vgl. AAS 80 (1988) 568.

[6] *W. Korff/A. Baumgartner*, Kommentar, in: Solidarität – die Antwort auf das Elend der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis Papst Johannes Pauls II., Freiburg i.Br. 1988, 129.

[7] *A. Rauscher*, Solidarität, in: Staatslexikon 4, Freiburg i.Br. ⁷1988, 1193.

märkten von heute ohnehin ihr Fundament? Doch nicht nur die gemeinsame Erfahrungsbasis, auch die gemeinsame Sache, um die es gehen soll, ist keineswegs mehr so leicht auszumachen. Die Individualisierung hat zu einer Vielfalt der Bedürfnisse geführt. Schon bei sozialpolitischen Grundentscheidungen wie der Frage ‚mehr Lohn oder mehr Freizeit' scheiden sich die Geister. Je konkreter die Modelle eines entsprechenden Abtausches werden, desto weiter gehen die Meinungen auseinander. Es wird immer schwieriger, einen Konsens darüber zu finden, was denn das Gemeinsame ist, für das man sich im Namen der Solidarität stark machen sollte.

Doch ungeachtet der aktuellen Krise dieser Traditionslinie des Solidaritätsbegriffs war es zweifellos die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, die ‚Nächstenliebe' als Schlüsselkategorie kirchlicher sozialer Arbeit fragwürdig gemacht hat.

### *Das Problem mit der Nächstenliebe*

‚Nächstenliebe' hat über weite Strekken der abendländischen Geschichte als normierendes Prinzip gesellschaftlichen Ausgleichs und Helfens gedient. Dies ausschließlich auf den Einfluß der Kirche zurückzuführen, wäre zu kurz gegriffen. Niklas Luhmann hat ein Modell für den Wandel der Formen des Helfens erarbeitet, das die gesellschaftlichen Bedingungen berücksichtigen will.[8] Unter den Bedingungen einer archaischen Gesellschaft dominiert die wechselseitige Hilfe als Institution und normierte Pflicht. Der Hilfspflicht entspricht eine unmittelbare Dankespflicht. Unter den Bedingungen einer hochkultivierten Gesellschaft mit weitgehender Arbeitsteilung und standesmäßiger Schichtung der Bevölkerung reicht dieses einfache Prinzip der Hilfe als Gabe nicht mehr aus. „Die Motivation zur Hilfe muß auf Umwegen beschafft, muß kulturell vermittelt werden."[9] Diese kulturelle Vermittlungarbeit hat im vormodernen Europa zweifellos das Christentum geleistet. Mit der Almosenlehre wurde ein allgemein anerkanntes religiöses Motivationsmuster geboten. Hilfe wird zur moralischen Aufgabe, zur Tugend, zur Liebestat. Indem diese Moralvorstellungen allgemein akzeptiert sind, bleibt Helfen eine öffentliche Angelegenheit, motiviert und kontrolliert durch die kirchlichen Amtsträger.

Dieses Modell kann aber nur funktionieren, wenn alle daran glauben oder zumindest aus anderen Gründen weitgehend mitspielen. Es kommt unweigerlich in die Krise, als der gemeinsame, kirchlich garantierte Werthorizont zerbricht. Die Massenarmut des Proletariats als harter Kern der sozialen Frage stellt die Kirche unerbittlich vor die Tatsache, daß die alte Ordnung am Zerbrechen ist; daß neue Mechanismen gesellschaftlichen Ausgleichs notwendig sind, in deren Zentrum nicht mehr die Kirche, sondern staatliche Politik und Organisation stehen werden. Bis um die Jahrhundertwende kämpft man um die Rechtfertigung des Almosens, wie etwa beim Freiburger Pastoraltheologen Cornelius Krieg noch 1904 deutlich wird: Würde das Prinzip der freiwilligen Liebesgabe durch gesetzlichen Zwang ersetzt, „so fällt beim Geber wie beim Empfänger das sittliche Moment hinweg: hier erlischt

[8] *N. Luhmann*, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: *H-U. Otto/S. Schneider* (Hg.), Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Neuwied-Berlin 1973, 25ff.

[9] Ebd. 28.

die Dankbarkeit, eine Tugend von so hohem individuellem und sozialem Werte; dort der eigentliche Opfersinn: man zahlt in die ‚Kasse', was und weil man muß. Die Gabe ist kaltes Metall ohne Herz und Seele, da sie nicht aus der persönlichen Tätigkeit der Charitas stammt, während die herablassende brüderliche Liebe oft mehr erquickt als die materielle Gabe."[10]

Dennoch setzt sich zunehmend die Ansicht durch, daß die soziale Frage keine ‚Almosenfrage' ist, daß der Aufruf zu Liebesgaben nicht die notwendige Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirkt. „Ohne Übung der Gerechtigkeit keine Sozialreform", diese Losung gibt derselbe Autor für die Behandlung der sozialen Frage aus.[11] Das Begriffspaar ‚Liebe und Gerechtigkeit' wird zur neuen Formel für das soziale Engagement der Kirche, wobei sich immer öfter die Erweiterung auf ‚soziale Gerechtigkeit' findet. Dieser Begriff trifft zwar zunächst auf den Widerstand neuscholastischer Puristen, die darauf bestehen, daß der hl. Thomas so etwas nicht vorgesehen habe. Als er in ‚Quadragesimo anno' lehramtlich abgesegnet wird, kann er sich aber im Bereich der kirchlichen Soziallehre etablieren. Doch was passiert mit der Liebe? Auch hier gibt es den Versuch, den Begriff durch den Zusatz ‚sozial' aus dem individuellen Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen auf eine gesellschaftliche Ebene auszuweiten. Joseph Höffner etwa betitelte seine Dissertation ‚Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe.'[12] Doch im Gegensatz zur sozialen Gerechtigkeit setzt sich diese Begriffserweiterung nicht durch.

Konrad Hilpert bringt genau an dieser Stelle den Solidaritäts-Begriff ins Spiel. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer ‚Zuständereform' gegenüber der früheren Schwerpunktsetzung auf eine ‚Gesinnungsreform' habe die ethischen Anforderungen geändert: „Die Gerechtigkeit erweitert sich zur sozialen Gerechtigkeit, die Liebe zur Solidarität."[13] Nicht mehr Verhaltensweisen und Einstellungen von einzelnen sind damit gemeint. Soziale Gerechtigkeit und Solidarität stellen vielmehr Ordnungskriterien dar, Leitideen für die Ordnung gesellschaftlicher Bereiche. Und genau in diesem Sinn tritt uns Solidarität in der Folge entgegen: geronnen zum abstrakten Prinzip katholischer Soziallehre, als ‚Solidaritätsprinzip'. Diese Entwicklung ist durchaus kritisch zu sehen, wie etwa Thomas Kleine zuletzt aufgezeigt hat. „Wird das Solidaritätsprinzip als Ordnungskategorie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Institutionalisierbarkeit der Solidarität gesehen, stellt sich das Problem, daß die Garantie von solidaritätsfördernden Strukturen noch nicht gleichbedeutend ist mit gelebter Solidarität"[14] Er schlägt vor, Solidarität als personale Handlungskategorie zu verstehen, also das konkrete solidarische Verhalten in den Blick zu nehmen. Doch was ist solidarisches Verhalten? Im Kontext katholischer Soziallehre ist gewiß eine inhaltliche Umschreibung möglich, wie er zeigt. Aber gilt dies auch darüber hinaus?

[10] *C. Krieg*, Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung, Freiburg 1904, 495.
[11] Ebd., 517.
[12] *J. Höffner*, Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe, Saarbrücken 1935.
[13] *K. Hilpert*, Caritas und katholische Soziallehre, in: DCV (Hg.), caritas '91, Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg i.Br. 1990, 20.
[14] *Th. Kleine*, Solidarität als Prozeß. Überlegungen zur Ermöglichung sozialen Handelns aus individueller und gesellschaftlicher Sicht, Tübingen 1992, 67.

***Das Problem mit der Solidarität***

„Als die Mäuse einst in großer Bedrängnis waren, wandten sie sich an die Fledermäuse und appellierten an ihre Solidarität. Die Fledermäuse berieten sich ausführlich und antworteten dann: Tut uns leid, aber Ihr müßt einsehen, wir sind ja eigentlich Vögel.
Einige Zeit später waren die Vögel in großer Not. Sie wandten sich an die Fledermäuse und baten um ihre Solidarität. Die Fledermäuse berieten sich ausführlich und antworteten dann: Tut uns leid, aber Ihr müßt einsehen, wir sind ja eigentlich Mäuse."

Diese Parabel trifft einen Kernpunkt der Problematik des Solidaritäts-Begriffs. Solidarität basiert immer auf einem Gemeinsamen, das jemand mit anderen verbindet und das zur gegenseitigen Unterstützung motiviert. Worin dieses Gemeinsame besteht, bleibt aber offen. Knud E. Løgstrup spricht deshalb von der ethischen Ambivalenz der Solidarität.[15] Gewiß gibt es die Solidarität unterdrückter und benachteiligter Gruppen der Gesellschaft, die Solidarität im gemeinsamen Kampf um Gerechtigkeit. Es gibt aber auch die gegenseitige Solidarität privilegierter Gruppen der Gesellschaft, die um keinen Preis an ihren ‚wohlerworbenen Rechten' rütteln lassen wollen. Ja selbst die Solidarität unter den Mitgliedern von Verbrecher- oder Terrororganisationen bleibt immer noch Solidarität.

Ebensowenig ist festgelegt, wieweit dieser Einsatz für den anderen reicht. Das Ausmaß hängt nicht zuletzt vom Gemeinsamen ab, und dieses gilt es erst zu definieren. Je abstrakter diese gemeinsame Basis ausfällt – sie kann sich etwa auf das gemeinsame Menschsein reduzieren – umso geringer wird die Motivation zu einem solidarischen Verhalten, das erfordern würde, ins eigene Fleisch zu schneiden. Die Schwelle für solidarisches Verhalten kann sehr niedrig gehalten werden: die Unterschrift auf einer bereitgestellten Liste, das Abschicken einer vorgedruckten Postkarte, all diese Solidaritätsbekundungen kosten nicht viel und bergen kein persönliches Risiko – zumindest in einer demokratischen Gesellschaft, die das Recht auf freie Meinungsäußerung garantiert. Aber sie geben das befriedigende Gefühl, Solidarität geübt zu haben.

In der Praxis kirchlichen Lebens dürfte der Solidaritätsbegriff wohl am häufigsten im Umfeld von Entwicklungszusammenarbeit und Mission in Gebrauch sein, in Dritte-(bzw. Eine-) Welt-Gruppen oder einschlägigen Partnerschaftsinitiativen. Solidarität hat sich offenbar als brauchbares Synonym für ‚Fernstenliebe' etabliert. Schon die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums, die den Solidaritäts-Begriff (solidarietas) sehr wohl kennt, verwendet ihn vorwiegend in diesem eher abstrakten Kontext weltweiter Solidarität. Die moderne Menschheit „spüre lebhaft ihre Einheit und die wechselseitige Abhängigkeit aller von allen in einer notwendigen Solidarität".[16] Positiv am wissenschaftlichen und technischen Fortschritt sei der darin herrschende „Geist der internationalen Solidarität".[17] Der Beitrag internationaler Organisationen zur Weckung eines Bewußseins „wahrhaft weltweiter Solidarität und Verantwortung" wird gewürdigt.[18]

[15] *K. E. Løgstrup*, Solidarität und Liebe, in: CGG Bd. 16, Freiburg 1982, 100ff.
[16] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Art. 4.
[17] Ebd., Art. 57.
[18] Ebd., Art. 90.

Doch noch in einem ganz anderen Zusammenhang spricht die Pastoralkonstitution von Solidarität: in Hinblick auf den Gemeinschaftscharakter christlichen Lebens, auf die Kirche als Koinonia. Durch das Geschenk des Geistes habe Jesus Christus nach Tod und Auferstehung „eine neue brüderliche Gemeinschaft" gestiftet, die Kirche, in der „alle einander Glieder sind und sich entsprechend der Verschiedenheit der empfangenen Gaben gegenseitig dienen sollen. Diese Solidarität muß stetig wachsen bis zu jenem Tag, an dem sie vollendet sein wird und die aus Gnade geretteten Menschen als eine von Gott und Christus, ihrem Bruder, geliebte Familie Gott vollkommen verherrlichen werden".[19] Hier wurzelt Solidarität also in der Vertrautheit und Intimität der Familie, die zum Idealbild für die kirchliche Gemeinde wird. Die gemeinsame Basis, auf der Solidarität beruht, sind die familiären Primärbeziehungen. In diesem Sinn, als Qualität einer brüderlichen Gemeinde, kommt Solidarität erstmals in einem pastoraltheologischen Handbuch zur Sprache, wenn Cornelius Krieg auf die Rolle der Caritas im kirchlichen Leben eingeht. Die caritativen Vereine als zeitgemäßer Ausdruck christlicher Brudergemeinschaft „sollen die Idee, daß die Gemeinde eine große Familie ist mit solidarischer Verpflichtung, aufrecht erhalten."[20]

Auch Hermann Steinkamp weist das ‚Lernziel Solidarität' der Praxisdimension der Koinonia zu.[21] Ein Kennzeichen christlicher Gemeinschaft müsse das Vermeiden eines Oben-Unten-Gefälles sein, meint er, und an diesem Prüfstein sind auch die diakonischen Aktivitäten zu messen. Schlägt einfühlsame Hilfe manchmal um in demütigende Mildtätigkeit? Werden durch manche Aktionen Gefühle des Ausgeliefert-seins oder der Abhängigkeit gefördert? Werden durch ein Helfen im Modus der Betreuung die Betroffenen zu Objekten eines Handelns von oben degradiert, anstatt daß sie in ihrem Subjektsein bestärkt werden? Steinkamp verwendet den Solidaritätsbegriff polemisch akzentuiert, als Gegensatz zu einem assistentialistischen Verständnis von Helfen. Beim Einsatz für Arbeitslose gehe es etwa nicht so sehr um gut gemeinte und vielleicht auch professionelle Initiativen für sie. Es gehe vielmehr darum, die Betroffenen zu Zusammenschluß und Solidarisierung anzustoßen und zu befähigen, es gehe um vielfältige Formen „der solidarischen (das heißt eben nicht-assistentialistischen) Begleitung solcher Initiativen und Bewegungen."[22]

Damit steht ein wesentlicher Unterschied zwischen ‚Nächstenliebe' und ‚Solidarität' zur Debatte, der schon in der Sprache zum Ausdruck kommt: Man sagt ‚Liebe zu …', aber ‚Solidarität mit …'. Da stellt sich doch die Frage, ob es nicht grundsätzlich an der Zeit wäre, diakonisches Handeln als Solidarität *mit* den Armen zu konzipieren und nicht als Liebe *zu* den Armen?

### *Der Blinde und der Lahme*

Wenn man gängige Überblickswerke sozialer Arbeit auf den Begriff ‚Solida-

[19] Ebd., Art. 32.
[20] *Krieg*, Seelenführung, 490.
[21] *Steinkamp*, Solidarität, 169.
[22] Ebd., 120f. Eine nähere Definition des Solidaritätsbegriffs vermißt man auch bei Steinkamp, trotz der prominenten Bedeutung, die er ihm einräumt.

rität' hin durchforstet, wird man stutzig. Mit Ausnahme des oben zitierten Wörterbuchs kommt dieses Stichwort entweder gar nicht vor,[23] oder es wird äußerst stiefmütterlich behandelt.[24] Offenbar spielt Solidarität in den Konzepten einer professionellen sozialen Arbeit kaum eine Rolle, und bei näherem Überlegen wird dies auch einsichtig. Würde ein Sozialarbeiter im Gefängnis (dasselbe gilt für einen Gefängnisseelsorger) das Selbstverständnis seiner Arbeit ausschließlich aus der Solidarität mit den Strafgefangenen gewinnen, so wäre dies doch bedenklich. Die Mitarbeiterin einer Sozialberatungsstelle käme in arge Bedrängnis, wenn sie ihre Beratungstätigkeit allein aus der Solidarität mit den Klienten heraus gestalten sollte. Und was würde es für die Betreuerin in einer Behinderteneinrichtung heißen, diese Arbeit rein aus Solidarität mit den schwer geistig Behinderten zu tun? Wolf Rainer Wendt, eine der gewichtigsten Stimmen in der aktuellen Diskussion um eine Theorie sozialer Arbeit, stellt Solidarität als Beweggrund für soziale Arbeit grundsätzlich in Frage, da es in den meisten Fällen nicht darum gehe, Gemeinschaft mit der Klientel herzustellen. „Die meisten Sozialarbeiter haben nicht das Bedürfnis, dauernd mit Süchtigen zusammen zu sein oder ihr Leben mit Adoleszenten in der Krise zu verbringen."[25] Offenbar gehört das ‚Für-Jemanden-Dasein' unabdingbar zum Engagement für andere, dieses läßt sich nicht auf ein ‚Miteinander' reduzieren. Wie sehr Solidarität und Nächstenliebe aufeinander verwiesen sind, läßt sich an folgender Geschichte illustrieren:

Ein Blinder trifft auf einen Lahmen und klagt: „Ach, ich müßte zum Markt, um Brot zu kaufen, doch niemand führt mich hin." Da klagt der Lahme: „Auch ich müßte zum Markt, um Brot zu kaufen, doch niemand trägt mich hin." Nach einigem Überlegen kommt ihnen die Erleuchtung. Der Blinde nimmt den Lahmen auf den Rücken, und gemeinsam steht ihnen nichts mehr im Weg.

Die gemeinsame Betroffenheit durch eine Behinderung ist die Grundlage ihrer Solidarität. Doch ohne die Bereitschaft eines jeden, seine Fähigkeiten in den Dienst des anderen zu stellen und die Hilfe des anderen anzunehmen, bliebe diese Solidarität ein abstraktes Faktum. Erst im Füreinander-Dasein, in der liebenden Zuwendung zueinander, eröffnet sich ein gemeinsamer Weg. Damit diese Zuwendung nicht zur allmächtigen Helferpose entartet, braucht es aber die Sensibilität aller für die eigenen Schwächen und Defizite. Dann kann das Bewußtsein wachsen: „Was wir können und was wir nicht können, das alles gehört uns gemeinsam; und für uns miteinander wird es auch reichen."[26]

Solidarität oder Nächstenliebe – keiner dieser Begriffe kann zugunsten des anderen eliminiert werden, sondern

[23] Vgl. etwa *H. Eyferth u.a.* (Hg.), Handbuch zur Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Neuwied und Darmstadt 1987; *A. Schwendtke* (Hg.), Wörterbuch der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Wiesbaden ⁴1995.

[24] Vgl. *F. Stimmer* (Hg.), Lexikon der Sozialpädagogik und der Sozialarbeit, München ²1996, 427. Das Stichwort ‚Solidaritätsprinzip' wird mit einem Satz erläutert, ein zweiter Satz weist auf seine praktische Anwendung in der Sozialversicherung hin.

[25] *W.R. Wendt*, ökosozial denken und handeln. Grundlagen und Anwendungen in der Sozialarbeit, Freiburg i.Br. 1990, 209.

[26] *U. Bach*, Dem Traum entsagen, mehr als ein Mensch zu sein, Neukirchen-Vluyn 1986, 29.

jeder hat sein eigenes Gewicht und seine eigenen Stärken:
Die Liebe zu den Menschen ist eine unverzichtbare Motivationsquelle für den oft mühsamen Einsatz für andere. Für den Glaubenden steht sie zudem im Horizont der liebenden Zuwendung Gottes, der selbst die Liebe ist. Die Begriffe Nächstenliebe oder Agape/Caritas pauschal als Ausfluß assistentialistischen Denkens zu deuten heißt sie mißzuverstehen, und zwar schon vom ursprünglichen Wortsinn her. Wenn im Begriff *agape* als spätgriechischer Rückbildung von *agapao* (gastlich aufnehmen, gern haben, lieben)[27] der Kontext von Gastfreundschaft mitschwingt, so zielt er nicht auf eine herablassende, sondern auf eine wertschätzende Haltung ab. Caritas/Agape/Liebe meint die Wertschätzung und Achtung des Anderen in seiner Würde, aus christlicher Sicht seiner Würde als Ebenbild Gottes.
Eine wesentliche Stärke des Solidaritätsbegriffs liegt darin, daß er über den kirchlichen Bereich hinaus eine Basis für die Verständigung über eine gerechte Verteilung der Lebenschancen bietet; eine Formel für den gemeinsamen Einsatz für ein menschenwürdiges Leben aller. Umso sorgfältiger sollte man damit umgehen. Solidarität ist ein zu wertvoller Begriff, um ihn zur Leerformel verkommen zu lassen. Es geht vielmehr darum, ihn in konkreten Akten der Solidarisierung mit Inhalt zu füllen und lebendig werden zu lassen.

[27] Vgl. *H. Frisk*, Griechisches etymologisches Wörterbuch Bd. 1, Heidelberg ²1973, 7.

SILVIA HAGLEITNER

# Von der Frauensolidarität zur universalen Parteilichkeit für Frauen

In mehreren Schritten nähert sich unsere Autorin, wissenschaftliche Assistentin am Institut für Katechetik an der Theologischen Hochschule in Linz, an den Begriff „Frauensolidarität" an. In einem ersten Schritt geht sie anhand eines Mosaiks von Beispielen der Verwendung dieses Begriffs nach und fragt anschließend, in welchen Zusammenhängen von Frauensolidarität gesprochen wird. In einem zweiten Schritt werden die Bedeutungsbreite und die damit verbundene Unschärfe des Begriffs problematisiert. Abschließend wird für ein nüchtern-politisches Verständnis von Frauensolidarität plädiert, mehr aber noch für eine universale, von Männern und Frauen gemeinsam praktizierte Parteilichkeit für marginalisierte und ausgebeutete Frauen. (Redaktion)

Das Auffälligste am Phänomen der „Frauensolidarität" ist, daß sie sowohl von Männern als auch von Frauen immer wieder in Frage gestellt und rasch mit Gegenbeispielen als nicht existent abgetan wird. „Die gefährlichsten Feinde der Frauen sind die Frauen selber" – heißt eine der gängigen Alltagsweisheiten. Eine andere, von Frauen auch selbst immer wieder geäußerte, lautet: „Das Arbeitsklima in reinen Frauenbetrieben ist immer schlechter als in gemischten Betrieben." Und unlängst wurde mir von einem erfahrenen älteren Herrn versichert: „Wenn du drei Frauen zusammenläßt, gibts nur Streit und Zank." Im Alltagsbewußtsein scheint es um die Frauensolidarität also nicht gut bestellt. Und selbst manche überzeugte Feministin kann ein Seufzen nicht unterdrücken, wenn es um ihre Meinung zur Solidarität unter Frauen geht. Ist dieses Seufzen nun das Zeichen für einen anderen, aber enttäuschten Mythos von der allverbindlichen Schwesterlichkeit, wie er in den Anfangszeiten feministischen Denkens beschworen wurde? Oder ist es ein Zeichen dafür, daß der Begriff „Frauensolidarität" mit Vorstellungen und Idealen besetzt wird, die ihm ursprünglich nie eigen waren?

Über die genannten Anti-Frauensolidaritätsmythen hinaus wird Frauensolidarität aber auch im Zuge der allgemeinen Entsolidarisierungsdebatte im wissenschaftlichen Diskurs befragt. Ist nicht das Abklingen feministischer Euphorie und die Ermüdung der neuen Frauenbewegung ein Symptom der verbreiteten gesellschaftlichen Individualisierungs- und Entpolitisierungstendenzen? Liegen nicht die Fahnen der Frauensolidarität ebenso abgenützt in verstaubten Abstellräumen wie jene der internationalen ArbeiterInnensolidarität?

Ist also die Rede von der „Frauensolidarität" bloß eine nostalgische Reminiszenz an frühere Zeiten oder gibt es auch gegenwärtig noch lebendige Spuren davon? Auch der Sinn und das Ziel von Frauensolidarität sind zu befragen: Wofür soll Frauensolidarität gut sein? Genügt nicht die allgemeine menschliche Solidarität? Was zeichnet Frauensolidarität im besonderen aus?

## *1. Irreales und Reales rund um die Frauensolidarität*

So wie sich der Solidaritätsbegriff ursprünglich im Zuge politischen Handelns der Arbeiterschaft entwickelte, so kommt auch der Begriff Frauensolidarität immer dort ins Spiel, wo Frauen politisch tätig werden und gemeinsam nach lebensverbessernden Bedingungen streben. Ein politisches Mittel, das Frauensolidarität benötigt, ist das des Streiks, weshalb im folgenden Frauenstreiks in Geschichte und Gegenwart zur Sprache kommen sollen.

### *1.1. „Lysistrate" – antike Komödie über streikende Frauen*

Lange bevor sich der Begriff der Frauensolidarität entwickelte, verfaßte 411 v.Chr. der griechische Dramatiker Aristophanes sein Friedensstück „Lysistrate", in dem sich die Frauen aus Athen und Sparta zusammenschließen, um dem sinnlosen Krieg zwischen den Völkern ein Ende zu setzen. Ihre politische Strategie ist die des Streiks in Form sexueller Verweigerung, bis sich die Männer eines Besseren besinnen wollen. Die Komödie endet mit dem Sieg der Frauen, der zwischendurch aber immer wieder durch „Schwächeanfälle" der Frauen gefährdet ist. Die Anführerin Lysistrate muß einiges an Überzeugungskraft aufbieten, um ihre Mitstreiterinnen zusammenzuhalten. So etwa in der Dritten Szene, wo sie drei Frauen, die zu ihren Männern zurück wollen, mit folgender Rede aufhält:

*„Hört auf mit eurem Spuk,*
*verfluchte Weiber!*
*Nach Männern seid ihr lüstern!*
*Glaubt ihr, sie*
*Nicht auch nach uns? –*
*Verdrießlich schleichen ihnen*
*Die Nächte hin, das glaubt!*
*Drum, gute Frauen*
*Seid standhaft,*
*harrt nur kurze Zeit noch aus!*
*Denn ein Orakel sagt:*
*wir siegen, wenn*
*Wir einig bleiben!"*[1]

Die Einigkeit kann Lysistrate nur erreichen über die Schaffung einer gemeinsamen Friedensvision. Doch das allein reicht für viele der Frauen noch nicht aus, sie brauchen zudem das Orakel der Siegesgewißheit und die Drohung des schlechten Rufes, falls sie das gemeinsame Ziel durch vorzeitige Aufgabe der Enthaltsamkeit verraten. Durch ihren utopischen Charakter geht von dieser alten Komödie eine gewisse Faszination aus. Die Vorstellung, daß sich die Frauen verfeindeter Kriegsparteien verbünden und ihre Männer durch sexuelle Verweigerung zum Friedensschluß bringen können, ist so reizvoll wie unglaublich. Das einzig Realistische in dem Stück scheint die Zaghaftigkeit und Wankelmütigkeit einiger beteiligter Frauen zu sein. Warum aber hat Aristophanes den im Grunde ernsten Stoff in eine Komödie verpackt? Konnte man sich den politischen Pakt von Frauen im antiken Griechenland nicht anders denn als komödiantisches Tun vorstellen? War es als solches annehmbarer und weniger bedrohlich für die regierende Männerwelt?

[1] *Aristophanes*, Lysistrate. Komödie, übers. v. Ludwig Seeger, Stuttgart 1980, 40.

*1.2. Frauenstreiks in der Geschichte*

War dieses erste Beispiel eines Frauenstreiks ein literarisches, komödiantisch-märchenhaftes, so kann ein Blick in die Geschichte der Frauenstreiks auch mit tatsächlich geschehener Frauensolidarität aufwarten.[2] So fand etwa in Österreich am 3.5.1893 der erste große Arbeiterinnenstreik statt. 600 Appreturarbeiterinnen aus drei reinen Frauenbetrieben verließen die Fabriken, weil sie die langen Arbeitstage und schlechten Arbeitsbedingungen nicht länger ertragen konnten. Nach Berichten der Textilarbeiterin Adelheid Popp und anderer schreibender Arbeiterinnen wurden sich die Fabriksfrauen im Zuge dieses Streiks ihrer Solidarität bewußt, begannen „eine ganz neue Sprache zu sprechen", organisierten Ausflüge, zogen fröhlich singend durch die Straßen und hielten Reden „vom Hackstock aus". Nach drei Wochen konnten die Frauen einen Sieg feiern, weil die Arbeitszeit auf zehn Stunden verkürzt, der Wochenmindestlohn auf vier Gulden gesetzt und die verhafteten Frauen wieder eingestellt wurden.[3] Wesentlich weniger erfolgreich waren die 106 streikenden Stanzerinnen 1869 in Itzehoe, denen vom Meister abwehrend erklärt wurde: „‚Wenn das Geld nicht langt, verdient es euch am Abend dazu, Huren seid ihr doch alle'"[4].

Ein im 19. Jahrhundert beginnender Frauenkampf war der um die Erlangung des aktiven und passiven Wahlrechts, um die politische Gleichstellung von Frauen. Wie Lysistrate erkannten die Anführerinnen der ersten Frauenbewegung, daß nur der solidarische Zusammenschluß der Frauen politischen Erfolg bringen würde. Eine davon, die Schriftstellerin Hedwig Dohm, die sich für die umfassende private und staatsbürgerliche Gleichberechtigung der Frau einsetzte, appellierte beispielsweise 1876 an die Frauen mit folgenden Worten:

„Erwachet, Deutschlands Frauen, wenn ihr ein Herz habt zu fühlen die Leiden Eurer Mitschwestern und Thränen sie zu beweinen, mögt Ihr selbst auch im Schooß des Glückes ruhen. Erwachet, wenn Ihr Grimm genug habt, Eure Erniedrigung zu fühlen, und Verstand genug, um die Quellen Eures Elends zu erkennen. Fordert das Stimmrecht, denn nur über das Stimmrecht geht der Weg zur Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit, zur Freiheit und zum Glück der Frau."[5]

Diese kurze Passage zeigt, daß einer Intellektuellen wie Hedwig Dohm schon damals die Grundprobleme von Frauensolidarität und die notwendigen Voraussetzungen für das Entstehen von Frauensolidarität bewußt waren. So spricht sie zuerst die Tatsache an, daß nicht alle Frauen gleich betroffen sind von Not und Elend, daß es privilegierte Frauen gibt, die „im Schooß des Glückes ruhen". Schon die erste Frauenbewegung war gespalten in eine bürgerliche und eine proletari-

[2] Vgl. *Gisela Notz*, Den Aufstand wagen, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis 36 (1994), 23–33; *Ute Gerhard*, Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Reinbek bei Hamburg 1990.

[3] Vgl. *Gisela Notz*, Den Aufstand wagen, a.a.O. 26.

[4] *Florence Hervé/Elly Steinmann/Renate Wurms*, Kleines Weiberlexikon, Dortmund 1985, 499, zit. in: *Gisela Notz*, Den Aufstand wagen, a.a.O. 27.

[5] *Hedwig Dohm*, Der Frauen Natur und Recht, Berlin 1876, 183, zit. in: *Ute Gerhard*, Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Reinbek bei Hamburg 1990, 106.

sche, wobei zum Beispiel die Dienstbotenbewegung zum Prüfstein weiblicher Solidarität wurde, „über den die Mehrheit bürgerlicher Frauen bis zuletzt gestolpert ist."[6] Auf diesem Hintergrund läßt sich die Aussage Eliza Ichenhäusers vom „Verein Frauenwohl" verstehen, die als engagierte Rednerin der Dienstbotenbewegung bekannt war:

„Ist es nun Pflicht jedes human denkenden Menschen, einer in so trauriger Lage befindlichen Menschenklasse beizustehen, so gilt diese Pflicht für uns Frauen doppelt. ...nicht allein weil 98 Prozent aller Dienenden Frauen sind, sondern hauptsächlich deshalb, weil wir selbst ihre Unterdrücker sind, weil es überhaupt das einzige Verhältnis ist, in welchem wir Frauen uns selbst zur Rolle der Unterdrücker haben degradieren lassen."[7]

Das hier angeführte Problem der Spaltung von Frauen in Dienende und Bediente ist im übrigen bis heute aufrecht, was diesen Sätzen aus dem vergangenen Jahrhundert eine merkwürdige Aktualität verleiht. Nicht wenige Frauen machen heute berufliche Karriere und delegieren die niedrigen Dienste der Hausarbeit und Kinderbetreuung an unterprivilegierte Frauen, die keine andere Möglichkeit haben, als sich auf diese Weise ihren Unterhalt zu sichern. Und doch scheint es mir zu kurz gegriffen, wenn den außerhäuslich berufstätigen Frauen in diesem Zusammenhang fehlende Frauensolidarität vorgeworfen wird. Die meisten dieser Frauen agieren aus einem Sachzwang heraus, der aus der fehlenden Sensibilität und Offenheit der Berufs- und Arbeitswelt für arbeitende Mütter entsteht. Einer Arbeitswelt, die den reproduktiven Sektor systematisch ausklammert und in die Privatsphäre der Familie delegiert, fehlt die Solidarität mit Frauen. Und da grenzt es an Zynismus, wenn dann diesen Frauen fehlende Frauensolidarität vorgeworfen wird.

Hedwig Dohm fordert im obigen Zitat also die Solidarität der glücklichen mit den unglücklichen Frauen, das heißt sie verlangt die Fähigkeit der Wahrnehmung der anderen und ihrer Leidenssituationen. Doch Empathie allein genügt nach Dohm nicht für das Entstehen von Frauensolidarität. Ebenso wichtig sind ihr neben einer Portion gesunder Wut über Unrechtsverhältnisse die Fähigkeit der vernunftgeleiteten Erkenntnis, die Analyse der Ursachen des Leidens und der Unterdrückung.

### *1.3. „Einen Tag frei" – Frauenstreiks der Gegenwart*

Mit dem „Freien Tag der Frauen" am 24.10.1975 starteten Islands Frauen eine neue Form von Frauenstreiks, die in den drauffolgenden Jahrzehnten Nachahmung in der Schweiz (14. Juni 1991 „Wenn Frau will, steht alles still") und in Deutschland (8. März 1994 „FrauenStreikTag") fanden. Dabei handelte es sich um Aktionstage, die zum Ziel hatten, die gesellschaftliche Bedeutung von Frauenarbeit sichtbar zu machen und auf die nach wie vor bestehende soziale und wirtschaftliche Benachteiligung von Frauen in den Haushalten, aber auch am Arbeits-

[6] *Ute Gerhard*, Unerhört... a.a.O. 241.
[7] *Eliza Ichenhäuser*, Die Dienstbotenfrage, 4, zit. in: *Ute Gerhard*, Unerhört... a.a.O. 243.

markt hinzuweisen. Auf die unbezahlte Haus- und Familienarbeit sollte hingewiesen werden, indem die Frauen einen Tag lang ihre Häuser, Familien und Arbeitsstellen verließen, sich versammelten und gemeinsam den „freien Tag" feierten.
Was diese modernen Frauenstreiks eint: die ideologischen Auseinandersetzungen im Vorfeld (zum Beispiel ob man einen solchen Tag als „Streik" bezeichnen solle oder nicht), der enorme ehrenamtliche Arbeitseinsatz vieler Frauen und die dabei freigesetzte Kreativität und Frauenpower, die Vernetzung verschiedenster Frauenorganisationen, der große Erfolg durch die alle Hoffnungen übersteigende zahlreiche Beteiligung von Frauen, die Erfahrung von Gemeinschaftsgeist, Stärke und Phantasie von Frauen und schließlich eine im Vergleich zum Erfolg des Streiktages geringe Erfolgsquote in der anschließenden politischen Umsetzung der Forderungen.
Ist letzteres ein Zeichen dafür, daß sich Frauen aller Coleurs und Schichten zwar rasch in großer Zahl für einen Tag zur allgemeinen Unmutsäußerung zusammenbringen lassen, daß aber die Zersplitterung und Spaltung der Frauen wieder Oberhand gewinnt, wenn es um die Durchsetzung konkreter politischer Ziele geht? In ihrer Reflexion zum Schweizer Streiktag stellt Margrit Bürer die Frage, ob die Tatsache zahlenmäßig großer Beteiligung wirklich auf eine neue breite Solidarität zwischen Frauen schließen läßt, wie das von manchen behauptet wurde: „Wird Solidarität mit Teilnahme am Streik und Unterstützung der Gemeinschaft gleichgesetzt, besteht die Gefahr, daß die Aspekte solidarischen Handelns, die in der Auseinandersetzung miteinander und Kritik liegen und eine Teilnahme gefährden könnten, dieser Demonstration von Solidarität geopfert werden."[8] Ihrer Meinung nach wurde die breite Beteiligung durch eine Vermeidung von kritischem inhaltlichem Meinungsstreit und eine schnelle Toleranz von Verschiedenheiten der Frauen erkauft.
Hier tauchen also auch in der feministischen Diskussion unterschiedliche Vorstellungen von Frauensolidarität auf.

### *1.4. Alltagsgeschichten in punkto Frauensolidarität*

Bei Bildungsveranstaltungen, die ich zu frauenpolitischen Themenstellungen durchführe, tauchen jedes Mal Standardsätze auf, wie: „Das Problem ist eben, daß die Frauen selber nicht zusammenhalten", oder: „Die Frauen wissen ja selber nicht, was sie wollen und bekämpfen einander nur." In derselben Regelmäßigkeit sehe ich mich bemüßigt, die Frage nach den Hintergründen für dieses antisolidarische Phänomen unter Frauen zu stellen[9],

[8] *Margrit Bürer*, „Lustvoll, bunt und engagiert – Das Ausland fiebert mit" 14. Juni 1991: Frauenstreik in der Schweiz, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis 36 (1994), 59.

[9] Dabei verweise ich dann auf die Theorien feministischer Psychoanalyse, wie etwa jene von Christiane Olivier, die das Drama des kleinen Mädchens im Nichtbegehrtwerden und im Neid auf den weiblichen, reifen Körper der Mutter begründet sieht. (Vgl. *Christiane Olivier*, Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter, Düsseldorf 1987, 59ff.) Die Frauentherapeutinnen Eichenbaum und Orbach sehen Frauenbeziehungen grundsätzlich in der Ambivalenz von Verschmelzung und Konkurrenz, was ihre Gründe in der starken Identifikation, Bindung und Trennungsangst zwischen Mutter und Tochter habe. (Vgl. *Luise Eichenbaum/Susie Orbach*, Bitter und süß. Frauenfeindschaft-Frauenfreundschaft, Düsseldorf 1989.)

oder ich warte mit Gegenbeispielen gelingender Frauensolidarität auf und erzähle von der weitverbreiteten Nachbarschafts- oder Verwandtschaftshilfe unter Frauen, wenn es um die Beaufsichtigung von Kleinkindern oder um Hilfe bei der Pflege alter Menschen geht. Es gibt sehr wohl Mütter, die ihren Töchtern auch einmal einen freien Tag gönnen und ihnen daher die kleinen Kinder abnehmen. Es gibt sehr wohl die Freundinnen, die einen Blick für die Überlastung der anderen haben und Babysitterdienste, Einkaufshilfe o.ä. anbieten. Ohne diese in kleinen Dingen alltäglich gelebte Frauensolidarität würde der reproduktive Sektor der unbezahlten Haus- und Familienarbeit weniger gut funktionieren. Aber auch im Berufsleben ist Solidarität unter Frauen erlebbar. Wenn beispielsweise eine langjährig Betriebserfahrene einer Neueinsteigerin mit ausreichenden Informationen und tatkräftiger Unterstützung den Anfang erleichtert. Oder wenn eine Frau freiwillig den Wochenenddienst übernimmt, damit die andere bei ihren Kindern sein kann. Die Frage angesichts dieser Beispiele ist nur, inwieweit sie dem Begriff der Frauensolidarität tatsächlich gerecht werden. Handelt es sich hier nicht viel mehr schlicht und einfach um Nächstenliebe, die sich auf Grund der Lebensumstände in diesen konkreten Fällen eben zwischen Frauen abspielt?

### *1.5. Vernetzung – eine neue Form von Frauensolidarität*

Auf der Suche nach einem aktuelleren Synonym für Frauensolidarität stößt man heute auf den Begriff der „Vernetzung". Frauen vernetzen sich auf vielfältige Weise institutionell aber auch privat, um so ihre Interessen besser vertreten und durchsetzen zu können. Beispiele dafür sind die unzähligen Selbsthilfegruppen, in denen sich Frauen zusammenfinden, die mit den gleichen gesundheitlichen, psychischen oder familiären Problemen zu kämpfen haben. Hierher zählen aber auch all jene Frauengruppen, deren Ziel der gemeinsame Erfahrungsaustausch, das Erzählen von Frauenlebensgeschichten ist.

Ein kirchliches Beispiel ist der Prozeß der Europäischen Frauensynode. Dabei knüpfen Frauen nicht nur zwischen den verschiedenen europäischen Ländern von den Niederlanden über Deutschland, Österreich bis nach Polen und Litauen ein Netz, sondern auch zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen mit dem Ziel, Strategien zu entwickeln gegen gesellschaftliche, wirtschaftliche und innerkirchliche Ausgrenzung und Marginalisierung von Frauen. Auch hier ist von Solidarität die Rede, wenn es heißt: „Frauen mit unterschiedlicher, kultureller, religiöser, ethnischer und politischer Beheimatung kommen ... zusammen und bestärken und ermächtigen einander. Sie schenken einander Mut, sie feiern ihr Leben und ihre Hoffnungen, sie teilen ihre Solidarität, ihre Ängste und Freuden."[10]

Offen bleibt auch hier eine genauere Definition des Solidaritätsbegriffes. Was ist gemeint mit dem Teilen von Solidarität, das hier angesprochen ist?

[10] Einladungsprospekt zur European Women's Synod, 21st to 28th July 1996, Gmunden/Austria, 4.

## 2. *Zur Problematik des Begriffs Frauensolidarität*

Das Hauptproblem rund um den Begriff der Frauensolidarität liegt darin, daß er kaum einmal klar definiert wird, sondern vielfach als unscharfer Füllbegriff verwendet wird, wodurch letztendlich vieles und nichts damit gemeint sein kann.

### *2.1. Die Überladung und Emotionalisierung des Begriffs*

In den oben genannten Beispielen wird mit dem Begriff Frauensolidarität Unterschiedliches bezeichnet. Da ist zum einen im Zusammenhang mit Frauenstreiks die politische Qualität des Begriffs, der zielgerichtete, kämpferische Zusammenschluß von Frauen. Zum anderen kann der Begriff Frauensolidarität in die Nähe von karitativer Nächstenliebe rücken, wo es um die gegenseitige private Unterstützung von Frauen geht. In manchen feministischen Texten tritt er parallel zu den Begriffen Schwesterlichkeit und Frauenfreundschaft auf, denn für manche Feministinnen symbolisiert „Frauensolidarität" den Traum von der alle Frauen umfassenden, tragenden Schwesterlichkeit, von der Allverbundenheit der Frauen, die zu einer freudvollen, friedlichen Frauengemeinschaft führen kann. Abwehr kann die Rede von Frauensolidarität erzeugen, wenn sie Frauen als ethische Norm abverlangt wird. Dies geschieht m.E. auch in den Überlegungen der feministischen Ethikerin Ina Praetorius.[11] Sie plädiert für eine Neubelebung des Begriffes Frauensolidarität, indem sie ihn zum Wert-Begriff erklärt, der also nicht in erster Linie Tatsachen beschreibe, sondern Ziel- und Wunschvorstellungen, Noch-nicht-Vorhandenes, das in der zwischenmenschlichen Realität bislang nur in Spurenelementen erlebbar sei.[12] Zudem ist Frauensolidarität nach Praetorius ein Beziehungsbegriff, das heißt Frauenbeziehungen soll Priorität zukommen, um die heterosexuelle Fixierung von Frauen aufzulösen. Die gesellschaftlich dominante heterosexuelle Basisbeziehung definiere die Frauen nach wie vor als Eigentum der Männer und stabilisiere demnach eine androzentrische Kultur.[13] Frauensolidarität als Wert-Begriff und Beziehungsbegriff vermittle der Frau das Bewußtsein, „etwas moralisch Gutes zu tun, wenn ich Frauenbeziehungen pflege".[14] Das Problem dieses Ansatzes besteht m.E. darin, daß er das vielfach überkommene Beziehungsverhältnis patriarchaler Systeme wiederkäut und in der Reaktion darauf auch zementiert. Die reale Vielfalt der Beziehungen zwischen Männern und Frauen, aber auch zwischen Frauen, wird in dieser eindeutigen Beschreibung der heterosexuellen Basisbeziehung als androzentrisches Konstrukt, „in dem der Mann als frei und dominierend, die Frau als abhängig und kontrollbedürftig definiert ist", ausgeblendet. Die angeführten Beispiele zeigen, daß der Begriff Frauensolidarität mit verschiedenen Vorstellungen und Erwartungen beladen wird. Einmal wird er als real-poli-

[11] *Ina Praetorius*, Frauensolidarität. Ein Wert mit Zukunft, in: dies: Skizzen zur feministischen Ethik, Mainz 1995, 74–84.
[12] Vgl. ebenda, 77.
[13] Vgl. ebenda, 83.
[14] ebenda, 84.

tischer, dann wieder als karitativer oder utopischer, an anderer Stelle als Wert- oder Beziehungsbegriff eingesetzt. Diese Bedeutungsbreite und Überladung macht seine Verständlichkeit und Eindeutigkeit schwer.

*2.2. Die Unmöglichkeit von Frauensolidarität angesichts von realer Vielfalt und Verschiedenheit von Frauenleben*

Gegenwärtig herrscht in der wissenschaftlich-feministischen Literatur dem Wort Frauensolidarität gegenüber relativ große Zurückhaltung. Die anfängliche Euphorie mit ihren Visionen einer universalen Verschwesterung von Frauen wird heute als Phänomen einer feministischen Pubertätsphase kritisch betrachtet[15], was zur Folge hat, daß sich viele Feministinnen inzwischen scheuen, das Wort „Frauensolidarität" in den Mund zu nehmen – „aus Angst davor, als unrealistisch, moralistisch und kopflastig zu gelten."[16]

Ein anderer Grund für diese Zurückhaltung besteht m.E. berechtigterweise in der Erkenntnis, daß eine Frauensolidarität, die sich auf eine Gleichheit der Frauen qua Geschlecht beruft, auf dünnen Beinen steht. Nimmt man den Solidaritätsbegriff, wie er sich im Zuge der ArbeiterInnenbewegung entwickelt hat, ernst, so bezeichnet er „die enge Verbundenheit einer Gruppe von Menschen aufgrund ihrer gemeinsamen sozialen Lage, ihren gemeinsamen Interessen, ihrer gemeinsamen Weltanschauung ... Solidarität schließt gegenseitige Verantwortlichkeit der Mitglieder der betreffenden Gruppe für einander ein; sie äußert sich in einem Gemeinschaftsbewußtsein und -gefühl und kommt im gemeinsamen (solidar.) Handeln zum Ausdruck"[17]. Die einzige Gemeinsamkeit, die Frauen weltweit aufweisen können, ist ihr biologisches Geschlecht. Was ihre soziale Lage, ihre politischen Interessen und Weltanschauungen betrifft, trennen sie die jeweiligen Lebenswelten. Das heißt die Differenz unter Frauen ist weltweit gesehen größer als ihre Gleichheit. Gemeinsamkeit im Sinne gleicher Betroffenheit kann also nur innerhalb gleicher Lebenswelten gesucht und gefunden werden. Und dort kann dann auch das Geschlecht, nicht im Sinne des biologischen (= sex), sondern des sozial konstruierten (= gender), das heißt der jeweiligen gesellschaftlichen Rollenzuschreibung, zum gemeinsamen Erfahrungshorizont werden. Eine solche Gemeinsamkeit macht dann Solidarität unter Frauen im oben definierten Sinn möglich.

Das in den letzten Jahren in der feministischen Diskussion immer wichtiger werdende „Denken der Differenz"[18], das heißt das Wahrnehmen und Analysieren der Unterschiedlichkeit, auch Gegensätzlichkeit von Frauen-interessen und Frauenleben, verhindert zunehmend eine vorschnelle Rede von Frauensolidarität, die ihr Handeln auf gleiche Betroffenheit aufbauen will. Feministinnen wie Judith Butler arbeiten an der Demontage der konstruierten Scheineinheit von Frauen, indem sie darauf verweisen, daß es so viele

[15] Vgl. *Janice G. Raymond*, Frauenfreundschaft. Philosophie der Zuneigung, München ²1990, 271f.
[16] *Ina Praetorius*, Frauensolidarität, in: dies: Skizzen zur Feministischen Ethik, Mainz 1995, 75f.
[17] *Reinhart Beck*, Sachwörterbuch der Politik, Stuttgart 1977, 768.
[18] *Christina Thürmer-Rohr*, Denken der Differenz. Feminismus und Postmoderne, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis 39 (1995), 87–97.

Frauenidentitäten wie Frauen gibt: „Jeder Versuch, der Kategorie ‚Frauen' einen universellen oder spezifischen Gehalt zuzuweisen, schaffe gerade nicht das, was er garantieren will, nämlich Solidarität, sondern zwangsläufig Zersplitterung"[19]. Bedeutet das nun tatsächlich die Unmöglichkeit von Frauensolidarität in Zeiten postmoderner Vielfalt und Gleich-Glültigkeit? Oder braucht es angesichts eines realitätsgerechten postmodernen Differenzdenkens nicht einfach auch eine neue Definition des Begriffes?

### *3. Von der Frauensolidarität zur Parteilichkeit und allgemeinen Solidarität mit marginalisierten und ausgegrenzten Frauen*

#### *3.1. Wo ist Frauensolidarität nötig?*

Solange Frauen weltweit den Kürzeren ziehen, was Entfaltungs- und Lebensmöglichkeiten betrifft, ist Frauensolidarität nötig. Sie ist nötig in Zeiten eines österreichischen Sparpakets zu Lasten der Frauen mit kleinen Kindern. Sie ist nötig in Zeiten einer weltweiten Feminisierung der Armut, die sich in vermehrter Arbeitslosigkeit von Frauen und in der steigenden Zahl der Frauen, die unter die Armutsgrenze fallen, äußert. Darüber hinaus ist Frauensolidarität überall dort notwendig, wo Frauen und Mädchen körperliche und psychische Gewalt angetan wird, wo die Körper und Seelen von Frauen ausgebeutet und mißbraucht werden. Das Kriterium für eine Frauensolidarität, die sich nicht einfach auf das biologische Geschlecht berufen will, ist dort zu suchen, wo Frauen auf Grund von kapitalistisch-patriarchalen Ausbeutungsverhältnissen in Not und Bedrängnis geraten, wo wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungerechtigkeit das Zepter über Frauen schwingt und daraus finanzielle, physische oder psychische Probleme entstehen. An diesen Orten ist es nötig, daß sich die betroffenen Frauen zusammenschließen und für die Veränderung ihrer Situation kämpfen.
Die Einsicht in die Notwendigkeit von Frauensolidarität darf allerdings nicht darüber hinwegsehen, daß gerade dort, wo Ausbeutung und Unterdrükkung am stärksten wirken, auch die Selbsterniedrigung und damit verbunden die Nicht-Akzeptanz der anderen Unterdrückten am weitesten fortgeschritten sowie die Identifikation mit dem Unterdrücker am stärksten ist.[20]
Aus diesem Grund erscheint es auch sinnlos, Frauensolidarität moralisch einzufordern. Sie kann an diesen Orten nur in einem Prozeß der Befreiung möglich werden.

#### *3.2. Frauensolidarität als nüchtern-politischer Begriff im Sinne von Parteilichkeit*

Mehr denn je notwendig ist eine nüchtern-politische Frauensolidarität im Sinne Hedwig Dohms, die sich darin ausdrückt, daß gutsituierte Mittelstandsfrauen sensibel sind für die Not anderer Frauen, die nicht „im Schooß des Glückes ruhen". Diese Solidarität

[19] *Seyla Benabib/Judith Butler u.a.*, Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt/M. 1993, 49, zit. in: *Christina Thürmer-Rohr*, Denken der Differenz... a.a.O. 89.

[20] Vgl. *Paulo Freire*, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit, Reinbek bei Hamburg 1973, 48–51.

verdient dann eher den Namen der Parteilichkeit und drückt sich aus in einer nüchternen, vernunftgeleiteten Analyse gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse und wirtschaftlicher Ausbeutung. Sie läßt sich – genährt durch eine Portion Wut angesichts anhaltender Benachteiligung vieler Frauen – anspornen zu politischem Handeln in Richtung mehr Gerechtigkeit für Frauen, wobei sie den Meinungsstreit mit systemstabilisierenden Frauen nicht scheut.

Wenn ich hier für Frauensolidarität im Sinne politischer Parteilichkeit plädiere, dann löse ich den Begriff damit gleichzeitig von den traumhaften Vorstellungen gelingender Frauenbeziehungen. Natürlich ist es wünschenswert, daß sich Frauensolidarität paart mit Frauenfreundschaft, aber so wie jede Form von Liebe läßt sich auch Frauenfreundschaft nicht einfach herstellen, schon gar nicht verordnen. Frauensolidarität im Sinne von Parteilichkeit dagegen kann zum politischen Programm einer Frauenbewegung werden, wenn sie nüchtern-realpolitisch bleibt. *Keine Frau ist befreit, solange nicht jede Frau befreit ist.* Dieser feministische Slogan kann der Grundgedanke einer politisch agierenden Frauensolidarität sein und auch gutsituierte, privilegierte Frauen dazu veranlassen, sich für die Verbesserung der Arbeitsplatzsituation von Hilfsarbeiterinnen u.v.a.m. einzusetzen. Ich kann auch mit Frauen politische Aktionen starten, die nicht zu meinen persönlichen Freundinnen zählen, die ich mir auch nicht zu solchen machen möchte. Aber aufgrund ihrer Ausbeutungssituation, ihrer Benachteiligung rufen sie meine politische, christliche Parteilichkeit wach.

### *3.3. Von der Frauensolidarität zur allgemeinen Parteilichkeit für die marginalisierten Frauen*

Notwendiger, weil gesellschaftlich durchschlagskräftiger, als diese beschriebene Frauensolidarität ist allerdings eine allgemeine, von Männern und Frauen gemeinsam praktizierte Parteilichkeit für die marginalisierten und ausgegrenzten Frauen in Österreich, Europa und weltweit. Gerechtigkeit für Frauen darf nicht länger die Sache von Frauen bleiben, sondern muß zum universalen Prinzip humanen Handelns werden. Nur in einem gemeinsamen Engagement von Frauen und Männern für die Aufhebung kapitalistisch-patriarchalen Unrechts können alte Verwundungen geheilt, kann Versöhnung und in der Folge eine erneuerte, partnerschaftliche Gemeinschaft von Frauen und Männern möglich werden.[21] Von Männern geübte Parteilichkeit und Solidarität mit Frauen beginnt mit dem offenen Hören der anderen Stimmen von Frauen, setzt fort mit der Destruktion der herkömmlichen Männerrolle und dem mutigen Suchen nach neuen, lebensfreundlicheren Männerbildern und mündet in die Entwicklung eines Gerechtigkeitsgefühls, das Verzicht auf Machtpositionen möglich macht.

[21] Vgl. *Jim Wallis*, Die Seele der Politik. Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft, München 1995, 178ff.

LEOPOLD ROSENMAYR

# Konflikt und Kooperation im späten Leben

## Über Solidarisierung zwischen den Generationen

Die wechselseitige Verwiesenheit von Alt und Jung ist wohl die fundamentalste Form zwischenmenschlicher Solidarität. Leopold Rosenmayr, Professor für Soziologie an der Universität Wien, analysiert diese oft heikle Beziehung in verschiedenen Lebensbereichen: Solidarität zwischen den Generationen in der Familie, im Bereich staatlicher sozialer Sicherung, am Arbeitsplatz. Er warnt vor pauschalen Urteilen über ‚das Alter' oder ‚die Alten', da diese der zunehmenden Differenzierung individueller Lebensläufe immer weniger entsprechen. (Redaktion)

### *1. Zu den Begriffen des Alterns und der Generationen*

Altern ist ein sowohl biologischer als auch ein in und durch Sozialstrukturen geformter Prozeß. So unterscheidet sich Altern nach Bildungs- und Einkommensgruppen und vielen anderen sozialstrukturellen Merkmalen. Alternsprozesse laufen in der kleinen Gemeinde anders ab als in der großstädtischen Agglomeration, anders in traditionell durch Familienverbände geformten Gemeinwesen – wie Stammesgesellschaften – als dort, wo Menschen in sozialer Distanz als Einzelne leben. Dies führt dazu, daß bei den für jedes Individuum je einzigartigen genetischen Vorgaben, die den Altersprozeß bestimmen, durch Hinzutreten der sozialen, psychischen und kulturellen Faktoren sich eine erweiterte Differenzierung durch eine bestimmte Biographie als Abdruck des Lebenslaufs ergibt.

In einer Gesellschaft mit vielen Wandlungsprozessen muß man damit rechnen, daß sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt das Altwerden in verschiedener Weise vollzieht. Auch für die Großgruppe der Älteren gilt eine Generationsgesetzmäßigkeit, die für die Jugend in die Augen springt und die aus gemeinsamen Erlebnissen, aus gemeinsamer zeitgeschichtlicher Beeinflussung und gemeinsamen oder parallelen Versuchen stammt, das Leben zu bewältigen. Die Gruppen von Menschen, die den Zweiten Weltkrieg und die unmittelbare Nachkriegszeit in ihren jungen und mittleren Erwachsenenjahren erlebten, entwickelten eine andere Art der Lebensbewältigung als jene, die von den heute jungen Menschen in deren Alter zu erwarten sein wird. Schon diejenigen, die in zwei oder drei Jahrzehnten zu den Hochbetagten zählen werden, sind an andere Konsumformen, an andere gesellschaftliche Ansprüche, an eine in der Demokratie ermöglichte Kritik und an Freiheiten gewöhnt, weil sie von Jugendjahren an in ein solches Denken und Handeln mit mehr Freiheit hineingeführt worden sind.

Für wissenschaftliche Dokumentation und Theorien zur hier behandelten Thematik siehe: *Leopold Rosenmayr,* Die Kräfte des Alters. Edition Atelier, Wien 1990; Die Schnüre vom Himmel. Böhlau, Wien 1992; Altern im Lebenslauf, soziale Position, Konflikt und Liebe im späten Leben. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996.

Allerdings muß der Generationenbegriff für die Älteren vorsichtig angewendet werden. Man darf nicht einer Stereotypenbildung folgen, welche die Subtilität des Älterwerdens vernachlässigt. Denn von allen Phasen des Lebenszyklus besteht für das höhere Alter die stärkste individuelle Verschiedenheit, wie empirische Daten uns zeigen (Baltes 1996). Im Verlauf vieler Lebensjahre hat die Differenzierung der Persönlichkeit viele Chancen. Stereotypisierung mag noch für die Jugend gewisse entlastende Funktionen für ihre Selbsterkenntnis haben. Den Älteren kann eine drastisch unterstreichende Image-Prägung nur sehr bedingt als Hilfe zu ihrer Selbstdarstellung dienen. Der alternde Mensch hat die Aussicht, für sich selbst einen besonderen Weg zu finden, indem er auf sein eigenes gelebtes Leben reflektiert. Spiegelungsprozesse in der eigenen Vergangenheit bieten sich an.

Neben der individuellen Einzigartigkeit des Lebenslaufs müssen allerdings auch veränderte soziologische Chancen für die Älteren und Alten berücksichtigt werden. So beginnt zum Beispiel die nachelterliche Gefährtenschaft der Ehepartner früher und dauert etwa doppelt so lange wie vor einem Jahrhundert. Wir haben es mit veränderten (durch die Medizin und deren soziale Zugänglichkeit geschaffenen) weit höheren Überlebenswahrscheinlichkeiten zum Beispiel der 60jährigen und Älteren zu tun, sie hat sich in Österreich seit hundert Jahren verdoppelt. Kalendarisch nicht mehr junge, aber körperlich rüstige und sich selber nicht als alt fühlende Menschen zwischen fünfzig und fünfundsiebzig müssen sich zum Beispiel den von Familienaufbau und Berufskarriere in den Hintergrund gedrängten Partnerproblemen zuwenden, besonders denen, die sie zwischen zwanzig und vierzig nicht gelöst hatten oder auch solchen, die durch gesundheitliche Einschränkungen oder Behinderungen sich später ergaben.

## 2. *Familienbeziehungen als Chancen der geklärten Begegnungen und der Hilfen*

Eine Wohngemeinschaft zwischen alten Menschen und ihren erwachsenen Kindern wird – meist widerstrebend – dann akzeptiert, wenn die Umstände es unbedingt erfordern. Daß sie aber tatsächlich relativ selten besteht, liegt nicht nur an der Unwilligkeit der jungen Generation, mit den Eltern zusammen zu leben, auch keineswegs nur an äußeren Faktoren, wie zum Beispiel der Kleinheit der Wohnung. Man kann feststellen, daß die alten Menschen *nur zu einem erstaunlich geringen Anteil* mit ihren erwachsenen Kindern gemeinsam zu wohnen wünschen. Gerade in einer etwas distanzierten Beziehung liegt eine für viele alte Menschen in Mittel-, West- und Nordeuropa typische Art der Sozialkontakte: sie bejahen und praktizieren solche Wohnformen, die es ihnen ermöglichen, ohne erzwungene Teilnahme zu leben. Für diese intergenerative Sozial- und Lebensform haben wir die Formel „Intimität – aber auf Abstand" vorgeschlagen. Zumindest für unsere postmoderne, hochorganisierte Gesellschaft dürfte damit die herrschende Form des Zusammenlebens und der diesbezüglichen Wünsche ausgedrückt sein.

Für die Gestaltung von Beziehungen zwischen alten Menschen und ihren Nachkommenschaftsfamilien ist der Frage nachzugehen, ob neben dem

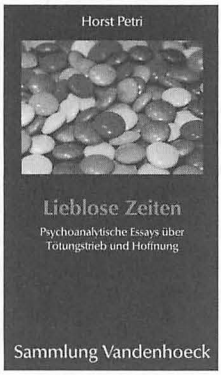
*instrumentellen* Bereich auch *expressiv-emotionalen* Bedürfnissen befriedigend entsprochen wird. Diese insgesamt viel schwieriger zu erhebenden emotionalen Bedürfnisse stehen zwar in Wechselwirkung mit den instrumentellen, doch darf kein selbstverständlicher Zusammenhang erwartet werden. Nur eine *personorientierte Solidarität* erlaubt ein befriedigendes Verbinden beider Bereiche. Die traditionalistische, institutionsorientierte Integration der Familie ist zwar häufig funktionsorientiert, aber keineswegs affektiv bindungsorientiert, daher wesentlich starrer. Schuldgefühle der erwachsenen Kinder, die aus seinerzeit Freiheit suchenden Ablehnungen der Eltern stammen, können in „over-protection" der abhängig gewordenen Eltern als eine Form der Beherrschung münden. In Fehlentwicklungen, bei unabgelösten Fixierungen an die Eltern, welche zu den verschiedensten Formen von Abhängigkeiten führten, sehen wir auch wichtige Ursachen für ein in den letzten Jahren stärker aufgedecktes und bewußtgemachtes Phänomen der „Gewalt gegen Alte" in der Familie. Die Gewalt resultiert dann aus der totalen Hilflosigkeit, sich mit anderen Mitteln Befreiung und Unabhängigkeit verschaffen zu wollen.

Aufgrund einiger unserer Wiener Studien der letzten Jahre läßt sich zeigen, daß der Einsatz von sozialen Dienstleistungen zunehmend eine beträchtliche Entlastung der Situation von helfenden Angehörigen mit sich bringt. Die Entlastung wird jedoch nicht bloß im Sinne einer Reduktion von instrumentellen Betreuungsaufgaben wirksam, sondern vor allem auch im Sinne eines vermehrten *Sicherheitsgefühls,* das durch den regelmäßigen und verläßlichen Besuch der Helferinnen oder Helfer vermittelt wird. Zu einem völligen Rückzug der Angehörigen aus der Betreuungsposition kommt es bei Inanspruchnahme der Dienstleistungen nur in Ausnahmefällen, wohl aber zu einer Reduktion von Kontaktfrequenz zwischen den Generationen bei entlastender Hilfe von außen. Hilfe bei funktionellen Aufgaben wie Einkaufen, Kochen, Aufräumen, Wäschewaschen usw. durch Organisationen führt für die Familienmitglieder allerdings in der Regel *nicht* zu einer vermehrten Zuwendung im Gespräch und auch nicht zu erhöhter sozialer Kommunikation und Verfügbarkeit.

In Zukunft wird man sich stärker mit dem Konfliktcharakter von Aushilfebeziehungen zwischen den Generationen in der Familie beschäftigen müssen und mit der Art von psychischen Belastungen, die sie hervorrufen. Gewisse Anzeichen sprechen dafür, daß die Erwartungen älterer und alter Menschen hinsichtlich ihrer Beziehungen zu ihren Kindern mit dem bestehenden Beziehungspotential von Kindern zu ihren Eltern nur mit erheblichen Schwierigkeiten in Einklang zu bringen sind. Das liegt daran, daß sich für die erwachsenen Kinder neue Beziehungsfelder gebildet haben, diejenigen der Eltern eher stagnieren oder abnehmen. Die Ambivalenzsituation betreuender Kinder besteht zwischen Zuneigung und Loyalität gegenüber den Eltern einerseits und Zurückweisung andererseits. Haltungen der Loyalität erfordern neben dem Zeitaufwand für die Betreuung und Pflege auch psychisch aufwendige Prozesse der Klärung von Beziehungen zwischen erwachsenen Kindern und deren Eltern.

Zusätzlich treten vielfach die Erwerbstätigkeit der Frau und das damit verbundene, von Erwartungen der

# Anregungen zu einer Neugestaltung menschlicher Beziehungen




Horst Petri

## Lieblose Zeiten

Psychoanalytische Essays über Tötungstrieb und Hoffnung
Sammlung Vandenhoeck. 1996. 223 Seiten,
Paperback DM/SFr 39,– / öS 289,–
ISBN 3-525-01430-9

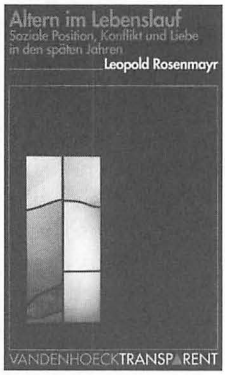
Horst Petri beobachtet aufmerksam das Zeitgeschehen. Deutlich wird die Gefährdung der Menschheit durch ihren immanenten *Tötungstrieb* wie auch ihre Chance zum Überleben, die Petri in einer *Psychoanalyse der Hoffnung* herausarbeitet.

Udo Rauchfleisch

## Menschen in psychosozialer Not

Beratung, Betreuung, Psychotherapie
Sammlung Vandenhoeck. 1996. 204 Seiten,
Paperback DM/SFr 44,– / öS 326,–
ISBN 3-525-01431-7

An vielen kasuistischen Beispielen stellt Udo Rauchfleisch die spezifischen Bedürnisse dieser Klientengruppe und ein angemessenes therapeutisches Vorgehen dar.




Leopold Rosenmayr

## Altern im Lebenslauf

Soziale Position, Konflikt und Liebe
in den späten Jahren
Transparent 28. 1996. 128 Seiten,
kartoniert DM/SFr 19,80 / öS 147,–
ISBN 3-525-01720-0

Die „neuen Alten", ausgestattet mit besten Qualifikationen und Erfahrungen, mit Kaufkraft, mit nie geahnter Gesundheit und Initiative, schließlich mit der Macht ihrer schieren Zahl, werden sich einmischen. Sie werden gesellschaftlich bedeutsamer, als das Greisentum je war, sie werden arbeiten, kämpfen, lieben, und sie werden unsere Gesellschaft bunter machen. Dieses Buch ist eine Anstiftung dazu.

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

„Selbstverwirklichung" geprägte Lebenskonzept mit Hilfs- und Pflegeaufgaben für die Alten in Konflikt. Die Freiheitsgrade der Zuwendung der Frauen zu sich selber und zu ihren Aufgaben müssen sich gegen verschiedene Fronten durchsetzen. Trotzdem sind Hilfeleistungen zwischen den Generationen in der Familie häufig. Sie fließen in beiden Richtungen: von alten Eltern, solange sie noch dazu imstande sind, zu ihren erwachsenen Kindern und den Enkelkindern und später im Lebenszyklus in die umgekehrte Richtung. Tatsächlich werden in Mitteleuropa etwa 80 Prozent der alten Eltern, die Kinder haben und die Hilfe und Pflege – auch intensiver Art – benötigen, von ihren Kindern versorgt! Was dies für die Beziehungen innerhalb der Generationen bedeutet, ist noch wenig bearbeitet worden. Sicher ist, daß betroffene Familien, die alte Angehörige zu pflegen haben, die Belastung sehr deutlich spüren, sei es, weil die Erwartung der alten Menschen hinsichtlich Pflege und Betreuung höher und die Zeitspanne, in der Betreuung zu geben ist, länger geworden ist. Die allgemeine Empfindsamkeit für Familienkonflikte hat zugenommen. Die Konfliktwahrnehmung dürfte gestiegen, die „Frustrationsbereitschaft" gewachsen sein. Die Toleranzgrenze für die Verarbeitung von Beziehungshärten ist stark gesunken, auch deswegen, weil die potentiellen oder realen Pfleger(innen), Menschen mittleren Alters, Belastungen gegenüber eine andere Haltung einnehmen als frühere Generationen. Frauen im mittleren Alter sind in besonderer Weise pflegebelastet. Nicht nur erwarten alt gewordene Mütter in besonderer Weise Zuwendung und Hilfe von ihren Töchtern und reagieren mit Kränkung, wenn sie diese nicht in erwartetem Umfang erhalten. Von Söhnen wird meist weit weniger erwartet und die Zuwendung mit größerer Anerkennung honoriert.

Die psychische Belastbarkeit im Generationenkonflikt oder im Konflikt der Loyalitäten und emotionalen Zuwendungen der Frau zu den alten Eltern einerseits und ihrem eigenen Mann oder den Kindern gegenüber anderseits wird durch die tatsächlichen oder geltend gemachten Bedürfnisse der Älteren stark strapaziert. Gesundheit, Kraft und Liebesfähigkeit von Frauen, die in ihrem eigenen Familienlebenszyklus oft noch zusätzlich durch die wie immer erfolgende Ablösung ihrer eigenen Kinder beansprucht sind, werden *außerordentlich belastet* und *Anerkennung für ihre Leistungen* wird sozial kaum gegeben. Wir wissen aus Berichten von Beratungsstellen für pflegende Angehörige, daß das Dilemma für eine Tochter, entweder ihren Beruf aufzugeben oder zumindest einschneidend einzuschränken, um die pflegebedürftige Mutter (oder den Vater) betreuen zu können, zu einem erstrangigen Krisenfall führen kann. Dieses Dilemma stellt sich für Männer in der Regel nicht.

In jedem affektiven Verhältnis gibt es Ambivalenzen, und umso mehr dort, wo die Emotionen stark und Gefühle der Verpflichtung und Nähe vorherrschend sind – wie in der Familie. Es gibt keine Liebe ohne mitten in ihr auftretende Ablehnung. Nicht nur zwischen den Geschlechtern, auch im Verhältnis zwischen den Generationen in einer Familie, das immer durch irgendeine Form von Abhängigkeit gekennzeichnet ist, tritt Ambivalenz auf. Es mischen sich also Liebe, Ablehnung und Angst, unterschwellig auch Haß. Dieser tritt besonders dort auf, wo die Jüngeren in ihrem Ver-

hältnis zu den (körperlich oder seelisch eingeschränkten oder behinderten) Alten nur wenig „filial maturity", also innere Selbständigkeit durch Ablösung und Bereitschaft zu Selbstabgrenzung, erlangen konnten. Es kommt darauf an, wie diese Ambivalenz ertragen und teilweise versöhnt wird. Die Kunst des inneren Kompromisses (Hans Strotzka) ist gefragt und die Fähigkeit, Ärger zu verarbeiten.

Rehabilitative und therapeutische Werte vorausgesetzt, ist jene Klärung des Generationenverhältnisses nötig, die wir „intergenerationelle Befreiungsarbeit" nennen möchten. Eine solche bedeutet, daß man zwar Aufmerksamkeit und Zuwendung beibehält, daß aber eine *Minderung von Zwängen* eintritt. Befreiung heißt auch Gewinnung einer Fähigkeit, sich solidarisch, liebend und offen und damit *wandlungsfähig* gegenüber Kindern und Eltern einstellen zu können. Die „Vermenschlichung" der Eltern, die Entzerrung ihres oft lebenslang aus Abhängigkeiten heraus fixierten Bildes durch eine neue (diesmal eine im reiferen Leben erarbeitete, nicht selbstzerstörerische!) Zuwendung ist (teilweise) möglich. Was nicht zu Lebzeiten der Eltern geleistet werden kann, müßte den verstorbenen Eltern und sich selbst gegenüber als Aufgabe verfolgt werden. Das „partielle Verzeihen" müßte als Antwort auf tiefe Verletzungen erworben werden und wäre eines der wichtigen Charakteristiken des späten Lebens. Religiöse Ressourcen des wechselseitigen Schuld-Vergebens können hilfreich sein, wenngleich die Einsicht in eigene Beeinträchtigungen durch die Eltern nicht verwischt werden sollte.

Werden Grenzen der Belastbarkeit als erreicht empfunden und kann die Familie ihre Probleme autark nicht mehr lösen, liegt die Vorstellung nahe, die Alternden in Heime, Altensiedlungen, Pflegeheime zu vermitteln. Hohe Notwendigkeit intensiver Betreuung wird von vielen, vor allem den Alten selbst, als Ausweglosigkeit gefürchtet. Doch ist die Alternative des Entweder-Oder, Pflege der Alten unter zu großer Beanspruchung der Familie oder Vermittlung in ein Altenheim, in Frage zu stellen beziehungsweise sozialpolitisch zu überwinden.

Organisationen und Familien können in einer *koordinierten Anstrengung* bestimmte gemeinsame Ziele (Bedürfniserfüllung für alte Menschen) erreichen. Primärgruppen, wie die Familie, sind von Bürokratien, die beim Einsatz von Sozialdiensten unvermeidbar sind, strukturell verschieden. Bürokratien arbeiten auf instrumenteller Basis, halten sich eher an Grundsätze der Unpersönlichkeit, betonen die Erfüllung spezifischer Zwecke, wenden feststehende Regeln und standardisierte Lösungsmuster an, verfügen über Experten für den Einsatz in sonst unbewältigbaren Situationen. Primärgruppen, wie die Familie, sind hingegen durch langwährende Kontakte der Vertrautheit mit der gesamten Lebenserfahrung der Betroffenen gekennzeichnet und gehen von persönlichen Beziehungsmustern aus.

Die konventionelle Absicherung der hergebrachten familialen Binnenmoral scheint nicht mehr stark genug zu sein, um Solidaritätsleistungen zu gewährleisten. Die moderne Familie kann sich nicht mehr langfristig zu ihren alten Mitgliedern aufwendig solidarisch verhalten, ohne daß ihre jüngeren Mitglieder an Status in der modernen Berufs-, Freizeit- und Bildungswelt verlieren. Dieser Umstand legt die Externalisierung von zeitaufwendigen

Hilfeleistungen nahe. Die Solidaritätsleistung der Familie besteht dann darin, Vermittlungsaktivitäten zu familienexternen Organisationen in Gang zu setzen. Die Familie fungiert als intermediäre Instanz. Sie übernimmt Bindeglied-Funktionen, das heißt sie informiert, vermittelt und berät, ohne letztlich die eigentlichen Leistungen vom Aufräumen über das Einkaufen bis zum Wäschewaschen oder verschiedenen Pflegehandlungen selbst umfassend zu erbringen. Der Zugang zur sozialen Dienstleistung über den Weg der Familie wird allerdings die Vermittlung von emotionaler Nähe an die Alten durch die Familie nicht garantieren können.

### 3. *Konflikt muß nicht sein*

Der „Generationenkonflikt" als Verteilungskampf verschiedener altersbedingter Interessengruppen um öffentliche Mittel ist nicht unvermeidbares gesellschaftliches Schicksal. Er hängt einerseits von der umfassenden Berücksichtigung der komplexen Verteilungssituation ab und anderseits von den medialen und politischen Interpretationen: ob sie auf geduldiges Aushandeln oder das Hineinblasen in Konfliktfunken hinauslaufen.

Bei einer Umfrage in der Westschweiz vor zwei Jahren betonte gegenüber allen Unterschieden eine Mehrheit der Befragten überzeugend die Gemeinsamkeit der Interessen von Alt und Jung in Fragen sozialer Sicherheit. US-Studien des letzten Jahrzehnts weisen bei den Altersgruppen der 17- bis 50jährigen 80 Prozent aus, die eine *Erhöhung* der öffentlichen Altensicherung fordern. Eine Repräsentativ-Studie von G. Majce und mir in Österreich brachte vor etwa drei Jahren weniger als fünf Prozent der Befragten, die für eine Rücknahme von Alterszuwendungen zu haben waren. Über die Hälfte (aller Altersgruppen) wollten mehr Unterstützung für die Alten. Woher kommt dieser Effekt?

Im Generationenkonflikt sehen die verschiedenen jüngeren Generationen beim Blick auf die älteren trotz aller Konkurrenz auch ihre eigene Zukunft vor sich. Die Menschen leben zwar mit beträchtlicher Zukunftsungewißheit, aber doch deutlich mit Längsschnittperspektiven. So sprechen die Jungen den heute alten Generationen deren umfassende soziale Lebenssicherung keineswegs ab, weil sie dies als eine Art Selbstbedrohung ihrer eigenen Zukunft empfänden. Wir stehen hier vor anderen Problemen als seinerzeit zu Beginn der 70er Jahre in der Studentenrevolte, als es hieß: „Trau keinem über Dreißig". Das war damals ein Kulturkampf, jetzt geht es um gegenwärtigen und künftigen Interessenausgleich. In verschiedenen Studien ergeben sich in allen Altersgruppen beträchtliche Minderheiten, die „bei Problemen mit der Pensionsfinanzierung" auch eigene Reduktionen in Kauf nehmen wollten.

Eines wird jedenfalls deutlich: Konflikt und Solidaritätsbereitschaft bestehen im Generationenverhältnis nebeneinander! Denn es gibt nicht nur den zur Zeit fast ausschließlich diskutierten *öffentlichen* Geldtransfer der Pension, sondern auch einen *privaten* Transfer zwischen den Generationen in der Familie. Da leben Alt und Jung im Alltagskonflikt und bei wechselseitiger Hilfe nebeneinander. Im Vergleich zum öffentlichen Transfer durch das Pensions- und Sozialversicherungssystem, in dem die Jüngeren zur Sicherung der Alten beitragen, läuft der private Kreislauf in der anderen Richtung,

nämlich von den Alten zu den Jungen. Französische Studien aus 1994 zeigen, daß von den 70- bis 90jährigen alle etwas, ein Drittel sogar umgerechnet zwischen etwa öS 15.000 bis 100.000 jährlich zumindest zwei jüngeren Generationen zahlen. 40 Prozent aus dieser Altenpopulation in Frankreich übermitteln zusätzlich im gleichen Zeitraum in derselben Höhe Werte an Wohnungsbeihilfe, Möbeln, Versicherungen und Sparbüchern (Attias 1995). Eine neue repräsentative US-Studie ergab für die Altersgruppe der 70- bis 74jährigen einen jährlichen innerfamiliären Netto-Transfer an Kinder- und Enkelgenerationen in der Höhe von 10 Milliarden Dollar. Leider verfügen wir für Österreich nur über Hinweise, daß vor allem bei den Großanschaffungen die älteren Generationen unterstützend eingreifen, und daß sie „Dienstleistungen" verschiedenster Art erbringen, solange sie körperlich dazu imstande sind. Einer künftigen Familienpolitik würde eine solide Familienökonomie und -soziologie zur Abschätzung und Förderung des Transfers zwischen den Abstammungsgenerationen im privaten Leben nicht schaden.

Was ist aus all dem zu folgern? Die totgesagte und sicher auch in vieler Hinsicht durch die Prozesse des Kulturwandels zerrissene Familie à la carte erweist sich durch ihre ökonomische Stützungsfunktion gegenüber den Jungen als unersetzlich. Man sollte daher bedenken: Entzieht man den Alten vom öffentlichen Transfer zu viel, läuft man Gefahr, den privaten Rücklauf von den Alten zu den Jungen in der Familie vor allem bei den mittleren Schichten zu kappen. Das wäre schade, denn im innerfamiliären Transfer zu den Jungen geht irgendwie ja doch auch Seele mit dem Geld mit. Und Beseelung kann viel zu gesellschaftlicher Integration und Reifung der Beziehungen beitragen.

### *4. Neue Modelle des Lebenslaufs – soziologisch gesehen*

In der Lebenslauftheorie lassen sich zwei Modelle unterscheiden: Das eine ist ganz auf Konzeptionen von Xavier Gaullier (1988) oder Peter Laslett (1989) abgestellt. Laslett nimmt eine Dreiteilung vor, die besagt, daß unsere gegenwärtige Leistungsgesellschaft in der ersten Phase Konzentration auf das Lernen brauche. In der zweiten Phase sei im Beruf volle Leistung verlangt, während die dritte, das Alter, die Erfüllung bringe: „Die Freizeit ist nicht mehr das Privileg von Eliten ... sie wurde zu einem erwerbbaren Gut für Millionen, besonders des Dritten Alters" (Laslett 1989). Gegenwärtig hat dieses Modell noch einiges für sich, wenn es sich auch stark an Mittel- und Oberschichten orientiert.

Der „Lebensabend" war eine strukturiert abgegrenzte Setzung durch die Erfindung der Pension für Industriearbeiter im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Der „Lebensabend" war als kurze Phase „bezahlter Unbrauchbarkeit" zuerst durch Bismarck in Deutschland, bald darauf in Österreich-Ungarn durch eine vor 125 Jahren bemerkenswert „revolutionäre" Gesetzgebung eingeführt worden. Die Phase der Pension nahm nach dem Ersten Weltkrieg in Westeuropa immer mehr den Charakter einer *Kompensation* im Sinne eines „wohlverdienten Ruhestands" an. Erst durch die Entwicklungen der allerletzten Jahrzehnte wurde die Zeit der *Pension zur Phase der Lebens-Erfüllung* hochstilisiert. Dabei wurden allerdings für die breiten

Schichten weder Institutionen noch strukturierte Inhalte angeboten, die für höhere Ansprüche einer solchen „Erfüllung" dienlich sein können.
*Die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung drängt nunmehr auf eine Umstrukturierung des Lebenslaufs.* Davon wird auch die letzte Phase des Lebens entscheidend betroffen. Es entspricht nicht mehr den entfalteten Produktionsbedürfnissen, zuerst zu lernen, dann zu arbeiten und schließlich sich zu bilden und zu genießen. Eine mit gezielter Arbeitspraxis durchsetzte Jugendphase, in Überwindung einer „reinen" Ausbildung, beginnt sich zu empfehlen. Das Ausbildungs- und Probier-Verhalten in der Jugend sollte auf die sich ergebende Forderung nach *Umstrukturierung des ganzen Lebenslaufs orientiert sein.* Nur so kann es der wissenschaftlich-technischen Entwicklung gewachsen sein. Freigespielte Lernphasen („Moratorien") während des Berufslebens sowie Erfüllungsphasen lange vor dem Alter helfen, das Alter als selbstbestimmte „Kreativphase" vorzubereiten, beziehungsweise eine Verlängerung der Aktivphase des Berufslebens zu ermöglichen.
Man darf sich während der mittleren Lebensphasen nicht darauf verlassen, den Bildungswunsch „irgendwann einmal", später im Leben, „in der Pension" zu realisieren. Jede einzelne Lebensphase einer kommenden Gesellschaft sollte – nach Sozialaufgaben und Individualität gewichtet – aus Lernen, Arbeit und Erfüllung bestehen. Matilda und John Riley (1992) unterscheiden zwischen einem altersdifferenzierten und einem altersintegrierten Typus sozialer Struktur. Der *altersdifferenzierte* Typus verkörpert die heute geübte altersgebundene Gliederung: Bildung im Jugendalter, Arbeit in der mittleren Lebensphase und Freizeit in der Altersphase. Der *altersintegrierte* Typus bezeichnet eine grundsätzlich viel stärker altersunabhängige Mischung der Lebensbereiche Bildung, Arbeit und Freizeit. Die drei Lebensbereiche sollen für alle Altersgruppen offen sein.
*Der Lebenslauf der Zukunft wird von der Veränderung der Art und des Stellenwerts der Arbeit im Leben der Menschen bestimmt werden.* In den letzten 25 Jahren ist das Austrittsalter aus dem Beruf in Österreich und Deutschland im Mittel um etwa fünf Jahre gesunken. Älteren Arbeitnehmern fällt das Ausscheiden aus dem Beruf mehrheitlich eher leicht. Aber etwa ein Drittel trennt sich keineswegs gerne vom Beruf. Die nach dem Ausscheiden aus dem Beruf geäußerte Zurückhaltung über den Austritt muß für künftige Diskussionen viel ernster genommen werden als bisher. Wir haben es zwar weiterhin meist mit einem verdienten, oft aber auch mit einem „aufgedrängten" Ruhestand zu tun. Die Lebenserwartung 60jähriger ist im letzten Jahrzehnt in Österreich um 2 Jahre gestiegen. Die Pro-Person- oder Pro-Stunde-Produktivität in der Industrie, die sich in enormen Schüben im letzten Jahrzehnt aufwärts entwickelte, steigt weiter.
Maschinen und Roboter vervielfachen das Arbeitspotential des Menschen. Unsere europäische Arbeitslosigkeit ist daher Freisetzungsresultat und keineswegs nur konjunkturell, sondern stärker noch strukturell zu sehen (Marin 1993). Man kann wie Claus Koch (1993) sogar von einer „Zivilisation der Arbeitslosigkeit" sprechen. Das Schlagwort, der Arbeitsgesellschaft gehe die (durch Menschen verrichtete) Arbeit aus, trifft für die industrielle Produktion, besonders für bestimmte Sparten dieser Produktion zu. Das Schlagwort vom „Ausgehen

der Arbeit" ist allerdings insoferne übergeneralisiert und damit falsch, als in einer ganzen Reihe von Dienstleistungen zum Beispiel im Fremdenverkehr, im Gastgewerbe, in der Krankenpflege, der Bedarf an menschlicher Arbeit nicht abnimmt, sondern wächst. Allgemein läßt sich die Zukunft der Arbeitswelt durch folgende Entwicklungen kennzeichnen:

a) Die Teilzeitbeschäftigung nimmt zu und wird weiter steigen.

b) Rascher Technologiewechsel erfordert ständiges Umlernen. Das bedeutet auch die Notwendigkeit, Chancen und Zeiten für dieses Umlernen einzubauen, sowie entsprechende gesellschaftliche und psychologische Anreize zu schaffen.

c) Job- und Arbeitsplatzwechsel werden zu einem Haupttypus der Arbeitswelt. Wir gehen einem Ende der massenhaft standardisierten Lebens-Arbeits-Karrieren entgegen. Während sich maschinelle Prozesse und bestimmte Arbeitsvollzüge zunehmend standardisieren, ist biographisch die Destandardisierung unterwegs.

d) Das Arbeitsangebot gilt auf Abruf. Benachteiligt sind jene, die weniger umlernen können. Ein „Proletariat der Starrheit" entsteht.

Die Zukunft wird uns also ein *zerfleddertes Arbeitsleben* mit vielen Wahlchancen bringen. Allerdings wird es diese Chancen vorwiegend bei gewissen Qualifikationen geben. Die Proletarisierungslinie verläuft dann zunehmend nach den Grenzen von Bildung und Umstellungsfähigkeit.
Die Korrektur der industriell-maschinellen Arbeitslosigkeit wird sicher nicht länger mit Hilfe der Verkürzung der Lebensarbeitszeit erfolgen können. Innerhalb des Lebenszyklus muß es zu einschneidenden Revisionen und zur Neuverteilung von Arbeit kommen (Kohli 1992). Bisherige Ansätze waren auf eine lange Lebensfreizeit nach dem Arbeitsleben konzentriert (Gaullier 1988; Laslett 1989). Diese Ansätze erscheinen nur mehr unter Einschränkungen gültig. Für das Altern, seine Gefährdung und seine Chancen erhält verstärkt der *gesamte Lebenszyklus* mit seinen Revisions- und Innovationsphasen durch die Verwandlungskräfte des Selbst in verschiedenen seiner Entwicklungsabschnitte Bedeutung.

### *5. Solidarität der Generationen im Betrieb?*

Internationale Forschungsergebnisse beweisen eindeutig: Um- beziehungsweise Neu-Einschulung von älteren Arbeitnehmern kann erfolgreich sein – auch wenn sie aus der Pension zurückgeholt werden, wie dies in manchen Produktionssparten der USA der Fall war und ist. Sowohl in den Realprozessen als auch in den Sozialexperimenten zeigte sich ein enormes Lernpotential bei über Fünfzigjährigen. Die lebenslaufbezogene Lerntheorie hat die frühere Alters-Defizithypothese gänzlich über den Haufen geworfen.
Allerdings, und dies ist ein für allen Praxisbezug in der Weiter- oder Wiederverwendung von älteren Arbeitnehmern ab 50 Jahren entscheidender Befund: Die Schlüsselvariable für das Lernen und die Umstellung im späten Leben ist die *Motivation.* Um- und neu einschulbar ist nur, wer das auch will. Behinderungen liegen also weit weniger in der prinzipiellen Fähigkeit als in

der Bereitschaft sich zu ändern, beziehungsweise neue Techniken, Verhaltensweisen usw. zu lernen.
Dazu kommt ein zweiter Befund: Wer früh oder früher im Leben umzulernen gewillt und imstande war, lernt auch im Alter besser. Die Konsequenz daraus ist, daß eine neue Lernkultur und Neu-Lernkultur schon von der Grundschule her ansetzen und im gesamten Schulsystem lebendig bleiben muß. Was Hänschen nicht lernt, kann und soll (und muß aufgrund technologisch-wissenschaftlichen Wandels) Hans lernen, dazu muß aber Hans als Hänschen begreifen und fühlen, daß Lernen Freude machen kann. Er muß lernen, so lernen zu können, daß er (oder natürlich auch Gretl, nicht nur Hänschen) im späten Leben Neues zu lernen vermag.
Aus den verschiedensten Gründen ist dieser Wille zur Umschulung nur bei einer Minderheit älterer Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen in Österreich vorhanden. Neu zu lernen wird leider oft als Zurücksetzung verstanden, zum Teil deswegen, weil mit dem Lernen bei den älteren Generationen zu wenig Lustgefühle verbunden sind, sondern eher die Angst, „wieder auf die Schulbank" gesetzt zu werden. Dabei spielen die Einstellungen von Kolleginnen und Kollegen am Arbeitsplatz zu älteren und alten Arbeitnehmer(innen) eine Rolle. Zwar zeigt die Forschung mit zunehmendem Alter ab 45 geringere Fehlzeitquoten gegenüber den Jungen. Andererseits sind gewisse Einbußen – zum Beispiel in der Reaktionsgeschwindigkeit und in der Ausdauer – evident, was allerdings bei den Motivierten, so nicht besonderer Zeitdruck besteht, ausgeglichen werden kann.
Wenden wir uns nun ökonomischen Aspekten zu. Wie kann man der Diskriminierung der Alten wegen deren „Unwirtschaftlichkeit" begegnen? Ein Vorschlag richtet sich dabei auf eine Reduktion der Arbeitszeit (und damit auch auf die Verschmälerung des Einkommens), ohne dabei die Bemessungsgrundlage für die künftige Pension anzutasten. Wird die Bemessungsgrundlage bei Stundenreduktion unversehrt beibehalten, so könnte bei Älteren Teilzeitbeschäftigung mehr Interesse finden. Ältere Arbeitnehmer(innen) könnten sich motiviert sehen, dreißig Stunden wöchentlich zu arbeiten, um entweder mehr Freizeit für bestimmte Interessen zu haben oder die Großelternrolle zu verstärken oder selber pflegebedürftigen Menschen zu helfen.
Hier greifen zwei Problemkreise ineinander: einerseits Arbeitswelt – und andererseits die Sorge um die Mitmenschen, alte Eltern, Großeltern oder Schwiegereltern, die zusätzlich zu bestimmten Stützungen durch Organisationen auf die Besuche oder die Aushilfe von seiten von Familienmitglieder nicht verzichten wollen oder können.

## *6. In Zukunft: ein produktives Alter?*

Soziologisch gesehen wird der Lebenslauf der Zukunft insgesamt weniger vorhersehbar, stärker gestückelt und durch Brüche und Umstellungen charakterisiert sein. Diese erwartbaren Voraussetzungen erweiterter Individualisierung rufen nach besserer Gestaltung, intensiverer Vorbereitung und rechtzeitigem Ergreifen und Ausformen von „später Freiheit" im Alter. Statt das höhere Alter als nur eine Lebensphase herauszuheben und so zu studieren, sollten wir das späte Leben

innerhalb des ganzen „life-span" oder Lebenszyklus sehen und verschiedene Unterabschnitte des Alters wahrnehmen.

Die Brüche und Diskontinuitäten im Leben sind ihrerseits nur selten an Lebensphasen gebunden. Sie richten sich nach keinen Ordnungen biologischer oder politischer Art. Man muß auch sehen, daß der Mensch gleichzeitig in mehreren Lebensphasen lebt. Die kalendarische Variable Alter, die aus dem Geburtsdatum abgeleitet wird, wäre gerade in der Sozialgerontologie besonders trügerisch und irreführend.

Altern und Lebenslauf werden sich künftig vermutlich als zwei verschiedene Prozesse beschreiben lassen. Der Lebenslauf wird entscheidend vom Selbst mitgetragen. Und das Selbst vermag zu handeln und sich so immer neu zu „gebären". Das lebende Selbst kann niemals die Einheit eines Begriffs erreichen, es ist immer in Fluß, damit aber auch erneuerbar. Wenn das Selbst auf seinen kontinuierlichen Identitätsanspruch verzichtet, dann kann es seine Endlichkeit bejahen. Das aber sei, so Sören Kierkegaard, der eigentliche Schritt hin zum Glauben. Man muß sich losreißen aus einer „Einheit des Lebens", so wie Abraham sich vom traditionellen Sippendenken losriß, als er dem göttlichen Auftrag zu folgen begann. Dies aber gelingt nur durch die *Bewegung zur Endlichkeit,* sich zu sammeln im Angesicht und in der Akzeptanz seines Endes.

Es gibt keine „Einheit des Lebens". So läßt sich auch die Wendung in I Kor 13,10 verstehen, worin Erkennen und Reden nur „ek merous", als „aus Stücken bestehend" bezeichnet wird. Wo aber „Stückwerk" ist, dort ist Erneuerung vonnöten. So wird verständlich, daß zu einem alten Mann gesagt wurde: „Wenn einer nicht neu geboren wird, kann er nicht eingehen in das Reich Gottes" (Joh 3,3). Die Einwilligung in die Endlichkeit – in das Stückwerk – ist eine Bedingung dafür, daß ein Glaube mit Hoffnung auf Neugeburt entsteht, auf den jeweils „neuen Menschen" in ihm selber.

Die Alten der Zukunft werden solche Orientierung der Einwilligung in ihre Endlichkeit und der „Neugeburt" entwickeln müssen, wenn sie imstande sein wollen, gegen die bloße Anpassung an die gesellschaftlichen Moden eine eigene Lebensweisheit, damit auch Voraussetzungen für „Glauben", Vertrauen, Widerständigkeit, Risikobereitschaft und Abschiedsfähigkeit zu entwickeln. Statt mehr und mehr Objekte des Marktes, des Konsums und bloßer „Betreuung" zu werden, können sie Subjekte gesellschaftlicher Entwicklung und Handelnde sein – mit einem lebendigen Selbst.

Als politische Pressure-group werden die alten Generationen in ihrer Wirksamkeit auf die Gesetzgebung meist überschätzt, wie der Politologe Binstock nachwies; sie können kaum in der Weise Druck machen wie zum Beispiel die Studenten. Die soziale Differenzierung innerhalb der nunmehr schon stark verschiedenen Pensionistengenerationen ist stärker ausgeprägt als unter der übrigen Bevölkerung. Sichtbar werden die Wohlhabenden; der 15prozentige Armutskern unter den Alten ist versteckt: denn die im Dunkel sieht man nicht. Und auch die Kranken und die Leidenden sind vor der Gesellschaft versteckt. Aber die überwältigende Mehrheit der Alten ist vielfältig handlungsfähig.

Eine altersbunte Gesellschaft mit starkem Grau-Einschlag bringt Probleme, gibt aber auch Chancen. Die älteren

Generationen haben es teilweise auch selber in der Hand, Einfluß zu nehmen. Ein Schlüsselbegriff hiefür ist das „produktive Altern", das nicht nur um die eigene Alltagskompetenz gesundheitlich und sozial bemüht ist, sondern auch um eine gesellschaftliche Rückverpflichtung, wie sie durch generationenübergreifende Initiativen zur Selbsthilfe realisiert werden kann.

## Literatur


*Attias-Donfut C.*, Les solidarités entre générations. Nathan: Paris 1995.

*Baltes P.B.*, Entwicklungspsychologie der Lebensspanne: Theoretische Leitsätze, in: Psychologische Rundschau, 41,1 (1990) 1–24.

*Baltes P.B*, Über die Zukunft des Alterns, in: *Baltes M./Montada J.* (Hg.), Produktives Leben im Alter. Campus: Frankfurt/New York 1996.

*Daele W.v.d.*, Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und Gentherapie. Beck, München 1985.

*Koch C.*, Zivilisation der Arbeitslosigkeit oder Ende des Nationalstaats, in: Merkur, 47,11 (1993) 927–939.

*Kohli M.*, Altern in soziologischer Perspektive. In: *Baltes P./Mittelstraß J.* (Hg.) Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung. Walter de Gruyter; Berlin 1992, 231–259.

*Laslett P.*, A fresh map of life. Weidenfeld & Nicolson, London 1989.

*Marin B.*, Arbeitszeit radikal kürzen und radikal flexibilisieren, in: Der Standard, (10.11.1993).

*Markus H.R./Herzog A.R.*, The role of the self concept in ageing. In *Schaie R.W/Lawton M.P.* (eds.), Annual Review of Gerontology and Geriatrics, Vol. 11, Springer: New York 1992, 110–143.

*Rentsch T.*, Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit. In: *Baltes, P.B./Mittelstraß, J.* (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung. Walter de Gruyter: Berlin (1992), 282–304.

*Riley M.W./Riley J.W.*, Individuelles und gesellschaftliches Potential des Alterns, in: *Baltes P.B./Mittelstraß J.* (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung. Walter de Gruyter: Berlin 1992. 432–460.

*Rosenmayr L.*, Die späte Freiheit. Das Alter – ein Stück bewußt gelebten Lebens. Severin & Siedler: Berlin 1983.

*Rosenmayr L.*, Die Kräfte des Alters. Edition Atelier: Wien 1995.

*Rosenmayr L.*, Altern im Lebenslauf. Soziale Position, Konflikt und Liebe im späten Leben. Vandenhoeck und Ruprecht: Göttingen 1996.

*Thomae H.*, Das Individuum und seine Welt. Eine Persönlichkeitstheorie. Hogrefe: Göttingen 1968.

*Watzlawick P.*, Die Möglichkeit des Andersseins. 4. Auflage, Huber: Bern 1991.



**Reformen ohne Menschenrechte**

**Staatliche Willkür in China**

Tong Yi muß in einem Umerziehungslager täglich mehr als zwölf Stunden arbeiten. Ihr »Vergehen«: Sie war Mitarbeiterin von Wei Jingsheng – Chinas prominentestem Dissidenten. Wie Tong Yi sind in China Tausende Opfer staatlicher Willkür.

Wollen Sie mehr Informationen? Schreiben Sie uns und legen Sie bitte DM 4,- in Briefmarken bei.

amnesty international will die Mauer des Schweigens brechen. Fordern Sie mit uns die Einhaltung der Menschenrechte.

ai amnesty international FÜR DIE MENSCHENRECHTE

53108 Bonn, Stichwort: »China«
Spendenkonto: 80 90 100
Sparkasse Bonn BLZ 380 500 00

kippsatz

FERDINAND REISINGER

# Das Eigene ist im Gemeinsamen wertvoller

## Der Sozialhirtenbrief 1990 und (Ent-)Solidarisierungserfahrungen von heute

Im Jahr 1990 fand ein außergewöhnlicher kirchlicher Vorgang seinen vorläufigen Abschluß. Nach jahrelangem Kommunikationsprozeß an der kirchlichen Basis wurde der österreichische Sozialhirtenbrief veröffentlicht. Unser Autor, Professor für Gesellschaftslehre an der Theologischen Hochschule in Linz, ruft die damalige Zeit in Erinnerung und sucht aus dem Schreiben Impulse zu gewinnen für die Diskussion heutiger Probleme, wie Sparpolitik, wachsende Arbeitslosigkeit, neue Armut, Erfahrung von Sinnleere, Radikalisierungen usw. (Redaktion)

Wirkliche, echte, zusammenspielende Solidarität: das könnte ein Synonym sein für „Heimat". Über sie hat bekanntlich Ernst Bloch (am Schluß seines „Prinzips Hoffnung") philosophiert; und er hat gemeint, sie sei „das, was jedem in die Kindheit geschienen hat und wo doch noch niemand war". ... Eine heimatliche Welt, die geprägt und gestaltet ist nach dem „Prinzip Solidarität" – nur eine blasse Utopie? ... Oder doch mehr ...?

Wenn es der (katholischen) Kirche um Gesellschaftsgestaltung und Menschenprägung geht: dann muß sie zur Thematik „Solidarität" etwas Orientierunggebendes und Griffiges zu sagen haben. Genau in diese Richtung zielte ein Vorhaben der Kirche Österreichs, das nicht so schnell dem Vergessen anheim gegeben werden soll und darf: der Österreichische Sozialhirtenbrief von 1990 (SHB) beziehungsweise der damit verbundene Prozeß (seiner Entstehung und auch der Rezeption). Wie kaum zuvor haben sich damals kirchlich wie sozial Engagierte eingemischt und eingebracht. Die Summe der Eingaben und Wortmeldungen war mehr als eine Ansammlung von Privatmeinungen: Die Beiträge zum Ganzen waren erkenntlich als Mit-Teilungen, als Ausdruck von Solidarität. Daß der offizielle Hirtenbrief auch von den Bischöfen in gemeinsamer Mühe produziert und der endgültige Text von den Namen aller damaligen österreichischen Bischöfe besiegelt worden ist, müßte als Zeichen kirchlicher Solidarität bleibende, gegenwartsrelevante und zukunftsweisende Bedeutung haben! Der SHB ist ein Stück praktizierte, erfahrbare Solidarität: als kirchliche Umgangsform wie als Signal für gesellschaftliches Engagement.

Einige Jahre nach diesem „Ereignis" ist die Frage am Platz: Greift der Impuls auch jetzt noch? Oder sind die primäre Absicht und der Leitbegriff des HB-Geschehens abgeflaut, eingeschlafen, unbrauchbar geworden oder gar widerlegt? Ist der Geist der „Entsolidarisierung", den man damals (in der Diskussion wie im Text [6, 35, 63, 101, 106]) als Befürchtung artikulierte, unterdessen über alle hergefallen, auch über die österreichischen StaatsbürgerInnen, die sich christlich geprägt wähnen?

Ein Relektüre und ein „Vergewisserungsverfahren" stünden uns nicht zuletzt auch als den damals recht Engagierten gut an: Nicht um uns ins Damals (angeblich so glorreiche) zu

vergraben oder zu verlieren, sondern um solidaritätserprobt das Jetzt und die Zukunft mitzugestalten.
Es wäre eine Illusion, wollte man meinen, die Erfolge eines derartigen kirchlichen Schreibens wären allenthalben ablesbar oder konkret meßbar. Einflüsse jeweiligen gesellschaftlichen Seins auf das Bewußtsein sind beschreibbar; nicht so kommunikabel sind die Folgen von (angeblich) erneuertem Bewußtsein auf das Sein. Solidarität aber hat es wesentlich mit beiden Ebenen zu tun: Sie ist einerseits ein vorhandenes oder vermißtes Stück der Gestalt von öffentlichem und gemeinsamem Dasein, sie ist aber auch strukturelle Kategorie des Gemeinschafts-Bewußtseins und der zwischenmenschlichen Absicht, Mit-Menschensein als solidarisches Verhalten zu suchen, zu deuten und aktuell anzustreben: das wäre ein gemeinsames Ziel hinter allem Bemühen, nicht zuletzt wenn es von „christlichem Duktus" geformt wird.

### *1. Merkbojen für das (Vor-)Verständnis von Solidarität*

„Der Begriff Solidarität klingt beim ersten Anhören abgenutzt und farblos" (Johannes Schasching). Er teilt damit das Schicksal mancher politischer und kirchlicher Begriffe, denen es an inhaltliche Prägnanz fehlt, mit deren Hilfe man aber Absichten bekunden, Betroffenheit wecken, Ziele markieren, kurz: etwas erreichen möchte. Derartige Schlagworte, die zumeist schon aus- und abgedroschen sind, transportieren oft nur noch appellative Wünsche. Sie haben aber eine ambivalente Funktion: Allzu leicht verkommen sie zu einer stabilisierenden Bedeutung („man redet ja doch davon!"). So ist auch Solidarität bisweilen eine „Geistervokabel": sie geistert in (Sonntags-) Reden herum, klingt gut, insbesondere als Abschluß eines Impulses, der motivieren soll.
Der allzu leichtfertige und damit hohle Gebrauch dieses Begriffes macht ihn ideologieverdächtig. Die Soziallehre der Kirche, die von „Solidarität" als einem Gesellschaftsprinzip redet, müßte sich bewußt sein, daß auch der Umgang mit Solidarität „Not und Segen" in einem birgt. Gerade weil sich (nicht zuletzt internationale) Solidarität als eine immer notwendiger und kostbarer werdende Haltung herausstellt, muß man sie von der nur appellierenden „Kanzel" herunterholen und realitätsbezogen zu buchstabieren suchen.
Solidarität wird – davon kann ausgegangen werden – als etwas Wertvolles angesehen. Sie ist etwas Erfahrbares, in das nicht sogleich alles Mögliche hineingeheimnist werden muß. Läßt sie sich aber völlig unbeteiligt und rein objektiv diagnostizieren? Eher nicht. Es gibt jedenfalls einen Unterschied, ob wir uns selbst unter den Solidaritäts-„Anspruch" stellen, wie weit ich mein Ich von Solidarität betreffen lasse, wie weit in unserer Identiät Solidarität konstitutiv mitgemeint ist. Mit anderen Worten: Wie sehr das Eigene (Ich) im Gemeinsamen integriert beziehungsweise welche Integrationsfigur von Eigenem und Gemeinsamem angezielt ist.[1]

[1] Dazu: *Ferdinand Reisinger*, Vom Eigenen im Gemeinsamen, in: IUC 39 (1992, Heft 1/2) 77–91; *ders.*, Vom Eigenen im Gemeinsamen, in: *Rudolf Weiler/Wolfgang Schmitz* (Hg.), Interesse und Moral – Gegenpole oder Bundesgenossen? (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Band 80) Berlin 1994, 193–204.

Daß es sich hier um eine soziale beziehungsweise soziologische, aber auch um eine rechtliche und politische, nicht weniger um eine ökonomische und auch ökologische Grundspannung handelt, springt ins Auge. Solidarisches Verhalten erweist sich im Interesse des Gemeinsamen wie auch des Eigenen als eine Notwendigkeit.

Gerade weil Solidarischsein als ein (ethischer) Wert geschätzt und gefordert wird, muß es seine Position im Wertegefüge finden. Konkret gesprochen: Solidarischsein als Da-Sein-für (andere und das Größere), Selbstzurücknahme, großzügige Hilfe, Bereitschaft zum Einsatz, Mittragen, Nächsten-, Fernsten- und auch Feindesliebe sind nicht in sich von höchstem Wert. Sie sind notwendige Bausteine in einem Wertkonnex, in dem andere ethische Zielvorstellungen (wie Freiheit, Gerechtigkeit, Erhaltung der Natur, Gemeinwohl für alle und jeden, einschließlich derer der nächsten Generation) mitbedacht werden müssen.

Das aber macht deutlich, daß Solidarischsein nicht einfach ein imperativisches Wort sein kann, daß das Sollen nur sinnvoll konzipierbar ist, wenn das Sein wahr- und ernstgenommen ist.

Solidarität erscheint damit auf einer fundamentalen Stufe als eine (Ko-) Existenz-Wirklichkeit. Nicht-solidarisch-Existieren würde damit bedeuten: von vornherein keinen Zugang zur Gemeinschaftsexistenz haben (beziehungsweise wollen). Dasein als ontologisch begründete) Ko-Existenz inkludiert Abhängigkeit voneinander, Interdependenz, soziale Vernetztheit usw. Wie weit solches Miteinander ein kultiviertes (und damit friedliches) ist, hängt zusammen mit dem jeweiligen geschichtlichen Status und mit dem Gang der jeweiligen Entwicklung.

Eine erste Basis solidarischer Anerkennung dokumentiert sich in der „goldenen Regel", in der man den Anderen zum Maßstab für das Eigene und das Eigene zum Maßstab für die anderen macht. Der Maßstab bleibt dabei freilich eher subjektiv; der Tendenz nach ist es eine „liberale Haltung", auf das eigene Maßnehmen und Vergleichen bezogen. Eine konstruktive Ethik, die Gemeinschaftsdefizite überwinden kann, ist darauf kaum begründbar.

Der Solidaritätsruf hat sich – geschichtlich besehen – als Kampfvokabel etabliert, und er ist zuvörderst ein parteilicher Ruf. Er stammt aus dem Sprachschatz der klassenkämpferischen Ideologien. Solidarisch streiten bedeutet: In Schicksalsgemeinschaft mit einer Klasse gegen eine andere zu kämpfen, in Verschworenheit mit Gleichgesinnten gegen den feindlichen Widerpart die eigenen Interessen zu sichern und durchzusetzen. Der Erfahrungshintergrund für solch kämpferische Solidarität ist leicht benennbar: Ein Gemeinsames ergibt sich nicht von selbst, so lange freie Einzelinteressen dazu führen, daß die eine Gruppe/Klasse die andere verzweckt, ausnützt und ausbeutet. Solcher „Zwang zur Solidarität" zur Rettung der eigenen Existenzchancen ist im Denkschema des radikalen Klassenkampfes verständlich. Eine übergreifende Gemeinsamkeit ist dabei freilich eo ipso negiert. Ob dieses Geschichtskonzept menschengerecht und für die Zukunft tauglich ist, bleibt nach dem Scheitern der real-marxistischen Ideologie zu bezweifeln.

Unter dem Horizont der Gefährdung der Gesamtzivilisation und der Menschheit ist die Solidaritätsvorstellung neu zu justieren: Es kann und

muß dabei bleiben, daß Solidarität ein parteilicher Begriff ist; Solidarität muß aber eingebunden bleiben in einen globalen Horizont: sie ist somit Engagement für Benachteiligte („Option für die Armen"), Angleichung, damit das Gemeinsame gerettet werden kann. In einer ungerechten Welt muß Solidarität eine parteiliche Aussage beinhalten; die Sorge ums Ganze darf dabei aber nicht übersehen werden (in kirchlicher Sprechweise: keine ausschließende, sondern eine „vorrangige Option"). Solidarischer Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit ist dann nicht so sehr von einem „Gegen" gekennzeichnet, sie beinhaltet immer auch ein „mit jemandem für etwas und um des Gemeinsamen willen".

Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums diagnostizierte das „Arbeitsfeld" für Solidarität sehr plastisch: „Die Welt spürt lebhaft ihre Einheit und die wechselseitige Abhängigkeit aller von allen in einer notwendigen Solidarität und wird doch zugleich heftig von einander widerstrebenden Kräften auseinandergerissen."(GS 4/3). Dieser Befund bleibt bislang gültig. In den letzten dreißig Jahren aber haben sich die Trends zur Spaltung in manchen Weltgegenden verstärkt und dramatisch verschärft. Sind wir – in unserem (österreichischen) Umfeld – von einer ähnlichen Tendenz zum Auseinandergerissen-Werden betroffen? Der SHB und seine Diagnosen könnten uns helfen, sich diesen Fragen zu stellen.

## 2. *Der SHB als Solidarität-Dokument*

Wache Zeitgenossen spür(t)en zur rechten Zeit, wo Gemeinschaftsbewußtsein und Einsatzfreude für andere und für das Gemeinsame erlahmen; wirtschaftliche Rezession bringt es mit sich, daß Arbeitnehmer (ältere zumal) um ihren Arbeitsplatz bangen. Das Arbeitskollege-Sein ist keine Selbstverständlichkeit mehr, wenn einer auf den anderen voll Neid schielt, in der Unsicherheit, wer den Job als erster freigeben und den Posten räumen muß. Die Rationalisierungstendenzen durch technische Innovationen sind noch nicht ans Ende gekommen, die wirtschaftlichen Verknüpfungen werden internationaler, Produktionsstätten werden in Billiglohnländer ausgelagert, die Komplexität der Unternehmungen wächst, das Mitkommen-Können im „Zeitalter der Beschleunigung" ist keineswegs mehr allen möglich.

Es kann nicht verwundern, daß in solchen Zusammenhängen neue Ängste groß werden, daß kollegiale Bande reißen, daß man einen Ausschluß aus dem Generationenvertrag befürchtet, daß jeder seine eigene Position (sein „Hab und Gut") zu sichern trachtet. Ob diese Entwicklung gleichzusetzten ist mit einer – in verschiedenen Wertestudien diagnostizierten – generellen Entsolidarisierung wird man differenzierter anschauen müssen. Tatsache ist es freilich, daß solidarische Übereinkünfte von früher der heutigen Komplexität und Universalität der Verhältnisse und Probleme (Überholung der Volkswirtschaft, weltweite Ökologieprobleme usw.) nicht mehr gerecht zu werden vermögen. So stellen sich auch die Fragen neu: Ist der Solidaritätslevel abgesackt? Ist der Wille zur Solidarität verflogen? Sind die Werteressourcen aufgebraucht? Ist solidarische Haltung durch verbesserte rechtliche Regelungen überflüssig geworden? Hat der Kampf um Emanzipation (zumal bei Frauen) nicht einen Trend entwickelt, der dem Solidarbewußtsein gegenläufig ist?

Angesichts solcher Fragen muß Solidarität wieder neu formuliert, strukturiert und im Volksbewußtsein verankert werden; „neue Solidarität ist vonnöten". Dieses Ziel verfolgte vor einem halben Jahrzehnt das Unternehmen SHB.

### *2.1. Der Basistext und die Fülle der Eingaben*

Unter dem Titel „Sinnvoll arbeiten – solidarisch leben" wurde ein Grundtext ausgegeben, der neben provokanten und borstigen Fragen von einem gut überlegten Konzept geprägt war, das freilich nicht jedem Leser aufdringlich in die Augen sprang. Die beiden Teile des Titels waren mit Bedacht aufeinander bezogen: „Sinnvoll arbeiten" sollte ein Grundanliegen des Wirtschaftens thematisieren, „solidarisch leben" wollte die politischen Kontexte aufgreifen. Für die in der katholischen Soziallehre Versierten war es unschwer erkennbar, daß in den beiden Teilen des Mottos auch die beiden (damals) jüngsten Sozialenzykliken von Papst Johannes Paul II. aufgegriffen wurden: Im ersten Teil die Impulse von „Laborem exercens" (LE 1981), im zweiten von „Sollicitudo rei socialis" (SRS 1987). Gerade die zweite Enzyklika, die den weltweiten Horizont der wirtschaftlichen Entwicklungen zu analysieren trachtete (hier unterentwickelte Länder, da überentwickelte Regionen mit Wohlstandsproblemen) bot eine sozialtheologische Vorgabe zum Thema Solidarität (bes. in den Nr. 38ff). Der Grundtext wählte für die einzelnen Abschnitte kirchenamtliche Belegstellen besonders aus diesen Lehrschreiben des jetzigen Papstes. Manche Fragen machten das Solidaritätsthema etwa in folgenden Belangen konkret (bes. Kap. 5 und 9): Was kann man tun gegen wachsendes Mißtrauen, wenn Kollegen gegeneinander ausgespielt werden? Wie können sich Sozialstaat und Nächstenliebe besser ergänzen? Wie sind Gerechtigkeit und Solidarität in gegenseitiger Verschränkung voranzubringen (zum Beispiel in Fragen des Güteraustausches mit armen Ländern)? Auf solche Anfragen ist nur dann eine sinnvolle Antwort zu finden, wenn die Bereiche von Wirtschaft und Politik in Konvergenz gesehen und behandelt werden.

Die brisanten Diskussionsergebnisse und Forderungen[2] bündelten sich um ein zeitgemäßes Verständnis von Arbeit (Gilt nur Erwerbsarbeit etwas? Wie wertet man die unbezahlte Arbeit der Hausfrauen?), um den Sinn des Arbeitens und des Wirtschaftens insgesamt, nicht zuletzt auch um die soziale und politische Kompetenz der Kirchen. Die Hoffnungen und Erwartungen an einen kommenden Sozialhirtenbrief spiegelten natürlich auch disparate Hintergründe (zum Beispiel ob sie von Arbeitgeber- oder Arbeitnehmerseite kamen).

Es konnte nicht Aufgabe und Sinn eines Hirtenwortes sein, daß auf alle Erwartungen eine zureichende Antwort gegeben wird. Es ist aber frappierend, wie es gelang, gerade im Leitbegriff Solidarität und mit dem Motto „Der Mensch ist der Weg der Kirche" beziehungsweise „Die Kirche ist mit den Menschen und ihren Anliegen unterwegs" eine Klammer zu benennen, unter der die allen gemeinsamen Probleme wie auch die Fragen, die ein-

[2] Dazu die wertvolle Interpretation der Eingaben: „Sinnvoll arbeiten, solidarisch reden", Zusammenfassung der Dokumentationen und Stellungnahmen, Linz 1989.

zelne und benachteiligte Gruppen besonders tangieren, aufgegriffen wurden.

Der SHB entwickelte eine Zeitdiagnose, in der auch bedrohliche anthropologische Komponenten (wie „Gier nach Besitz und Verlangen nach Macht": SRS 37, SHB 101, 104) nicht verschwiegen werden. Im Abschnitt III SHB 58–103 wurden – nach der Behandlung der Arbeits- und Wirtschaftsfragen in Teil II – die gesamtgesellschaftlichen Themen wie auch die politische Neufassung der einzelnen Gruppen behandelt (Ehe, Familie, Frau, Jugend, besonders Benachteiligte in der „neuen sozialen Frage"). Strukturierender Leitfaden war die kompetent gefaßte Überschrift: „Gesellschaft in Solidarität und Verantwortung". Es ging darin um nicht weniger als um eine christlich konzipierte „Sozialkultur". Natürlich kommen dabei auch die modernen Tendenzen der Selbstverwirklichung zur Sprache; als Korrektiv dazu wird aber eine solidarische Gesinnung gefordert, die sichern soll, daß „Selbstverwirklichung und Verfolgung von Eigeninteressen nicht auf Kosten anderer" betrieben werden können. Für die Feststellung, „daß Egoismus als Mangel an Solidarität die größte Bedrohung des Lebens in Gemeinschaft darstellt" wird bis auf die Lebenserfahrung Jesu zurückgegriffen. Daß es darauf ankommt, Solidarität im kleinen Bereich „erfahrbar zu machen" (44), wird ebenso unterstrichen wie die Sensibilität für jene, denen Gleichbehandlung allzu leicht vorenthalten wird [zum Beispiel kinderreichen Familien (40ff), Frauen (38, 77, 79), Arbeitslosen (37ff), Asylanten (91)]. Ein neues Netz „sozialer Beziehungen" sollte dort bereitstehen, wo neuerdings Privilegierte und benachteiligte Gruppen entstehen (89).

Besondere Aufmerksamkeit wird den Fragen der Arbeitslosigkeit zugewendet. Eine „fatale Resignation und Abgestumpftheit" gegenüber diesen Problemen greife um sich, denen gegenüber eine „Bewußtseinsänderung und Überwindung unchristlicher Gleichgültigkeit" eingeklagt werden. Nicht abfinden könne man sich mit dem bedenklichen Sachverhalt, daß „ein Zerbrechen der Solidarität zwischen den Arbeitslosen und jenen, die einen Arbeitsplatz besitzen" droht (35). Im Rahmen der politischen Neustrukturierungen (besonders der Integration Österreichs in die EU) bilden die Bauern eine vorrangig betroffene Berufsgruppe (41–47): „Einkommensschwund ..., Überbelastung insbesondere der Frauen ..., Hoffnungslosigkeit ... und Unsicherheit über die Zukunft" sind Symptome einer „schweren Krise" (42); angesichts dieser Prozesse sind neue Formen der Partnerschaft und Solidarität als Gegenkraft gegen „bloße Mechanismen des Marktes" vonnöten; „erfahrbare Solidarität" der Betroffenen untereinander ist ein Gebot der Stunde. An kaum einer Stelle attackiert der Hirtenbrief bestehende Institutionen so konkret wie hier: „Es besteht die Gefahr, daß Einrichtungen, die seinerzeit zur Selbsthilfe der Bauern gegründet wurden, mehr und mehr zum Selbstzweck werden" (45).[3]

[3] Eine säuberliche Recherche, wie oft und wo die Vokabel Solidarität gebraucht wird, ist wohl nicht effizient. Der SHB variiert durchgehend – besonders im Teil III – das Solidaritätsthema; dieses bleibt Strukturschema für eine „menschen-, gesellschafts- und sachgerechte Konzeption von Politik und Wirtschaft". (Eine von Johannes Schasching geprägte und hier sinnvollerweise übernommene Formel.)

*2.2. Sinnvolle und praktische Wertevermittlung*

Ein im Grundtext noch nicht vorgesehenes und auch in der Diskussion noch kaum apostrophiertes, also von den Bischöfen als eigenes Anliegen entwickeltes Thema erscheint in Kapitel IV über „Sinnfragen, Werte und Ziele" (104–122). Im Rahmen der Thematik „Aus Werten leben und die Zukunft gestalten" (120–122) kommt dem Anliegen der Solidarisierung beziehungsweise der Solidaritätsbildung ein spezielles Augenmerk zu. Zugleich ist das über das Wertebewußtsein allgemein Gesagte für das Verstehen und Praktizieren von Solidarität belangvoll. Schon der Einstieg ins Kapitel ist überraschend: die erste Zwischenüberschrift sensibilisiert „gegen soziale Illusionen". Ein verantwortbarer Weg ist angezielt, der zwischen der alleinigen Hoffnung auf Gesinnungsreform und dem bloßen Vertrauen auf Strukturreformen liegt; fundamental wird der ethische Auftrag als „sittliche Einstellung und Verantwortung" zu begründen versucht. Man weiß um die Gefahr, die ein Werteverlust mit sich bringt: „Geistige und sittliche Werte, einmal aufgelöst, sind nicht leicht wieder zu gewinnen" (108). Mit einer Sentenz von Papst Paul VI. wird das Wertebewußtsein zur Praxisrelevanz hin gesteuert: „Es genügt nicht, allgemeine Grundsätze dem Gedächtnis der Menschen einzuhämmern, gute Vorsätze zu beteuern, schreiende Ungerechtigkeiten anzuprangern, mit prophetischem Freimut Strafgerichte anzukündigen: alles das bedeutet nichts, wenn damit nicht verbunden ist das Ernstnehmen der eigenen Verantwortung und ein entsprechendes entschlossenes Handeln" (122)[4].

Die Kirche weiß sich als Instanz, in der es eine Tradition von Wertekultur gibt; diese kann aber nicht statisch verwaltet werden, sie muß „im Handgemenge mit der Wirklichkeit" stets neu artikuliert, formuliert und wirklichkeitstauglich präsent gehalten werden. Bemerkenswert ist die Schlußfolgerung: „Werte, die nicht mehr gelebt und begründet werden, zerfallen" (109).

Mit dem Prinzip Solidarität", das in den letzten Jahren als Sozial(lehre)maxime vorrangig in Anspruch genommen wird, ist gerade im SHB der österreichischen Bischöfe ein „Kontrapunkt komponiert", der den Zeitläufen entgegensteht.[5]

Wie weit die Verwirklichung von Solidarität zum Entscheidungskriterium für Frieden gemacht werden kann, steht als Denkaufgabe noch aus. In SRS 39 meinte der jetzige Papst: „Der Wahlspruch des Pontifikats meines verehrten Vorgängers Papst Pius XII. lautete: Opus iustitiae pax – Der Friede, die Frucht der Gerechtigkeit. Heute könnte man mit derselben Genauigkeit und der gleichen Kraft biblischer Inspiration (vgl. Jes 32,17; Jak 3,18) sagen: Opus solidarietatis pax – Friede, die Frucht der Solidarität". Der SHB macht sich diese Sicht (in 101) zu eigen: In aller Kürze und ohne Herkunftsbeleg heißt es dort: „Solidarität – der neue Namen für Frieden".

[4] Octogesima adveniens 48.
[5] Ein Vergleich mit dem zur Zeit in Deutschland in Diskussion befindlichen Text wäre lohnend.

Anliegen der Kirche kann es freilich nicht sein, die Gesamtheit des menschlichen Verhaltens bis zu den komplexesten Rändern hin voraus- oder auch nur mitzudenken. Im Text des SHB beziehungsweise in der Diskussion kam aber eine andere Differenzierung zu Wort, die es verdient, genauerhin unter die Lupe genommen zu werden: Da ist die Rede von einer „inneren Solidarität" (132, also im letzten Absatz des gesamten Textes!) beziehungsweise von einer „vertieften Solidarität".

Sosehr es einerseits Aufgabe der Kirche ist, die Relevanz ihrer Sozialbotschaft und damit das Solidaritätsanliegen stets neu zu artikulieren und am öffentlichen Diskussionsprozeß über Entsolidarisierung beziehungsweise „neue Solidarität" teilzunehmen, so sehr muß sie es sich angelegen sein lassen, die Innen- und Tiefenstruktur des Solidarischsein-Könnens zu erörtern. Es ist gut und lobenswert, wenn sich die Kirche Österreichs durch die Verantwortlichen der Kath. Sozialakademie Wien für das Zustandekommen der „Ersten österreichischen Armutskonferenz" (vom 20. bis 21.11.1995 in Salzburg) als eine Initiativkraft bewährt hat.[6] Dadurch wird die Sensibilität für dringende „soziale Lücken" und somit eine Notfallskompetenz dokumentiert. Ein nicht weniger wertvolles Unterfangen wäre es freilich, wenn vermehrte Bemühungen in Gang kämen, um eine Theologie und Spiritualität von Solidarität zu formulieren und als integralen Bestandteil kirchlicher Lehre (vgl. Mater et magistra 211) im Volk zu verankern.

### *3. Was noch zu leisten ist beziehungsweise zu hoffen steht*

Solidarität ist immer auch ein Denken und Handeln innerhalb von Grenzen, nicht zuletzt von de facto gegebenen menschlichen Grenzen. Man muß Valentin Zsifkovits zustimmen, daß „die eigentlich knappen Güter der Menschheit nicht die materiellen Güter sind, sondern die sittlichen Kräfte der Menschen"[7]. Genauso ausgiebig wie man sich um gerechte, ausgewogene und solidarischere Bedingungen zum Zugang und Umgang mit materiellen Ressourcen sorgen muß, müßte man um eine Grundhaltung und Absichtsprägung in den Menschen besorgt sein. Im SHB ist dieses Anliegen unter dem Gesichtspunkt „Sinnfragen, Werte, Ziele" (Teil IV) ins Auge gefaßt. Die Perspektiven „Solidarität mit der Jugend" (81ff) beziehungsweise „Solidarität mit der Natur" (48ff) zeigen aber auch, daß es dazu einen entsprechenden freien Markt von Weltanschauungsangeboten gibt. Für das künftig gültige Werteethos wird es nicht zuletzt davon abhängen, welche Begründungen zum konkreten Handeln mitgeliefert werden; und gerade für die (für die Natur sensible) Jugend ist es ein Überlegens- und Entscheidungskriterium, aus welchem Geist heraus gesellschaftliche Entwürfe erwachsen.[8]

---

[6] Die Vorbereitung für die zweite Armutskonferenz im nächsten Jahr läuft auch in der KSÖ konsequent weiter.

[7] *Valentin Zsifkovits*, Politik ohne Moral? Linz 1989, 166.

[8] *Manfred Prisching*, Das Ende der Solidarität? Über einige moralische Vorstellungen in der modernen Gesellschaft, in: *Otto Kimminich/Alfred Klose/Leopold Neuhold* (Hg.), Mit Realismus und Leidenschaft. (FS für V. Zsifkovits) Graz 1993, 102–114.

Damit ist der Background des sozialen Wollens und des Engagements von Kirche beziehungsweise von Kirchenleuten befragt, also nicht weniger als ihre Theologie und Spiritualität.
Im Prozeß der Genese des SHB haben die Bischöfe versprochen, die Anliegen des Volkes zu den sozialen Fragen zur Kenntnis zu nehmen und diesen Befund „vom Evangelium her zu beleuchten" (Bischof Maximilian Aichern). Diesen Dienst sind sie im vorliegenden HB-Text leider über weite Strecken schuldig geblieben. Daraus sollte man keinen Vorwurf ableiten, darüber sollte man nicht lamentieren. Es steht zu hoffen, daß dies insbesondere von Theologen und Theologinnen noch nachgearbeitet wird.[9]

### *3.1. Relevanz einer entsprechenden Theologie*

Gerade an diesem Exempel läßt sich ein ambivalenter Dienst der Soziallehre der Kirche veranschaulichen: Daß es nicht nur darum geht, aus einer vorformulierten Lehre eine Anwendungsstrategie für die Bewährung in der Praxis zu entwickeln, daß vielmehr auch rückgefragt werden muß, was eine jeweilige Gotteslehre beziehungsweise Anthropologie für die Weltprobleme bedeutet, bewirkt, was sie taugt oder auch an verheerenden Wirkungen erzeugt.[10] Ins Konkrete gesprochen: Ein Monotheismus beziehungsweise Trinitätstraktat kann und muß darauf befragt werden, wie weit er einer Solidaritätskonzeption konveniert; es gibt genug problematische Gottesrede, die einem solidarischen Impuls rundweg zuwiderläuft.

Es ist aber auch möglich (unter Wahrung des Eingottglaubens!), so plural offen von Gott zu reden, daß unter ihrem Einfluß die Menschheitsvorstellung zu einem Spiegel eines „trinitarischen Wir" wächst. Als positives Beispiel sei ein Satz von Bischof Klaus Hemmerle zitiert: Das trinitarische Wir macht offenbar, „daß jeder Einzelne auf seine Weise Ursprung der Gesellschaft ist, und die Gesellschaft doch mehr ist als die Summe der einzelnen, daß die Gesellschaft ein eigenes, gemeinsames Leben hat, und dieses doch das Leben eines jeden Einzelnen ist. Ich, der Andere und das Ganze werden je zum Ausgang, zum Ziel und zur Mitte der Bewegung".[11]

Insbesondere könnte eine entsprechend „geerdete" Heilig-Geist-Theologie in Verknüpfung mit der entsprechenden (Individual- wie Sozial-) Anthropologie durchleuchten, wie es um unseren faktischen Lebensstil steht. Dabei könnte man untersuchen, „welch Geistes Kinder am Werk sind", sowohl an der Basis der konsumierenden Gesellschaft wie auch in Verantwortungsetagen und in öffentlichen Schaltzentralen. SRS gab einen Impuls (28ff), um die Thematik von „Haben und Sein" in weltweiten Kontexten zu

---

[9] Zum Beispiel: *Josef Weismayer*, Spiritualität und soziale Verantwortung. Solidarität als Topos christlicher Spiritualität, in: *O. Kimminich u.a.* (Hg.) Mit Realismus, 117–129; *F. Reisinger*, Glaube der die Arbeit prägt – Anmerkungen zum Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe, (Reihe: Christsein in der Witschaft), KAV Linz 1990; *ders.*, Der Sozialhirtenbrief (1990) und die Orden – In Dienst genommen für Solidarität und Verantwortung, in: Ordensnachrichten 1991 Heft 4, 3–11.

[10] Vgl. das ausführliche (aber nicht allzu inspirierte) Soziallehrkapitel im neuen Römischen Katechismus (1994), Nr. 2415ff.

[11] *Klaus Hemmerle*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976, 68.

erörtern;[12] das sind Anfragen, die weniger die armen Länder betreffen als gerade die wohlstandsgeprägten und -geprüften Länder mit ihrer Wegwerfmentalität!

Wie weit die Geistesgaben, insbesondere die erste, die der Weisheit, eine conditio sine qua non werden müßten für solidarische Gesellschaftsgestaltung, könnte man praktisch zum Beispiel an Firmgruppenmodellen überprüfen. Jedenfalls aber ginge es darum, vom Wirken des Gottesgeistes (und vom entsprechenden „Glauben inmitten der Welt" [Karl Rahner]) so zu reden, daß er nicht nur wie ein lahmer Geist erscheint, der über turbulenten Wassern schwebt, daß er vielmehr ein die Menschen durchdringender Geist ist, der einerseits tröstet und aufrichtet, anderseits aber auch „antreibt und zur Vollendung hindrängt".

Es wäre zugleich so realisitisch, von einem „heilmachenden Geist" zu reden, daß eine Geistigkeit spürbar ist, die unterscheiden hilft. In einer so komplexen und verknüpften Welt wie der unseren braucht es die Unterscheidungs- und Entscheidungsgabe: Dabei gilt es auch, unterscheiden zu können zwischen einer echten und einer falschen Solidarität, zwischen Scheinsolidaritäten und radikaler Solidarität; und es gilt innezuwerden, daß eine „halbe Solidarität" (die nur willkürlich selektierte Ziele anstrebt und das Gemeinwohl mißachtet) keine Solidarität ist, sondern ihr Gegenteil.

Auf die „Menschen- und Gesellschaftskonzeption" hin gesehen wäre es vonnöten, daß es christlicherseits gelänge, einen latenten Individualismusüberhang („der Mensch im Mittelpunkt", mit verkürzender Berufung auf Mater et magistra 219) zu sprengen; es müßte ein Hauptanliegen sein, die stets präsente Spannung zwischen Eigenem und/in Gemeinsamem so zu artikulieren, daß es zu keiner statischen Vereinseitigung (Eigenes *oder* Gemeinsames) kommt, daß vielmehr stets zu fragen ist, welche Seite ungebührlich verkürzt wird, und wie die beiden Interessensphären mit Bezug aufeinander kultiviert werden können.[13]

### 3.2. *Zum Lieben fähig werden*

Nur in einer soliden Aufbereitung der Interessenthematik (Nächstenliebe/Selbstliebe) kann gewährleistet werden, daß das Anliegen des Grundtextes (12) „damit das Gewissen wachsen kann" einlösbar ist; und es sollte dabei von Werten so geredet werden, daß sie „anziehen und zum Dienst für andere willig machen" (SHB 122).

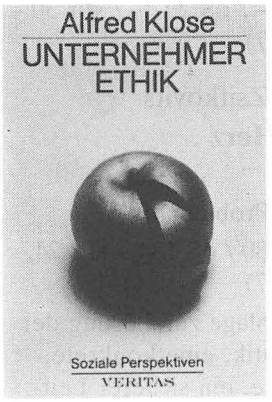
Der SHB stellt den Österreichern ein gutes Zeugnis aus, wenn er sagt: „Die Menschen unseres Landes haben sich trotz aller Anfechtungen nie in einem egoistischen Wohlstandsdenken abgeschlossen. Sie wissen auch heute um ihre weltweite Verantwortung und sind bereit, dafür Opfer zu bringen" (132). Für diese Zuversicht ist freilich ein begründeter Glaube vonnöten! Um ihn geht es nicht zuletzt: „Die Wekkung der aus dem gelebten Glauben kommenden Liebesfähigkeit ist vielleicht einer der wertvollsten Dienste in der modernen Gesellschaft" (124). Einsatzfreude für andere und mit anderen für das Gemeinsame, ohne Mißach-

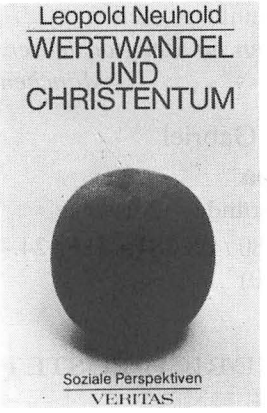
[12] Dazu: *Ferdinand Reisinger,* Fragmentarische Gedanken über Haben und Sein. Anmerkungen zu „Sollicitudo rei socialis" Nr. 28, in: *Herbert Schambeck/Rudolf Weiler* (Hg.), Der Mensch ist der Weg der Kirche (FS für Johannes Schasching), Berlin 1992, 205–219.

[13] Vgl. Anmerkung 1.

tung der legitimen Eigenliebe (deren Mißachtung sich immer wieder auch am Gemeinsamen rächt!): Solche Einsatzfähigkeit wächst nicht auf dürrem Boden, wenn „der Grundwasserspiegel des Wertebewußtseins abgesunken ist" (Johannes Schasching).

So bleibt es auch einer Reflexion über Solidarität nicht erspart, an eine Primärvokabel der jesuanischen Botschaft zu denken: nämlich an „Umkehr"; und tatsächlich ist im SHB die Rede von „Umkehr zur Solidarität" (101). Was dies bedeutet, wie man das heute und morgen verstehen, buchstabieren und konkret verwurzeln muß, wird nur in der Nachfolge dessen möglich sein, der sich als „der Weg" (Joh 14,6) angeboten hat: Im Anerkennen der zuvorkommenden Solidarität des „heruntergekommenen Gottes", des „vermenschten Gottes" Jesus Christus, der ein Modell von dem gelebt hat, wie Koexistenz und Proexistenz zusammenspielen; daran kann sichtbar und spürbar werden, wie ein (gewiß noch nicht leidfreies, aber doch) gelingendes Leben in Aussicht steht.




# SOZIALE PERSPEKTIVEN

**Die aktuelle Reihe zu gesellschaftspolitischen Streitfragen**

Bisher sind erschienen

Band 1: Valentin Zsifkovits
**Ethik des Friedens**
224 Seiten, DM 29,80 / öS 221,– / sFr 28.–
(ISBN 3-7917-1310-8)

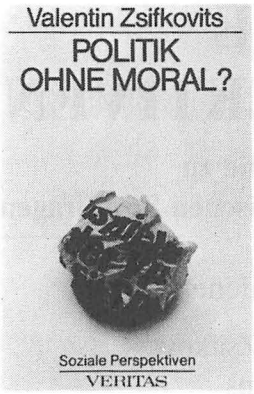
Band 2: Otto Kimminich
**Umweltschutz – Prüfstein der Rechtsstaatlichkeit**
210 Seiten, DM 29,80 / öS 221,– / sFr 28.–
(ISBN 3-7917-1311-6)

Band 3: Alfred Klose
**Unternehmerethik**
128 Seiten, DM 22,– / öS 163,– / sFr 21.–
(ISBN 3-7917-1312-4)

„Unternehmerethik von A. Klose enthält eine beeindruckende Fülle fruchtbarer Denkanstöße für ein harmonischeres Zusammenwirken von Wirtschaft und Gesellschaft." *Rheinischer Merkur*

Band 4: Leopold Neuhold
**Wertwandel und Christentum**
160 Seiten, DM 29,80 / öS 221,– / sFr 28.–
(ISBN 3-7917-1313-2)

Wertwandel – Chance oder Gefahr für die Kirche? Zu dieser Existenzfrage des Christentums legt Neuhold eine fundierte Studie als Diskussionsbasis vor.



Band 5: Karl Lenz
**Jugendliche heute**
**Lebenslagen, Lebensbewältigung und Lebenspläne**
160 Seiten, DM 37,80 / öS 280,– / sFr 36.–
(ISBN 3-7917-1314-0)

Band 6: Valentin Zsifkovits
**Politik ohne Moral?**
136 Seiten, DM 29,80 / öS 221,– / sFr 28.–
(ISBN 3-7917-1315-9)

Band 7: Hans Braun
**ALTER – als gesellschaftliche Herausforderung**
132 Seiten, DM 32,– / öS 237,– / sFr 30.–
(ISBN 3-7917-1316-7)

Band 8: Valentin Zsifkovits
**Asylpolitik mit Herz und Vernunft**
Zu einer aktuellen Problematik
110 Seiten, DM 24,80 / öS 184,– sFr 24.–
(ISBN 3-7917-1395-7)

„Realistische Vorschläge zur Lösung der Flüchtlingsproblematik, eine konkrete, umfassende Strategie, ein sicherer Leitfaden, um sich dem gigantischen Problem ‚mit Herz und Vernunft' zu stellen."
*Informationen für Religionslehrer, München*

Band 9: Ingeborg Gabriel
**Gewalt in Europa**
Ursachen – Hintergründe – Auswege
123 Seiten, DM 24,80 / öS 184,– / sFr 24.–
(ISBN 3-7917-1460-0)

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

LEOPOLD NEUHOLD

# Wertewandel und Solidarität

Die heutige Gesellschaft steht unter dem Zeichen der Abnahme von Solidaritätsbindungen. Das heißt nun aber nicht, daß Solidarität aus den Strukturen der Gesellschaft ausrinnt. Zugleich mit der Abnahme eröffnen sich nämlich auch neue Zugänge zur Solidarität. Diese ist auch angesichts der Individualisierung möglich. Allerdings gilt es, den Boden für diese neuen Vergemeinschaftungsformen zu bereiten. Unser Autor ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Ethik und Sozialwissenschaft der Universität Graz. (Redaktion)

## *1. Solidarität und Gegenseitigkeit: Die Wirkung des Wohlstandseffektes*

Für ein Gutachten über „Values and Public Policy", das von Henry J. Aaron, Thomas E. Mann und Timothy Taylor für Präsident Bill Clinton erstellt wurde, schrieb Daniel Yankelovich einen Beitrag mit dem Titel: „How Changes in the Economy Are Reshaping American Values"[1]. In diesem Beitrag geht Yankelovich von einem, wenn auch indirekten, so doch engen Zusammenhang zwischen Wohlstandsentwicklung und Wertewandel aus. Diesen Zusammenhang, der nicht nur eine rein ökonomische Kategorie darstellt, sondern auch eine soziale und psychologische, die selbst auch durch Werte mitgeprägt ist, bezeichnet Yankelovich mit dem Begriff *Wohlstandseffekt* („the affluence effect"[2]).
In der durch diesen Effekt ausgelösten Entwicklung kann man nach dem II. Weltkrieg mit Yankelovich drei Phasen unterscheiden.[3]

1. Die erste Phase ist dadurch gekennzeichnet, daß der Wohlstand für die Menschen noch neu und ungewohnt ist. Die dadurch gegebenen Zweifel in bezug darauf, ob denn dieser Wohlstand von Dauer sein kann, wirken in die Richtung, daß die traditionellen, konservativen Werte beibehalten werden. Die Werte, die Yankelovich als solche aufzählt, sind: soziale Bindungen, Opferbereitschaft, harte Arbeit, Sparen auf Zukunft hin. Diese Aufzählung läßt an eine säkularisierte Variante des protestantischen Ethos, wie es Max Weber als grundlegend für den Geist des Kapitalismus darstellt, denken.

2. In der Hinkehr von der Befürchtung, daß der Wohlstand nicht anhalten könnte, zur Vorstellung, daß der Wohlstand auf Dauer gesichert sei, es automatisch immer so weitergehen werde und sich die Menschen das, was sie wollten, auch leisten könnten, ver-

[1] *D. Yankelovich*, How Changes in the Economy Are Reshaping American Values, in: *H.J. Aaron/Th. E. Mann/T. Taylor* (Hg.), Values and Public Policy, Washington D.C. 1994, 16–53.
[2] Ebenda 17.
[3] Yankelovich bezieht sich dabei vor allem auf die USA, seine Theorie ist aber auch aussagekräftig in bezug auf andere westliche, demokratische Industriestaaten; für Deutschland und Japan führt er etwa Belege an, wobei natürlich aus historischen und gesellschaftlichen Gründen Zeitverschiebungen im Phasenablauf feststellbar sind.

lieren diese traditionellen Werte an Bedeutung. Konformität oder Befriedigungsaufschub werden unwichtiger, die Orientierung am eigenen Selbst, an der Freiheit und den Entwicklungsmöglichkeiten wird dagegen stärker. Damit verbunden ist die Neigung, das Geld frei und sorglos auszugeben oder Befriedigungen kurzfristig zu erreichen zu versuchen. Den Beginn dieser Phase für die USA setzt Yankelovich mit den späten 60er Jahren an.

3. Die dritte Phase ist gekennzeichnet durch die Angst vor dem Verlust des Wohlstandes. Die bisher für gesichert gehaltenen materiellen und sozialen Errungenschaften der Wohlstandsentwicklung wie hohes Einkommen, Arbeitsplatz, Haus, bessere Bildungsmöglichkeiten oder Ruhestand werden als gefährdet wahrgenommen. Die Erwartungen werden zurückgeschraubt. Bezüglich der Werte ist diese Phase, die nach Yankelovich in den USA um das Jahr 1990 einsetzte, nun nicht durch ein einfaches Zurückpendeln zu den traditionellen Werten gekennzeichnet. Dazu sind die Befriedigungen, die aus der Freiheitsorientierung und den Selbstentfaltungswerten gezogen werden konnten, einfach zu groß. Vielmehr lassen sich Wertekombinationen, die die erreichte Freiheit und den Selbstbezug beibehalten, zugleich aber die Sicherung durch soziale Bindungen gewährleisten sollen, feststellen.

Um die Bedeutung dieser Entwicklung für den Wert der Solidarität feststellen zu können, ist es zielführend, die Unterscheidung zwischen Ligaturen (Bindungen oder Bezügen) und Optionen (Wahlmöglichkeiten), wie sie Ralf Dahrendorf in seinem Buch „Lebenschancen" vornimmt, aufzugreifen. „Lebenschancen sind Funktionen von Ligaturen und Optionen ... die Gesellschaft, in der das Leben der Menschen ganz und gar Bezug ohne Wahlmöglichkeiten ist, gibt ebenso wenig Lebenschancen wie die, in der es ganz und gar Wahl ohne Bindung ist"[4], stellt Dahrendorf fest. Dazwischen gibt es aber eine große Variationsbreite von Möglichkeiten. Darauf nimmt Yankelovich nun Bezug. Seiner Interpretation nach ist für die Menschen mit Wohlstand Freiheit und Ermächtigung, die „Macht zu tun, was immer man tun will"[5], verbunden. Mit der wahrgenommenen Wohlstandserhöhung werden so die sozialen Bindungen schwächer, auch weil sich individuelle Wahlmöglichkeiten eröffnen. Die Fragen „Wie leben?" und „Mit wem leben?" werden in einer Wohlstandsgesellschaft Fragen der individuellen Wahl, auch deswegen, weil ein gutes Leben ohne starke Ligaturen möglich erscheint und oft auch ist. Bindungen werden in einer solchen Situation leicht als zur persönlichen Entfaltung nicht notwendige und dafür sogar hinderliche Einschränkungen empfunden. Eine Liberalisierung der Gesellschaft, zum Beispiel in bezug auf Familienrecht oder eher das Persönliche betreffende Teile des Strafrechts, geht dabei einher mit einer entsprechenden sozialen Absicherung durch staatliche Stellen, auch deswegen, weil im Wohlstand durch deren Verteilertätigkeit

[4] *R. Dahrendorf*, Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie, Frankfurt/M. 1979, 109.

[5] *Yankelovich*, How Changes 17.

der einzelne nicht einschneidend zur Kasse gebeten zu werden braucht. In Österreich hat man eine solche Situation in den 70er Jahren mit dem Begriff „sozial-liberaler Konsens"[6] bezeichnet.

Bei der Abbremsung des Wohlstandseffektes werden nun die Nachteile der Schwächung der haltenden Bindungen und der Verantwortlichkeiten für das Gemeinsame deutlich bemerkbar. Dies führt aber nicht zu einem Pendelschlag zurück zu den alten Werten der Bindung, sondern zu einer Synthese von erweiterten Wahlmöglichkeiten mit den Notwendigkeiten dauerhafter Verpflichtungen, von Individualismus und Gemeinschaft. Solidaritätsbindungen sind damit auf eine andere Ebene gehoben. Wie Yankelovich[7] feststellt, ist das Bemühen, möglichst viel von der Freiheit, die Möglichkeiten des Selbstausdrucks eröffnet, zu erhalten, wie immer auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sein mögen, eine dauerhafte Wirkung des Wohlstandseffektes.

Ganz konkret kann man aus diesem Ansatz in bezug auf den Wert Solidarität folgendes ableiten: In der ersten Phase ist dieser Wert eingebettet in den Kontext der Selbstverständlichkeit, der in kargen Zeiten für die Sicherung des Lebens Voraussetzung ist. Getragen von familiären und nachbarschaftlichen Bindungen und Verantwortlichkeiten, ist die Stützung dieses Wertes durch den Staat relativ einfach. Die Ansprüche an öffentliche Solidarität sind gebremst durch diese selbstverständliche Solidarität im Lebensumkreis. In der zweiten Phase ändert sich die Situation grundlegend. In der Konzentration auf das eigene Selbst werden die Ansprüche für sich an den Sozialstaat vergrößert, teilweise entgrenzt, die Verlagerung der Solidarität auf die Ebene des Staates stellt auch eine Folge der Minderung des Wertes persönlicher Bindungen dar. Solange die Wohlstandsentwicklung es zuläßt, ist in der Verlagerung der Solidarität auf die Ebene des Staates die Solidarität selbstverständlich, nun nicht als eine persönliche Bindung, sondern als Anspruch. Dabei stören die Ansprüche der anderen solange nicht, als genügend Geld vorhanden ist.

Mit der Abbremsung der Wohlstandsentwicklung wird die Solidarität zum knappen Gut. In einer Null-Summen-Mentalität kommt es teilweise zu Formen von Entsolidarisierung, aber solche Entwicklungen sind nicht unbedingt notwendig. Solidarität ist weiter möglich, sie bekommt aber neue Bezüge. Bei dieser Neudefinition spielt nun der Bezug auf den Wert der „reciprocity", der Gegenseitigkeit, eine wichtige Rolle. Nicht mehr der Anspruch auf Solidarität, die Erwartung von etwas für nichts und diese Erwartung als Recht definiert, die *Einbahnstraße der Solidarität,* ist nach Yankelovich[8] in Amerika das verbreitete Wertmuster, sondern die Solidarität als ein *Gesellschaftsvertrag.* Wer eine gesellschaftliche Wohltat erfährt, muß sie auch in einer ihm entsprechenden Form zurückzahlen.

Mit einer damit gegebenen teilweisen Rückverlegung der Verantwortung auf den einzelnen und auch vom Staat in die Gesellschaft hinein ist nun Solida-

[6] Vgl. *F. Plasser/P. A. Ulram,* Unbehagen im Parteienstaat. Jugend und Politik in Österreich, Wien 1982, 31ff.
[7] *Yankelovich,* How Changes 21.
[8] Ebenda 26f.

rität nicht mehr so sehr ein Anspruch, sondern eine Leistung, die von jedem selbst und von der Gesellschaft gefordert ist. Damit eröffnen sich Möglichkeiten neuer Formen der Solidarisierung im gesellschaftlichen Bereich. Allerdings stellt sich aus der Perspektive der katholischen Soziallehre die Frage der Solidarität mit denen, die wenig bis nichts als Gegenleistung erbringen können. Andererseits könnten in der auf dem Hintergrund von Gegenseitigkeit bestimmten Solidarität entsprechend Mittel eingespart werden, die dann wiederum den Ärmsten, die Gegenseitigkeit nicht leisten können, zugute kommen. Solches geschieht aber nicht automatisch.

## 2. *Solidarität unter den Bedingungen der Individualisierung*

Einer undifferenzierten Sicht der Individualisierung, die davon ausgeht, daß diese die vollkommene Loslösung des einzelnen aus gesellschaftlichen Bindungen bedeutete, was auf der einen Seite zu mehr Freiheitsgewinn, auf der anderen Seite zur Entsolidarisierung führte, stellen Franz Nuscheler, Karl Gabriel, Sabine Keller und Monika Treber in den theoretischen Vorüberlegungen zu ihrer quantitativen und qualitativen Studie über christliche Dritte-Welt-Gruppen eine differenziertere These in bezug auf das Verhältnis von Individualisierung und Solidarität gegenüber: „Individualisierung ist, erstens, mit einer nachhaltigen Entraditionalisierung und Entkonventionalisierung überkommener Formen und Bereiche solidarischen Handelns verbunden. Individualisierung führt, zweitens, zu einer neuartigen Entgrenzung von Solidarität über bisher wirksame Grenzziehungen hinaus. In der Entgrenzung zeigen sich aber, drittens, neue begrenzende und einschränkende Bedingungen für solidarische Bezüge und solidarisches Handeln unter Individualisierungsdruck."[9]
Diese drei Teilthesen sollen nun genauer betrachtet werden.

### 2.1. *Die Auflösung von Solidaritätspotentialen*

Helmut Klages[10] sieht den Wandel von Pflicht- und Akzeptanzwerten zu Selbstentfaltungswerten als die Hauptschiene des Wertewandels nach dem II. Weltkrieg. KON-Dispositionen[11], so bezeichnet wegen ihrer weitgehenden Übereinstimmung mit Konservativismus, Konformität, Konventionalismus und Kontrolliertheit, führten der Tendenz nach zu einer quasi selbstverständlichen Ein- und Unterordnung unter gesellschaftliche und gemeinschaftliche Gebilde, während die Orientierung an Selbstentfaltungswerten in der Etablierung der Selbstentfaltung als eines der Gemeinschaft vorausliegenden Zieles die Einordnungsorientierung schwächt. Damit ist ein anderer Zugang zu Vergemeinschaftungen gegeben: diese werden jetzt tendenziell unter dem Gesichtspunkt gesehen, wie sie zur Selbstent-

[9] *F. Nuscheler u.a.*, Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis, Mainz 1995, 19f.
[10] Vgl. aus dem reichen Schrifttum nur: *H. Klages*, Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Zürich 1988.
[11] Vgl. dazu *B. Claußen*, Wertewandel und Erziehung in der Schule – politisches Problem und didaktische Aufgabe, in: *W. Brezinka/B. Claußen*, Wertwandel und Erziehung in der Schule, Hannover 1984, 37–67, bes. 42ff.

faltung beitragen können. Solches führt dazu, daß KON-Werte unter Bedingungen gestellt werden, was natürlicherweise zu einer Aushöhlung automatischen Solidaritätspotentials führt. In einer Enttraditionalisierung werden herkömmliche Solidaritätskreise, wie sie sich auch unter dem Druck wirtschaftlicher und politischer Zwänge ausgebildet hatten, teilweise aufgelöst, auch weil die Notwendigkeit der Nachbarschafts- oder Verwandtschaftshilfe aufgrund des Ausbaus des Sozialstaates nicht mehr in dem Maße gegeben ist. Die Tatsache, daß Solidariätspotentiale nun zur Wahl stehen und nicht mehr unbedingt notwendig sind, führt zu ihrer Abschwächung, auch deswegen, weil die Mehrheit nicht mehr automatisch in die Solidargemeinschaft eingebunden ist.

### 2.2. *Die Entgrenzung der Solidarität*

Die Orientierung an der eigenen Entfaltung führt aber nicht automatisch zu einer Abkehr von Solidarität. So stellen Franz Nuscheler u.a. fest: „Individualismus ... zerstört überkommene, vorbewußte Zusammengehörigkeiten, schafft aber gleichzeitig Dispositionen für neue, erweiterte und entgrenzte Formen von Solidarität."[12] In einer teilweisen Auflösung der Schicht-, Klassen-, aber auch Nationalitätsgrenzen oder in deren Überschreitung wird die Reichweite von Solidarität der Tendenz nach „ausgedehnt auf die Grenzen menschlich-kommunikativer Erreichbarkeit."[13] Dabei spielen nach Meinung der Autoren vornehmlich zwei „neuartige Bewußtseinsformen radikalisierter Modernität"[14] eine wesentliche Rolle:

– Der Tendenz nach befinden sich heute alle Menschen in einer sozialen Ortlosigkeit, die in der Geschichte – meist auf die Intellektuellen beschränkt – immer wieder Auslöser von Solidarität war. Mit den Autoren in der Metapher des einen Bootes angesprochen: „Wenn niemand mehr über ein sicheres Boot verfügt, dann sitzen alle irgendwie doch im gleichen Boot."[15]

– Die Ausweitung der Lebensrisken, von denen alle betroffen sind – ein Blick auf Atom- oder Umweltgefahren, neuerdings auch wieder in bezug auf Gefahren Arbeitsplätze betreffend, genügt –, preßt die Menschen in neue Zwangssolidaritäten. Soziale Bewegungen, die sich um die Bekämpfung derartiger Probleme formieren, sind Ausdruck solcher Solidarität.

Mit der Entgrenzung der Solidarität ist aber, wie man kritisch bemerken muß, nicht unbedingt ein Neuentstehen realer Solidarität verbunden, vielmehr eröffnen sich auch ganz konkrete Fluchtmöglichkeiten, etwa in die unverbindliche Verbalsolidarität, was nicht immer bösem Willen entspringen muß, sondern teilweise der Schwierigkeit, solche Probleme anzufassen; oder die Flucht vor einer Solidarität, die einen selbst in die Pflicht nimmt, zu einem Einfordern von Solidarität, die gesellschaftliche Großgebilde oder der Staat gewährleisten sollen. Außerdem kann es im zunehmenden Abstraktwerden der Solidaritätsgrund-

[12] *Nuscheler u.a.*, Christliche Dritte-Welt-Gruppen 21.
[13] Ebenda 21.
[14] Ebenda 21.
[15] Ebenda 21.

lagen zu einer Stilisierung von Werten ohne Bezug zur Wirklichkeit kommen. Die Trennung von wertloser Wirklichkeit und wirklichkeitslosen Werten ist dann leicht möglich.[16]

### *2.3. Neue Bedingungen für Solidarität*

Solidarität ist mit der Individualisierung nicht hinfällig, sondern gerade auch zur Bewältigung von Identitäts- und Sinnproblemen, die mit der Freiheitsentwicklung mitgegeben sind, notwendig. So erfordert gerade die mit der Individualisierung gegebene Auflösung der Normbiographie etwa Gruppen, in denen die Konsequenzen der Individualisierung bewältigt werden können. In diesem Zusammenhang spricht Christoph Lau von „sekundären Vergemeinschaftungen als Reaktion auf gesellschaftliche Individualisierung", die „sozusagen als Substitute der traditionellen Großgruppen und Lebensmilieus entstanden sind und in deren Struktur sich Merkmale der subjektiven Individualisierungsdimension auffinden lassen."[17]

Solche Merkmale und damit Bedingungen der Neusolidarisierung sind nun etwa die Möglichkeit der Wahl und Auswahl. Solidaritätsformen werden bewußt ausgewählt, sie sind an Freiwilligkeit gebunden, die „Anforderungen an die persönliche und sozial darstellbare Sinnhaftigkeit des Solidaritätsengagements"[18] werden größer, die Begründungspflichten wachsen. Damit werden die Solidaritätsbindungen zugleich aber auch lockerer und labiler, ihre Dauerhaftigkeit hängt davon ab, ob sich der einzelne einbringen kann und ihm das Ganze etwas bringt. Der neue Zugang zur Solidarität erfolgt also eher über den einzelnen und seine Bedürfnisse als über Gruppen, mit denen man sich solidarisiert beziehungsweise werden deren Bedürfnisse eher der eigenen Einschätzung nach interpretiert.

## *3. Kommunitarismus – die Einlösung der Solidarität durch Wiedergewinnung von Wertbindungen in der Gesellschaft*

Wenn wirtschaftliche Werte das Passepartout werden und staatliches Handeln in einer von Wilhelm Roepke[19] Ökonomokratie genannten Verengung auf zu verteilende Geldeinheiten reduziert wird, können viele der Möglichkeiten der Menschen nicht ausgelotet werden, sie verkümmern. Dies kann schließlich dazu führen, daß sich im abstrakten Einzelner-Staat-Verhältnis ein Denken breit macht, das davon ausgeht, daß die Verfolgung der Eigeninteressen eine Forderung des Gemeinwohls sei, so nach dem Motto: Wenn sich jeder selbst hilft, ist allen geholfen. Daraus kann ein zum Teil unbegrenztes Anspruchsdenken folgen, was schließlich zur Verknappung der materiellen Ressourcen führt. Ohne Einbettung in andere Werte bedarf es immer größerer Steigerungen des materiellen Einsatzes, um einen kleinen Zuwachs an Befriedigung zu erreichen. Werte,

---

[16] Vgl. *G. Rohrmoser*, Der Ernstfall. Die Krise unserer liberalen Republik, Frankfurt/M. 1994, 273.
[17] *Ch. Lau*, Gesellschaftliche Individualisierung und Wertwandel, in: H.O. Luthe/H. Meulemann (Hg.), Wertwandel – Faktum oder Fiktion? Bestandsaufnahmen und Diagnosen aus kultursoziologischer Sicht, Frankfurt/M. 1988, 217–234, 222.
[18] *Nuscheler u.a.*, Christliche Dritte-Welt-Gruppen, 22.
[19] *W. Roepke*, Jenseits von Angebot und Nachfrage, Erlenbach-Zürich 1958, 198.

die individuelles Handeln auf die Gemeinschaft abstimmen sollen, geraten dadurch ins Hintertreffen. Dabei macht sich dann ein „praktischer Materialismus"[20] breit, der immaterielle Werte zum Teil verbal hochhält, aber in Entscheidungssituationen letztlich nur auf materielle Werte abstellt.

In dieses durch das Wertevakuum ausgelöste Unbehagen stößt nun der Ruf der Kommunitaristen aus den USA, die gerade diese im Rückgang begriffenen solidarischen Gefühle, Gemeinschaften und Bindungen wieder einfordern. Dabei erscheint es auch den Kommunitaristen klar, daß es kein Zurück hinter die in der Individualisierung erreichten Freiheiten gibt. Um diese aber für alle nutzbar machen zu können, gehen sie von einer bestimmten Konzeption der Community, der Gemeinschaft, aus, um einen entschiedenen Schritt gegen den Liberalismus, welcher der Tendenz nach nur von den Rechten und Freiheiten des einzelnen aus denkt, zu setzen.

Diese Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, die seit den frühen 80er Jahren vor allem im angelsächsischen Raum geführt wird, soll nur kurz unter dem Aspekt des Wertes der Solidarität gestreift werden. Nach Bert van den Brink dreht es sich bei dieser Debatte in rechtsphilosophischer Hinsicht primär um die Frage, „ob für die Rechtfertigung der politischen Ordnung demokratischer Gesellschaften rational konstruierten, universalistischen Prinzipien der *Gerechtigkeit* oder aber kulturell tradierten Vorstellungen des ethisch *Guten* die Priorität zukommt."[21] Das ethisch Gute bezieht dabei van den Brink auf Solidarität. Damit sind die in der Gesellschaft tradierten Werte gemeint, die hinter die Logik des Individualismus zurückfragen und der individualisierenden Tendenz der Gerechtigkeitsimperative die gemeinschaftsbildenden Elemente von Werten zur Seite stellen wollen. Wenn man nun bedenkt, daß diese individualistischen Gerechtigkeitsimperative, welche Freiheit besonders in den Mittelpunkt stellen, einem Werteverständnis, wie es in der abendländischen Tradition geprägt wurde, entstammen, so wird man zugeben müssen, daß die Positionen des Liberalismus und des Kommunitarismus nicht so unvereinbar sind, wie sie im ersten Moment erscheinen mögen, jedenfalls handelt es sich aber beim Kommunitarismus um eine Akzentsetzung, die notwendig erscheint, um die Basis, auf der die Gerechtigkeitsimperative aufruhen, nicht zu gefährden.

Die mit Anspruchsrechten mitgegebene Logik des Eigennutzes, des Interessenkalküls und des persönlichen Vorteils führten nach Amitai Etzioni, einem Hauptvertreter des Kommunitarismus, in den 80er Jahren in den USA zu einer Situation, die im Versuch endete, den „Bock zum Gärtner zu machen, indem man den ungezügelten Egoismus und die Geldgier in den Rang sozialer Tugenden erhob"[22]. Das Anliegen des Kommunitarismus läßt sich also auf die Frage konzentrieren,

[20] *J. Schmucker-von Koch,* Werteverfall und Bedingungen eines neuen Wertekonsenses im modernen Europa, in: Politische Studien 44 (1993) H. 331, 40–54, bes. 41.

[21] *B. v. d. Brink,* Gerechtigkeit und Solidarität. Die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte in der politischen Philosophie, in: Transit. Europäische Revue, H. 5, Winter 1992/93, 51–72, 51.

[22] *A. Etzioni,* Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus, Stuttgart 1995, 28.

wie sich angesichts einer teilweise übertriebenen Individualisierung die Gemeinschaft, das Gemeinwohl und damit die Solidarität wiedergewinnen lassen. Als Kernthese des Kommunitarismus sieht Axel Honneth die, daß „die entscheidenden Probleme der Gegenwart nur in dem Maße vollständig in den Blick rücken können, in dem wir uns wieder auf den Begriff der Gemeinschaft zurückbeziehen"[23], wobei zu bedenken ist, daß Gemeinschaft einen Wertbegriff darstellt. Im „Kontext unserer eigenen Tradition ein Bewußtsein für die Bedeutung von gemeinschaftlichen Wertbindungen zurückzugewinnen"[24] und uns damit in Wertgemeinschaften einzubinden, ohne die Freiheit auch heute nicht sinnvoll zu denken ist, stellt ein wesentliches Anliegen dieser Denkströmung dar. Es geht also darum, über Rechts- oder Geldbindungen hinausgehende, gemeinsame Wertbindungen aufzubauen und so den Menschen auch in seiner Sozialnatur, um einen Begriff aus der katholischen Soziallehre zu gebrauchen, ernst zu nehmen. Alle diese Bemühungen münden nach Axel Honneth in die Frage, „wie ein sozial übergreifender Wertzusammenhang beschaffen sein kann, der einerseits durch neue Formen der gesellschaftlichen Solidarität den destruktiven Tendenzen einer weiteren Individualisierung entgegenwirkt, ohne andererseits dem radikalen Pluralismus liberaler Gesellschaften zuwiderzulaufen."[25]

Diesen umfassenden Wertzusammenhang wieder zu rekonstruieren, stellen sich die Kommunitarier zur Aufgabe. Etzioni stellt dazu für die USA ein sehr konkretes Programm zusammen, um die gemeinschaftsstiftenden Kräfte, „die die Teile zu einem Mosaik fügten – zu *einer* Gesellschaft, *einer* Nation"[26], aufzubauen. Einige der von ihm genannten Schritte sollen hier nur kurz angeführt werden:

– Es kommt in der Rekonstruktion der Moral darauf an, den *„moralischen Stimmen wieder Klang und Gehör zu verschaffen"* (39), indem die Scheu, moralische Ansprüche an die Mitmenschen im alltäglichen Zusammenhang zu stellen, überwunden wird.

– Die bewußte Gestaltung der Familie muß ins Auge gefaßt werden, indem ein „Prioritätenwandel weg von Konsum und Karriere und hin zum Kind" (79) vollzogen wird, um die Gemeinschaft, die durch *„Elternabwesenheit"* (80) leidet, zu reformieren. Zur Stärkung der Familie schlägt Etzioni mit dem Kommunitarier William Galston ganz konkret vor, „Bremsmechanismen" (94) vor Scheidungen einzuführen, um dem Paar genug Bedenkzeit vor dem Scheidungsprozeß zu geben. Dabei wäre das Ehepaar angehalten, in den neun Monaten, die dem Scheidungsantrag folgen, die wichtigen Details der Scheidungen, etwa Fragen, die die Kinder betreffen, zu klären. Erst danach könnten sie gerichtlich geschieden werden.

– Ein bewußtes Hinarbeiten auf Vermittlung der immer noch zahlreichen

[23] *A. Honneth*, Individualisierung und Gemeinschaft, in: Ch. Zahlmann (Hg.), Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung, Hamburg 1994, 16–23, 17.
[24] Ebenda 20.
[25] Ebenda 22f.
[26] *Etzioni*, Die Entdeckung 17. Die im folgenden im Text in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf die entsprechenden Seiten dieses Buches.

gemeinsamen Werte und die Internalisierung solcher Werte in der Schule müssen wichtige Ziele sein. Es geht nicht nur darum, *über* Ethik zu lernen, sondern Ethik zu lernen (115).

– Etzioni schlägt ein „soziales Dienstjahr" (133) vor, auch um Möglichkeiten des Dienens, die seiner Meinung nach in der amerikanischen Gesellschaft fehlen, zu eröffnen.

– Die Stadtstruktur sollte auf „Dörfer in der Stadt" (141) hin aufgelockert werden.

– Örtliche Institutionen wie Kindergärten oder Schulen sollten als „Kristallisationskerne des Gemeinschaftslebens" (160) gestaltet werden. Außerdem schlägt Etzioni für jede Stadt einen Prüfungsausschuß vor, „der die kommunale Praxis darauf untersucht, ob sie Gemeinschaftsbande stärkt oder schwächt" (162).

Soviel zu einigen von vielen praktischen Vorschlägen zur Wiedergewinnung der moralischen und solidarischen Kompetenz in der Gesellschaft. Es geht also um einen Ansatz *„außerhalb der politischen Welt"* (262), wobei die *„notwendige politische Kraft ... aus sozialen Bewegungen"* (265) kommen könnte. Damit es aber dazu kommen kann, ist es notwendig, sich der Gegenseitigkeit, der Reziprozität, bewußt zu werden. „Im Zentrum der kommunitaristischen Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit steht die Idee der Reziprozität: Jedes Mitglied der Gemeinschaft ist allen etwas schuldig, die Gemeinschaft schuldet jedem ihrer Mitglieder etwas. Gerechtigkeit erfordert verantwortungsbewußte Individuen in einer verantwortlichen Gemeinschaft." (295) Damit schließt sich der Kreis: Gerechtigkeitskriterien sollen in der Gesellschaft und in ihrem Werteraum aufgebaut und in gegenseitiger Bindung verankert werden. Solidarität erhält dadurch neue Bezugspunkte. Wenn etwa Ulrich Beck formuliert: „Die Politik kehrt in die Gesellschaft zurück"[27], so deutet er damit an, daß gesellschaftliche Impulse wie die sozialer Bewegungen die Politik verändern. Wie aber Warnfried Dettling zu bedenken gibt, fehlt es teilweise an „sozialen Offerten nicht nur für junge Menschen, für sich und mit und für andere(n) etwas Sinnvolles zu tun; es fehlt an sozialen und Gemeinschaftsangeboten, zwischen denen dann freie Menschen frei wählen können, in die sie nicht, wie in vormodernen Gesellschaften, durch sozialen, politischen oder religiösen Druck hineingezwungen werden."[28] Und auch wenn Offerten da sind, so werden sie teilweise nicht angenommen, sei es, daß der Solidarisierungswunsch noch ein sehr diffuser ist, sei es, daß die Angebote aufgrund einseitiger Bindungserwartungen etwa an den Bedürfnissen der Menschen vorbeigehen, sei es – und das könnte vor übertriebenem Optimismus warnen – daß die Individualisierung die auf Dauer gerichtete Bereitschaft zur Gemeinschaft geschwächt hat und die Abhängigkeit der Gemeinschaft von der Lust der

[27] *U. Beck*, Vom Verschwinden der Solidarität. Individualisierung der Gesellschaft heißt Verschärfung sozialer Ungleichheit, in: *W. Dettling* (Hg.), Perspektiven für Deutschland, München 1994, 29–38, 37.

[28] *W. Dettling*, Jenseits von Sozialismus, Kapitalismus und Nihilismus: Wieviel Moral braucht eine Gesellschaft – und woher soll sie kommen?, in: *Ders.* (Hg.), Perspektiven für Deutschland, München 1994, 363–388, 379.

einzelnen eine auf Dauer gerichtete Gemeinschaft erschwert. Es bedarf also der ganz bewußten Pflege von Gemeinschaften, „in denen jenseits von Zwang und Eigennutz soziales, solidarisches Verhalten wahrscheinlich ist"[29], will der Kommunitarismus nicht auf eine Modeerscheinung reduziert werden.

### *4. Von der Arbeitersolidarität zur Alltagssolidarität*

Der Sozialstaat ruht im großen und ganzen auf der Arbeitsgesellschaft auf. Seine Gründung in diesen Strukturen bedingte auch eine gewisse Bindung an sie, so daß die Solidarität weitgehend auf Feldern der Arbeit aufgebaut wurde. In der dominanten Stellung der Arbeit im Lebenskonzept der Arbeiter erfolgte eine Prägung auch der Lebenswelt durch die Arbeitswelt. Andere Solidaritätsfelder verkümmerten deshalb teilweise. Schließlich wurden die Solidaritätsbeziehungen auch im Sozialstaat durch Bürokratisierung usw. abstrakter, das Gerüst der Arbeit als Solidaritätsgerüst blieb aber bestehen.
Dieser Bezug der Solidarität zu Sozialstaat und Arbeitswelt wird nun aber mit dem Verlust der Zentralität der Arbeit für das Lebenskonzept des Menschen schwächer. Arbeit als zentrales Lebenskonzept wird brüchig etwa aufgrund einer zunehmenden Freizeitorientierung. Wenn dadurch Arbeit auch nicht unwichtig wird, so steht sie dennoch nicht mehr unhinterfragt und zentral im Mittelpunkt. Mit der teilweisen Verlagerung des Lebensinteresses in die Freizeit oder in den Alltag eröffnen sich nun auch neue Zugänge zur Solidarität. So spricht etwa Rainer Zoll von einem Übergang von „der Arbeitersolidarität zur Alltagssolidarität"[30]. In der nachlassenden Prägung der Lebenswelt durch die Arbeitswelt bilden nicht mehr so sehr die Lohnarbeitsinteressen die Grundlage für die Solidarität, sondern die „alltägliche menschliche Kommunikation"[31]. In der teilweisen Trennung der übrigen Bereiche von der Arbeitswelt treten die Bereiche des Alltags stärker in den Vordergund, und besonders auch Bruchstellen der Biographie werden offen für neue Solidarisierungen. Nach Zoll wendet sich dabei diese Alltagssolidarität gegen die die totalitarisierende Tendenz des Kapitalismus: Die „Tendenz der kapitalistischen Strukturen, sich alles zu unterwerfen, Außenwelt und Innenwelt völlig zu durchdringen, die Lebenswelt zu kolonialisieren, provoziert eine universalistische Gegentendenz von Kommunikation und Solidarität"[32]. Damit tut sich ein Feld für Solidarität auf, wobei hier der Ausgangspunkt nicht beim Zwang zur Gemeinschaft liegt, sondern beim freien Willen des Individuums, das sich entscheiden kann. Somit enthält der neue Individualismus „die Möglichkeit der Entscheidung für Alltagssolidarität und damit auch eine Basis für kollektives Handeln"[33]. Diese Möglichkeit zur Entscheidung stellt Ansprüche an die

[29] Ebenda 387.
[30] *R. Zoll*, Alltagssolidarität und Individualismus. Zum soziokulturellen Wandel, Frankfurt/M. 1993, 125.
[31] Ebenda 140.
[32] Ebenda 143.
[33] Ebenda 144.

Solidarität, was dazu führen kann, daß manche Solidaritätsformen einfach nicht angenommen werden.
Übrigens können diese neuen Formen der Solidarität auch auf den Arbeitsbereich zurückwirken, was teilweise zu einem Aufbrechen der Fronten Arbeitgeber – Arbeitnehmer führt, weil übergeordnete Interessen über den Alltag eingebracht werden. Friedhelm Hengsbach zeigt solches in seinem Buch „Abschied von der Konkurrenzgesellschaft", wo er neue Formen der Kooperation und der Solidarisierung bespricht. Hengsbach begründet seinen Optimismus resümierend folgendermaßen: „Unterstellte Gegenseitigkeit löst Echoeffekte aus; die Gleichstellung und Autonomie der Frauen ruft nach einer spiegelbildlichen Gleichstellung und Autonomie der Männer. Kooperation ist auf Dauer vorteilhaft, denn Aufrüstung und Nachrüstung gegen den Konfliktgegner schränken die eigenen Lebensmöglichkeiten ein. Ein selbstverständlich gewordenes demokratisches Bewußtsein hat die Kooperationsneigung gefestigt. Und der ethische Gesichtspunkt ist eine Dimension, die zu den Menschen gehört wie das Eigeninteresse. Aber mehr als diese Gründe überzeugt mich die alltäglich gelebte Kooperation, die durch Vertrauen und Solidarität entsteht, sich ausbreitet und die Konkurrenz bändigt"[34].
Diese neuen Solidaritäten kommen aber nicht automatisch, sondern bedürfen der Begründung und der Entscheidung. Und es wird Aufgabe der Politik sein, „die Gesellschaft zu aktivieren", die Ressourcen der Gesellschaft hinsichtlich des Solidaritätspotentials zu nützen, zu steuern, nicht zu rudern, wie sich Warnfried Dettling[35] einen Schritt vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft vorstellt.
Dabei gilt es zu bedenken, daß diese Entdeckung der Solidarität im Gesellschaftsbereich nicht nur wichtig ist für das materielle Überleben, sondern wesentlich auch für die Sinnfindung in der heutigen Welt. Wenn Peter L. Berger und Thomas Luckmann intermediäre Institutionen als Institutionen, die es ermöglichen, „seine persönlichen Werte aus dem Privatleben in verschiedenen Bereiche der Gesellschaft zu tragen und sie zur Geltung zu bringen" beschreiben, die so „zwischen dem einzelnen und den in der Gesellschaft etablierten Erfahrungs- und Handlungsmustern vermitteln"[36], so kommt gerade dadurch die sinnbildende Kraft dieser gesellschaftlichen Einrichtungen in den Blick. Zur Etablierung neuer Solidarität bedarf es auch der Gewinnung eines gemeinsamen Sinnes, und Solidarität hilft umgekehrt wieder, diesen Sinn zu entdecken.

### *5. Elemente einer Neusolidarisierung*

Solidarität steht also in neuen Zusammenhängen. Will man Solidarität und Neusolidarisierungen fördern, so wird man diese Bedingungen ernst nehmen müssen.

---

[34] *F. Hengsbach*, Abschied von der Konkurrenzgesellschaft. Für eine neue Ethik in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, München 1995, 226.
[35] *W. Dettling*, Politik und Lebenswelt. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Gütersloh 1995, 72.
[36] *P. L. Berger/Th. Luckmann*, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1995, 59.

– Solidarität erschließt sich in neuen Bereichen der Gesellschaft. Es muß aber der Ansicht gewehrt werden, Solidarität ließe sich als über Organisationen organisierte Solidarität auf Dauer aufrecht erhalten, wenn nicht auch die Gesinnung der Solidarität gepflegt wird. Wenn etwa Bernd Guggenberger[37] in einem Vortrag in Graz meinte, Professionalisierung von Solidarität im Rahmen des Sozialstaates bedeute indirekt so etwas wie *sozialen Exorzismus*, so läßt sich erkennen, daß die Verstaatlichung der Nächstenliebe die Basis für die Solidarität auflösen kann. Gerade deswegen bedarf es neben der strukturellen Verankerung der Solidarität – davon haben wir heute Gott sei Dank noch viel – auch der Verankerung der Solidarität in der Gesinnung, also des bewußten Aufbaues der Solidarität als eines Wertes. Zudem ist es notwendig, mit den in der Gesellschaft vorhandenen Ressourcen in bezug auf Solidarität sorgsam umzugehen.
– Die Verbindung von Religiosität und Solidarität, die trotz der teilweise berechtigten Verlagerung der Religion in den Bereich der Selbstentfaltung noch recht eng ist, gilt es fruchtbar zu nützen. Wie Paul M. Zulehner u.a. aufgrund empirischer Daten feststellen, produziert Religion nämlich „(Mikro-) Solidarität"[38]. Die religiöse Motivation für Solidarität kann besonders in Belastungssituationen, dann etwa, wenn keine Gegenseitigkeit zu erwarten ist oder die Menschenwürde auf die Probe gestellt ist, den tragenden Grund auch in solchen Situationen bieten. Dies gilt besonders auch für das Christentum, in dem die solidarische Tat am und mit dem anderen einen Ort der Gottesbegegnung darstellt. Gerade deswegen bedarf es der Versuche der Stützung der Nächstenliebe und der Solidarität im kirchlichen Bereich, ohne aber alte, einseitige Verengungen auf den Zwang der Nächstenliebe weiterzuführen, sondern es gilt, gerade in der Verbindung von Eigen-, Nächsten- und Gottesliebe auch der Gegenseitigkeitsrelation gerecht zu werden.
– Solidarität bedeutet heute gerade auch in bezug auf Neusolidarisierungen nicht mehr ungefragte, umfassende Solidarität, sondern meist unter Bedingungen stehende, oft partielle Solidarität. Dies bedeutet, daß Solidarität einsichtig gemacht werden muß, aber auch, daß sich Solidarität meist nur auf einzelne Bereiche bezieht. Dieser Aspekt partieller Solidarität eröffnet aber auch die Möglichkeit der Zusammenarbeit verschiedener weltanschaulicher und religiöser Gruppierungen zu ganz konkreten Solidaritätsaktionen.
– Damit im Zusammenhang steht die Tatsache, daß Solidarität heute eine zum Teil entideologisierte, recht pragmatische Angelegenheit ist. Mit dieser Ablösung von Ideologisierungen wird Solidarität teilweise leichter handhabbar, weil trennende Wirkungen von Ideologie wegfallen, zugleich wird sie aber auch labiler.

[37] *B. Guggenberger*, Vom Wohlstand zum Wohlbefinden? Unsere Verantwortung für die Sozialpolitik. Vortrag, gehalten bei der gesellschaftspolitischen Tagung der KA-Gliederungen im Bildungshaus Mariatrost, Graz, am 3.2.1996.
[38] *P.M. Zulehner u.a.*, Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Wien 1991, 236.

OTTO WEISS

# Zwischen rigoristischer Moral und Barmherzigkeit Gottes

## Zur Rezeption des hl. Alfons von Liguori im deutschen Sprachraum

Das Jahr 1996 wird von den Redemptoristen als Jubiläumsjahr des hl. Alfons von Liguori begangen (er wurde am 27. September 1696 geboren). Bis in die Gegenwart hinein erhitzte die „Liguorimoral" die Gemüter nicht nur der liberalen Denker. O. Weiß, Professor am Institutum Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris in Rom geht der Frage nach der Rezeption dieses umstrittenen Denkers und Heiligen in Frömmigkeit, Pastoral und Moraltheologie im deutschen Sprachraum nach. (Redaktion)

„Groß ist die Achtung, welche sich Alfons mit diesem Werk [seiner Moraltheologie] in Deutschland erworben hat, einem Land, das allgemein als Bollwerk gegen den Jansenismus und als Geburtsstätte einer aus dem Evangelium erneuerten Moral in der Kirche gilt. Sobald die Kunde nach Wien kam, daß in Neapel seine Biographie in den Druck gegeben sei, am 18. Oktober 1802, schrieb Luigi Virginio, der Kirchenrektor der italienischen Kirche in Wien, an unseren Rektor Major: ‚Ich kann Gott nicht genug loben dafür, daß endlich das Leben dieses heiligen Prälaten erschienen ist, der von Gott erwählt wurde, den apostolischen Geist zu erneuern und als Bollwerk gegen den Rigorismus aufzustehen, der für die ganze Kirche ein so großes drohendes Verderben schien'. Er war darüber so begeistert, daß er sofort drei Exemplare von dem noch nicht fertiggestellten Werk bestellte. So groß ist das Ansehen, das Alfons bei den Deutschen und anderen gelehrten Nordländern genießt."[1] So schrieb P. Antonio Tannoia, Mitarbeiter und Biograph des hl. Alfons von Liguori im Jahre 1802. Eine Reihe weiterer Zeugnisse für die Bekanntheit der Schriften des Heiligen im deutschen Sprachraum fügte er bei. Wie jedoch ging es weiter?

### *1. Rezeption des hl. Alfons*

Es liegt nahe, das Bekanntwerden des hl. Alfons im deutschen Sprachraum mit der Tätigkeit des ersten deutschsprachigen Redemptoristen, Klemens Hofbauer, in Verbindung zu bringen. Tatsächlich setzte sich Hofbauer dafür ein, daß sein Ordensvater auch in den Ländern des Nordens bekannt würde. So bemühte er sich um eine deutsche Übersetzung seiner Werke.[2] In seiner Schrift über den Einfluß des hl. Alfons auf die Predigt in Österreich hat Josef Michael Fischer überzeugend gezeigt,

[1] *A.M. Tannoia*, Della Vita ed Istituto del venerabile servo di Dio Alfonso M.a de Liguori..., 4 libri, Neapel 1798–1802, Nachdruck Materdomini 1982, IV, 80. – Vgl. ebd. 83–86, 234f.

[2] *E. Hosp*, St. Klemens und der heilige Stifter, in: Spicilegium Historicum Congr. SSmi. Redemptoris (im ff. SHCSR) 2 (1954) 433–450.

wie Hofbauer in seiner Seelsorgepraxis sich ganz nach dem hl. Alfons richtete. Ähnliches gilt von den Hofbauerschülern Johann E. Veith, Johannes Madlener, Anton Passy und Kardinal Othmar von Rauscher.[3] In Österreich wurden jedoch auch schon vor der Zulassung der Kongregation erbauliche Schriften des Heiligen verlegt. Hier mag der Hinweis genügen, daß zum Beispiel die „Besuchungen", die von 1757 bis 1820 etwa 25 deutsche Auflagen erlebten, 1817 auch in Wien erschienen.[4]

Was die deutschen Übersetzungen der Werke des Heiligen insgesamt anlangt, so erschienen diese seit 1776 an verschiedenen Orten. Eine erste deutsche Gesamtausgabe kam von 1842 bis 1854 bei Manz in Regensburg heraus. Der „Homo apostolicus", ein Werk, das in Frankreich schon zuvor eine Abkehr vom Rigorismus in der Beichtpraxis bewirkt hatte, erschien 1854 zum ersten Mal in deutscher Sprache.[5]

Für das Bekanntwerden des hl. Alfons sorgten auch dessen Biographien. Allerdings fand selbst eine so gut gemachte Biographie wie die des Österreichers P. Carl Dilgskron von 1887[6] nur wenige Abnehmer. Ganz anders in Frankreich, wo bis 1900 zehn verschiedene Lebensbeschreibungen des Heiligen erschienen, die fast alle mehrere Auflagen erlebten[7]. Daß die Biographien in Deutschland weit weniger ankamen, deckt sich mit einer anderen Beobachtung: In Frankreich und Italien gab es seit etwa 1820 von Alfons geprägte katholische Persönlichkeiten. Sie gehörten anfangs durchweg dem sogenannten ultramontanen Lager an. Zu nennen sind Bruno Lantieri und die Bischöfe Mazenod und Gousset. Später begegnen uns unter den Männern, die sich Alfons von Liguori verbunden wissen, auch Gestalten, die eher dem „liberalkatholischen" Lager zugerechnet werden wie Gratry, Dupanloup, d'Hulst und Capecelatro.[8] Im deutschen Sprachraum sucht man weithin vergebens nach Alfons verbundenen Gestalten, es sei denn, man rechne den Dänen Kierkegaard und seine sehr subjektive Alfonsbegeisterung hierher[9]. Sicher gab es jedoch auch in Deutschland wie anderswo Gründer und Gründerinnen von Ordensgenossenschaften, die eine besondere Verehrung für Alfons hatten und diese weitergaben[10].

Wie aber stand es mit dem Einfluß des Heiligen auf das katholische Volk und seine Frömmigkeit? Dazu einige kurze Beobachtungen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben wollen. So gibt es Hinweise aus der Erforschung der Vornamensgebung. Sie zeigen, daß der Name Alfons im deutschen Sprachraum um 1850 zum ersten Mal auftaucht und dann relativ häufig vorkommt. Ein Zusammenhang mit den

---

3 *J.M. Fischer,* Volksnahe Verkündigung. Alfons von Liguori und sein Einfluß auf die Predigt in Österreich, Wien 1974, 97–123.

4 *M. De Meulemeester,* Bibliographie Générale des Écrivains Rédémptoristes, Bd. 1, Löwen 1933, 204–206.

5 Ebd. 202f.

6 *C. Dilgskron,* Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfons Maria de Liguori, 2 Bde., Regensburg 1887.

7 *O. Weiß,* Alfons von Liguori und seine Biographen. Ein Heiliger zwischen hagiographischer Verklärung und historischer Wirklichkeit, in: SHCSR 36/37 (1988/89) 151–284.

8 Ebd., passim.

9 *G. Scherz,* Alfons von Liguori und Sören Kierkegaard, in: SHCSR 6 (1958), 407–423.

10 So Peter Friedhofen, der Gründer der Barmherzigen Brüder v. Maria Hilf in Trier. Vgl. Dizionario degli Istituti di Perfezione, Bd. 6, Rom 1977, 667ff, 978f.

Volksmissionen der Redemptoristen scheint sicher zu sein.[11] Schwierig wird es, wenn man mehr erfahren möchte, zum Beispiel: welche neuen Inhalte in der Frömmigkeit entsprangen der Begegnung mit dem Heiligen? Sicher befinden sich in fast allen alten Pfarrbibliotheken seine „Besuchungen" und seine „Herrlichkeiten Mariens". Aber wurden sie auch gelesen? Dies läßt sich nur selten mit Sicherheit bejahen. So wissen wir, daß der Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus, ein Freund der Redemptoristen, der als „der geheime Marschall aller Modernisten" galt, stets ein Buch des hl. Alfons auf seinem Schreibtisch liegen hatte und darin las[12]. Als sicher dürfte auch gelten, daß durch den Einfluß des Heiligen in der Frömmigkeitshaltung zwei Momente intensiv gefördert wurden: die Verehrung Jesu im Altarsakrament und die Marienfrömmigkeit.

Was die Seelsorge, speziell die Volksmission der Redemptoristen anlangt, so hat Klemens Jockwig gezeigt, daß die von P. Hugues übersetzten und 1842 im Druck erschienenen „Kurzen Unterweisungen für die Übungen der Mission" bereits den ersten Missionsdirektorien im deutschen Sprachraum zugrunde lagen, ja, daß man bemüht war, sich möglichst an die alfonsianische Missionsmethode anzuschließen, auch wenn man diese an die geänderten Verhältnisse anpaßte. Von Alfons sollten die Missionare lernen, daß das Entscheidende nicht die Schilderung der Sünden sei, sondern das Aufzeigen des Weges zu einem frommen und vollkommenen Leben. Die zentrale Aussage des Heiligen gehe dahin, an die Stelle einer einseitigen Drohbotschaft die Liebe Gottes zum Menschen und die Erwiderung dieser Liebe durch den Menschen zu stellen. Entscheidend sei nach dem hl. Alfons für den Sünder das Vertrauen auf die „unendliche Barmherzigkeit Gottes". Klemens Jockwig kommt jedoch zu dem harten Urteil, daß die Patres in der Praxis sich oft wenig um diese Richtlinien kümmerten. Sie hätten in der Missionsverkündigung und in der Beichte dem zentralen theologischen und seelsorgerlichen Anliegen ihres Stifters, der Verkündigung des nach Einigung mit dem Menschen in der Liebe verlangenden Gottes, weithin nicht entsprochen. Stattdessen hätten sie oft einen moralischen Rigorismus vertreten.[13]

Von der Seelsorge zur Moraltheologie des hl. Alfons. Sie wurde in Deutschland lange nicht mit der Begeisterung aufgenommen wie zum Beispiel in Frankreich. Dabei galt sie eher als Markenzeichen der konservativen, ultramontanen Richtung. Die moraltheologischen Entwürfe Johann Michael Sailers und Johann Baptist Hirschers hatten die deutschsprachige Moraltheologie revolutioniert. An die Stelle des „Principlosen und Todten" der alten Kasuistik war der Geist des Evangeliums „in seiner organischen Fülle, Ganzheit und Lebendigkeit"

[11] Vgl. *D. Krieg*, Die Vornamen im Raum von Schwäbisch Gmünd, in: Rottenburger Jb. f. KG. 8 (1989) 255–279. – Der Name Alfons taucht im Untersuchungsraum zuerst 1864 auf, danach relativ häufig. Ebd. 274.

[12] *H. Tritz*, Franz Xaver Kraus und P. Marcus Andreas Hugues CSSR. Mit unveröffentlichten Briefen, in SHCSR 11 (1963) 182–232, hier 220.

[13] *K. Jockwig*, Die Volksmission der Redemptoristen in Bayern von 1843 bis 1873. Dargestellt am Erzbistum München und Freising und an den Bistümern Passau und Regensburg, in: Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Regensburg 1967, 41–408, hier 170–180, 334–372, 395.

getreten. Viele Beichtväter jedoch, denen es um genaue praktische Anweisungen zu tun war, waren damit nicht zufrieden. Ihnen erschien die Moraltheologie des hl. Alfons mit ihrer Kasuistik noch immer wichtig. Einen Durchbruch in diese Richtung bewirkte die achtbändige „Moraltheologie nach dem Geiste des heiligen Alfons Maria" des Franziskaners Alois Adalbert Waibel, deren erster Band 1839 erschien. Waibel mußte sich freilich herbe Kritik gefallen lassen, weil er ein einheitliches Konzept christlicher Sittlichkeit vermissen lasse. Ähnliche Kritiken erfuhren fast alle späteren Autoren, die sich auf Alfons beriefen, wie zum Beispiel Bischof Ernest Maria Müller von Linz. Gewiß, so die Tübinger Moraltheologen Probst, Aberle und Linsenmann: es handle sich um eine gute Kasuistik, die für die Praxis nützlich sei, mit Theologie aber habe sie wenig zu tun. Einer ihrer Mängel liege darin, daß sie nur auf die Grenznormen, aber nicht auf die christliche Tugendlehre eingehe. Allgemein anerkannt wird jedoch die Alfons eigene Position des Aequiprobabilismus, die „zwischen übergroßer Strenge und verderblicher Laxheit die rechte Mitte" halte. Eine Sonderstellung nimmt Linsenmann ein. So sehr er auf der einen Seite die Kasuistik als wenig zukunftsweisend ablehnt, so weiß doch gerade er die Moral des hl. Alfons zu schätzen. Er sieht in dessen „aequiprobabilistischem" Ansatz bereits ein Eintreten für eine Gewissensentscheidung aus Verantwortung. Der Grundsatz Liguoris, daß die Freiheit im Besitzstand sei, weil sie früher sei als das Gesetz, brauche nur „ins rechte Licht gesetzt" zu werden, und jeder kasuistische Legalismus sei überwunden. Die Frage nach der Sicherheit trete hinter jene nach innerer Sinnhaftigkeit einer Handlung zurück. Es gehe nicht mehr um Willkür oder Gesetz, sondern um „Vernunft" und „Gesetzesbuchstaben". Entscheidend sei letztlich der Ruf Gottes, ob er nun im Buchstaben des Gesetzes oder in den vom Gesetze abweichenden Gründen der Vernunft sichtbar wird. Leider ist diese Deutung des hl. Alfons durch Linsenmann nicht rezipiert worden.[14] Erst Bernhard Häring hat ihr dann in unserer Zeit zum Durchbruch verholfen. Er hat gezeigt, wie modern und richtungsweisend Alfons in vielen Fragen ist, so etwa, wo es um den Primat personaler Gattenliebe als vorrangig vor aller Verzweckung ehelicher Gemeinschaft und dem Verfallensein an einen überholten Naturbegriff geht.

## 2. *Widerstände in Deutschland*

Die Widerstände gegen Lehre und Person des hl. Alfons setzten relativ früh ein. Doch läßt sich zeigen, daß sie häufig auf Mißverständnissen beruhten, oder die Abhängigkeit des Heiligen von seiner Zeit und von der süditalienischen Mentalität mit dem Kern seiner Lehre verwechselten. Dies gilt besonders für zwei seiner religiösen Schriften, für die „Herrlichkeiten Mariens" und „Die Braut Christi", die sich wegen der in ihnen enthaltenen Wunder- und Spukgeschichten viel Kritik gefallen lassen mußten.

[14] *O. Weiß*, Alfons von Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert, in: Studia Moralia 25 (1987) 123–161.

a) *Reserven gegen die frommen Werke*

Ausgangspunkt der Kritik im Deutschsprachigen Raum war das Jahr 1846, das Jahr der Klosterdebatten im Bayerischen Landtag, in deren Mittelpunkt die Redemptoristen standen. Dabei kritisierte der bayerische Fürst und Reichsrat Ludwig von und zu Oettingen-Wallerstein heftig die „Herrlichkeiten Mariens" wegen ihrer „äußerlichen Religionsauffassung" und ihrer unglaublichen Wundergeschichten.[15] Das Echo auf die Äußerungen des Reichsrats war wenig erfreulich. Selbst Joseph von Görres, der unermüdliche Kämpfer für die Rechte der Kirche, fand die Veröffentlichung reichlich unglücklich. Eine volkstümliche Ausgabe, so Görres, hätte alles weglassen müssen, was zwar für Kalabrien im 18. Jahrhundert geeignet sei, nicht aber für Deutschland im 19. Jahrhundert. Schon zuvor, 1843, nach dem Erscheinen des Buches, hatte die führende katholische Zeitschrift „Der Katholik" die Wunderberichte „fast albern zu nennende Geschichten" genannt. Auch das von Ignaz von Döllinger, damals noch einem führenden Ultramontanen, herausgegebene „Archiv für theologische Literatur" hatte festgestellt: Der Verfasser sei zwar ein Heliger, aber ob er in Deutschland im Jahre 1842 das gleiche geschrieben hätte wie hundert Jahre zuvor in Süditalien, sei fraglich.[16] Tatsächlich standen die „Herrlichkeiten Mariens" mit ihren „abenteuerlichen, ja, skandalösen Erzählungen" bis ins 20. Jahrhundert herein immer wieder im Sperrfeuer der Kritik. Ja, sie wurden als „Madonnenfetischismus"[17] und „Ausgeburt einer wirren und kranken Mönchsphantasie"[18] abgeurteilt. Von deutschen Theologen wurde dagegen betont, jeder Katholik wisse, daß er die Geschichten des hl. Alfons „nicht zu glauben braucht". Nicht um die einzelnen Erzählungen gehe es, sondern um die tiefere Wahrheit, die in ihnen enthalten sei.[19]

b) *Theologische Kontroversen*

Der Kritik der erbaulichen Schriften des hl. Alfons folgte die seiner Moraltheologie. Sie war bereits in den 1840er Jahren in England aufgekommen, vor allem bei katholisierenden Gruppen, die bemüht waren, die Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die eine Konversion zur römischen Kirche erschwerten. So hatte John Henry Newman nicht nur Schwierigkeiten mit der „Mariolatrie" des Heiligen, dessen „Herrlichkeiten Mariens" er für die Neapolitaner geeignet sah, nicht aber für die Engländer[20], sondern auch mit dessen Moraltheologie. Seine Einwände, die später von den verschie-

[15] *L. v. Oettingen-Wallerstein*, Aechte Erläuterungen und Zusätze zu der Rede des Reichsraths-Referenten, gelegentlich der Berathungen über die Klösterfrage, [München 1846], CIX, CXCV–CCIII.

[16] *J.J. v. Görres*, Ministerium Reichsrath, rechte und unrechte Mitte, in: Hist.-pol. Blätter 17 (1846), hier 711; Katholik 23 (1843) 90, 84, 295; Archiv für theologische Literatur 1843, 282f; 1844, 91f.

[17] *A.V. Müller*, Alfons von Liguori und der Madonnenfetischismus oder die ‚Religion' des Romanismus, Halle 1902.

[18] *F. Heiler*, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, 153f.

[19] *F. Meffert*, Der heilige Alfons von Liguori, der Kirchenlehrer und Apologet des XVIII. Jahrhunderts, Mainz 1901, Vorwort. – Vgl. *G. Orlandi*, L'uso degli „exempla" in S. Alfonso M. De Liguori, in: SHCSR 39 (1991) 3–39.

[20] *J.H. Newman*, Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, vol. II, New Impression, London 1914, 97f; *ders.*, Apologia pro Vita Sua. Geschichte meiner relig. Überzeugung (= Ausgewählte Werke, Bd. 1), 228.

densten Autoren wiederholt wurden, bezogen sich besonders auf die Lehre von der sogenannten „reservatio mentalis", nach Newman die Erlaubnis einer zweideutigen Aussage[21]. Newman stand mit seinen Problemen nicht allein. Bereits 1846 war in England eine Schrift mit Auszügen aus der Moraltheologie des hl. Alfons erschienen, insbesondere zur Frage der „restrictio mentalis", ein Thema, das wiedehrolt in England aufgegriffen wurde.[22]

1864 war die Diskussion in England im wesentlichen abgeschlossen. Jetzt begann sie in Deutschland, vor allem im Zusammenhang mit dem Unfehlbarkeitsdogma, als dessen Hauptvertreter der hl. Alfons damals hochstilisiert worden war.[23] An der Spitze des antiliguorianischen Kampfes stand im Namen der wissenschaftlichen deutschen Theologie der Münchner Kirchenhistoriker Johann Joseph Ignaz von Döllinger. Gleich auf zwei Wegen war die zuvor in England geführte Diskussion zu Döllinger gekommen. Zum einen über seinen Schüler und Freund, den Historiker Lord Acton und dessen Zeitschrift „The Rambler", zum andern durch den anglikanischen Theologen Frederick Meyrick, den Sekretär der *Anglo Continental Society*, der Döllinger mit antialfonsianischen Schriften versorgte[24].

Für Döllinger stand seit spätestens 1870 fest: Alfons von Liguori ist ein Musterbeispiel des Romanismus und Ultramontanismus. Darüber wollte er ein Buch schreiben. 1870 während des vatikanischen Konzils sprach er dem „Traktate vom Papste" in Liguoris Moraltheologie jede wissenschaftliche Geltung ab. In einem privaten Gespräch äußerte er: „Liguori war ein unwissender Enthusiast. Seine Werke, derentwegen er zum Doktor Ecclesiae erklärt wurde, sind voll von Zitaten aus Fälschungen." Die Ernennung Liguoris zum Kirchenlehrer erschien ihm „das Monströseste, was je auf dem Gebiet der theologischen Lehre vorgekommen" sei. Er sah darin eine Quasidogmatisierung der verschlagenen Jesuitenmoral und des romanischen Denk- und Herrschaftssystems in der Kirche.[25] Ähnlich urteilten nichtkatholische Autoren.[26]

c) *Flugschriften und Pamphlete*

Nahm die erste Phase der antiliguorianische Kampagne ihren Ausgang von England, so die zweite von Kanada. Ausgangspunkt war die Aktivität des 1858 nach einer 25jährigen Seelsorgetätigkeit suspendierten Priesters Charles Chiniquy, der in Kanada und den Vereinigten Staaten eine Trennungs-Bewegung ins Leben rief, die eine Parallele zur Los-von-Rom-Bewegung in Österreich bildet. Weit über Kanada hinaus wurde er bekannt durch seine Schrift „The Priest, The Woman und The Confessional" die er

[21] Ebd. 313–321, 349f.

[22] *P. Blakeney*, Awful Disclosure of the Iniquitous Principles thought by the Church of Rome, being extracts translated from the moral Theology of Aphonsus Liguori, London 1846. – *G. Maxwell*, S. Alphonsus Liguori and the Redemptorists. Her immoral and false teachings exposed by quotations from their writings with a sketch of the life of the Saint from Cardinal Wiseman, Dublin 1859.

[23] Vgl. Du Pape et du Concile ou la coctrine compléte de S. Alphonse de Liguori sur ce double sujet, traités, traduits, classés et annotés par le P. Jules *Jacques* de la Congrégation du Trés-Saint Rédempteur, Tournai 1869.

[24] *O. Weiß*, Döllinger und die Redemptoristen, in: Beitr. zur altbayer. Kirchengeschichte 40 (1991) 7–53, hier 126.

[25] Ebd., passim.

[26] Vgl. *Rudolph Sohm*, Kirchengeschichte im Grundriß, Leipzig [8]1893, 202.

im Alter von 79 Jahren verfaßte. Er beschwor darin die Gefahr, der jeder Beichtvater schließlich unterliege, wenn er Tag für Tag „mit zwanzig und mehr schönen Frauen und Mädchen" über Dinge reden müsse, „die einen schottischen Granitfelsen zu Pulver zermalmen". Aus der Moraltheologie des Alfons von Liguori druckte er eine Anzahl von Stellen zu Sünden im Sexualbereich ab, wobei man ihm wenigstens zugute halten muß, daß er die lateinische Sprache beibehielt.[27] 1889 erschien die Schrift Chiniquys in deutscher Übersetzung. Dennoch wäre sie wie so viele andere Flugschriften der Zeit bald der Vergessenheit anheimgefallen, hätte sie nicht ein deutscher Buchhändler aus dem fernen Stettin gelesen, der sogleich seine Sendung für deutsche Reinheit und Sittlichkeit gegenüber der seiner Ansicht nach verkommenen und sittengefährdenden romanischen Moral des Alfons von Liguori erkannte. Es gelang ihm, binnen weniger Jahren einen Sturm der Entrüstung hervorzurufen, der wie ein Lauffeuer über ganz Deutschland, Österreich, Belgien, Holland, Frankreich und Norditalien dahinfegte und Parteifunktionäre und Journalisten, Parlamente und Gerichte durch Jahre hindurch beschäftigte. Die damals viel diskutierte Liguorifrage wurde geboren.

Der Mann, der die Debatte vom Zaune brach, war der über 80jährige Buchhändler, Buchdrucker, Schul- und Sachbuchautor Robert Graßmann (1815–1901)[28], der sich bereits durch verschiedene Pamphlete gegen die Katholiken hervorgetan hatte. 1894 veröffentlichte er eine 36seitige Schrift, die binnen kurzem 40 Auflagen mit über einer halben Million Exemplaren erreichte. Sie trug den Titel „Auszüge aus der Moraltheologie des Heiligen Dr. Alphonsus Maria de Liguori und die furchtbare Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker."[29] In ihr zitierte Graßmann besonders pikante Stellen zur Sexualmoral in deutscher Übersetzung. Die Schrift ist schlecht gemacht bis hin zu eindeutigen Übersetzungsfehlern. So fragt man sich, warum sie einen solchen Wirbel hervorrief. Der Hauptgrund war sicher die noch immer andauernde Kulturkampfatmosphäre. Zudem bot die Übersetzung der lateinischen Stellen dem prüden deutschen Bürgertum der Wilhelminischen Zeit einen Anlaß, guten Gewissens Dinge lesen zu können, die damals sonst streng tabu waren. Nachher konnte man sich um so heftiger gegen die „dekadenten romanischen Katholiken" entrüsten.

Die verschiedensten Autoren meldeten sich in der Liguorifrage in kleinen Artikeln und in dickleibigen Büchern zu Wort. So der evangelisch gewordene Exjesuit Graf von Hoensbroech, ein Neffe Bischof Kettelers, der in den Auseinandersetzungen zwischen protestantischem „Germanismus" und katholischem „Romanismus" eine

---

[27] *P. Laverdure*, The Religious Invective of Charles Chiniquy, Anti-Catholic Crusader, 1875–1900, (McGill University, Montreal) 1984; *ders.*, Charles Chiniquy's The Priest, The Woman and the Confessional: Protestant Pornography, in: The Canadian Society of Presbyterian History Papers, 1984–85 (Spring 1985) 59–71.

[28] Zu ihm *H. Mulert*, in: RGG, 2. Aufl., Bd. 2, Tübingen 1928, 128f; [Salzburger] Kath. Kirchenzeitung 41 (1901) 216.

[29] *R. Graßmann*, Auszüge aus der von den Päpsten Pius IX. und Leo XIII. ex cathedra als Norm für die röm.-kath. Kirche sanktionierten Moraltheologie des heiligen Dr. Alphonsus Maria de Liguori..., Stettin 1894.

Hauptrolle spielte. Sein Buch über die „ultramontane Moral", der zweite Band einer breit angelegten „Kriminalgeschichte des Christentums", geht weit über Graßmann hinaus und bietet ein Kompendium aller bis dahin nicht nur gegen Liguori, sondern gegen die gesamte katholische Morallehre und das Bußsakrament gerichteten Angriffe.[30]

Ihren Höhepunkt erreichte die Auseinandersetzung im Jahre 1901. Am 23. Februar 1901 diskutierte die Österreichische Abgeordnetenkammer über die „Liguorimoral". Die alldeutsche Partei Georg von Schönerers hatte eine Interpellation eingebracht, die „volksverderbenden, seelengefährdenden Auswüchse" betreffend, die von „Volksvergiftung" durch den hl. Alfons, eines „in allen Sorten und Formen des sexuellen Verkehrs wohlbewanderte[n] Italieners" ausgingen und alles „Deutsche, Selbständige, Nationale" bedrohten. Es war der christlich-soziale Abgeordnete Dr. Josef Scheicher, der, entgegen seiner sonst etwas derben Art, die Debatte zu versachlichen suchte. Die Absicht der Alldeutschen war freilich nur zu durchsichtig. Sicher mit Recht schrieb die christlich-soziale „Reichspost": Nicht um den Schutz der Sittlichkeit des Volkes sei es den Alldeutschen mit ihrer Kampagne gegangen, sondern darum, „Rom" verächtlich zu machen und „Los von Rom!" hetzen zu können. Selbst die liberale „Neue Freie Presse" stellte sich vor den hl. Alfons gegen den „fanatischen Religionshaß" der Schönererpartei.[31] Ebenso Karl Kraus, der in der „Fackel" betonte; „Man braucht nicht ernsthaft zu befürchten, daß die Öffentlichkeit etwa über den angeblichen Gefahren der Liguorimoral die wirklichen der Börsenmoral ‚vergessen' könne... Jedes Gefühl für Sauberkeit lehnt sich dagegen auf, mit Herrn Hoensbroech und der Börse einen Feind gemeinsam zu haben, – und sei's der Clericalismus."[32]

Die Schrift Graßmanns war damit noch lange nicht ausdiskutiert. Auf die nachfolgenden Kampfschriften, deren letzte noch in den Jahren des Dritten Reiches erschien, und auf die entsprechenden Entgegnungen braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es dürfte aber deutlich geworden sein, daß es im Grunde nicht um eine sachliche Auseinandersetzung ging, sondern um Vorurteile, Klischees, Propaganda. Daß in dem, was vorgebracht wurde, auch ein Körnlein Wahrheit steckte, kann jedoch nicht bestritten werden. Alfons war nun einmal ein Neapolitaner, vielleicht sogar, wie gesagt worden ist, der neapolitanischste aller Heiligen. Und so hat denn selbst der österreichische Männerapostel Pater Heinrich Abel auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen auf diesen Umstand hingewiesen und betont: „Die Religion der Italiener bewegt sich mehr in Äußerlichkeiten, und, aufrichtig, ich gebe

[30] *P. Graf v. Hoensbroech*, Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit, Bd. 2: Die ultramontane Moral, Leipzig 1902.

[31] Stenograph. Protokolle über die Sitzungen des Hauses der Abgeordneten des Österr. Reichsraths im Jahre 1901, 1. Band, XVII Session, 10. Sitzung, S. 583. – Vgl. Neue Freie Presse (1901), Nr. 13112, S. 2–4; Ostdeutsche Rundschau 12. Jg. (1901) Nr. 54, S. 3; Reichspost 8 Jg. (1901) Nr. 46, 5–7 (24. 2.); Die Liguori-Moral und die geheime Sitzung des österr. Abgeordnetenhauses vom 23. Februar 1901, o.O. [1901].

[32] Die Fackel, Bd. 4. Jg. 2, Nr. 70, Anfang März 1901, 4–7, 19–23. – Vgl. Die Fackel, Bd. 5, Jg. 3, Nr. 84, Ende Oktober 1901, 11–21.

nicht viel auf diese Religion der Italiener und Spanier. Mit Äußerlichkeit ist nichts gemacht."[33] Allerdings sollte man auch diesen Satz nicht so stehen lassen, denn er ist bereits wieder Ausdruck eines Klischees.

d) *Kritik an der Persönlichkeit*

Seit dem Erscheinen der Biographie des hl. Alfons von P. Carl Dilgskron im Jahre 1887 kam es im deutschen Sprachraum zu einer recht kritischen Beurteilung des Heiligen. Dilgskron hatte nämlich sehr offen auf eine Seite seiner Persönlichkeit hingewiesen, die bis dahin wenig bekannt war. Ausführlich schilderte er die Gewissensängste, unter denen der Heilige zeitlebens zu leiden hatte, die schließlich zu einem „wahren Läuterungsfeuer" angewachsen seien und im hohen Alter ihren Höhepunkt erreichten: „Überall gewahrte er Sünde, bei jedem Schritte fürchtete er zu stürzen, die namenloseste Angst, in der Ungnade Gottes zu sein, verfolgte ihn auf allen Wegen".[34] Solche Aussagen haben dem Autor bei protestantischen Rezensenten ein hohes Lob für seine Unparteilichkeit eingebracht, sie haben ihn aber auch im Generalat der Redemptoristen in Ungnade fallen lassen, ja, seine Schriften wurden in den finstersten Winkel verbannt und mit ordensinternen Zensuren belegt.[35] Wenn man weiß, wie sehr Dilgskrons Wahrheitsliebe in der Tat in Deutschland Anlaß zur Ablehnung der Person und der Wirksamkeit des Heiligen gab, versteht man diese Reaktion ein wenig. Schon Döllinger und Reusch haben in ihrer „Geschichte der Moralstreitigkeiten" seitenweise aus Dilgskron die Schilderung der Exzesse des Heiligen in der körperlichen Abtötung wie die seiner Ängstlichkeit und neurotischen Verhaltensweisen abgedruckt, um aufzuzeigen, wie weit es mit der Kirche gekommen sein muß, wenn sie einen solchen Mann zum Kirchenlehrer erhebt.[36] Der bekannte evangelische Theologe Paul Wernle schrieb in diesem Zusammenhang: „Es gibt keine glänzendere Apologie des Protestantismus als die Heiligsprechung dieses Mannes. Wenn dieser Mann des Gesetzes, der Höllenangst und des Unfriedens das christliche Ideal darstellte, müßte die Menschheit Jesus verfluchen".[37] Ähnlich drückte sich noch 1923 Friedrich Heiler aus, der den „armseligen Skrupulanten" Liguori im Anschluß an Dilgskron als Opfer und Vertreter einer typisch katholischen äußerlichen Gesetzesethik schilderte.[38] Auch Ida Friederike Görres ist die problematische Persönlichkeitsstruktur des Heiligen aufgefallen. In ihrem Buch „Aus der Welt der Heiligen" hat sie geschrieben: „Vielleicht das erste Heiligenleben, das mich redlich abstößt und beunruhigt, statt einen ‚aufzuerbauen'... dieses ewige Kreisen um die Sünde bei sich und bei andern...

[33] *H. Abel*, Verschiedene Wege nach Rom! Vier Männer-Conferenzen, gehalten in der Augustinerkirche zu Wien vom 27. bis 30. März 1901, Wien 1901, 24.
[34] *C. Dilgskron* (Anm. 6), Bd. II, 472–475.
[35] *C. Dilgskron*, Monsignor Thomas Falcoia et fundatio congregationis SS. Redemptoris. Disceptatio critica, Manuskript, Prov. Archiv Redemptoristen Wien, S. 2.
[36] *I. v. Döllinger/F.H. Reusch*, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens, 2 Bde., Nördlingen 1889, I, 356–390.
[37] *P. Wernle*, Einführung in das theologische Studium, Basel ²1921, 241.
[38] *F. Heiler*, Der Katholizismus (Anm. 18), 266ff.

Auch in der Häufung von Gelübden... in all diesen Sicherungen scheint sich doch eine ungeheure, nur mit Gewalt unterdrückte Unsicherheit kundzutun..." Freilich fällt ihr Urteil am Ende dann doch noch positiv aus. Zu Recht staunt sie darüber, wie ein Mann, der sein ganzes Leben hindurch unter Gewissensängsten litt, einer solchen schweren Hypothek nicht erlegen ist. Und sie schließt ihre Überlegungen mit den Worten: „ein unglaubliches und sonderbares Leben – eigentlich hätte bloß Bernanos es glaubhaft beschreiben können."[39] Heute mag gerade diese Seite des Heiligen vielen Menschen, die sich ihm zuwenden, eine Hilfe sein. Alfons ist den Gefahren seiner Persönlichkeit, die geprägt war von dem Erlebnis eines überstrengen Vaters und einer ängstlichen, neurotischen Mutter, nicht erlegen, sondern hat daraus in der Hingabe an die Liebe Gottes und im Nachvollzug seiner barmherzigen Zuwendung zu den Menschen Kapital geschlagen. Er ist zum Künder der Barmherzigkeit Gottes gegenüber einer rigoristischen Moral geworden. Seine Wende zur Güte wurde als eine „kopernikanische Wende" in der Seelsorgepraxis bezeichnet.

## Überlegung zum Schluß

Wie kam es, daß die Rezeption des hl. Alfons im deutschen Sprachraum mit so vielen Problemen verbunden war? Warum blieb sie oft in nebensächlichen Dingen stecken? Warum wurde das, was uns heute so wesentlich erscheint, die Option des Heiligen für die „Verlassenen" – in seiner Lebenswahl, in seiner Ordensgründung, in seiner Missionstätigkeit, in der Grundkonzeption seiner „Moraltheologie", in seinen Schriften – fast völlig vergessen? Die Antwort mag dahin gehen, daß eine vergangene Zeit den Heiligen zu schnell für ihre Zwecke instrumentalisiert hat. Auch hat man den Eindruck, daß es zum mindesten im 19. Jahrhundert nur selten gelungen ist, das Anziehende, Begeisternde an Alfons und seinem Werk, das den Leser aus italienischen Biographien anweht, unverfälscht in die andere Kultur hinüberzubringen, und zwar so, daß es auch dort anziehend, begeisternd hätte wirken können. Vielleicht könnte dies heute, wo es möglich geworden ist, über den engen österreichischen oder deutschsprachigen Tellerrand hinauszusehen und andere Kulturen kennen und schätzen zu lernen, leichter fallen.

[39] *I. F. Görres*, Über Alphons von Liguori, in: Aus der Welt der Heiligen, Frankfurt 1955, 73–77.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

# Römische Erlässe und Entscheidungen

## Johannes Paul II., Apostolische Konstitution *Universi Dominici Gregis* über die Vakanz des Apostolischen Stuhles und die Wahl des Papstes

Die Ausgestaltung des Papstwahlrechts ist seit jeher eng mit den jeweiligen zeitbedingten Verhältnissen und Gegebenheiten verknüpft, nicht selten hat ein regierender Papst aufgrund von Erfahrungen bei seiner eigenen Wahl Änderungen vorgenommen. Nicht zuletzt im Hinblick auf diese notwendigen Anpassungsvorgänge ist das Papstwahlrecht eine Materie, die traditionellerweise weitgehend außerhalb der universalen Kodifikationen geregelt wurde – weder der CIC 1917, der CIC 1983 noch der CCEO 1990 enthalten die diesbezüglichen einschlägigen Regelungen. Die letzte umfassende Neuordnung der Papstwahl nahm Papst Paul VI. am 1.10.1975 mit der Apostolischen Konstitution *Romano Pontifici eligendo* vor, ein Regelungswerk, an das Papst Johannes Paul II. mit seiner Apostolischen Konstitution *Universi Dominici Gregis* anknüpft. Er übernimmt sowohl die Gliederung wie auch grundsätzlich den Text von *Romano Pontifici eligendo* und arbeitet in diese Vorgabe seine Modifikationen ein.

Der erste Teil befaßt sich mit der Sedisvakanz des Apostolischen Stuhls. Während dieser Zeit ruht der päpstliche Primat, er geht weder auf das Kardinals- noch das Bischofskollegium über. Die Leitung der Kirche ist *sede vacante* dem Kardinalskollegium anvertraut, jedoch darf in der Leitung der Gesamtkirche grundsätzlich nichts geändert werden, nach dem Grundsatz *sede vacante nihil innovetur.* Die verbleibenden Aufgaben und Rechte der Kardinäle und der römischen Kurie werden in vorliegender Konstitution näher festgesetzt. Vereinzelt wurden – außer den durch die Kurienreform 1988 bedingten Veränderungen – auch inhaltliche Modifikationen der bisher bestehenden Regelungen vorgenommen, zum Beispiel soll im Rahmen der Vorbereitung der Papstwahl „zwei in der Lehre, in der Weisheit und in moralischer Autorität beispielhaften Klerikern" die Aufgabe anvertraut werden, der Generalkongregation der Kardinäle „zwei wohlüberlegte Betrachtungen über die Probleme der Kirche in jenem Augenblick und über die erleuchtete Wahl des Papstes zu halten".

Umfangreichere Änderungen finden sich im zweiten Teil der Konstitution bei den Bestimmungen über die Papstwahl.

Wie bisher, steht einzig und allein den Kardinälen das Recht der Papstwahl zu. Papst Johannes Paul II. bestätigt die Höchstzahl der wahlberechtigten Kardinäle von 120 sowie den Ausschluß der Kardinäle über 80 Jahre vom aktiven Wahlrecht (vgl. zur Problematik W.M. Plöchl, Der alte Kardinal und das Recht, in: FS Panzram, Freiburg i.Br. 1972, 159–170). Auch in Zukunft erfolgt die Wahl im Konklave, Wahlort bleibt die Sixtinische Kapelle. Statt in

Schlafkojen im Apostolischen Palast und in den vatikanischen Museen ist die Unterbringung der Wähler und sonstig Zugelassenen im jüngst fertiggestellten *Domus Sanctae Mariae,* dem vatikanischen Gästehaus vorgesehen. Eindringlich werden die Geheimhaltungsvorschriften (auch bezüglich moderner Nachrichtentechnik) erneuert. Gravierende Änderungen wurden im Wahlmodus vorgenommen. Verlangte *Romano Pontifici eligendo* eine qualifizierte Mehrheit von zwei Drittel plus einer Stimme der Anwesenden für die Wahl des Papstes, wird nun auf die Zweidrittelmehrheit abgestellt. Nur im Fall, daß die Zahl der anwesenden Kardinäle nicht durch drei teilbar ist, wird eine weitere Stimme verlangt. Im Ergebnis wird damit zur Regelung des von Papst Johannes XXIII. am 5. September 1962 erlassenen MP *Summi Pontificis electio* (AAS 54 [1962], 632–640) zurückgekehrt. Einzig zulässiger Wahlmodus ist die Skrutinalwahl, die außerordentlichen Wahlmodi, nämlich Akklamation *quasi per inspirationem* mit einstimmigem Konsens der Kardinäle sowie Kompromiß, in dem das Wahlrecht auf eine Kommission übertragen wird, werden abgeschafft.

Mit der Annahme ist der Gewählte, der die Bischofsweihe bereits empfangen hat, unmittelbar Bischof von Rom, wahrer Papst und Haupt des Bischofskollegiums, er besitzt vom Zeitpunkt der Annahme an die päpstliche Gewalt. Ist der Gewählte jedoch nicht Bischof, so soll er sogleich zum Bischof geweiht werden. Diese Festlegung, die wörtlich mit jener in *Romano Pontifici eligendo* übereinstimmt, führte damals im Hinblick auf den rechtshistorischen Befund sowie can. 219 CIC 1917 zu unterschiedlichen Beurteilungen, ob die Primatialgewalt des Papstes untrennbar mit der Bischofskonsekration verbunden ist (vgl näher C.G. Fürst, „Statim ordinetur episcopus" oder Die Papsturkunden „sub bulla dimidia", Innocenz III. und der Beginn der päpstlichen Gewalt, in: FS Plöchl, Innsbruck 1977, 45–65; G. May, Das Papstwahlrecht in seiner jüngsten Entwicklung, ebda. 231–262). Nunmehr ist diese Regelung jedoch im Kontext von can. 332 CIC 1983 zu lesen, wonach rechtmäßige Wahl, freie Annahme der Wahl und Bischofskonsekration eine untrennbare Einheit und Voraussetzung für die Übernahme der päpstlichen Gewalt sind.

(L'Osservatore Romano, it. Ausgabe, vom 24. Februar 1996 [lat. Text]; L'Osservatore Romano, dt. Ausgabe, vom 1. März 1996 [dt. Text]).

## Apostolischer Nuntius in Österreich, Beitrag für einen Dialog über die Themen des Kirchenvolks-Begehrens

Im Dezember 1995 veröffentlichte der Apostolische Nuntius in Österreich, Erzbischof DDr. Donato Squicciarini, ein Sammelheft als „Beitrag für einen Dialog über die Themen des Kirchenvolks-Begehrens im Licht des II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Dokumente".

Eingangs finden sich dabei die „Feststellungen und Überlegungen" des Vertreters des Hl. Stuhls in unserem Land „über die Situation der Kirche in Österreich" vom 13. Juli 1995 wiedergegeben. Unter Verweis auf 2 Kor 7, 5–6, wo die kirchliche Gemeinschaft in Korinth trotz der Bedrängnisse von außen und der Schwierigkeiten im Inneren „in vollem Wachstum war", verweist Erzbischof Squicciarini auf den steten Fortgang der Glaubensver-

kündigung durch die Kirchengeschichte. Von besonderer Bedeutung ist dabei nach dem zentralen Ereignis des II. Vatikanischen Konzils, daß in vielen Bischofssynoden, Dokumenten und päpstlichen Enzykliken die konziliaren Beschlüsse und Ergebnisse weiter umzusetzen gesucht werden. Er betont, daß „die Weltkirche die Kontakte mit den Ortskirchen pflegt und die Probleme prüft", womit „ein großer Dienst zum Aufbau der Einheit, der Communio und der Zusammenarbeit aller an Christus Glaubenden, das heißt des geheimnisvollen Leibes Christi, der Kirche, geleistet" wird.

Die „Verbreitung der Konzilslehre" ist aber nicht nur Aufgabe des hierarchischen Lehramtes, sondern „jeder an Christus Glaubende ist berufen – entsprechend seinen Gaben, Talenten und Aufgaben – beizutragen, ... damit die Antwort der Weltkirche auf verschiedene Fragen bekannt wird". Andererseits setzt sich die Weltkirche selbst durch die auf moderne Fragestellungen und Probleme spezialisierten und mit hervorragenden Fachleuten, Frauen wie Männern, aus aller Welt besetzten „Päpstlichen Räte" ein, „um den Dialog unter allen Menschen zu fördern". Genau diesem Gedanken der Einheit der ganzen Menschheitsfamilie dienen auch die zahlreichen Pastoralreisen von Papst Johannes Paul II. Trotz allem darf nach seiner Ansicht aber bei diesen Diskussionen „eine sachliche und gelassene Vision von der Realität der Gefahren und Bedrohungen, der Fehler und Irrtümer" insbesondere in Umbruchsituationen nicht fehlen, worauf ja schon von Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *„Tertio millennio adveniente"* (vom 10. Nov. 1994) deutlich hingewiesen wurde (vgl. Lederhilger/Kalb, ThPQ, Jg. 1995, 285ff).

Mit der Herausgabe der vorliegenden Schrift möchte der Apostolische Nuntius in Österreich ein „Instrumentum laboris" für einen eingehenden Dialog all jenen, die „nach der wahren Erneuerung der Kirche" streben, zur Verfügung stellen, in dem zu den im Rahmen des österreichischen Kirchenvolks-Begehrens vom Juni 1995 aufgeworfenen Fragen wenigstens „einige" amtliche Dokumente im Wortlaut mit weiterführendem Kommentar anführt werden.

Aus den vorgelegten offiziösen „Überlegungen zum Kirchenvolks-Begehren", die – wie es im Vorwort ohne namentliche Kennzeichnung heißt – „von Kennern der Konzils- und postkonziliaren Dokumente ausgearbeitet wurden", soll aus aktuellem Anlaß lediglich auf die Ausführungen zu „Mitsprache und Mitentscheidung der Ortskirchen bei Bischofsernennungen" eingegangen werden (S. 24–27).

Nach Zitierung des konziliaren Dekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (*Christus Dominus*, Nr. 20) wird darauf hingewiesen, daß der Kirche grundsätzlich „daran gelegen sein muß, die Bestellung von Bischöfen von tendenziöser Einflußnahme freizuhalten", wobei diese heute „weniger seitens des Staates zu befürchten ist als seitens mancher Pressure-groups aus den verschiedensten, möglicherweise gar nicht christlichen Motiven". Dabei ist auch auf die Manipulationsmöglichkeit der öffentlichen Meinung durch die Medien zu achten. Hinsichtlich der Kandidaten wird eingeräumt, daß Anerkennung vom Volk und Achtung von Außenstehenden die Amtsausübung wesentlich erleichtern, weshalb auch die menschlichen Eigenschaften eine große Rolle spielen. Während die Verfasser des Textes einer „Mitent-

scheidung" der Ortskirchen ablehnend gegenüberstehen, erachten sie die Forderung nach einer „Mitwirkung" der Ortskirchen bei Bischofsernennung als ins Leere gehend, da dieser „unter den gegebenen Umständen bereits Rechnung getragen wird", wenngleich es dabei auch noch „keine Patentlösung" gebe.
Die für dieses Jahr wieder vorgesehene Erstellung einer Kandidatenliste (alle drei Jahre haben die Bischöfe und/oder die Bischofskonferenzen nach gemeinsamer Beratung gemäß can. 377 §2 CIC geheim eine Namensliste von Priestern, die für das Bischofsamt besonders geeignet sind, dem Apostolischen Stuhl zu übergeben) ermöglichte es mehreren Diözesen – ungeachtet der Vorbehalte des Dokuments der Nuntiatur –, dem Anliegen des Kirchenvolks-Begehrens insofern nachzukommen, als in unterschiedlicher Weise einer größeren Mitbeteiligung an der Kandidatenermittlung entsprochen wurde. Dies geschah im Sinne der Erklärung der österreichischen Bischofskonferenz vom November 1995 (vgl. ABl. der ÖBK Nr. 16 vom 20.12.1995, S. 2), wonach die Bischöfe ihrer Aufgabe „nach einer Befragung von Priestern, Ordensleuten, Diakonen und Laien in ihrer Diözese im Rahmen des geltenden Kirchenrechts nachkommen" wollen, ohne dadurch das päpstliche Recht zur freien Bischofsernennung einzuschränken.
Für die Diözese Graz-Seckau wurde die bereits seit 1993 geltende Regelung „bis auf weiteres verlängert", wonach der Bischof alle drei Jahre die Delegierten des Domkapitels, des Diözesanrates, des Priesterrates sowie die Dechanten zusammenruft, um in einem geheimen Verfahren ihre Vorschläge über Kandidaten für das Bischofsamt zu erfahren (vgl. KVBl. 1993, I 3.; 1995, III 23.). In den Diözesen Innsbruck und Wien wurde ein ähnlicher Personenkreis befragt, ohne daß darüber amtliche Verlautbarungen erfolgten. In der Diözese Linz (vgl. LDBl. 142, 1996/III, Art. 27) lud Diözesanbischof Dr. Maximilian Aichern ebenfalls „die Mitglieder von Domkapitel, Priesterrat, Pastoralrat und Dechantenkonferenz" zur Kandidatenfindung für das Bischofsamt ein. Als Modus war „für dieses Mal" vorgesehen, daß am Beginn eines Wortgottesdienstes (der „die geistliche Dimension dieser Zusammenkunft" verdeutlicht) jede/r Eingeladene drei Namen in einem Kuvert bekannt gibt (sofern dies nicht schon durch „Briefwahl direkt an den Bischof" geschah). Während des Gottesdienstes wurde daraufhin von drei Stimmzähler/inne/n eine Liste erstellt und jedem Mitglied ausgehändigt, „damit auf ihr in einem weiteren geheimen Verfahren bis zu drei Kandidaten bezeichnet werden". Das Resultat dieses Ermittlungsvorgangs wurde sodann ausschließlich dem Bischof übergeben, „der das Ergebnis sowohl für die Bischofskonferenz berücksichtigen wie auch beim Apostolischen Nuntius und in der Bischofskongregation vertreten wird".
Damit dürfte dem Anliegen eines geordneten Dialogs zugunsten eines gemeinsamen Weges der Kirche in Österreich gedient und ein weiterer Schritt in Richtung „Mariazell 1996" gesetzt worden sein.

**Päpstlicher Rat für die Familie, Menschliche Sexualität: Wahrheit und Bedeutung. Erziehungsrichtlinien für die Familie.**

Am 8. Dez. 1995 gab der Päpstliche Rat für die Familie „Orientierungen" für

die Sexualerziehung im Rahmen eines christlichen Menschenbildes heraus, die den sich wandelnden gesellschaftlichen Entwicklungen gerecht werden wie ihnen auch entgegentreten wollen. Dabei bezieht man sich vor allem auf die entsprechenden Ausführungen des „Katechismus für die Katholische Kirche" (KKK 1992) und des Apost. Mahnschreibens Familiaris consortio (1981) sowie insbesondere auf die „Erziehungsrichtlinien bezüglich der menschlichen Liebe" der Bildungskongregation (1983) und den Brief von Papst Johannes Paul II. an die Familien (1994).

Das Dokument (von dem es derzeit keine amtliche deutsche Übersetzung gibt) geht von der Feststellung aus, daß „das Zurückgehen der traditionellen Modelle" in der Sexualerziehung in den meisten Gesellschaftssystemen der Welt einerseits die Kinder ohne „positive Anleitung" läßt und daß sich andererseits die Eltern immer stärker unvorbereitet finden, „um angemessene Antworten" zu geben. Dies hänge eng mit einer zunehmenden „Verdunkelung der Wahrheit über den Menschen" und einer „Banalisierung der Sexualität" zusammen. In dieser Situation, in der die Schule zentrale Aufgaben der Familie auch in diesem Bereich übernimmt, wenden sich verstärkt Eltern an die Hilfe der Kirche, weil sie erkennen, daß vielfach „eine Kultur besteht, in der die Gesellschaft und die Massenmedien ... eine entpersonalisierte, verspielte, oft pessimistische Information (über die menschliche Sexualiät) anbieten, die darüber hinaus keine Rücksicht auf die verschiedenen Erziehungs- und Evolutionsphasen der Kinder und Jugendlichen nimmt, unter dem Einfluß eines verzerrten individualistischen Konzeptes von Freiheit und in einem Kontext, dem jene Werte mangeln, die auf Leben, menschliche Liebe und Familie gegründet sind".

Demgegenüber will die vorliegende Orientierungshilfe „weder ein Traktat der Moraltheologie sein noch ein Kompendium der Psychologie", versucht aber unter Einbeziehung der Ergebnisse der Forschung wie der jeweiligen sozio-kulturellen Bedingungen von Familien heute eine Antwort aus dem Evangelium und dessen Werten zu geben. Danach ist Sexualität „nicht etwas rein Biologisches, sondern berührt vielmehr den intimsten Kern der Person". Der Gebrauch der Sexualität erreicht daher „seine volle Zeichenhaftigkeit (erst dann), wenn er Ausdruck personaler Hingabe des Mannes und der Frau bis zum Tod ist" und die Sittsamkeit beziehungsweise „Keuschheit" als Tugend miteinbezogen bleibt. Der Päpstliche Familienrat möchte in diesem Sinne die (kath.) Eltern ermutigen, ihre ureigenste Pflicht und ihr Vorrecht auf verantwortungsvolle Erziehung ihrer Kinder dazu wahrzunehmen.

Diesem Anliegen werden sieben Kapitel gewidmet: Ausgehend von der Erkenntnis, daß der Mensch „gerufen (ist) zur wahren Liebe" (Nr. 8–15), deutet das Dokument einerseits den Zusammenhang von „wahrer Liebe und Keuschheit" (Nr. 16–25), das heißt mit jener „spirituellen Energie" und „Selbstbeherrschung", die die Liebe von Egoismus und Aggressivität befreit, und verweist „im Horizont der Berufungen" auf die Mehrdimensionalität eines keuschen (ehelichen wie zölibatären) Lebens (Nr. 26–36). In der Familie als Hauskirche sollen „Vater und Mutter als Erzieher" (Nr. 37–47) fungieren, ohne die Einforderung von entsprechenden Schutzgesetzen auszuschließen. Die einzelnen „Erzie-

hungsschritte im Schoß der Familie" weisen dieser eine zentrale Aufgabe als „erste und fundamentale Schule der Sozalität" zu (Nr. 48–63). Innerhalb eines affektiven Klimas soll natürliche „Schamhaftigkeit" gewahrt und der Respekt vor der „Intimität" jedes Menschen geschützt werden. Die Schule hat demgegenüber bei der Aufklärung nur zu assistieren, darf aber die elterliche Erziehung nie ersetzen.

Detaillierter werden schließlich in den „Schritten der Wissensvermittlung" (Nr. 64–111) vier Prinzipien des Sexualkundeunterrichts angegeben: 1. Jedes Kind ist eine einzigartige und unwiederholbare Person und muß eine individuelle Erziehung erhalten; 2. Die moralische Dimension muß stets Teil aller Erklärungen sein; 3. Die Erziehung zur Keuschheit und die geeignete Informationsvermittlung über Sexualität muß immer im sehr viel umfassenderen Kontext der Erziehung zur Liebe erfolgen; 4. Die Eltern haben die Kenntnisse mit äußerstem Zartgefühl weiterzugeben, aber in einer klaren Weise und zur richtigen Zeit.

Im Rahmen der Hinweise für die jeweiligen Lebensabschnitte (Zeit der „Unschuld" – Pubertät – Adoleszenz – Erwachsen-Werden) wird u. a. auch auf die Frage der Homosexualität eingegangen und kurz im Sinne bisheriger lehramtlicher Aussagen (vgl. KKK 2357ff) beantwortet.

In den abschließenden „praktischen Hinweisen" (Nr. 112–144) wird die Verteidigung des Elternrechts auf Erziehung nochmals eingemahnt, wobei insbesondere auf die Gewissensbildung, altersgemäße Unterlagen und kirchliche Wertvermittlung geachtet werden soll. Dementsprechend wird seitens des Päpstlichen Rates für die Familien das Gespräch untereinander sehr empfohlen wie auch die Beiziehung von Vertrauenspersonen und die religiöse Fortbildung der Eltern. Hingegen lehnt man eine weltimmanente (säkularisierte) und geburtenfeindliche Sexualerziehung ab. Auf öffentliche Kritik stieß inzwischen die Auffassung, daß über Empfängnisverhütung, Abtreibung und Sterilisation erst im Jungerwachsenenalter aufgeklärt werden soll und die „Safer Sex-Propaganda" lediglich als unzulänglicher, „illusorischer" Schutz vor AIDS abgetan wird.

Die „Erziehung zur Liebe" im umfassenden Sinn, die natürlich auch einer entsprechenden „Inkulturation" bedarf (Nr. 143f), ist bleibendes Anliegen der Kirche. Ergänzend ist allerdings darauf hinzuweisen, daß in Österreich das Zusammenspiel von unabdingbarer (emotiv bestimmter) Elternverantwortung und schulischem (kognitivem wie moralisch-religiösem) Aufklärungsunterricht weitgehend mit Sachkompetenz geregelt ist. Die vielfältigen und oft nur schwer kontrollierbaren Einflüsse moderner Mediengesellschaft aber verlangen eine aufmerksame Begleitung der Heranwachsenden, um Fragen rechtzeitig und adäquat aufzugreifen, um Fehlentwicklungen nach Kräften vorzubeugen.

(Päpstlicher Rat für die Familie, Sessualità umana: Verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia, Roma 1995).

HUBERT PUCHBERGER

# Eine Kirche, die mitten in der Welt lebt und spricht

## 1. *Kirche und Politik*

„Regionale Autonomie und solidarischer Föderalismus"[1] lautet der Titel eines Dokumentes, das die diözesane Kommission „Justitia et pax" von Mailand (Vorsitzender dieser Kommission ist der Erzbischof von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini) am 1.1.1996 veröffentlicht hat. Das Dokument hat nach seiner Veröffentlichung auch in den Medien Beachtung gefunden und ist ein Beispiel dafür, daß die Kirche in politischen Bereichen mitreden kann und das auch zu ihren Aufgaben rechnen soll, ohne daß sie sich damit in die Parteipolitik einmischen müßte.
Diesem Grundsatz trägt Kardinal Martini auch bei einem anderen Anlaß konsequent Rechnung: *„Es gibt eine Zeit zum Schweigen und eine Zeit zum Reden"* (vgl. Koh 3,7). Unter diesem Titel hielt Martini seine traditionelle Ansprache am Vorabend des Festes des hl. Ambrosius, seines großen Vorgängers, über dessen Grab sich die nach ihm benannte Kirche S. Ambrogio erhebt. Schon in der Ansprache, die der Kardinal dort im Rahmen einer feierlichen Vesper wie jedes Jahr vor den Politikern und öffentlichen Vertretern der Stadt, der Provinz und der Region hielt, wurde das Problem des Verhältnisses zwischen Politik und Kirche aufgegriffen. Martini stellte eine gewisse Sprachlosigkeit der Kirche fest, als ob sie nicht mehr Vernünftiges zu sagen hätte und sozusagen nur noch am offenen Fenster die Entwicklung der Dinge abwartete.[2] Zur Politik Stellung zu nehmen, entspreche aber dem prophetischen Auftrag der Kirche und ihrer Aufgabe, das Evangelium zu verkünden.[3] Schweigen wolle die Kirche, wenn es sich um Parteipolitik handle, reden müsse sie, wenn es sich um ethische Prinzipien handle, welche die Entscheidung der Politiker lenken.[4]

## 2. *Anliegen und Berechtigung*

Die politischen Verhältnisse in Italien wirken auf die Außenstehenden verwirrend und schwer einschätzbar, aber auch die Italiener selbst haben Probleme damit. Es gibt eine Unzahl von politischen Parteien und Gruppierungen, die das Durchhalten einer politischen Linie schwierig machen. Das hängt sicher mit der Geschichte und dem Volkscharakter zusammen. Die Italiener lassen sich nicht gerne vereinheitlichen, die Vielfalt der Interessen entspricht auch der geographischen und kulturellen Vielfalt der Halbinsel.
Doch gibt es neben diesen Vorgegebenheiten auch veränderbare Strukuren,

[1] Commissione diocesana „Giustizia e pace", Diocesi di Milano, Autonomie regionali e federalismo solidale, Centro Ambrosiano, 1996
[2] *C.M. Martini,* Cardinale Arcivescovo di Milano, C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare. Discorso del Cardinale Arcivescovo per la festa di S. Ambrogio, Centro Ambrosiano 1995.
[3] Vgl. ebd., 17.
[4] Vgl. ebd., 8.

beispielsweise den in Italien stark ausgeprägten Zentralismus. Das Dokument von „Justitia et pax" beschreibt diesen Zentralismus als ungeeignete politische Struktur angesichts einer immer komplexer werdenden Wirklichkeit. Er sei nämlich so ineffektiv und brauche so viele Steuermittel für seine Erhaltung, daß dies zu Politikverdrossenheit und Mißtrauen der Politik gegenüber führe. Das Dokument erachtet eine Diskussion als unaufschiebbar, vor allem deshalb, weil die Versuchung, ihr auszuweichen, sehr groß ist. Die Grundwerte verschwänden; aber auch die Korruption und das Abnehmen der sozialen Sicherheit unterstützten diesen Vertrauensschwund.

### 3. *Analysen*

Die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Analysen, welche die Kommission anstellt, werden auf den breiteren Rahmen der europäischen Union ausgedehnt. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß Italien sich in diesem Zusammenhang befindet und daß in der genauen Wahrnehmung der Gegebenheiten auch die Lösung der Probleme liegt.
Das Dokument analysiert die Situation Italiens und der Europäischen Union folgendermaßen: Die Geschichte der EU ist die Geschichte eines halben Jahrhunderts voll von Idealen und ihrer Verwirklichung. Daß diese Geschichte nicht nur wirtschaftliche, sondern auch soziale und moralische Aspekte umfaßt, ist auch den Katholiken zu verdanken, die politisch aktiv wurden. Es werden die italienischen Katholiken genannt und im Bereich der Europäischen Union Jacques Delors.
Von den italienischen Katholiken wurden schon drei Prinzipien als Eckpfeiler der jetzigen Struktur benannt: Solidarität, Unabhängigkeit Subsidiarität.
Diese drei Grundprinzipien bilden im Dokument schließlich auch die Struktur für die Lösung jetzt anstehender Probleme. Es werden verschiedene Epochen der Europa-Entwicklung registriert, zunächst eine *Europa-Euphorie,* die von einem *Europa-Defätismus* abgelöst wurde; beiden soll nun eine Epoche der *Europa-Verantwortlichkeit* folgen.
Im Vergleich mit den beiden anderen großen Wirtschaftsräumen der Welt wird ein großer Nachteil der Europäischen Union vermerkt, nämlich die hohe Arbeitslosenrate. Das zweite große europäische Problem sei die hohe Staatsverschuldung.
Die Arbeitslosigkeit in Europa sei hausgemacht, und zwar durch die hohen Lohnkosten und den technischen Fortschritt, der auch Arbeitskräfte einspart. Sie bewirke aber auch indirekt die Verschuldung, wenn nämlich Arbeitsmarktpolitik über die Staatsausgaben reguliert und damit die Arbeitslosigkeit sowohl verschleiert als auch durch solche unproduktive Ausgaben in ihrer Wirkung nur auf die Zukunft verschoben werde.
Solche Feststellungen gelten sowohl für Europa als auch für Italien. In Italien ist besonders diese Verschleierungspolitik ein Grund für das wachsende Mißtrauen in die Politik.
Innerhalb Italiens gibt es allerdings Regionen[5], die ein völlig anderes Bild

[5] Regionen sind nach dem Gesamtstaat die nächstgrößte politische Einheit. Italien umfaßt 20 Regionen, die ihrerseits wieder in Provinzen aufgeteilt sind.

aufweisen. Unter ihnen wird die Lombardei mit ihrer Hauptstadt Mailand als besonders gut entwickelte Region gewürdigt.
Das Dokument sieht als Charakteristikum dieser Entwicklung, deren Wurzeln tief in die Geschichte hinabreichen, die Förderung einer vielfältigen Wirtschaft, die ganz an den vorhandenen natürlichen Ressourcen orientiert ist und war, zum Beispiel Seidenraupenzucht, Seidenspinnereien und Hanfanbau. Ein hohes Maß an Anpassung und an Öffnung nach außen hätten die Lombardei zu diesem Wohlstand geführt. (Von außen werden besonders der Reisanbau und die Schuhproduktion wahrgenommen.) Über diese wirtschaftlichen Voraussetzungen hinaus wird aber für die Lombardei noch eine Art von „ökonomischem Humanismus" erwähnt, der seit der napoleonischen Zeit in einer Hebung des Bildungsniveaus und in der Ermutigung und Unterstützung von seiten der Kammern und von seiten der kulturellen und wirtschaftlichen Institutionen bestanden habe.

### *4. Lösungsvorschläge*

Zur Lösung werden im Dokument nochmals Richtlinien von Jacques Delors herangezogen: Eigenverantwortlichkeit und Subsidiarität, Arbeit und Wettbewerbsfähigkeit, Teilhabe und vernetzte Systeme im Gegensatz zu hierarchischen Strukturen.
Für Europa werden viele große materielle und immaterielle Vorräte festgestellt: Kultur, hohes Ausbildungsniveau, innovative Kräfte, Erfahrungen im ideellen Bereich, Ersparnisse im finanziellen Bereich, soziale Abkommen und vorhandene Solidarität im sozialen Bereich.
Die Fesseln bestünden in einer Solidarität des Konsumindividualismus und in einem ausufernden System sozialer Sicherheiten. Sie würden sich in eine produktive Solidarität, die auch Generationen einschließe, verwandeln müssen.

*Föderalismus*

Der Föderalismus wird als Gegensatz zum Zentralismus an einzelnen Beispielen erläutert. Er bestehe in einem polyzentrischen System. In diesem werden die Hauptstadtfunktionen aufgeteilt zugunsten föderaler Systeme und netzartig verteilter Zentren.
Diese netzartig angelegten Hauptstädte bewirkten größere Bürgernähe und verhinderten unwirksame Bürokratie. Die europäische Union gehe selbst bereits mit gutem Beispiel voran: zum Beispiel Parlament in Straßburg, Ausbau eines Währungszentrums in Frankfurt, Ministerrat in Brüssel.
Als Vorbild für das föderale System wird das System der deutschen „Länder"[6] herangezogen. Bei all diesen Überlegungen wird die staatliche Einheit außer Frage gestellt. Die Sorge um diese Einheit ist sogar ein Motiv, dieses Dokument herauszugeben[7]. Das Vorbild des Systems der deutschen Länder wird als „kooperativer Föderalismus" definiert.
Schließlich werden auch Frankreich, England und andere Mitgliedstaaten der Europäischen Union gewürdigt; für Frankreich wird festgestellt, daß trotz eines ausgeprägten Zentralismus immer mehr die Verbindung zur Peri-

[6] Auch im italienischen Text wird das Wort „Länder" verwendet.
[7] Lt. Auskunft eines Mitarbeiters.

pherie durch Verlagerung wichtiger Zentralfunktionen hergestellt wird.
Für Italien würde das eine schlankere Zentralregierung und eine bessere Aufteilung in bereichsorientierte Verwaltungseinheiten (Post, Bahn, Telekommunikation, Universitäten, Forschung auf europäischem Niveau, bessere Entflechtung, Verlagerung von Zentren) bedeuten. Damit sind Privatisierungen und die Gründung freier öffentlicher Gewerkschaften mit Aktienbeteiligung verbunden. Durch ausgeprägtere regionale Regierungen werde aber auch die öffentliche Gebarung besser überschaubar gemacht.
Nicht übersehen werden dürfe in diesem Zusammenhang das ganze Gebiet von Teleinformation und Multimedialität, das unter anderem auch Fernarbeit, Fernmedizin, Fernunterricht und die damit verbunden Dezentralisierung ermögliche.

*Autonomie, vor allem Finanzhoheit*

In einem Vergleich zwischen den Zahlen, wieviel der Gesamtstaat gegenüber den kleineren Einheiten an Steuern einhebt, wird der italienische Zentralismus besonders gut illustriert. Über 90 Prozent aller Steuermittel hebt in Italien der Gesamtstaat ein, in Deutschland sind es 35 Prozent.

*Regionalisierung*

Territorial wirke sich das in einer Stärkung der Regionen, aber vor allem auch in einer neuen Aufteilung der Regionen aus. Nach verschiedenen ökonomischen Gesichtspunkten, die unter anderem auch innerhalb der Europäischen Union aufgestellt wurden, ergäbe sich für Italien eine Reduzierung auf zehn wirtschaftlich gut lebensfähige Regionen. An der Aufteilung der deutschen Länder würde sich nach diesen Richtlinien nichts ändern.
In diesem Zusammenhang wird auch von der Ermöglichung staatenübergreifender Regionen gesprochen, wobei das Mißverständnis als Sezessionismus, also einer Förderung von Abspaltungsbewegungen, ausdrücklich ausgeschlossen werden soll.
Eine solche Regionalisierung würde aber auch durch das *Subsidiaritätsprinzip* ermöglicht: Was die kleinere Einheit selbst leisten kann, soll sie selbst leisten.

*Ziel – menschliche Person*

Damit dieses System das eigentliche Ziel nicht aus den Augen verliere, nämlich die menschliche Person, müsse es durch Verantwortlichkeit gelenkt werden, die sich in der Solidarität ausdrückt. Sie sei der Wille zum Ausgleich, wo es aufgrund verschiedenster Faktoren zu unterschiedlichen Entwicklungen kommt. Diese Solidarität dürfe aber selbst nicht wieder entmündigend wirken, sondern müsse sich Rechenschaft über das rechte Verhältnis von Wohltaten einerseits und Kosten und Opfern andererseits ablegen und so lokale Gemeinschaften in Selbstverwaltung ermöglichen. In dieser Form werde der Weg von einem ineffektiven Zentralismus zu einem vereinenden „Polyzentrismus" gewiesen.

## *5. Theologischer Hintergrund*

Mit diesem Dokument hat die Diözese Mailand als „Ortskirche" ein kräftiges Lebenszeichen von sich gegeben. Es ist ein Beispiel von prophetischer Kirche, die mitten unter den Menschen, für die

sie da sein will, wirkt. Mailand ist zahlenmäßig eine der größten Diözesen der Welt. Die Mailänder Kirche spricht von sich selbst als der „ambrosianischen Kirche". Sie ist eine Kirche mit einer langen Tradition, die auf Ambrosius und Karl Borromäus zurückgeht. In ihr wird größtenteils die Liturgie im „ambrosianischen Ritus" gefeiert. Auch diese Besonderheit trägt zu einem inneren Zusammenhalt der großen Diözese bei.

Kardinal Carlo Maria Martini, der jetzige Erzbischof der „ambrosianischen Kirche", ist Jesuit und war Direktor des päpstlichen Bibelinstituts und Rektor der päpstlichen Universität „Gregoriana" in Rom.

Diese Art und Weise, zur Politik Stellung zu beziehen, entspricht der ambrosianischen Kirchentradition und dem II. Vatikanischen Konzil, wenn es vom Deuten der „Zeichen der Zeit"[8] spricht. Sie entspricht auch der Spiritualität, die aus der Geistigkeit des Ordensvaters des jetzigen Erzbischofs gespeist wird, nämlich des hl Ignatius von Loyola, die in allen Dingen Gott findet und nicht die Welt und ihre Abläufe in Gegensatz zu Gott bringt.[9]

Das Programm des Mailänder Erzbischofs für seine Diözese ist zunächst ein spirituelles Programm. Für das diözesane Arbeitsjahr 1995/96 hat er einen Hirtenbrief herausgegeben mit dem Titel „Ripartiamo da Dio" – „Brechen wir auf zu Gott". Begonnen hat er seine Arbeit mit einem Hirtenbrief über die „Spirituelle Dimension des Lebens", was zunächst in Mailand einige Verwunderung erregte.[10] Es ist aber wichtig, diesen Hintergrund zu zeichnen, weil er etwas von dem wiedergibt, was Ignatius „Indifferenz" nennt, also Gleichmütigkeit den geschaffenen Dingen gegenüber.[11] Aus diesem Gleichmut heraus werden auch die irdischen Dinge recht beurteilt, die „Kontingenzen der Politik", wie einer seiner Vorgänger, nämlich Kardinal A.I. Schuster, in der politisch auch in Mailand sehr schwierigen Zeit des deutschen NS-Regimes und seines Einflusses in Mailand sagte.[12] Gerade dieser Erzbischof hat aber dann auch politisch klug und mutig gehandelt.

Daß Martinis Programm diesen spirituellen Ansatz verfolgt, ist besonders an diesem vorliegenden Dokument zu sehen, das politische und wirtschaftliche Entwicklungen zwar kritisch, aber nicht verurteilend und ablehnend, sondern anerkennend betrachtet.

---

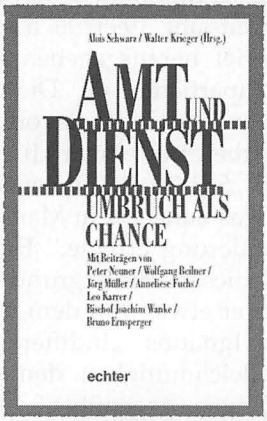
[8] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et spes, 4.

[9] *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien, übertragen von H.U. von Balthasar, Nr. 233: Bitten um was ich begehre. Hier bitten um innere Erkenntnis der so großen empfangenen Wohltaten, dazu hin, daß ich in ganz dankbarem Anerkennen in allem Seine Göttliche Majestät lieben und Ihr dienen könne.

[10] *C.M. Martini*, La dimensione contemplativa della vita. Vgl. dazu auch eine Sendung auf 3sat über Kardinal Martini: Prophet in der Großstadt. Carlo Maria Martini, Bischof in Mailand. Ein Film von Gino Cadeggianini.

[11] Vgl. *Ignatius von Loyola*, Die Exerzitien, a.a.O. Nr. 23, und L. Lies, Ignatius von Loyola. Die Exerzitien. Theologie, Struktur, Dynamik, Innsbruck 1983, 10 und 17ff.

[12] Kardinal *A.I. Schuster*, nach einer Aussage des jetzigen Erzbischofs Kardinal Carlo M. Martini bei einer Veranstaltung für den Mailänder Klerus. Kardinal Schuster wurde am 12.5.1996 seliggesprochen.




**Amt und Dienst - Umbruch als Chance**

Herausgegeben von Walter Krieger und Alois Schwarz.

152 Seiten. 20,5 x 12,3 cm. Broschur.
DM 24,80 / öS 184,- / SFr. 24,-.
ISBN 3-429-01756-4.

Diskussionsbeiträge zum kirchlichen Amt aus biblischer, systematisch-theologischer, pastoraler und organisationspsychologischer Perspektive.

**Zeugnis und Dialog**

Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60.Geburtstag. Herausgegeben von Wolfgang Weiß.

600 Seiten. 22,5 x 14 cm. Gebunden.
DM 88,- / öS 652,- / SFr. 83,60.
ISBN 3-429-01779-3.

bücher die mehr sagen

**Heilende Gemeinschaft?**

Von der sozialen Dimension der Gesundheit.
Herausgegeben von Günter Koch und Josef Pretscher.

72 Seiten. 20,5 x 12,3 cm. Broschur.
DM 16,80 / öS 125,- / SFr. 16,80.
ISBN 3-429-01761-0.

Beiträge aus der Medizin, Soziologie, der seelsorgerischen Praxis und der Kultur Schwarzafrikas zur Frage der sozialen Dimension von Gesundheit und Krankheit.

**Gott - Das bleibende Geheimnis**

Herausgegeben von Peter Reifenberg.

276 Seiten. 20,5 x 12,3 cm. Broschur.
DM 32,- / öS 237,- / SFr. 32,-.
ISBN 3-429-01780-7.

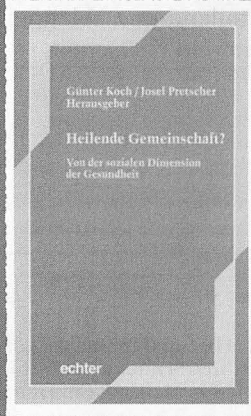
**Den Menschen Recht verschaffen**

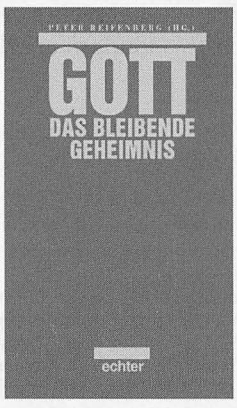
Carl Sonnenschein. Person und Werk

Mit einem Vorwort von Norbert Blüm und einem Nachwort von Michael Sievernich SJ. Herausgegeben von Werner Krebber.

144 Seiten. 20,5 x 12,3 cm. Broschur.
DM 24,80 / öS 184,- / SFr. 23,60.
ISBN 3-429-01754-8.

Texte von und über Carl Sonnenschein, Wegbereiter heutiger sozialer Errungenschaften.




Dieses Buch bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler.

echter würzburg

Postfach 55 60 D-97005 Würzburg

# Das aktuelle theologische Buch

MICHAEL SCHRAMM, *Der Geldwert der Schöpfung*. Theologie – Ökologie – Ökonomie. Schöningh, Paderborn 1994. (302). Kart. DM 68,–.

Der Autor, Mitarbeiter des bekannten Würzburger Moraltheologen Bernhard Fraling, legt mit dieser Habilitationsschrift einen grundlegenden Entwurf einer theologischen Umweltethik vor, die sich bewußt nicht auf individuelles Moralisieren beschränken will, sondern im Dialog mit der Ökonomik einen demokratiepolitisch verträglichen Ansatz einer Strukurenethik zu entwerfen sucht, deren entscheidende Weichenstellungen auf der Ebene der ‚Spielregeln' und nicht auf jener der ‚Spielzüge' liegen. Daß das ‚Spiel', dessen Spielregeln ökologieverträglich zu gestalten seien, ‚Ökosoziale Marktwirtschaft' heißt, macht zugleich die Stärke (große Realitätsbezogenheit) und Schwäche (keine prinzipielle Hinterfragung des gegenwärtigen Wirtschaftssystems aus der Perspektive der Opfer desselben) dieses Beitrages aus.

Ausgangspunkt von Schramms Überlegungen ist die These: „Wer den – natürlich unbezahlbaren – Eigenwert der Schöpfung bewahren will, muß der Schöpfung angesichts der Verknappung ihrer Integrität einen – für das marktwirtschaftliche System wahrnehmbaren – ‚Geldwert' verleihen." (9) Die anvisierte Verknüpfung der Dimensionen von Ökonomie und Ökologie versucht der Autor mit seiner philosophischen Zentralkategorie ‚Aisthetik' zu plausibilisieren: angestrebt ist eine gegenseitige, pragmatisch und systematisch relevante ‚Wahrnehmung' von Ökologie und Ökonomie, von Natur und Geld; sie wird vom Autor im 4. Kapitel konzeptionell vorstellt. Zuvor werden in den ersten drei Kapiteln die Zentralbegriffe ‚Aisthetik', ‚Natur' und ‚Geld' geklärt. Zuletzt werden Demokratie und ökosoziale Marktwirtschaft als die diesem Ziel entsprechenden Wege konkretisiert.

Interessant erscheint im Rahmen des 1. Kapitels die – im Anschluß an A.N. Whitehead und Ch.S. Peirce erfolgende – Bestimmung des *logischen* Charakters der „Wahrnehmung als abduktivem Prozeß" (23): Bestehe die *Deduktion* darin, von einem Gesetz ausgehend, dieses *Gesetz* auf einen bestimmten *Fall* anwendend, zum *Resultat* zu gelangen und umgekehrt die *Induktion* darin, von einem *Resultat* ausgehend, dieses als *Fall* eines Gesetzes fassend, zum *Gesetz* zu kommen, so mache es das Eigentümliche der *abduktiven Operation* aus, von einem *Resultat* ausgehend, dieses Resultat in ein (bereits bekanntes oder vermutetes) *Gesetz* einordnend als einen *Fall* dieses Gesetzes zu bestimmen. Idealtypisch komme diese allgemeine Struktur der Wahrnehmung in der kriminologischen Methode zum Ausdruck, in der von Tatbeständen und Spuren ausgehend versucht wird, diese als Fälle eines vermuteten Zusammenhangs zu bestimmen. Neben dieser logischen Struktur der Wahrnehmung sei auch deren *pragmatischer* Charakter wichtig. Jede Wahrnehmung von etwas ruft im Menschen eine bestimmte Handlungsreaktion hervor – auch wenn diese ein ‚Unterlassen' sein kann. Diese Dimensionen zusammenfassend hält der Autor fest: „Das *Aisthetische* charakterisiert sich also durch die Struktur einer *abduktiven Pragmatik* oder einer *pragmatisch (konsequenten) Abduktivität*. Gelingende Wahrnehmung ist so die *handlungsdisponierende Kunst, Zeichen lesen zu können.*" (36)

Diese Bestimmung der Aisthetik wendet Verf. dann im 2. Kapitel auf die Natur an, wenn er letztere in religiöser Perspektive *„mystisch und pragmatisch als Schöpfung"* (51) erschließt und den so gewonnenen Begriff der Schöpfung als den „Grundlagenbegriff einer modernen theologischen (Schöpfungs-)Ethik" (51) charakterisiert. *Die sich daraus ableitende „Schöpfungsgerechtigkeit konstituiert sich ... sowohl in der individuellen (pragmatisch konsequenten) Wahrnehmung der ‚Existenz' aller Geschöpfe als auch in der – moralisch zu gestaltenden – Fähigkeit des gesellschaftlichen Institutionensystems, diese Existenz ... strukturell ... wahrzunehmen"* (76).

Im 3. Kapitel ergibt eine aisthetische Analyse des Geldes, daß dieses als *„Zeichen für Macht wahrgenommen (werden kann), näher-*

*hin als (a) Macht der Kaufkraft für knappe Güter (Dienstleistungen), (b) als gesellschaftliche und (c) als – scheinbar – ‚alchemistische' Macht"* (95). Die Rezeption funktionalistischer Geldtheorien und deren Verteidigung gegen andere (Simmel, Sohn-Rethel, Luhmann, Wagner) erfolgt m.E. zu unkritisch – so fehlt eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Fetischcharakter des Geldes (die paar Bemerkungen dazu auf S. 117 können kaum als eine solche angesehen werden) und dem modernen Konsumismus, Hinweise auf die Problematik des Zinssystems und dessen immanenter Dynamik einer Umverteilung von arm zu reich finden sich überhaupt keine. Wenn darüber hinaus – marktheoretisch – festgehalten wird: „Das *Medium* der Wirtschaft ist das *Geld*, ihre *Sprache* sind die *Preise* .... Preise müssen als aussagekräftige Zeichen für Knappheitsrelationen *wahrgenommen* werden können." (117), so ist wiederum das Ausblenden der durch Kapitalkonzentration und Monopolisierung bewirkten verzerrten Machtpositionen auf dem Weltmarkt und der damit verbundenen Weltwirtschaftsun-ordnung kritisch festzuhalten. Trotz dieser – von außerhalb der eigentlichen Thematik herkommenden – Kritik sei auf die vom Verf. intendierte These positiv hingewiesen, daß nämlich die derzeitige ökologische Problematik innerhalb der ökonomischen Rationalität darin ihren Grund habe, *„daß das Geld (noch) nicht als Zeichen einer progressiven Verknappung einer qualitativ integren Natur wahrgenommen werden kann"* (130), woraus sich für eine ökologische Ethik ergibt: „Es besteht die ökonomisch-ökologische Notwendigkeit, die bestehende Anaisthetik des Geldes hinsichtlich des sich verknappenden Faktors durch die Neugestaltung der Systemregeln des Markts zu überwinden" (131).

Nachdem im 4. Kapitel noch einmal die bis jetzt bestehende *„wechselseitige Anaisthetik von Ökonomie und Ökologie"* (132) beschrieben und kritisiert sowie eine *„wechselseitige Aisthetik"* (140) derselben eingefordert wurde, versucht der Autor im *5. Kapitel* „Demokratie und soziale Marktwirtschaft" als solche konkreten „Aisthetisierungsstragegien" (148) zu plausibilisieren. Nach einleitenden Überlegungen, wie ethische und ökonomische Rationalität in einen gegenseitig fruchtbaren Dialog zu treten vermögen ohne hierarchisierende Über- und Unterordnung, wendet sich Verf. zunächst der *Demokratie* zu. Unter Aufnahme vertragstheoretischer Demokratiekonzepte (Buchanan, Rawls, Homann) und der expliziten Begründung dafür, daß diese Demokratiekonzepte einen „moralisch konturierte(n) Rahmen" (198) benötigen, bestimmt Schramm Demokratie *„als ein im Horizont des normativen (ethischen) Glaubens an die unabsehbare Würde des Menschen konturiertes Konzept einer Aisthetisierung des Eigenwerts der existenzialen Präferenzen aller (möglicherweise) Betroffenen"* (201). Im Anschluß an diese demokratietheoretischen Überlegungen, die das Konzept einer ‚Ökodiktatur' ausschließen wollen, versucht Verf. die ‚ökosoziale Marktwirtschaft' als „eine individuell wie systemisch dynamische und sozial abgefederte Strategie einer langfristig konstensenkenden Aisthetisierung von Ökologie und Ökonomie füreinander" (209) zu plausibilisieren. Ausgehend von der (immer wieder zu betonenden) Prämisse, „daß der Markt kein Naturphänomen, sondern eine zu gestaltende Kulturpflanze" (216) sei, und die vielzitierte ‚invisible hand' eine „‚visible hand' einer Institutionalisierung der Spielregeln" voraussetzt, sieht der Autor im Marktsystem dasjenige „institutionalisierte ‚Gefangenendilemma'" (210), das im Bereich der *Allokation* höchstmögliche Effizienz gewährleiste, während im Bereich der *Distribution* das Marktprinzip durch das „Prinzip des sozialen Ausgleichs" zu ergänzen sei. Die dermaßen gekennzeichnete ‚soziale Marktwirtschaft' erfordere in der Situation zunehmender Knappheit natürlicher Ressourcen eine Transformation „in eine – paradigmatisch bei den Spiel*regeln* ansetzende – ‚ökosoziale Marktwirtschaft'" (23), deren wesentliche Grundlage darin bestehe, die Knappheit der Güter ökonomisch zu ‚markieren'. Von den abschließend unter die Lupe genommenen „Instrumenten der Umweltpolitik" (240) – Ordnungspolitik: Auflagen/Staatsausgaben: Subventionen/ Marktorientierungen: Abgaben und Zerti-

fikate – hält Verf. am wirkungsvollsten die marktorientierten, aus denen wiederum ‚Umweltzertifikate' hervorragen: Diese sind Berechtigungen zum ‚Verbrauch' oder zur ‚Schädigung' von Umwelt, die – einmal ausgegeben – frei gehandelt werden können. Je knapper diese Umweltzertifikate sind, umso höher steigt ihr Preis und umso stärker wird demnach der Anreiz für die Entwicklung und den Einsatz umweltfreundlicher Technologien. Trotz dieser Präferenz für Umweltzertifikate kommt der Autor zum ausgewogenen Urteil: „Nur eine einer differenzierten Anwendung aller drei umweltpolitischer Instrumentarien gegenüber offene umweltpolitische Haltung kann eine wechselseitige Aisthetisierung von Ökonomie und Ökologie und damit ökologische *und* ökonomische Effizienz sicherstellen."

Im abschließenden *6. Kapitel:* „Moral in der (Post-)Moderne zwischen Individuum und System" betont der Autor noch einmal, daß eine effiziente Umweltethik und Umweltpolitik auf der Ebene der (wirtschaftlichen) Strukturen, der Ebene der Spielregeln ansetzen müsse, und nicht auf der Ebene der moralischen Appelle an einzelne (Ebene der Spielzüge). Individuelle Moral werde dadurch nicht überflüssig, ja die Gestaltung der Spielregeln sei nur möglich auf Grund gemeinsamer Überlegungen und Entscheidungen von moralischen Individuen: „Die *Rahmenordnung* selbst kann nur von Individuen *moralisch gestaltet* werden." (263) Von daher bestehe ein *„bleibendes Bedingungsverhältnis"* (265) zwischen Individual- und Sozialethik.

Der Autor legt mit seiner Studie den m.E. fundiertesten theologisch-ethischen Beitrag zur Problematik einer ökologischen Ethik im Rahmen des gegenwärtigen Wirtschaftssystems vor. Die Integration von ökologischen, demokratietheoretischen und wirtschaftsethischen Überlegungen in einen theologischen Kontext des Verständnisses der Natur als Schöpfung ergibt einen umfassenden Entwurf, an dem zukünftig nur schwer vorbeigegangen werden kann. Als Desiderata seien die zu unkritische Übernahme des Konzeptes der ökosozialen *Markt*wirtschaft als optimale Organisation wirtschaftlicher Prozesse und die damit verbundene Ausblendung negativer Folgeerscheinungen des real existierenden Kapitalismus genannt. Ob eine bloße Domestizierung desselben auf der Ebene strukturethischer Reformen ausreicht, oder ob nicht auch eine Hinterfragung des diesem zugrunde liegenden liberalistischen und individualistischen Menschenbildes vonnöten wäre, bleibt nach der Lektüre als offene Frage bestehen.

Als äußerst lästig für genaue und kritische Leser und Leserinnen erweist sich die konsequente Zitationsmethode mit Name und Jahreszahl. Dies erfordert ein häufiges Nachschlagen im Literaturverzeichnis, um Titel des Werkes und Zeitpunkt der Erstausgabe – keineswegs uninteressante und nebensächliche Detailinformationen – in Erfahrung zu bringen. Zudem ist diese Methode fehleranfällig in dem Sinne, daß sich bestimmte, durch Name und Jahreszahl angezeigte Publikationen im Literaturverzeichnis nicht auffinden lassen (Vgl. etwa Hume 1990 (S. 19), Höffe 1975 (48), Anzenbacher 1992 (49) u.ö.). Eine gewisse ‚Konservativität' auch im Bereich der Gestaltung des wissenschaftlichen Apparates hätte nicht nur diese Fehler leichter beseitigt, sondern auch das Lesevergnügen beträchtlich gesteigert.

*Krenglbach* *Josef Schwabeneder*

# Besprechungen

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

## BIBELWISSENSCHAFT

■ ZENGER ERICH u.a., *Einleitung in das Alte Testament.* (Studienbücher Theologie. Bd. 1,1). Kohlhammer, Stuttgart 1995. (448). Kart. S. 311,–.

Es ist höchst erfreulich, daß von katholischer Seite wieder eine Einleitung in das Alte Testament vorgelegt wurde. Unter der Federführung von E. Zenger haben noch weitere zehn Fach-

leute Beiträge zu ihren Forschungsgebieten geliefert. So ist ein Gemeinschaftswerk entstanden, das nach einem strengen redaktionellen Schema als Studienbuch gestaltet wurde. Die Anlage des Buches ist folgende: Nach einer allgemeinen Einleitung (A) werden die einzelnen biblischen Bücher, gegliedert in Pentateuch (B), Geschichtsbücher (C), Weisheitsbücher (D) und Prophetenbücher (E), abgehandelt. Die Darstellung im einzelnen ist dabei geleitet von einem 5-Punkte-Schema, welches Aufbau (1), Entstehung (2), zeit- beziehungsweise theologiegeschichtlichen Kontext (3), theologische Schwerpunkte (4) und Relevanz (5) umfaßt; wenn nötig wird einleitend über die Textgeschichte berichtet. Die Ausführungen zum Aufbau sind durchgehend mit Hilfe von schematischen Darstellungen veranschaulicht. Den Abschluß bildet ein Anhang (F) mit verschiedenen Lernhilfen wie Landkarten, Tabellen zur Geschichte, Erläuterung von Fachbegriffen und Hinweisen auf weiterführende Literatur.

Zu einigen Einzelheiten: Im Einleitungsteil (A) behandelt Zenger u.a. die wichtige Frage eines verantwortlichen Umgangs mit dem Alten Testament, indem er zeigt, daß der verschiedene Aufbau, Umfang und Schwerpunkt des jüdischen beziehungsweise christlichen Kanons entsprechende Konsequenzen für die Auslegung hat.

Der Schwerpunkt der Ausführungen zum Pentateuch liegt gewiß auf der Gesamtkomposition, wobei auf die besondere Verbindung von erzählenden und rechtlichen Stoffen hingewiesen wird. Wichtig ist auch die Diskussion der gängigen Theorien zur Entstehung des Pentateuch, wobei den Vergleichen der Gesetzespartien ein großes Gewicht für künftige Theoriebildungen zugeschrieben wird. Den Abschluß bildet eine vorsichtige Stellungsnahme zur Pentateuchfrage. Anschließend werden die einzelnen „Quellen" besprochen; G. Braulik beginnt mit dem Dtn, das er als „die erste große theologische Synthese in Israel" bezeichnet (S. 86), Zenger setzt fort mit einer Beschreibung der üblicherweise als JE und P bezeichneten Schichten.

Den Block der geschichtlichen Bücher (C) leitet Zenger ein, hierauf gibt Braulik einen Überblick über den Stand der Diskussion um das dtr. Geschichtswerk. Die Bücher Jos, Ri, 1–2 Sam und 1–2 Kön werden von H. Niehr vorgestellt; daß hier bei der Frage der Entstehung und der theologischen Schwerpunkte die Theorien zum dtr. Geschichtswerk immer eine Rolle spielen, ist klar. Ähnlich ist es bei den Büchern des sogenannten Chronist. Geschichtswerkes, welche G. Steins bearbeitet hat. Für ihn sind diese Bücher „schriftgelehrte Theologie", welche biblische und außerbiblische Texte weiterschreibt.

Die Beiträge zu den deuterokanon. Schriften (Tob, Jud, 1–2 Makk) hat H. Engel verfaßt. Bei diesen Büchern stellt sich nicht nur zusätzlich die Frage der Textüberlieferung, sondern auch jene der theologischen Schwerpunkte und der Relevanz sind in jedem einzelnen Fall differenziert zu beantworten.

Im Bereich der Weisheitsbücher hat L. Schwienhorst-Schönberger die Hauptarbeit geleistet mit den Beiträgen zu Ijob, Spr, Koh und Hld, wobei nicht zuletzt die jeweiligen Vorschläge zum Aufbau recht interessant sind. Die Psalmen hat Zenger bearbeitet; hier bemerkt man nicht nur, daß der Gesamtkomposition viel Aufmerksamkeit geschenkt wird, sondern auch, daß der Psalter jetzt als Grundtext der persönlichen, meditativen Frömmigkeit und „messianischen Hoffnungen" (S. 250) bezeichnet wird. Das Buch Jesus Sirach ist einmal wegen seiner komplexen Text- und Wirkungsgeschichte überaus spannend, wie J. Marböck aufzeigt, zum anderen bildet es aber auch theologisch eine wichtige Brücke zum NT; ähnliches gilt vom Buch der Weisheit.

Die Darstellung der einzelnen Prophetenbücher (E) unterstreicht einmal mehr, daß der Kanon der entscheidende Leitfaden ist. Das bedeutet nicht nur, daß nun Jesaja als *ein* Buch behandelt und in seiner Ganzheit dargestellt wird, sondern daß auch bei den zwölf Kleinen Propheten nach den theologischen Verbindungslinien gefragt wird. Beim Jeremiabuch zeigt I. Meyer zunächst die verschiedenen Textüberlieferungen auf. Dann überrascht die inhaltliche Beschreibung, weil er ausgehend von Kap 1 ein Programm des Buches entwirft. Beim Punkt Relevanz aber erscheint das Wort vom Neuen Bund seltsamerweise nur am Rande. Auch das Buch Baruch ist – etwa im Vergleich mit Obadja – sehr stiefmütterlich behandelt. Wenn schließlich die Darstellung mit Maleachi endet und gleich der Anhang (F) folgt, dann vermißt man doch eine Art Zusammenfassung. Insgesamt aber gilt: die Bedeutung des vorgestellten Buches sieht man am besten daran, daß demnächst eine verbesserte zweite Auflage erscheint.

*Linz* *Franz Hubmann*

■ KREMER JACOB, *Die Bibel beim Wort genommen*. Beiträge zu Exegese und Theologie des Neuen Testaments. Hg. von Roman Kühschelm und Martin Stowasser. Herder, Freiburg 1995, (495). Geb. DM 88,–.

Die beiden Herausgeber haben anläßlich des 70. Geburtstags und der Emeritierung des langjährigen Wiener Neutestamentlers eine reichhaltige Aufsatzsammlung Kremers vorgelegt

und mit einer Gesamtbibliographie (1956–1994) ergänzt. Die 22 ausgewählten Beiträge aus seiner „Wiener Zeit" dokumentieren gut Arbeitsschwerpunkte und Prägung des Autors: Evangelien (bes. Lk) und Apostelgeschichte, Paulus; Grundfragen um den Auferweckungsglauben und die Christologie; Hermeneutik eines wissenschaftlich verantworteten Umgangs mit der Bibel, der in die Kirche eingebunden bleibt und auch außerhalb von Fachkreisen vermittelbar sein muß. (So sind auch viele dieser Aufsätze nicht Forschungsbeitrag, sondern Vermittlungsversuch.) Oft ist Kremers Aufnahme von linguistischen, der Synchronie der Texte verpflichteten Frageansätzen spürbar, wobei er aber stets Ausgewogenheit zur traditionsgeschichtlich-diachronen Methodik beweist. – Da die einzelnen Artikel hier nicht vorgestellt werden können, soll stellvertretend und wegen der momentanen Akutalität nur verwiesen werden auf „Wer war Jesus wirklich? Orientierungshilfe eines Bibelwissenschaftlers" (321–338) aus dem Jahr 1991: Tatsächlich eine echte Orientierungshilfe, die angesichts der noch immer nicht abgeebbten „Enthüllungswelle" über den „wirklichen Jesus" sehr empfohlen werden kann. Ruhig, sachlich und zügig wird ein historisch verantwortbares Jesus-Bild nachgezeichnet; vor allem aber wird die Einsicht vermittelt, daß die von Ostern her geschehene „Christologisierung" des Jesus-Bildes, wie wir es in den Evv vor uns haben, nicht Mythisierung oder Fälschung ist, sondern Ausdruck jener glaubenden Erfahrung, die der Erinnerung auch ihren Platz gibt, ja ohne Erinnerung an Jesus nicht sein kann.

Der Band ist ordentlich gebunden und gesetzt. Er wird sicher nicht nur für die vielen ehemaligen StudentInnen Jacob Kremers willkommener Anlaß sein, diesen erfahrenen Lehrer des NT wieder einmal anzuhören.

*Linz* *Christoph Niemand*

■ LANG BERNHARD, *Die Bibel neu entdecken.* Drewermann als Leser der Bibel. Kösel, München 1995. (239). DM 34,–/S 265,–/sFr 33,30.

Eugen Drewermanns exegetische Werke sind, wiewohl in Exegetenkreisen kaum rezipiert, den Predigern eine vielbenutzte Grundlage. Bernhard Lang. Paderborner Alttestamentler und Kollege Drewermanns, legt mit diesem Buch so etwas wie eine Apologie von dessen Bibelhermeneutik vor, die diese Auslegung als eine von vielen möglichen Bibelauslegungen vorstellt. Das Buch erscheint in deutscher Übersetzung aus der französischen Erstveröffentlichung.

In der Einleitung erläutert Lang seinen Versuch, so etwas wie „postmoderne Exegese" zu formulieren. Er möchte den Nachweis erbringen, „daß biblische Texte, wie andere mythologische, religiöse, traditionelle und literarische Texte, einer Vielzahl von Deutungen offenstehen". (S. 8)

Die fünf Kapitel des Hauptteils umfassen vier Teilabschnitte:

1. Als Quellen des Denkens Drewermanns werden im 1. Kapitel die Romantik und die Psychologie des Unbewußten in Freudscher beziehungsweise Jungscher Prägung ausgemacht und das darauf aufbauende Mythenverständnis als kollektive Träume. Lang bietet hier eine kleine Geschichte der Beziehungen von Exegese, Religionswissenschaft (bes. M. Eliade) und psychologischen Schulen im 20. Jahrhundert.
2. Im II. Kapitel werden drei „Lesarten" von Gen 2–3 vorgestellt: eine strukturelle, eine historische und eine mythologische. Dem schließt sich im III. Kapitel eine Darstellung der Auslegung Drewermanns in dessen Werk „Strukturen des Bösen" an, wo der für Drewermann so wichtige Schlüsselbegriff „Angst" im Gefolge Kierkegaards zu seinem Recht kommt. Lang zeigt die für Drewermann wichtigen, von Freud übernommenen Interpretationsebenen Gegenwart, Regression ins Kindesalter, Geburtsthematik.

Abhängig von Freuds Deklaration typischer, überindividueller Träume kann Drewermann eine mehrfache Ebene des Verständnisses von Mythen und damit – nach seinem Verständnis – auch der Bibel postulieren, die Lang in folgende Schichten aufschlüsselt: A. historisches Milieu, B. mythische Dimension, C. elementare Erfahrungen (Symbole, Archetypen), D. das Unbewußte, kindliche Phantasmen.

Lang zeigt, wie Drewermann hinter dem biblischen Text das archetypisch Gleichbleibende und damit für ihn Wichtige sucht, indem er aus den kanonischen Texten zunächst einen Mythos „rekonstruiert", um daraus die Archetypen abzuleiten, die darin Ausdruck finden, und auf die Verarbeitung kindlicher Erfahrungen zurückzuschließen.

3. Dieser Weg wird im IV. und V. Kapitel für die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lk 1–2 nachgegangen, wobei hier das Faible Drewermanns für die Anbindung des Christentums an die ägyptische Mythologie besonders zum Ausdruck kommt. Die ambivalente Einstellung Drewermanns zum Judentum, dem er rationalistische Verdrängung der Mythen und damit der archetypischen Wahrheiten vorwirft, kommt kurz zur Sprache, wird jedoch m.E. zu wenig kritisiert. Die Schleiermacher-Linie, in der Drewermanns Hermeneutik steht, muß in ihren dunklen Seiten klar benannt werden.

4. Lang schließt den Bogen, indem er eine Orientierung zur Methode Drewermanns gibt. Er nimmt Drewermanns Selbstdarstellung auf und zeigt die Beziehung von dessen psychologischer Schriftauslegung zur Allegorese eines Origenes. Er benennt auch den Problemkreis bei Drewermann: das Verhältnis von Archetyp und Geschichte. Wer einmal das „Wassergleichnis" Drewermanns in „Tiefenpsychologie und Exegese" (TE), Bd. 1, S. 14–15 gelesen hat, kennt Drewermanns Anliegen: Nicht das geschöpfte Wasser in Leitungen durch die Wüste transportieren, sondern selber nach dem Wasser in der Tiefe (den Archetypen) bohren.

Mit einer Deutung des Archetyps der Neugeburt schließt Lang seine Arbeit ab, der er noch einen Abschnitt aus dem römischen Bibeldokument von 1993 zu psychologischer Auslegung folgen läßt (das eine Vielfalt von Bibelauslegungen mit großen Widersprüchen nebeneinander stehen läßt).

Lang stellt Drewermann nicht nur deswegen vor, weil er wie viele die Ausgrenzung eines Kollegen nicht akzeptieren will, sondern weil eine Affinität bei beiden besteht. Auch Lang sieht in der Religionsgeschichte Israels eine Verdrängung mythischer polytheistischer Ursprünge durch die monotheistische Theologie des priesterlichen und deuteronomischen Schrifttums, von ihm „Jahwe-allein-Bewegung" genannt.

M.E. sind die Auslegungen Drewermanns in sich konsequenter als die von Lang hinzugestellten, wobei Drewermanns Ansatz weiterhin aus theologischen Gründen zu kritisieren ist: „Religiös ist eine Auslegung religiöser Texte nur legitim, wenn sie innerlich ist; alles Historische aber ist äußerlich" schreibt er in TE, Bd. 1, S. 13. Das Soziologische ist als das Verhüllende auszuscheiden und die (individual)-anthropologische Konstante hinter den Mythen zu suchen. Diese Maxime ist für Exegese und Theologie problematisch. Drewermann diskutiert in TE, Bd. 2, 753–790 seine Regeln zur Interpretation im Vergleich zu den Methoden im Universitätsbetrieb, ohne seine Opposition zu verschleiern. Dort kann man die Probleme verdichtet vorfinden.

An jede Auslegung sollten m.E. Maßstäbe angelegt werden:

*Kongruenz von Frage und Methodik.* Wenn die Auslegung eines Bibeltextes die Rekonstruktion eines zugrundeliegenden Mythos voraussetzt, der im Kanonisierungsprozeß „bewußt" verdeckt worden sei oder ist, ist das eine überlieferungsgeschichtliche beziehungsweise formgeschichtliche Aufgabe, die nicht durch „Komplettierung des Materials" aus anderen Kulturen allein zu lösen ist. Der Verweis auf religionsphänomenologisch vergleichbare Texte in der Völkerwelt bedarf des Nachweises, daß die Ausgestaltung einer solchen anthropologischen Konstante in einem Mythos in Israel in Wort oder Bild tatsächlich bezeugt ist. Einer psychologischen Exegese traue ich die Deutung psychologischer Phänomene zu, die sich im Text spiegeln, daraus abgeleiteten (religions)historischen Aussagen fehlt m.E. jedoch die methodische Grundlage.

*Methodenimmanente Stringenz.* Psychologische Exegese steht und fällt mit der Plausibilität der zugrundegelegten psychologischen Modelle. Erweisen sich diese als falsch (zum Beispiel der in Langs Buch S. 113 immer noch verwendete Kastrationskomplex des Mädchens), ist die darauf aufgebaute Auslegung falsch. Die allegorische Grammatik (A symbolisiert B, Tier symbolisieren Triebe, Baum symbolisiert Mutter...) muß in sich stimmig sein, ist es jedoch oft nicht.

*Kanonorientierung:* Biblische Texte sind fortwährend umgearbeitet und in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten bewußt fortentwickelt worden. Die Deutung eines dahinter rekonstruierten Mythos geht an der Deutung des kanonischen Textes meist völlig vorbei. Zudem sind Gesetze und Erzählungen u.a. nicht auf Mythen aufgebaut, sondern „soziologisch" und entgehen daher Drewermanns Kategoriensystem. Dieses erfaßt hingegen wichtige Teile der lange Zeit verdrängten mythischen Komponente von Judentum und Christentum, die sich in Kanon und archäologischen Zeugnissen spiegeln. Mehrfacher Schriftsinn mag sich aus verschiedenen Frageansätzen mit adäquater Methodik an biblischen Texten ergeben. Diese sind jedoch an den kanonischen Text rückgebunden, sonst macht man denselben Fehler wie anfangs die literarkritische Exegese, die Theologie von Fragmenten darzubieten statt biblischer Theologie.

Diese kritischen Anmerkungen sollen nicht als falscher Applaus zur Ausgrenzung („Verdrängung") Drewermanns aus dem theologischen Lehrbetrieb mißverstanden werden, sondern als Hinweis, daß ohne Auseinandersetzung mit dieser Strömung nicht nur ein Teil der Bibel unentdeckt bleibt, sondern auch viele Christen in eine „postmoderne" Esoterik abgedrängt werden. Langs Buch ist eine ungewöhnlich positiv aufgeschlossene Einführung in Drewermanns Art der Bibellektüre und bei weitem nicht so lang wie dessen Werke, also ganz gut zu lesen.

*Linz/Passau* *Franz Böhmisch*

■ BECKER ULRICH/JOHANNSEN FRIEDRICH/NORMANN HARRY, *Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen.* Urban-Kohlhammer-Buch, Bd. 439. Kohlhammer, Stuttgart 1993. (292). DM 32,–.

**Neuerscheinung**

236 Seiten, kart.
DM 34,– / öS 252,– / sFr 32.–
ISBN 3-7917-1498-8

Der Autor stellt in diesem Buch seinen Weg dar, sein Leben und seinen Glauben in Übereinstimmung zu bringen. ***Im Vordergrund steht die Erkenntnis: Glaube muß erfahrbar sein.*** Entlang der Sätze des Glaubensbekenntnisses wird aufgezeigt, wo die Schnittstellen zwischen christlichen Glaubensinhalten und moderner Lebens-Erfahrung liegen.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Eine gut geschriebene und klare Einführung in die Schriften des NT, beziehungsweise in dessen wichtigste Themen. Nach einer kurz gefaßten Einleitung zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons werden in ansprechender Weise vierzehn zentrale Themen aufgearbeitet (zum Beispiel Bergpredigt, Gebet, Kinder in der Gottesherrschaft, Deutungen der Person Jesu, Mann und Frau im NT, Von Jesus zur Kirche). Die Ausführungen werden immer wieder unterbrochen durch Arbeitsanregungen, die der Auseinandersetzung mit dem Dargebotenen und dem Bibeltext, beziehungsweise zu deren Vertiefung dienen. Am Ende des Buches stehen drei wertvolle Anhänge über die Strömungen des Judentums im 1. Jahrhundert n.Chr., ein praktischer Hinweis darauf, wie ntl. Stellen in einem Dreischritt erarbeitet und für den heutigen Glauben fruchtbar werden können, und eine Zeittafel zum NT und dessen Entstehung.

Für den katholischen Leser sei darauf hingewiesen, daß das Buch aus dem protestantischen Bereich stammt. Das zeigt sich u.a. bei einem Übersetzungsvergleich (S. 26/27), bei der vorwiegenden Berufung auf evangelische Autoren, beim Hinweis darauf, daß ein Lohndenken dem Evangelium nicht angemessen sei (S. 51/52; 99). Auch die Frage nach der Herkunft Jesu (S. 169) würde ein katholischer Exeget wohl anders beantworten. Die konsequent durchgehaltene Bezeichnung „palästinensisch" statt „palästinisch" befremdet.

Das Buch ist allen zu empfehlen, die sich über das NT informieren und Anregungen zur Beschäftigung mit ntl. Themen erhalten wollen.

*Linz* *Roswitha Unfried*

## ETHIK

■ BÖCKLE FRANZ, *Ja zum Menschen.* Bausteine einer Konkreten Moral (Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gerhard Höver). Kösel, München 1995. (296). Kart. S 281,–.

Theologie, theologische Ethik nicht minder, wird von Menschen betrieben, die mit ihrem persönlichen Engagement und Zeugnis auch ein Stück Kirchen- und Theologiegeschichte spiegeln und prägen. Der 1991 verstorbene Bonner Moraltheologe F. Böckle hat als Wissenschaftler, akademischer Lehrer und Repräsentant der Kirche in zahlreichen Gremien zuletzt drei ungemein bewegte Jahrzehnte der Moraltheologie aufmerksam durchlebt und intensiv mitgestaltet. Sein Ringen um eine tragfähige und überzeugende Begründung christlicher Moral hat in seiner 1977 erstmals erschienenen „Fundamentalmoral" (5. Aufl. 1991) einen vielbeachteten Ausdruck gefunden. Die Durchführung seines Vorhabens, ihr eine „Konkrete Moral" folgen zu lassen, war ihm selber nicht mehr gegeben. Aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen (vgl. dazu 283) beziehungsweise Manuskripten hat nunmehr sein Nachfolger insgesamt 24 „Bausteine" zusammengetragen und damit vier Grunddimensionen konkreter christlicher Ethik strukturiert: die befreiende Grundlegung durch das Evangelium Christi (I), die politische Verantwortung der Christen (II), Geschlechtlichkeit und Ehe (III) sowie die Verpflichtung gegenüber dem Leben (IV).

Es ist hier weder möglich noch nötig, die eher grundlegenden (wie: Das unterscheidend Christliche; die Kompetenz des Gewissens; das Prinzip Gerechtigkeit; Grundlagen der Geschlechterbeziehung; Schmerz und Leid) und die unmittelbar praxisbezogenen Themen (wie: Beichte; Ehescheidung; Ehelosigkeit; Naturschutz; Umgang mit dem Tier; menschenwürdiges Sterben) im einzelnen zu würdigen; sämtliche Beiträge liest man mit Interesse. Auch die früheren Publikationen beeindrucken durch die unbeirrbare Redlichkeit, mit der sich Böckle – in der Sache des Menschen die Sache Gottes vertretend – der jeweiligen Probleme annahm. Darum ist das seine Moraltheologie prägende „Ja zum Menschen" nie eine willfährige Anpassung oder gar Anbiederung, sondern hat seinen Grund in der glaubend-bewußten Zusage Gottes.

So ist dieser Band beides: eine (bei allem fragmentarischen Charakter; vgl. 7f) breitgefächerte „Konkrete Ethik" wie auch Zeugnis moraltheologischen Bemühens in herausfordernder Zeit. Letzteren Aspekt erhellt der abschließende Beitrag, in welchem Böckle anläßlich der Verleihung der medizinischen Ehrendoktorwürde – und im Bewußtsein seines nahen Todes – eine „Bilanz (s)eines ethischen Bemühens" zieht (277–281). Sie erscheint als eine Art Testament, das verpflichtet; denn: „Moral macht man nicht von oben. Sittliche Erkenntnis wächst aus dem Bemühen um eine menschliche Antwort auf konkrete Herausforderungen des Lebens" (277), eine Antwort freilich „im vollen Bewußtsein unserer existentiellen ‚Voreingenommenheit' als glaubende Christen" (23).

Nicht nur jene, die den Menschen und Theologen Böckle geschätzt haben und seine „Fundamentalmoral" kennen, werden die Herausgabe dieses Bandes dankbar begrüßen.

*Linz* *Alfons Riedl*

## KIRCHENGESCHICHTE

■ ALBERIGO GIUSEPPE, *Karl Borromäus.* Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 55). Aschendorff, Münster 1995. (84). Kart. DM 27,–.

Der Verfasser ist an der Universität Bologna tätig und hat diese Darstellung der Gestalt des hl. Karl Borromäus unter dem Titel „Carlo Borromeo, Sensibilità storica e impegno pastorale" veröffentlicht. Die deutsche Übersetzung, die dem italienischen Text gegenüber leicht gekürzt ist, wurde von Prof. Dr. Hugo Laitenberger, Würzburg, und seiner Tochter angefertigt und in der oben angegebenen Reihe von Klaus Ganzer herausgegeben.

Die Hagiographie und die Ikonographie haben aus verschiedenen Gründen die Tendenz, die beschriebene oder bildlich dargestellte Person aus dem geschichtlichen Zusammenhang herauszunehmen und sie in einen anderen Rahmen zu stellen, der einer bestimmten Vorstellung von Heiligkeit besser entspricht.

Der Verfasser weist in seiner Darstellung darauf hin, daß dieser Vorgang der „Entkontextualisierung" bei Karl Borromäus besonders rasch erfolgt sei, daß damit aber auch das Charakteristische dieses großen Mailänder Erzbischofs und Kardinals verwischt wurde. In seiner Beschreibung werden diese historisch wichtigen Züge wieder hervorgehoben. Was Karl Borromäus in der Geschichte Mailands zum großen Bischof machte, war nicht in erster Linie seine persönliche Heiligkeit, sondern die Tatsache, daß er sein Bischofsamt nach den Vorschriften des Trienter Konzils ausübte und damit die Residenzpflicht eines Bischofs wahrnahm. Die Mailänder erlebten damit zum erstenmal wieder einen Bischof, der selber in seiner Bischofsstadt anwesend war und der auch selber predigte. Karl Borromäus hat sich von einem eher durchschnittlichen jungen Kleriker und Papstnepoten zum großen Mailänder Erzbischof entwickelt, wobei seine aktive Teilnahme am Konzil von Trient auf ihn selbst prägend wirkte.

Die Anwesenheit Karls in seiner Bischofsstadt, während dort die Pest wütete, hat ihn den Mailändern besonders nahegebracht. Im Gegensatz zu Karl haben es die Regierenden vorgezogen, durch Flucht aus der Stadt ihr Leben zu sichern.

Dabei war Karl alles eher als leutselig, er war streng, oft fast zu streng, legte sich mit dem Adel an, obwohl er selbst diesem Stand angehörte, und verteidigte die freie Kirche gegenüber dem spanischen König, zu dessen Bereich die Lombardei damals zählte.

Diese Art von Darstellung eines Heiligen macht jedenfalls die historische Bedeutsamkeit Karls verständlicher als jene, die nötig wurde, um seine Heiligsprechung zu sichern. Sie läßt ihn schließlich auch als heiligen Menschen, also als Menschen, der sich in den Umständen seiner Zeit vom Geist Christi formen läßt, verständlicher erscheinen.

*Mailand* *Hubert Puchberger*

■ LENZENWEGER J./STOCKMEIER P. (†)/BAUER J.B./AMON K./ZINNHOBLER R. (Hg.). *Geschichte der Katholischen Kirche.* Styria, Graz 1995. 3. verbesserte und ergänzte Auflage. (597). Ln. S 490,–/DM 69,–/sFr 68,–.

Das vorliegende Werk, das innerhalb eines Jahrzehnts nun seine dritte Auflage erlebt, will nach wie vor eine *Geschichte der katholischen Kirche* bieten. Abgesehen vom Kapitel, das den Weg zum Schisma von 1054 darstellt, wird keine Geschichte der Ostkirchen ausgeführt; auch bleiben die kirchlichen Gemeinschaften, die aus den Reformationen des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, außerhalb der Betrachtung.

Die Absicht des Buches ist seit der ersten Auflage gleichgeblieben. Es will ein „Lehr- und Lernbuch der Kirchengeschichte" sein. Vom Prinzip der ersten Auflage, ein *einbändiges* Kompendium vorzulegen, wurde auch diesmal nicht abgegangen. Die Herausgeber hielten an einer genetischen Darstellung fest, bei der die Geschichte des Glaubens (Dogmenentwicklung) und die Frömmigkeitsgeschichte mit der Personen- und Ereignisgeschichte sowie der Entwicklung der kirchlichen Institutionen verknüpft erscheinen. Die Darstellung gliedert den Stoff mit Hilfe der herkömmlichen Periodisierung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit innerhalb der traditionellen Epochengrenzen. Das 19. und 20. Jahrhundert erhielten eine etwas ausführlichere Darstellung, so daß die Neuzeit umfangmäßig die beiden anderen Abschnitte überwiegt, diese aber nicht zum Vorlauf der eigentlich wichtigen Geschichte der Kirche in der Moderne abwertet. Die detaillierende Kapiteleinteilung ermöglicht ein schnelles Auffinden von Einzelthemen; ein reiches Personen- und Sachregister erschließt das Buch bequem. Die Qualität des Handbuches beruht auf der Kompetenz seiner Autoren. Als langjährige Lehrer an theologischen Fakultäten und Hochschulen und in der kirchengeschichtlichen Forschung bestens ausgewiesen, gewährleisten sie eine angemessene Behandlung des

Stoffes, die von *kirchengeschichtlichem* Interesse geleitet wird. Eine knapp gehaltene Einführung bringt Hinweise auf den Ort und die Stellung der Kirchengeschichte in der Theologie und streift einige Methodenfragen (S. 21f).

Der Teil über das *Altertum* (S. 25–187), ursprünglich von Peter Stockmeier verfaßt und nach dessen Tod von J.B. Bauer verantwortet, setzt mit der Urgemeinde in Jerusalem ein und reicht bis zum 2. Konzil von Konstantinopel 692 herauf. Von besonderem Interesse sind die Kapitel, die heute diskutierte Themen in der kirchlichen Frühgeschichte verfolgen. So kann die hochreflektierte Darstellung über das „Werden der kirchlichen Verfassung" manch vorschnellen Rekurs auf eine ämterlose Urkirche abblocken. Der Vf. kommt hierbei ohne den Begriff des „Frühkatholizismus" mit seinen mißverständlichen Implikationen aus. Den Abschluß dieses Teils stellt ein gelungenes Kapitel über das „Erscheinungsbild der Kirche an der Schwelle zum Mittelalter" dar.

Im Abschnitt *Mittelalter* (S. 189–325), von Karl Amon verantwortet, gelingt mehreren Verfassern auf kürzestem Raum ein sicherer Zugriff auf die klassischen, aber auch auf rezente Fragen der kirchengeschichtlichen Mediävistik. Der Beitrag über das Mönchswesen (Winkler) betont dessen hochmittelalterliche Ausformung und behandelt die früh- und spätmittelalterliche Entwicklung nur knapp. Die überragende Bedeutung der frühmittelalterlichen Klöster für die Christianisierung hätte eine stärkere Hervorhebung verdient. Die mit konkreten Details angereicherte Darstellung der Päpste in Avignon (Lenzenweger) läßt die jahrzehntelange Beschäftigung des Autors mit den kurialen Quellen erkennen. Ohne Versuch einer die Fragen abwiegelnden Apologetik unternimmt es der Beitrag von F. Schragl, den Kreuzzügen, diesem umstrittenen Phänomen der abendländischen Christenheit, gerecht zu werden.

Das weitere Gelingen des jüdisch-christlichen Gesprächs wird auch von einem Konsens über die historischen Fakten und Deutungen abhängen. Der kurze Abschnitt über „Das Verhalten der Kirche gegenüber Häretikern und Juden" (K. Amon) im Mittelater macht die weit zurückreichenden geschichtlichen Belastungen des jüdisch-christlichen Verhältnisses sichtbar.

Für den Teil *Neuzeit* (S. 327–550) zeichnet der Linzer Kirchenhistoriker Rudolf Zinnhobler verantwortlich. Darstellungen zu Reformation (Liebmann, Zinnhobler), Katholischer Reform (Winkler, Gelmi) und Gegenreformation (Amon) strukturieren das Zeitalter der Glaubensspaltung, der Konfessionsbildung und der Glaubenskämpfe.

Der Abschnitt „Das Zeitalter des Staatskirchentums und der Aufklärung" (J. Gelmi) nutzt die Pontifikate dieser Epoche, um die Darstellung zu gliedern; die Kirchengeschichte der einzelnen Länder folgt in lexigraphischer Kürze. Die theologischen und spirituellen Bewegungen des Jansenismus etc. werden kurz charakterisiert, der Josephinismus als eine zwischen Reformkatholizismus und Staatskirchentum angesiedelte Bewegung vergleichsweise umfangreicher beschrieben.

Auch für das 19. Jahrhundert wurde eine nach Pontifikaten gegliederte Darstellung entwickelt. „Von der französischen Revolution bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts." (J. Gelmi) will die „große Wende" für die Kirchengeschichte sichtbar machen, die durch den „Einsturz der überlebten und überalterten Strukturen der Kirche in einem großen Teil von Europa" herbeigeführt wurde. Ein eigenes Kapitel über die Kirchengeschichte von „Pius IX. zu Benedikt XV." (R. Zinnhobler) behandelt am Gerüst der einzelnen Pontifikate so bedeutsame Ereignisse wie das Ende des Kirchenstaates, das I. Vatikanische Konzil, den Kulturkampf und den Modernismus.

M. Liebmann verdichtet in zwei Kapiteln die Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts vom Ende des Ersten Weltkriegs bis in die Gegenwart. Der Forschungsschwerpunkt des Autors und die Diskussion der letzten beiden Jahrzehnte haben zur Folge, daß zum Beispiel das Verhältnis der Kirche zum Kommunismus keine ähnlich pointierte Darstellung wie das zum Nationalsozialismus erfährt. Das Kapitel „Der christliche Ständestaat Österreichs" (und die Darstellung Gelmis des Josephinismus) läßt die Österreichnähe der Autoren erkennen, die in den übrigen Beiträgen nur in einzelnen Erwähnungen zutage tritt.

Die vergleichsweise breite Darstellung des II. Vatikanischen Konzils und „nachkonziliare Beobachtungen" stehen unter der aktuellen Frage, wie weit der Rezeptionsprozeß des Konzils gediehen ist oder welche Retardationen darin eingetreten sind.

Den Anschluß an die Gegenwart gewinnt das abschließende Kapitel über die „Die Päpste Johannes Paul I. und Johannes Paul II." (M. Liebmann). Für eine nächste Auflage lassen sich einige *Desiderate* anmelden: Gegenüber einer Christentumsgeschichte muß sich heute eine Geschichte der katholischen Kirche als noch immer berechtigt erweisen. Diese Begründung kann nicht einfach darin liegen, daß die Kirchengeschichte im Fächerkanon der theologischen Fakultäten einen angestammten Platz hat. Vor allem muß deutlich werden, wer das Subjekt einer Kirchengeschichte angesichts der Tatsache

ist, daß die traditionelle Kirchengeschichte in der Forschung (und Darstellung) schon längst in Geschichten (des Dogmas, der Frömmigkeit, der häretischen Bewegungen etc.) zerfallen ist.
Wenn einem solchen Buch auch eine gewisse Zeitlosigkeit zu eigen ist, so soll es doch auch auf aktuelle Fragen antworten: So wäre eine ausdrückliche Behandlung des Verhältnisses des Christentums zum Islam höchst wünschenswert, die rasch anwachsende Frauenforschung auch im Bereich der Kirchengeschichte wird einen Niederschlag finden müssen; die kirchliche Alltagsgeschichte darf einen größeren Raum beanspruchen. Der Benutzer eines Handbuches, das die gesamte Kirchengeschichte darstellen will, wird immer etwas vermissen. Aber eine Kritik an einzelnen Details, das Anmahnen nicht angeführter Literatur wäre besserwisserisch angesichts des Verdiensts dieses Kompendiums. Seine Qualität erweist es darin, Unausgewogenheiten sowohl in der Stoffauswahl wie in den historischen Urteilen zu vermeiden und in seiner Beschränkung eine Architektur der Disziplin Kirchengeschichte durchschaubar zu machen.
*Wien* *Karl Heinz Frankl*

■ HOGG JAMES, *La certosa di Pavia.* Bd. 1: Text (240); Bd. 2: Photographs by MEROLA MICHELE, HOGG JAMES, HOGG INGEBORG (Analecta Cartusiana 52). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1994. (269 Abb.). Kart.
J. Hogg bietet eine minutiöse Geschichte und Beschreibung der weltberühmten Kartause von Pavia, und zwar sowohl der Klostergebäude als auch der Kirche. Wie sorgfältig gearbeitet wurde, geht nicht nur aus den historischen Einordnungen und dem umfangreichen Anmerkungsapparat hervor, sondern zum Beispiel auch aus den Identifikationen von Bildern und Statuen (vgl. „Identification of statues on the facade of the church", S. 87). Der beigegebene Abbildungsband macht es möglich, die Aussagen des Werkes auch optisch nachzuvollziehen.
Die Ausgabe ist dem Andenken von Prof. Dr. Heinrich Schmidinger gewidmet, dem Mentor von J. Hogg, dem er sich über den Tod hinaus verpflichtet weiß („What little history I know, I owe to him").
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), Sämtliche Werke, Band VI. Tyrolia, Innsbruck 1995. (711). Geb.
Die Gesamtausgabe der Werke Bernhards von Clairvaux, im Jahre 1990 begonnen, wird unter der Federführung von Gerhard B. Winkler mit großem Engagement weitergeführt, wie das Erscheinen von Band VI eindrücklich unter Beweis stellt. Und da auch hier wiederum Textpräsentation und Kommentierung in bewährter Form beibehalten sind, fällt mit Band VI ein besonders erhellendes Licht auf die Editionskonzeption. Was der Gesamtplan zunächst noch sehr summarisch auswies, wird nunmehr, mit innerer Stringenz korrigiert, von der Gewichtung her strukturiert, die Bernhard von Clairvaux selbst als Autor vorgegeben hat. Es ist weit mehr als eine bloß biographische Notiz, daß Bernhard an seinen Hoheliedpredigten 18 Jahre lang bis kurz vor seinem Tode 1153 gearbeitet hat. Hier liegt ein Lebenswerk vor uns, dem somit zu Recht, in den Bänden V und VI dem Leser dargeboten, gleichsam die Mitte der auf zehn Bände hin ausgelegten Gesamtedition eingeräumt ist. (Bd. VI bietet den nach der Karwoche 1139 verfaßten 2. Teil der Predigtsammlung).
Spätestens seit der gründlichen Untersuchung von Helmut Riedlinger zu den Hoheliedkommentaren des Mittelalters (BGPhThMA, 38,3, Münster 1958) sind der Forschung deren weite Verbreitung und inhaltliche Schwerpunkte bewußt. Auch Bernhard ordnet sich hier ein, wenn er die Wirklichkeit der Kirche in den Blick nimmt, diese freilich in mystischer Durchdringung auf ihr Fundament hin erschließt und damit zugleich zum begnadeten Seelenführer wird. Und gerade weil er, hier den Akzent auf die Sittenlehre legend, weswegen er auch im „Stilus subtilis" spricht, auf diesem Weg immer wieder das Böse benennen, Schwäche und Sünde bloßstellen und tadeln muß, ist es nur konsequent, daß der glühende Marienverehrer Bernhard – in Absetzung von den übrigen Kommentatoren – die Aussagen des Hohenliedes nicht auch noch auf die Mariologie hin erschließt!
Bernhard steht mit seinen Predigten zum Hohenlied in einer von der Väterzeit, besonders Hyppolith und Origines, bis in das Mittelalter hineinreichenden Tradition, die er freilich zugleich selbst tiefschürfend bereichert. In unverwechselbarer Weise geht er in den Sermones, wie der Band VI präsentiert, von dem „historischen" Bibeltext aus. Und da dessen sorgfältige Auslegung zugleich die Unzulänglichkeit dieser Methode offenbar macht, kann Bernhard diese Einsicht dazu nutzen, um nicht nur seine Ordensgemeinschaft, sondern über sie hinaus die Kirche und damit jeden Zuhörer oder Leser zu jener Gottverbundenheit zu führen, auf die es ihm letztlich ankommt. – Damit aber gibt der „Doctor melifluus" zugleich auch den Blick auf sein eigenes Inneres frei. Was ihn selbst geistig formt, bewegt und trägt, daraus lebt auch das,

was er in seinen Predigten zum Hohenlied entfaltet. Und deshalb gilt: An diesen Predigten vorbei ist Bernhard nicht zu verstehen.

Bd. VI bietet sich auch formal in gewohnter Übersichtlichkeit dar. Dem Vorwort und dem Abkürzungsverzeichnis folgen, von Gerhard B. Winkler kenntnisreich eingeleitet, ergänzt durch eine Zeittafel und die „Signorum declaratio", die Predigten 39–86. Die für den Leser sehr hilfreichen Anmerkungen von G.B. Winkler schließen sich an. Er hat auch das Register verfaßt. Die Korrigenda beziehen sich auf die textkritische Ausgabe von J. Leclercq, dem die maßgebliche lateinische Gesamtausgabe der Werke Bernhards zu danken ist, die er zusammen mit C.H. Talbot und H. Rochais, Rom 1957–77, herausgegeben hat. (Dabei bleibt dem Rezensenten unverständlich, und hier kann er G.B. Winkler nur zustimmen [siehe 35], daß die lateinische Ausgabe sich auf die Vulgata-Fassung der Clementina [16. Jahrhundert] stützt. Ein Blick auf die breite Glossenliteratur des Mittelalters zeigt nämlich die durchgängige Verwendung einer Vulgata-Version, deren hohe Textqualität zu Recht von der aktuellen textkritischen Ausgabe der Vulgata bestätigt wird.) Dem Editionsvorhaben ist nicht nur weiterhin ein zügiges Voranschreiten zu wünschen. Möge überdies eine stetig wachsende Leserschar, kompetent und zeitnah zu Bernhard hingeführt, auch für sich die geistige und geistliche Größe diese Kirchenlehrers entdecken.

*Bochum* *Wendelin Knoch*

■ ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Die Passauer Bistumsmatrikeln Bd. 6:* Register der Bände IV und V: Das östliche Offizialat/Die Dekanate nördlich und südlich der Donau (Neue Veröffentlichung des Instituts für Ostbairische Heimatforschung Nr. 45c), bearb. von WEISSENSTEINER JOHANN, SCHRAGL FRIEDRICH u. TANZER EDMUND. Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1996. (174). Kart. DM 36,–.

Für Verwaltungszwecke angelegt, stellen die „Passauer Bistumsmatrikeln" überaus wichtige Quellen zur Geschichte der kirchlichen Organisation dar. Diese Verzeichnisse erlauben es, die für die Seelsorge entscheidenden Strukturen zu rekonstruieren, die Archidiakonats- und Dekanatseinteilung, das Pfarrnetz und die Inkorporationsverbände. Der lange Zeitraum, für den sich Matrikeln erhalten haben (14. bis 17. Jahrhundert), ermöglicht es, auch den Entwicklungen nachzugehen; wegen der Größe des ehemaligen Bistums Passau aber ist das Vergleichsmaterial so reichlich, daß auch allgemeine Erkenntnisse daraus abgeleitet werden können.

Die Edition dieser Quellen und ihre Kommentierung stellt das wissenschaftliche Hauptwerk Professor Zinnhoblers dar. Im Verlauf von 24 Jahren – der erste Band erschien 1972 – konnte er eine Gesamtausgabe vorlegen. Während er das „westliche Offizialat" (im wesentlichen die heutigen Diözesen Passau und Linz ohne die ehemals salzburgerischen Anteile) allein bearbeitete, in zwei Bänden vorlegte und in einem 3. Band registermäßig erschloß, standen ihm für die Bände 4–6, die das „östliche Offizialat" betreffen (die heutigen Diözesen St.Pölten und Wien) Mitarbeiter zur Verfügung, und zwar im einzelnen: E. Douda, F. Schragl, E. Tanzer und vor allem J. Weißensteiner. Diesem oblag die mühevolle Koordination und Redaktion. Wesentlichen Anteil am Zustandekommen des Werkes hat auch Professor J. Lenzenweger (Wien), dem es gelang, kompetente Bearbeiter zu gewinnen. Professor Zinnhobler leitete das Unternehmen organisatorisch und bemühte sich um dessen einheitliche Konzeption.

Der vorliegende Band 6, das Register für die Bände 4 (Dekanate nördlich der Donau) und 5 (Dekanate südlich der Donau), stellt für den Benützer der Matrikeln ein außerordentlich wertvolles Hilfsmittel dar. Neben einem Orts- und Personenregister werden auch geistliche und weltliche Würdenträger, Patrozinien und Patrone eigens aufgelistet, was auch die wissenschaftliche Auswertung des Werkes begünstigt. Daß die einzelnen Registerteile auf jeweils verschieden farbigem Papier gedruckt wurden, erleichtert das Nachschlagen.

Es darf den Herausgeber mit Freude erfüllen, daß zur Vollendung seines 65. Lebensjahres auch die Herausgabe der Bistumsmatrikeln ihren Abschluß gefunden hat. Damit sind entscheidende Fundamente gelegt für die Geschichte der kirchlichen Organisation in den heutigen Diözesen Passau, Linz, St.Pölten und Wien.

*Kronstorf* *Kriemhild Pangerl*

## KIRCHENRECHT

■ AHLERS REINHILD / GEROSA LIBERO / MÜLLER LUDGER (Hg.), *Ecclesia a Sacramentis.* Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, Bonifatius, Paderborn 1992. (141). Kart., DM 26,80.

Dieser P. Krämer zugeeigneten Beitragssammlung liegt das gemeinsame Bestreben der Autoren zugrunde, „den Bezug der einzelnen Rechtsnormen zu den zugrundeliegenden theologischen Gegebenheiten aufzuweisen" (12). Es

soll dabei die ekklesiale Dimension der Sakramente aufgezeigt werden, insofern die kirchliche Gemeinschaft (communio) von den Sakramenten, den Selbstvollzügen der Kirche, her aufgebaut, strukturiert und gestärkt sowie in ihnen dargestellt wird (vgl. can. 840 CIC). Deshalb werden in den knappen Einzeldarstellungen die theologischen Grundlagen den kirchenrechtlichen Konsequenzen vorangestellt und mit ausgewählten Bestimmungen des Sakramentenrechts konfrontiert.

Um die zentrale Stellung als „augustissimum Sacramentum" (can. 897) herauszustreichen, beginnt R. Ahlers, die sich bereits in ihrer Dissertation mit der „Communio Eucharistica" (Regensburg, 1990) beschäftigte, mit der Darstellung der *Eucharistie*. Sie ist „Grundmodell für das konkrete Leben und die Sendung der irdisch verfaßten Kirche" (15), in der das Gegenüber und Miteinander von besonderem und gemeinsamen Priestertum zum Tragen kommt; sie ist eine konstitutive Größe für jede Gemeinde von Gläubigen, insofern „die *communio ecclesiastica* eine *communio eucharistica* ist und umgekehrt" (25).

E. Corecco handelt über die *Taufe* und geht dabei auf die damit gegebene Verleihung des Glaubenssinnes (sensus fidei) und des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen ein sowie auf ihre Pflichten und Rechte entsprechend dem Grad der Zugehörigkeit zur vollen Gemeinschaft mit der Kirche Christi.

Das „dynamische Geschehen" der Initiation (42) stellt R. Ahlers bei der *Firmung* heraus, wobei sie die Konzilsaussage über dieses Sakrament, durch das der Getaufte „vollkommener der Kirche verbunden" (LG 11) und zum Zeugnis beauftragt wird, in ihrer ekklesiologischen Bedeutung ernst nimmt und von daher sich mit dem Firmspender, dem Firmalter und dem inneren Zusammenhang der Initationssakremente auseinandersetzt.

Im Kapitel über das *Bußsakrament* geht L. Gerosa nach dogmatischen Überlegungen, in denen er die Vernachlässigung der pneumatologischen Dimension der Liturgie und der Sakramente im Codex beklagt (57), auf die theologisch-rechtliche Struktur der Buße ein und kommt schließlich zu einem Schwerpunktthema seiner Forschungen, dem Sanktionsrecht. Letzteres versteht er nicht als eigentliches Strafrecht, sondern als „pastoraldisziplinäres System der Buße" (69). Im Anschluß daran behandelt er in einem eigenen Beitrag die verfassungsrechtliche und pastorale Bedeutung der *Krankensalbung*, wobei er kritisch anmerkt, daß die konziliare Erkenntnis der ekklesiologischen Dimension dieses Sakramentes (LG 11) in der Grundnorm des can. 998 CIC nicht mehr erwähnt wird.


Neue Solidarität in der Kirche

320 S. Kartoniert
DM 48,– / ÖS 375,– / SFr 49,40
ISBN 3–7867–1786–9

Hermann Steinkamp
**Solidarität und Parteilichkeit**
Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde

Hermann Steinkamp legt mit diesem Buch einen pastoraltheologischen Neuentwurf vor, der von der Befreiungstheologie gelernt hat. Die Begleitung und Unterstützung von Volksbewegungen, eine klare Parteinahme für die Ausgeschlossenen, die informierte Auseinandersetzung mit Wirtschaft und Gesellschaft – darin liegt die Aufgabe der Kirche.
Nicht um die Mitgliederkartei geht es, sondern um Gottes Reich, das sich letztlich an den Lebens- und Überlebensmöglichkeiten der Menschen entscheidet.

**Matthias-Grünewald-Verlag**

In den Erwägungen zur *Ehe* kommt Ch. Huber von theologischen Prämissen zu bemerkenswerten, aber eigenwilligen Schlußfolgerungen. Ausgehend von der Feststellung, daß das „Sakrament... nicht etwas über, neben oder an der Ehe, sondern gerade die Ehe selbst" ist (J. Ratzinger), begründet er als kirchenrechtliche Konsequenzen zum einen die „zwangsläufige" (93) Untrennbarkeit oder Identität von der Ehe als natürlicher Bundes- beziehungsweise Vertragswirklichkeit und der Ehe als Sakrament; zum anderen wird das Ehesakrament nicht gespendet, „sondern ist einfach da" (94), und einzig der gemeinsame Glaube der Kirche offenbare die sakramentale Qualität der Lebensgemeinschaft. Da die Taufe unwiderruflich ist, gehört jede Ehe unter Getauften der Erlösungsordnung an, „ob sie sich nun dazu bekennen oder nicht" (98) und ist so „mehr oder weniger" (A. Müller) Sakrament. Kommt es somit nicht mehr auf eine spezielle religiöse Intention der Partner an, könne es folglich auch keinen Ausschluß der Sakramentalität geben, der die Ungültigkeit der Ehe bewirke, was eine völlige Änderung der derzeitigen Rechtsprechungspraxis erfordern würde (99). Ob sich dies tatsächlich auch ohne Änderung der Gesetzgebung durchführen ließe, mag gerade in Hinblick auf die Diskussion um can. 1099 als eigenen Nichtigkeitsgrund (N. Lüdecke) fraglich sein. Als Folge der von der Schöpfungsordnung her gegebenen Unauflöslichkeit der Ehe, die sie erst geeignet macht, den unwiderruflichen Bund Christi mit der Kirche sakramental zu vergegenwärtigen, fordert Huber abschließend sogar, daß die Praxis, nichtvollzogene und nichtsakramentale Ehen dispensativ zu lösen, aufzugeben sei (102).

In den abschließenden Artikeln beschäftigt sich L. Müller zunächst mit dem Sakrament der *Weihe* und sucht dieses im Miteinander der kirchlichen Communio zu verdeutlichen, geht dann kurz auf *die Kirche als Wurzelsakrament* ein, indem er das Ineinander von Kirche und Sakramenten, das durch die gleichzeitige Geltung der Prinzipien „Ecclesia a Sacramentis" und „Sacramenta ab Ecclesia" zum Ausdruck kommt, nochmals ausdrücklich anspricht.

In diesem Buch wird verdienstvollerweise aufgezeigt, wie sehr theologische Argumentation in der Kanonistik notwendig und fruchtbar ist. Anhand des Sakramentenrechts wird das Wesen der Kirche als sakramentaler Gemeinschaft deutlich. Bedauernswert ist allerdings, daß sich die einzelnen Abhandlungen – dem Untertitel entsprechend – auf relativ kurze „theologische Erwägungen" beschränken, und daher auf eine umfassendere systematische Darstellung der rechtlichen Normen verzichtet wurde.

*Linz* *Severin Lederhilger*

## LITERATUR

■ WANITSCHKE MATTHIAS/ERBRICH GUIDO, *„... auf die innere Stimme hören"*. Die Frage nach Gott und dem Sinn des Lebens im Werk von Václav Havel (Erfurter Theologische Schriften 23). Benno, Leipzig 1994. (94). Brosch. DM 19,80/S 155,–/sFr 21,–.

Das Philosophisch-Theologische Studium in Erfurt (die einzige katholische Hochschule in der einstigen DDR) hat dem vorliegenden Buch über Václav Havel, das zwei Theologiestudenten (Jahrgang 1964) als Preisarbeit eingereicht hatten, den ersten Preis im Fachbereich Philosophie zugesprochen. Der Rezensent schließt sich der Erfurter Professorenkonferenz an: Der Preis ist verdient. Auf knapp hundert Seiten wird der Leser kurz und prägnant in das Denken des ehemaligen Dissidenten und jetzigen Präsidenten der Tschechischen Republik, Václav Havel, eingeführt. Das Buch besteht aus drei Hauptteilen.

Im ersten Hauptteil stehen Havels philosophische Betrachtungen über die Identität des Menschen im Vordergrund. Ausgangspunkt ist Havels Einsicht, daß die Identitätskrise des modernen Menschen mit dem Verlust des Bezugs zum Absoluten einhergeht. Dieses Absolute nennt er den „absoluten Horizont" oder einfach das „Sein". Havel weiß, daß für viele Menschen Gott dieser absolute Horizont ist. Er selbst zögert aber eher, direkt von Gott zu sprechen, oder gar sein Sprechen vom absoluten Horizont mit dem christlichen Gott zu identifizieren. Eine Nähe zum christlichen Fühlen gesteht er durchaus zu, mehr aber glaubt er redlicherweise nicht behaupten zu können, da ihm „das mystische Erlebnis der tatsächlichen Ansprache oder Offenbarung" (51) fehle. Ohne also im traditionellen Sinne an einem Glauben an Gott festzuhalten, betont Havel die menschliche Verantwortung gegenüber dem absoluten Horizont und findet sich damit in einem Bündnis mit christlichen Bestrebungen, materialistischen, immanentistischen und nihilistischen Tendenzen in unseren modernen Gesellschaften entgegenzuwirken.

Der relativ kurze zweite Hauptteil des Buches zeigt den Dramatiker Havel und thematisiert die Identitätsfrage am Beispiel seines künstlerischen Werkes.

Im dritten Teil kommt Havel als Politiker zur Sprache. Auf politischer Ebene diagnostiziert er eine mit dem Verlust jeglichen höheren Horizonts gegebene Tendenz hin zu einer „Megamaschinerie", die jeden einzelnen Menschen

total in Besitz zu nehmen drohe. Vordergründig scheint Havel damit vor allem die posttotalitäre Welt des früheren Ostblocks im Blick gehabt zu haben, ein genaueres Hinsehen aber zeigt, daß Havels Diagnose die technische Zivilisation als solche meint. Die westliche Welt ist nach Havel von derselben Krise betroffen. Als Ausweg empfiehlt er eine neue Verbindung von Wahrheit, Moral und Politik. Havels Aufforderung zum „Leben in Wahrheit" gilt nicht nur existentiell, sondern auch politisch. Er spricht von „antipolitischer Politik" und „Politik von ‚unten'", wenn er jene Politik anspricht, die in Sittlichkeit gründet und aus dem Herzen kommt. Als Präsident der Tschechoslowakei hatte er sich in seiner Neujahrsansprache von 1990 programmatisch vorgenommen, „Geistigkeit in die Politik zu tragen, sittliche Verantwortung, Menschlichkeit, Demut und die Rücksicht darauf, daß etwas Höheres über uns ist" (90).

Die beiden Autoren haben das Buch sehr gut gegliedert, führen in kurzen biographischen Abschnitten in die jeweiligen Hauptteile ein und geben durch zahlreichere längere Zitate aus dem essayistischen und künstlerischen Werk Havels einen guten Einblick in dessen Denken. Ein Mangel muß allerdings angemerkt werden. Im politischen Teil des Buches fehlt jede Reflexion auf die konkrete politische Praxis des Präsidenten Havel. Das Buch beschränkt sich auf das politische Programm des Dissidenten und auf die programmatischen Ankündigungen des Präsidenten. Wie sehr Havel selbst Abstriche von seinem politischen Programm machen mußte, als er sich zum Beispiel dazu verpflichtet fühlte, das menschenrechtsverletzende Lustrationsgesetz gegen ehemalige kommunistische Funktionäre zu unterzeichnen, bleibt ausgeblendet. Eine Reflexion auf solche Erfahrungen würde zeigen, wie schwer es tatsächlich ist, „antipolitische Politik" in die Praxis umzusetzen. Vermutlich hängt dieser Mangel aber damit zusammen, daß das erst 1994 publizierte Manuskript bereits 1990 als Preisarbeit eingereicht wurde. Eine Ergänzung hätte sich hier gelohnt. Auf S. 66 (Zeile 17f) findet sich ein etwas sinnstörender Fehler im Drucksatz.

*Innsbruck* *Wolfgang Palaver*

## ÖKUMENE

■ DÖRING HEINRICH/JEPSEN MARIA/ SCHELLE PAUL-WERNER/WENZ GÜNTER/ WILCKENS ULRICH, *Ist die Ökumene am Ende?* Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994. (129).

Es handelt sich um die Beiträge obiger hochrangiger Referenten auf einer gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern vom April 1993 in Tutzing auf dem Hintergrund der Krise der Ökumene: Obwohl in den letzten drei Jahrzehnten ökumenisch mehr geschehen sei als zuvor in Jahrhunderten, „haben viele Christen den Eindruck, daß heute nichts mehr vorangeht". Die Tagung stellte sich der Frage, ob die bislang kirchentrennenden Unterschiede „nicht inzwischen positiv als Bausteine zu einer ver-söhnten Verschiedenheit angesehen werden können – um des Lebens der Menschen willen" (7f).

Der evangelische Bischof i.R. Wilckens setzt beim Wesen von Kirche an, das in den Symbola „Gemeinschaft mit Jesus Christus" ist, der alle an ihn Glaubenden auch miteinander verbindet. Es sei erstaunlich, wie nahe wir uns gekommen sind. Im Hören auf den anderen sei darauf zu achten, was darin der Wahrheit des Glaubens entspricht, um im gemeinsamen Zeugnis so viel Fundamentales auszusprechen, daß übriggebliebene Differenzen nicht mehr kirchentrennendes Gewicht haben: als Kraft zu neuem Zeugnis des Evangeliums in der Welt der vielen Völker und Religionen. – Der katholische Ökumeniker Döring unterstreicht in einem ausufernden Beitrag die ökumenische Qualität gerade der Ortsebene und das dortige Auseinanderklaffen der Reflexions- und der Handlungsebene. Auf Unschlüssigkeiten und brennende Fragen der Ökumene wird verwiesen. Die Krisenzeichen könnten Zeichen des Umbruchs zum Aufbruch ins dritte Jahrtausend sein. Die Koinonia-Visio wird zur gleichberechtigten Hausgenossenschaft, die Verschiedenheit ist nicht Trennung, sondern gegenseitige Bereicherung. – In ihrem sympathischen Beitrag legt die Hamburger Bischöfin Jepsen 12 Thesen vor: Sie will sich bei der Fülle an ökumenischen Reichtum, Juden und Moslems miteingeschlossen, nie nur auf das verengte Verhältnis evangelisch-katholisch einlassen. – Der evangelische Augsburger Professor Wenz sieht in der biblischen Koinonia einen ekklesiologischen Leitbegriff gegenwärtiger ökumenischer Theologie. – Der katholische Würzburger Bischof Scheele legt ökumenische Perspektiven vor, die in Canberra markierten Wege zu den Einheitselementen Glaube und Leben, Zeugnis und Dienst beherzt einzuschlagen.

Die Ökumene ist also nicht am Ende. Man ahnt, in welche Richtung es weitergeht.

*Linz* *Johannes Singer*

## PASTORALTHEOLOGIE

■ WINDISCH HUBERT, *Sprechen heißt lieben.* Eine praktisch-theologische Theorie des seelsorgerlichen Gesprächs. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 1). Echter, Würzburg, ²1993. (289).

Der Titel dieser Habilitationsschrift des jetzigen Professors für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Graz ist ein altes afrikanisches Sprichwort: Sprechen heißt lieben. Verf. entwirft unter diesem Titel eine praktisch-theologische Theorie des seelsorgerlichen Gesprächs, wie aus dem Untertitel zu entnehmen ist. Er zieht dabei in einer stark von Karl Rahner und anderen Philosophen und Theologen seiner Zeit geprägten Sprache eine ganze Reihe von Betrachtungen und Analysen der menschlichen Sprache heran, in denen die Bedeutung der Sprache für das individuelle und gemeinsame menschliche Leben manchmal geradezu wortschöpferisch vermittelt wird.

Sprache und Dialog werden als Grundmuster verwendet, um die Bedeutung von Erlösung und Befreiung in heutigen Denkmustern verständlich zu machen. Dabei entsteht der Eindruck, daß sich in einer Art von transzendentaler Methode ein ganzer Kosmos entwickeln läßt, in dem alles seinen Platz bereits zugewiesen hat und der in den verschiedensten Farben schillert; alle theologischen und anthropologischen Gegebenheiten seien untereinander verschränkt und haben auf verschiedenen Ebenen immer eine Entsprechung, wenn man sie nur entsprechend „wendet", ein Ausdruck, der sehr oft verwendet wird. Ein sprachliches Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen:

„Der Dialog verweist also die menschliche Wahrheit in den Raum der Freiheit, die als steuernde Mitte alle seine Sinnelemente zusammenhält. Diese freiheitliche Dialogkonstitution beruht auf der (denkerischen, sprachlichen und handelnden) Erfahrung von Substanz als Relation und wird somit unabdingbar für jegliche Wirklichkeitserfassung, für deren sprachliche Artikulation und deren praktische Gestaltung. Anders gewendet konstituiert der Dialog (auch in seiner Verweigerung) die menschliche Geschichte als freiheitliche Einheit von Gehalt und Vollzug." (169).

Diese Art der Sprache macht die Lektüre schwierig, weil sie dann doch wieder zu wenig originär ist, als daß man sich an ihr als Poesie erfreuen könnte.

Verf. zeigt damit aber auch, daß er mit der Literatur der Sprachanalyse im weitesten Sinn bestens vertraut ist und daraus auch eine Theorie entwerfen kann, die Bedeutung für die Seelsorge hat. Dabei wird auch vermittelt, daß der Seelsorger zu dieser Art von Seelsorge fähig sein muß.

Mittlerweile haben sich sicher bereits viele andere Erklärungsmuster ergeben, aber die befreiende Bedeutung des Dialogs als Grundstruktur kirchlicher Seelsorge ist damit in einer eindrucksvollen und oft auch befreienden Weise dargestellt. Damit ist vor allem ein Grundanliegen der Seelsorge systematisch dargestellt, daß nämlich Seelsorge niemals ein belastender, sondern immer ein befreiender Vorgang zu sein hat. Dieser befreiende Charakter schließt Kritik und Umkehr nicht aus, weil sie die Voraussetzung für jede Art von Versöhnung sind.

Trotz der Schwierigkeit der Sprache ist dieses Buch ein berührendes persönliches Zeugnis eines Wissenschafters, dem Versöhnung, Befreiung und die Würde jedes Menschen ein Anliegen sind, und der davon überzeugt ist, daß diese Güter dem Menschen in einem Dialog mit Gott durch Jesus Christus und durch den Dialog untereinander geschenkt und vermittelt werden.

Die Anmerkungen sind schwierig nachzuschlagen, da sie am Ende angefügt sind und man dadurch, daß sie bei jedem Abschnitt wieder mit 1 beginnen, sich erst vergewissern muß, in welchem Abschnittt man sich überhaupt befindet. Bei nach dem Gesamttext angefügten Anmerkungen ist es sicher angenehmer, wenn sie einfach durchgezählt werden, ohne immer wieder bei 1 zu beginnen.

*Linz* *Hubert Puchberger*

■ EGNER-WALTER UTE (Hg.), *Das Eigene und das Fremde –.* Angst und Faszination. Stuttgart 1994.

Der ansprechend gestaltete Band vereinigt die Vorträge, die 1993 bei der Jahrestagung der Internationalen Gesellschaft für Tiefenpsychologie in Lindau gehalten wurden. Das Interessante der Referate macht die Mischung aus intensiver Suche nach dem ängstigenden und faszinierenden Fremden in uns und um uns und den Berichten über konkrete Arbeit und Begegnung zum Beispiel mit Jugendlichen aus der Skinheadszene aus: das Befremden und die Angst, die ihre Anhänger verbreiten, aber auch die Unsicherheit, die sie selbst erleben. Das Ressentiment vieler Erwachsenen gegenüber Menschen, die anders leben und denken als sie selbst, kommt genauso zur Sprache.

Es zeigt sich deutlich, daß nicht nur die persönliche Identität sehr unsicher und unstabil ist, sondern auch die kollektive von Staatssystemen,

Religionsgemeinschaften oder Minderheiten. Für beide ist die Frage, ob sie sich dem Fremden öffnen können und so das Fremde durch das Kennenlernen seinen Schrecken verliert, oder ob sie sich abschotten und in der Entwicklung steckenbleiben und in der Folge archaisch-gewalttätig sich gebärden.
Die Vielfalt der Beiträge, ihr psychologischer, psychoanalytischer, psychosozialer, literarischer, emanzipatorischer, praktischer oder politisch-selbstkritischer Ansatz macht nachdenklich und warnt vor dümmlicher Überheblichkeit. Der Gründer der Gesellschaft, Wilhelm Bitter, der 1993 100 Jahre alt geworden wäre und dessen Absicht es gewesen ist, Menschen aus verschiedenen, oft unvereinbar scheinenden Wissenschafts- und Lebensbereichen zu einem Gespräch über ein gemeinsames Thema zusammenzubringen, hätte an der Tagung seine reine Freude gehabt.
*Linz* *Peter Hofer*

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ IMBACH JOSEF, *Wem gehört Jesus?* Seine Bedeutung für Christen, Juden und Moslems. Herderbücherei Band 1780, Freiburg 1993. DM 14,80.
Es ist sehr begrüßenswert, daß die bereits 1989 im Kösel-Verlag erschienene Untersuchung von Imbach nun neuerdings in der Herderbücherei dem Publikum zugänglich gemacht wurde. Mit viel Sachkenntnis und Feingefühl stellt der Autor die vielfältigen Aspekte des Jesus-Bildes in den drei monotheistischen Religionen dar: „Heimholung des verlorenen Sohnes: Jesus im Judentum" (S. 33–60): Der Autor zeichnet hier den Weg nach, der von der Polemik und Verketzerung über die Annäherung an Jesus bis zur Entdeckung Jesu als „Jude unter Juden" führt. So werde über die religiösen Gegensätze hinaus „der *Mensch* Jesu zur Brücke" zwischen Juden und Christen.
„Menschensohn und Gottes Sohn: Jesus im Christentum" (S. 61–88): Nicht nur die Evangelien malen unterschiedliche Jesusbilder, die wiederum zu unterschiedlichen Christusbildern führen, sondern Gleiches gelte auch für die Reflexion der späteren Jahrhunderte. Daher seien die Aussagen über die Gottheit Jesu, weil situationsbezogen, „fragmentarisch und damit ergänzungsbedürftig"; zudem ist Gott immer größer als menschliches Denken. „Gesandter Allahs: Jesus im Islam" (S. 89–106): Die Aussagen des Koran über Jesus könne man dahingehend zusammenfassen, daß der Koran selbst der „Christus des Islams" sei. Nach einigen grundsätzlichen Überlegungen zu: „Wer ist Gott?" – innerhalb der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition (S. 107–139) – stellt der Autor auf der Basis des bisher Erörterten die entscheidende Frage: „Sind die Religionen Wege zum Heil?" (S. 140–154): auf Grund einschlägiger Aussagen des II. Vatikan. Konzils stehe nicht mehr das Problem, „welche Religion nun den *vollkommenen Heilsweg* darstellt im Vordergrund, sondern die Erkenntnis, daß die Religionen *tatsächlich Heilswege* sind". Nicht nur die aus dem gemeinsamen Ziel resultierende gemeinsame Gotteserfahrung in den mystischen Bewegungen der drei Religionen, sondern auch viele gemeinsame religiöse Grunderfahrungen sollten auf Grund ihrer Gewichtigkeit und Vorrangigkeit die Unterschiede in der Lehre eigentlich relativieren. Mose, Jesus und Muhammad wollten als von Gott Berufene „den Menschen den Weg zu Gott und damit zum Heil weisen".
Gerade von dieser Sicht her würde m.E. auch die gängige und beliebte Gegenüberstellung „Koran-Christus" etwas zu relativieren beziehungsweise ins rechte Lot zu rücken sein, denn die Christen haben – wie Juden und Muslime – ebenso eine hl. Schrift, wenn auch diese hl. Schrift Jesu Verkündigung in Wort und Tat überliefert und nicht das direkt gesprochene Wort Gottes. Diesen Aspekt bringt allerdings der Autor nicht zur Sprache. Weiters wäre es in diesem Zusammenhang für die Fragestellung der Untersuchung und ihre Folgerungen sicherlich noch interessant gewesen, darauf hinzuweisen, daß nach koranischer Sicht nicht nur Jesus die Tora bestätigt, sondern daß Muhammad sowohl Tora als auch Evangelium bestätigt, eine Aussage, die noch in einer der letzten medinischen Suren zu finden ist.
Insgesamt ist es aber dem Autor gelungen, in klarer und verständlicher Sprache die Frage- und Problemstellungen zu artikulieren, von verschiedenen Seiten her zu beleuchten und dementsprechend zu beantworten.
*Graz* *Karl Prenner*

## SPIRITUALITÄT

■ GÖRRES IDA FRIEDERIKE, *Die leibhaftige Kirche.* Gespräch unter Laien. (Kriterien 90). Johannes, Einsiedeln 1994. (287).
Es handelt sich um eine Neuauflage des erstmals 1950 erschienenen Buches über „Die leibhaftige Kirche". Die Verfasserin, 1901 geboren, lebt in der „pianischen Ära". Sie steht unter dem Eindruck des „Erwachens der Kirche in den Seelen",

nimmt aber schon damals sehr sensibel das Sterben der Kirche in den Seelen wahr. Unter dem Eindruck von Guardini, Haecker, Przywara u. a. kann sie schreiben: „Man gehörte nicht mehr zu den Enterbten, man war wieder eingetreten in die abendländische Gemeinschaft des lebendigen Geistes." (122) Stark an J. H. Newman und Möhler beziehungsweise der Tübinger Schule orientiert, liefert sie ein leidenschaftliches Plädoyer für die leibhaftige Kirche. Die Themen sind eigentlich gar nicht so anders geworden: es geht um Fragen der Freiheit, des Gewissens, des Gehorsams und der Autorität. Görres wehrt sich gegen die Abspaltung des Leibes vom Geist, gegen eine Zweigleisigkeit von Religion und Moral, gegen einen Dualismus von Gesetz und Glaube. Sie weiß um die Wichtigkeit der inhaltlichen Dimension des Glaubens im Gegenüber zur Reduktion des Glaubensaktes zum Gefühl. Die Flucht in die Abstraktion, die Vergeistigung des Gottesbildes hin zur Unwirklichkeit sind ihr ein Greuel. Tradition ist für sie nicht Starrheit, sondern Lebensprinzip der Kirche. Es wäre fatal, die Kirche idealistisch oder gnostisch als freischwebende Idee mißzuverstehen. Spiritualismus und Liberalismus sind ihr ein Dorn im Auge.

Görres verstand es, sich in den 50er Jahren als Christin geistig und intellektuell zurechtzufinden. Diese Aufgabe fällt gegenwärtigem Glaubensvollzug gar nicht so leicht. Zur Zeit leistet die real existierende Kirche keinen unerheblichen Beitrag zur materiellen Existenzsicherung von Kabarettisten. Zudem ist sie ein willkommenes Übungsreich für intellektuellen Zynismus.

Die Relekture des Buches ermutigt, sich gegenwärtigen fundamental-theologischen Fragen zu stellen. Zudem erinnert sie daran, daß Glaube und Kirche die konkrete Gestalt brauchen, um nicht als unsichtbare Gespenster zu verdunsten.

*Linz* *Manfred Scheuer*

■ STECHER REINHOLD, *Geleise ins Morgen.* Kulturverlag, Thaur 1995. (140, 30 Aquarelle). Kart. S 248,–/DM 34,80.

Dieses Buch des Innsbrucker Diözesanbischofs enthält nach seinen eigenen Worten „Gedanken, die mich als Seelsorger bewegen, ein paar Gedichte, die mir der Rhythmus der Räder herausgerüttelt hat, und ein paar Bilder, die keinen künstlerischen Anspruch erheben, aber als naiver Versuch gelten mögen, die Welt als Symbol zu sehen..." Die „Eisenbahnmeditationen" umfassen als größere Kapitel „Geleise ins Morgen", „Reise in die Geborgenheit", „Langsamfahrstellen", „Fahrt an die Grenze", sie reichen von den „Geleisen des pastoralen Feingefühls" bis zum „Gutenachtlied auf der Kinderklinik". Aquarelle und Wortbilder entsprechen einander: Frisch, farbig, unsentimental, auf berührende Weise optimistisch, menschenfreundlich allein schon dadurch, weil sie zum Verweilen, zum Meditieren, zur guten Rast inmitten eines hektischen Tages anregen und anleiten. Um in der Bildwelt des Autors zu bleiben: Mit diesem Buch Reinhold Stechers im Reisegepäck ließe sich auch eine gehörige Zugsverspätung ohne Ungeduld aushalten!

*Leonding* *Eva Drechsler*

■ PAILLERETS MICHEL DE, *Thomas von Aquin.* Skizze eines Lebens. Neue Stadt, München 1995. (117). DM 24,80.

In der Reihe „Große Gestalten des Glaubens" liegen bereits ausgezeichnete Biographien etwa über Ignatius von Loyola (Candido de Dalmases) und Bernhard von Clairvaux (Jean Leclercq) vor. In dieser Reihe wirft der Dominikaner Michel de Paillerets (franz. Original 1992) einen ersten Blick auf das Leben eines der bedeutendsten Theologen der Kirche, Thomas von Aquin. Gerade wenn man die Bedeutung der Tradition in einem nicht musealen Sinn wieder erkennt, gerade weil Theologie immer auch etwas mit Biographie und existentiellem Zeugnis zu tun hat, greift man dankbar zu dieser Hinführung. Paillerets geht die Phasen des Lebens des Aquinaten entlang: ein Adelssohn wird Predigerbruder (1224–1245), in Paris und Köln (1245–1259), in Italien (1259–1268), zweiter Aufenthalt in Paris (1269–1272), wieder in Italien (1272–1274). Kapitel über die Heiligsprechung, über den „Dichter des Altarsakramentes", über das Fortwirken, sowie eine Zeittafel und ein Werkverzeichnis ergänzen das Buch.

Teilweise findet man einen hagiographischen Stil vor. Weniger erfährt man auch über systematische Linien des Theologen und Heiligen. Dafür möchte der R. auf O. H. Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie (Mainz 1988) verweisen.

*Linz* *Manfred Scheuer*

■ WALTER SILJA, *Der Ruf aus dem Garten.* Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1995. S 359,–.

Die als Silja Walter bekannte Benediktinerin Schwester Maria Hedwig vom Kloster Fahr bei Zürich gibt in dem Buch „Der Ruf aus dem Garten", welches eine Neuauflage von „Ruf und Regel" 1980 ist, in der „unnachahmbaren Schönheit ihrer Sprache" Zeugnis von ihrem geistlichen Leben. Dabei zeigt sie auf, wie die Benediktusregel dem Leben eines jeden Christen Richtung und Erfüllung schenken kann.

Nun zum Inhalt dieses Buches: Nach einem Geleitwort von K. Suso Frank OFM ist vom Ruf (Berufung) und von der Regel (Ordensregel des hl. Benedikt) die Rede.
Was den *Ruf*, die Berufung, anbetrifft, ruft der Rufer, ein Herrlicher, Gott, über einen überall fließenden Fluß. Und dann geschieht etwas, was man nicht erzählen kann. Es geht dabei um Armut und Wahrheit.
Von der *Regel* handelt dann der größte Teil des Buches. Um nur einiges davon herauszugreifen: Vom Schweigen, vom Hören, von der Demut, von der Ehrfurcht, vom Gehorsam, von der Läuterung, von der Geduld, von der Meditation, von der Umkehr und Buße, von der Armut, vom gemeinsamen Leben und von der Klausur.
Eine Kostprobe aus dem Abschnitt über das Hören: „Und das WORT war Gott. Joh 1,1. Woher weiß das Johannes? Er muß es von dir gehört haben. Aus sich selbst konnte er das nicht wissen. Er hörte es, darum weiß er es. Nur durch Hören konnte er wissen, wer du bist, Gott, und sagen, du seist Wort. Bist du aber Wort, dann bin ich Ohr. Was soll ich anders sein in diesem Fall? Sprich also, Gott, sprich, Wort, zu mir, ich bin ganz Ohr. Aber nicht ich allein, alles was noch ist, außer dir, Wort, ist Ohr, nichts anderes und nie etwas anderes als Ohr und Gehör für dich. Mehr sein als Ohr gibt es nicht vor dir, Wort. Wir, alles andere als du, wir, das Ganze außer dir, sind von dir dazu geschaffen, Ohr vor dir zu sein... Wort bist du immer und ich immer Ohr, ob ich es weiß oder nicht." (S. 75f).
Das ganze Buch sollte man in dieser meditativ-dichterischen Sprache hören, die wohl am besten Frauen und am tiefsten Schwestern verstehen können.

*Linz* *Siegfried Stahr*

## SOFTWARE

■ LOGOS BIBLE ATLAS, für PC mit Betriebssystem Windows 3.1,2 MB RAM, 8 MB Festplattenspeicherplatz. 79.95 US$ [zu beziehen bei DOVE Booksellers, 30633 Schoolcraft Rd Suite C, Livonia, MI 48150 USA]
Der Logos Bible Atlas (Version vom Januar 1995) bietet fünf Basiskategorien von Karten für PCs mit Windows an.
1. Themenorientierte Karten zu bestimmten biblischen Ereignissen (zum Beispiel Belagerung und Fall Jerusalems). Ausgehend von einführenden Texten könne per hypertext-Verknüpfung Grafiken und Landkarten mit Kommentierungen aufgerufen werden. Diese Darstellungen sind für didaktische Zwecke bestens geeignet, wenn man auch das Verständnis der Geschichte Israels im Stil der Albright-Schule manchmal kritisch kommentieren muß (zum Beispiel Landnahme etc.).
2. Mittelmeerkarten. Ausgehend von einer Mittelmeerkarte, die wie alle Karten bis auf das 64fache gezoomt werden kann, lassen sich Geschehnisse des frühen Christentums oder des alexandrinischen Judentums gezielt einfangen und illustrieren.
3. Ost-Westkarte der Levante (so sind wir es von Papier-Atlanten her gewohnt).
4. Nord-Südkarte (eine Perspektive, die auch vereinzelt schon bei Papier-Atlanten mit gutem Erfolg angewandt wurde). Sie paßt besser in das horizontale Bildschirmformat.
5. Dreidimensionale topographische Karte der Levante mit der Möglichkeit, einzelne Städte einzublenden und sich deren Lage aus verschiedensten Perspektiven anzeigen zu lassen. Diese Basiskarten werden je nach aktuellen Bedürfnissen als Vektorgraphiken neu zusammengestellt. Mit Hilfe einer Zeitschiene (zum Beispiel Königszeit, herodianisch, römisch) kann man die Perioden auswählen, in welchen die anzuzeigenden Orte bewohnt gewesen sein sollen. Politische Grenzen der Gegenwart, große und kleine Flüsse, stratographische Stufungen und ähnliche Details können bequem ein- oder auch ausgeblendet werden.
Ein Menü erlaubt es, die Farbgebung der Karten zu verändern. Mit Hilfe von Menüs oder Icons lassen sich die Karten vergrößern oder verkleinern. Es ist möglich, die erarbeiteten Karten als Pixel- oder Vektorgraphik zu exportieren. Sie lassen sich auch verhältnismäßig speicherschonend sichern und später weiterbearbeiten. Natürlich kann man die Karten auch ausdrucken. Mit einem Laserdrucker oder gar einem Farbdrucker entstehen sehr professionelle Karten, die durch einen copyright-Vermerk geschützt sind. Es ist empfehlenswert, vor der Verwertung der Karten für Publikationen das Kleingedruckte zu lesen.
Diesen (gänzlich englischsprachigen) Computeratlas zeichnet zudem aus, daß er gleichzeitig ein archäologisches Lexikon integriert hat: The New Bible Dictionary, von Inter-Varsity Press. Zu fast allen Orten der Bibel öffnet das Programm nach Anklicken des Ortes ein Textfenster mit dem Eintrag dieses Lexikons einschließlich guter und aktueller Literaturtips.
Der Atlas eignet sich also zum optisch orientierten Lernen und Nachschlagen, wie auch zum Entwerfen von biblischen Landkarten für einen spezifischen Zweck, wobei das Design der Programmoberfläche die intuitive Gestaltung sehr unterstützt. Für intensivere Nutzung ist ein größerer Bildschirm natürlich empfehlenswert.

Das Programm wird im Internet von Gospel Communications Network (GCN) für 79.95 US$ angeboten (http://www.gospelcom.net/gf/sc/atlas.html) und kann dort online bestellt werden. Bei DOVE Booksellers gab es 1995 das Programm für 63.95 US$.
Sollten sich mehrere Interessenten finden, wäre eine Sammelbestellung evtl. günstig. Da in den wenigsten Fällen Rezensionsexemplare von Bibelsoftware zur Verfügung gestellt werden und die Ausgaben (privat oder über Institute) für solche didaktisch wertvollen Materialien sehr hoch sind, sind gezielte Zuwendungen für den Ankauf von moderner Bibelsoftware sehr willkommen, um die Beobachtung des Marktes weiter zu ermöglichen. Diesen Logos Bible Atlas kann man für Bibelpastoral und Schuleinsatz nur empfehlen.
*Passau/Linz* *Franz Böhmisch*

# 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.

## AKTUELLE FRAGEN

■ BÜHLER MARIANNE, *Frauen – Kirche – Ehrenamt.* Entwicklungen und Perspektiven. Klens, Düsseldorf 1995. (296). Brosch. DM 48,–.

HEILIG PETRA, *Unser Schweigen wird uns nicht schützen.* Arbeitsbuch für Frauengruppen zum Sexuellen Mißbrauch von Mädchen und Jungen. (Klens, Düsseldorf 1995. (224). Kart. DM 36,80/S 289,–/sFr 38,–.

LIES LOTHAR, *Europa und die Kirchen.* Säkulare Katholizität – Plausibilität neuer Kirchlichkeit. Kulturverlag, Thaur 1995 (153). Brosch. S 248,–/DM 34,80.

MÖDE ERWIN, *Die neue Einsamkeit der Postmoderne,* Edition Psychosymbolik, München 1995. (123). Kart.

SCHMIDINGER HEINRICH (Hg.), *Die eine Welt und Europa.* Salzburger Hochschulwochen 1995. Styria, Graz 1995. (309). Kart.

## BIBELWISSENSCHAFT

■ DIE BIBEL AUF DEM PC. *Elbikon für Windows.* Elektronische Bibel-Konkordanz Version 4.10. Christliche Software & Texte, Cornelia Thieß, Berlin 1996. CD-ROM. DM 65,–.

CROSSAN JOHN DOMINIC, *Jesus.* Ein revolutionäres Leben. (BsR 1144). Beck, München 1996. (265). TB. DM/sFr 19,80/S 147,–.

GIESEN HEINZ, *Herrschaft Gottes – heute oder morgen?* Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien. Pustet, Regensburg 1995. (162). Kart. DM/sFr 38,–/S 297,–.

KLEINER MICHAEL, *Saul in En-Dor. Wahrsagung oder Totenbeschwörung?* Eine synchrone und diachrone Analyse von 1 Sam 28,3–25. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 66). Benno, Leipzig 1995. (239). Kart. DM 48,–.

MÄRZ CLAUS-PETER, *Hoffnung auf Leben,* Die biblische Botschaft von der Auferstehung. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995. (144). DM/sFr 39,–/S 304,–.

## DOGMATIK

■ MARQUARDT FRIEDRICH-WILHELM, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen?* Eine Eschatologie. (Bd. 3) Güterloher, Gütersloh 1996. (565). Geb. DM 148,–/S 1.095,–/sFr 137,–.

STUBENRAUCH BERTRAM, *Dialogisches Dogma.* Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. (Q.D. 158). Herder, Freiburg 1995. (264). Kart.

## ETHIK

■ BEESTERMÖLLER GERD, *Die Völkerbundidee.* Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. (Theologie und Frieden 10). Kohlhammer, Stuttgart 1995. (169). Geb. DM/sFr 69,–/S 538,–.

BÜCHELE HERWIG, *Eine Welt oder keine.* Sozialethische Fragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. Tyrolia/Grünewald, Innsbruck und Mainz 1996. (152). Brosch. S 198,–/DM 26,80/sFr 25,50.

KOCH ALOIS, *Sport am Scheideweg.* Beiträge zu einer Sportethik. Kulturverlag, Thaur 1995. (156). Brosch. S 248,–/DM 34,80.

KÖRTNER ULRICH H.J., *Bedenken, daß wir sterben müssen.* Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik. (BsR 1147). (128). TB. DM/sFr 16,80/S 124,–.

PESCHKE KARL-HEINZ, *Christliche Ethik.* Spezielle Moraltheologie. Paulinus, Trier. (900). Geb. DM/sFr 58,–/S 429,–.

## KIRCHENGESCHICHTE

■ BOCK SEBASTIAN (Bearb.)/ÖSTERR. SUPERIORENKONFERENZ (Hg.), *Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz.* Zeugnisse und Dokumente aus der Zeit des Nationalsozialismus 1938 bis 1945. (Sonderheft der „Ordensnachrichten"). (271). Kart. S 200,–/DM 28,–.

HADULLA WALDEMAR, *Wiederaufbau der Männerklöster im Bistum Passau nach der Säkularisation.* Schuch, Weiden 1995. (280). Kart.

HYE FRANZ-HEINZ (Hg.), *Stadt und Kirche.* (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 13). Österreichischer Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung, Linz 1995. XII+351). Geb. S 830,–.

KOLLER TANJA, *Die Klerikerbesoldung in Kärnten von Maria Theresia bis 1939.* Institut für Kirchliche Zeitgeschichte/Geyer-Edition, Wien-Salzburg 1995. (263). Kart.

ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Die Passauer Bistumsmatrikeln* (Bd. VI). Register der Bände IV und V: Das östliche Offizalat/Die Dekanate nördlich und südlich der Donau. Verein f. Ostbairische Heimatforschung, Passau 1996. (174). Kart.

ZINNHOBER RUDOLF/EBNER JOHANNES/WÜRTHINGER MONIKA (Hg.), *Studien zur Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit.* (Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz, 10. Jg.). Bischöfliches Ordinariat, Linz 1996. (222). Kart.

## LEXIKA

■ COURTH FRANZ (Hg.), *Lexikon des Apostolats.* Stichworte verantworteten Glaubens. (Glaube Wissen Wirken, Bd. XVIII). Lahn, Limburg 1995. (367). geb. DM 68,–.

EKL – *Evangelisches Kirchenlexikon.* Internationale theologische Enzyklopädie. Täufer – Zypern. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996. (1440). Brosch. DM 150,–.

TRE – *Theologische Realenzyklopädie.* Band 25: Ochino – Parapsychologie. de Gruyter, Berlin 1995. (IV+787). Geb. DM 488,–.

## LITURGIE

■ NERSINGER ULRICH, *Die Lämmerweihe am Fest der Heiligen Agnes.* Verlag Mayer & Comp., Klosterneuburg 1995. (24). Kart.

## MISSION

■ DELGADO MARIANO, *Abschied vom erobernden Gott.* Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika. (Suppl. Vol. 43). Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1996. (356). Kart. sFr 46,–.

## ÖKUMENE

■ ÖKUMENISCHES FORUM Bd. 18. Institut f. Ökumenische Theologie und Patrologie, Graz 1995. (344). Kart.

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ KLAUCK HANS-JOSEF, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II.* Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. (Studienbücher Theologie Bd. 9,2) Kohlhammer, Stuttgart 1996. (206). Kart. DM/sFr 34,–/S 252,–.

## SPIRITUALITÄT

■ HÄRING BERNHARD, *Ich bete, um zu leben.* Styria, Graz 1996. (125). Kart. S 148,–/DM/sFr 19,80.

KELLY MATTHEW, *Worte von Gott.* Miriam, Jestetten 1995. (144). DM 14,80/S 110,–/sFr 13,80.

MÖDE ERWIN (Hg.), *Das Eugen Biser Lesebuch.* Styria, Graz 1996. (272). Geb.

**Die Themen der nächsten Hefte:**

4/96: Schwerpunkt: Diakonat der Frau

1/97: Schwerpunkt: Rückkehr des Teufels?

**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<br>Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14<br>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<br>oder<br>Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652<br>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<br>oder über den Buchhandel<br>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

**Brauchbares Lebenswissen, das wirkliche Lebenshilfe ist**

151 Seiten, kart. DM 24,80 / sFr 24.– / öS 184,–

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

Josef Römelt

# Vom Sinn moralischer Verantwortung

## Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft

1 Handbuch der Moraltheologie

**Neuerscheinung**

192 Seiten, Pappbd. mit Fadenheftung
DM 32,–/sFr 30,–/öS 237,–
ISBN 3-7917-1506-2

Der Autor legt hier eine zeitgemäße Grundlegung der Moraltheologie vor. Im Kontext heutigen gesellschaftlichen Denkens, heutiger Probleme spricht er biblische Ethik, Gewissen, Schuldverständnis, Normtheorie an. Er folgt damit der Aufgabenstellung der Moraltheologie, den Menschen inmitten aller Prozesse seiner modernen Welt Mut zu machen zu einer moralischen Verantwortung, die die illusionslose Resignation und den ökologischen und sozialen Pragmatismus vieler Zeitgenossen übersteigt.

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET**

R 20943 F

# THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

## DIAKONAT DER FRAU

Niewiadomski · Not-wendende Diakoninnenweihe

Niemand · „...damit Gottes Wort nicht in Verruf kommt"

Lederhilger · Kirchenrechtliche Konsequenzen

Raberger · „Ordinationsfähigkeit" der Frau

Erfahrungsberichte –
und vieles andere mehr

Ziebertz · Objektivität und Handlungsnormativität

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Kirchengeschichte, Kunst, Pastoraltheologie, Spiritualität, Software

4 1996 144. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

# Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1996


Schwerpunktthema: Diakonat der Frau

Józef Niewiadomski: Notwendige, weil Not-wendende Diakoninnenweihe ..... 339
Christoph Niemand: „... damit das Wort Gottes nicht in Verruf kommt" ..... 351
Severin Lederhilger: Diakonat der Frau – Kirchenrechtliche Konsequenzen ..... 362
Brigitte Gruber-Aichberger: Gedanken zum „Diakonat der Frauen" ..... 374
Pauline Atzlesberger: Diakonat der Frau. Ein erster Schritt? ..... 378
Anna L. Seyfried: Was macht die Frau als Seelsorgerin? ..... 380
Markus Lehner: Frauendiakonat und Diakonie ..... 384
Peter Hofer: Anmerkungen zu einem Berufsbild des weiblichen Diakonats ..... 386
Ingeborg Verweijen: Zur Ausbildung von möglichen Diakoninnen ..... 389
Hanjo Sauer: Die Ordofähigkeit der Frau als Prüfstein der Theologie ..... 392
Walter Raberger: „Ordinationsfähigkeit" der Frau? ..... 398

Abhandlung:

Hans-Georg Ziebertz: Objektivität und Handlungsnormativität ..... 412

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ..... 429

Literatur:

Besprechungen ..... 433
Aktuelle Fragen (433), Bibelwissenschaft (435), Dogmatik (436), Kirchengeschichte (437), Kunst (439), Pastoraltheologie (440), Spiritualität (440), Software (441)

Eingesandte Schriften ..... 442

Register ..... 444

Impressum ..... letzte Seite



Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/7842 93-142, Fax -56
email: thpq@ping.at Internet: http://www.ocd.or.at/ThPQ/thpq.html.

o. Prof. Mag. Dr. Józef Niewiadomski *(Chefredakteur)*,
Mag. Dr. Eva Drechsler *(Redaktionsleiterin)*,
Ass. Mag. Franz Böhmisch, o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,
Ass. Dr. Markus Lehner (Redakteure)



Anschriften der Mitarbeiter: Sr. Pauline Atzlesberger, Pfarramt Berg/Kr., A-4053 Haid
Mag. Brigitte Gruber-Aichberger, Zaubertalstraße 9a, A-4020 Linz
Prof. Dr. Peter Hofer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4020 Linz
Prof. Dr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Walter Raberger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Anna L. Seyfried, Kapuzinerstraße 84, A-4020 Linz
Prof. Dr. Ingeborg Verweijen, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Hans-Georg Ziebertz, Niersstraße 8, D-47533 Kleve



**Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift").** Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Sehr geehrte Leserinnen und Leser!

Das vorliegende Heft zum Themenschwerpunkt: „Diakonat der Frau" unterscheidet sich von den anderen Heften der Theologisch-praktischen Quartalschrift. Der Unterschied betrifft die Genese, die Eigenart der Ausarbeitung und den Zweck der Beiträge. Aufgrund einer Initiative der Dechantenkonferenz in der Diözese Linz wandte sich Diözesanbischof Dr. Maximilian Aichern an die Katholisch-Theologische Hochschule Linz mit der Bitte, die Frage nach der Möglichkeit einer Diakonatsweihe für Frauen theologisch näher zu untersuchen. Die Diskussionen in der Professor/inn/enkonferenz ergaben einen Konsens dahingehend, daß keine argumentativ zwingenden theologischen Gründe gegen die Möglichkeit einer befürwortenden Option sprechen. Zugleich war allen klar, daß es angesichts der pastoralen Gegebenheiten und Notwendigkeiten aber jedenfalls einen auf erforderliche Veränderung hin ausgerichteten Bewußtseinsbildungsprozeß unter den Gläubigen braucht sowie einen Willensbildungsprozeß bei den kirchlichen Amtsträgern. Dieser Prozeß muß auf der intellektuellen und auf der spirituellen Ebene geführt werden: Information und Gebet gehören hier zusammen.
Die folgenden Beiträge kommen ausschließlich aus dem Kreis der Lehrenden an der Theologischen Fakultät in Linz; sie sind ergänzt durch „Zeugnisse" von Frauen, die in unterschiedlichen Positionen in der Seelsorge innerhalb der Diözese arbeiten und denen wir die Frage gestellt haben, ob für sie persönlich die Weihe zur Diakonin eine pastorale Chance und konkrete Herausforderung darstellen würde, wenn es eine solche Möglichkeit gäbe.
Die „Gestaltung" des Heftes versteht sich darüber hinaus als kleines Zeichen für einen gelungenen Kommunikationsprozeß sowohl zwischen den in der Seelsorge Arbeitenden und den an der Hochschule Lehrenden, als auch zwischen den in den verschiedenen Disziplinen forschenden und lehrenden Kolleginnen und Kollegen untereinander.
Zum Schluß noch zwei Bemerkungen in eigener Sache. Aus gegebenem Anlaß sehen wir uns verpflichtet, Sie darauf hinzuweisen, daß hin und wieder Versandbuchhandlungen um ein Abonnement auch der ThPQ werben, oft zu einem stark überhöhten Preis! Solche Aktionen sind weder mit dem Verlag noch mit der Redaktion abgesprochen. Sollten Sie von solchen Aktionen betroffen sein, wären wir Ihnen für eine Mitteilung an die Redaktion dankbar.
Die Welle der unaufhaltsamen Preiserhöhungen hat nun auch unsere Zeitschrift erreicht. Wir werden zum 1. Januar die Preise für ein Jahresabonnement um 30 Schilling beziehungsweise 4 Mark erhöhen. Das Jahresabonnement wird somit 420 Schilling beziehungsweise 62 Mark kosten (die Portogebühren bleiben unverändert). Vielen wird die Summe vielleicht hoch erscheinen; bedenkt man allerdings, daß man für diesen Betrag nicht einmal einen Tank voll Benzin bekommen kann, so relativiert sich die Summe. Mit der ThPQ kann man schließlich mindestens ein Jahr lang durch die theologischen Autobahnen und Straßen der Gegenwart fahren und zwar auf eine komfortable, spannende und lebensbejahende Art und Weise. Mit dem herzlichen Dank für Ihre Treue und dem Segenswunsch für das neue Jahr grüßen wir Sie herzlichst.

*Die Redaktion*

# Sich anstecken lassen von der Kraft des lebendigen Geistes Gottes

Neuerscheinung

Gabriele Miller (Hrsg.)

**Und alle Frauen tanzen mit**

Gottesdienste
von Frauen für Frauen

272 Seiten
Paperback
**DM 29,80**/öS 218,–/sfr 28.–

ISBN 3-7966-0788-8

Die ganze Spannweite, wie Frauen Gottesdienste vorbereiten, feiern und leiten, scheint in den hier vorgelegten 42 Modellen auf, die sich sowohl am Kirchenjahr als auch an Themen orientieren, die Frauen besonders bewegen. In jeden Gottesdienst aufgenommen sind: Begrüßung, einzelne ausgearbeitete Elemente (wie Verkündigung, Meditation, Tanz), Schriftstelle, Gebete oder Fürbitten und Segen. Sie wollen Anregungen geben für die von Frauen gesuchte Ganzheitlichkeit, für die Einheit von Gesten und Gebärden, von gesprochenem und gesungenem Wort.

Jetzt in Ihrer Buchhandlung.

**Schwabenverlag**

Senefelderstraße 12 · 73760 Ostfildern · Telefon (07 11) 44 06-162

JÓZEF NIEWIADOMSKI

# Notwendige, weil Not-wendende Diakoninnenweihe

Durch das päpstliche „Nein" zur Priesterweihe der Frauen, durch die unzähligen plakativen Schlagzeilen und Talk-shows und durch die Priesterinnenweihe in den anderen Kirchen verwandelte sich das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den Frauen fast zu einem Positionskrieg. Die Fronten sind klar; scheinbar unüberbrückbare Gräben markieren die Grenzen der Verständigung; das regelmäßige „Abfeuern" von Argumenten, das kaum eine Veränderung bewirkt, gehört zum Ritual. Je länger ein solcher Krieg dauert, desto „normaler" wird er. Die Geschäftigkeit des Alltags gewinnt letztlich Oberhand und prägt das Bild solcher Kriege. Die Oberfläche täuscht aber. Unzählige leiden still unter den aufgerichteten Fronten. Ihr Leid und ihre Hoffnungen unterlaufen auch stets die verordneten Gräben und nehmen mitten im Krieg die Versöhnung vorweg.

Die wichtigste kirchliche Gruppe, die von dem kulturtheoretisch verordneten Positionskrieg betroffen ist, stellen jene Frauen dar, die seit Jahren aktiv in der Kirche mitarbeiten und auch etliche Ämter innehaben. Deren Hoffnungs-, aber auch Leidenspotential stellt für das kirchliche Lehramt eine große Herausforderung, für die kirchliche Gemeinschaft aber eine große Chance dar: Es verlangt geradezu danach, in die sakramentstheologische Dimension des Ordo integriert zu werden. Welche Nöte kann eine solche Integration wenden? Wie soll sie vor sich gehen, gerade angesichts des päpstlichen „Nein" zur Priesterweihe der Frau?

## *1. Die Zeit ist reif*

Das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums verankerte vieles von der durch die Laien faktisch geleisteten Arbeit im sakramentstheologischen Kontext, indem es das ständige Diakonat einführte: „Es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder karitativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können" (Ad gentes 16). Mit dieser Entscheidung integrierte das Konzil verschiedene Ordnungen und Strukturen, welche die konkreten Nöte und Bedürfnisse in den Lokalkirchen hervorgebracht haben, in die sakramentale Dimension des Ordo und anerkannte diese *als wesentlich für die Kirche.* Die Fixierung der Perspektive auf die Männer ist aus der Situation der sechziger Jahre verständlich. Heute ist es allerdings nicht mehr einsehbar, warum diese Logik nicht auch für jene Frauen gelten soll, die einen ähnlichen Dienst leisten. Zahlreiche Frauen üben ja viele Tätigkeiten aus, die eigentlich in den sakra-

mentstheologischen Kontext des Ordo gehören und als „diakonale" Aufgaben zu bezeichnen sind. Die Zahl der mitarbeitenden Frauen hat in den letzten Jahrzehnten zugenommen, und der Aufgabenbereich, in dem sie die Verantwortung wahrnehmen, wurde – nicht zuletzt in der Folge der konziliaren Erneuerung – radikal (bis hin zur Partizipation an der „Gemeindeleitung"[1]) erweitert. Die Akzeptanz der in der Seelsorge arbeitenden Frauen ist in den Pfarreien, Diözesen und in der Universalkirche gewachsen.

Das päpstliche „Nein" zur Priesterweihe verschärft ungewollt die Logik des Missionsdekretes und macht die ungleiche Behandlung von männlichen und weiblichen AmtsinhaberInnen zum Skandal. Den Männern bietet die Kirche die sakramentale Gnadenhilfe an, damit sie ihren Dienst „wirksamer" erfüllen können, den Frauen – die ja dieselbe Arbeit bereits leisten! – bleibt die Hilfe (vorläufig) prinzipiell versagt. Längerfristig muß die Kirche – *gerechtigkeitshalber* – dieselbe Hilfe auch den Frauen anbieten, oder sie (analog zur Frage der priesterlichen Aufgaben) von der Wahrnehmung der diakonalen Aufgaben fernhalten. Der (juridisch) berechtigte Einwand, die sakramentale Gnade der Priesterweihe sei eine conditio sine qua non für die Gültigkeit des Handelns, was für die Diakonenweihe nicht zutrifft, übersieht die (längerfristig sich einstellenden) verheerenden Folgen im Kontext der Sinnentleerung dessen, was sakramentale Gnade ist. Den Zeitgenossen verkommt sie zunehmend zur Chiffre für kirchenpolitische Machtspiele oder aber zur Magie.[2]

Was also jetzt nottut, und dies nicht aufgrund einer an die kirchliche Logik vom außen herangetragenen Perspektive, ist eine grundsätzliche sakramentstheologische Integration der schon faktisch durch Frauen geleisteten Arbeit und der von ihnen wahrgenommenen Ämter. Dieser Not wird nicht durch die Einführung eines aus dem Ordo ausgegliederten – nicht sakramentalen – Dienstamtes abgeholfen. Auch die Schaffung eines (völlig) neuen Weiheamtes ist realistisch nicht vorstellbar und theologisch zudem alles andere als wünschenswert: „Eine kirchenamtliche Erweiterung der Weihestufen wäre insbesondere in ökumenischer Hinsicht ein zu tiefgreifender Einschnitt, als daß man ihn derzeit verantworten könnte".[3]

Für eine Integration durch die sakramentale Diakonatsweihe sprechen aber mehrere Gründe. *Kirchenamtlich* ist der Weg zum Diakonat der Frau – auch nach dem päpstlichen „Nein" zur Priesterweihe – *nicht blockiert.*[4] Außerdem kann man sich inzwischen auf

---

[1] Vgl. das Heft 2/1995 der ThPQ: Modelle kooperativer Seelsorge.

[2] Vgl. *J. Niewiadomski*, „Menschen, Christen, Priester..." Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie auf dem Hintergrund der Diskussion über „kooperative Seelsorgemodelle". In: ThPQ 143 (1995) 159–169, 160. 164ff.

[3] *P. Neuner*, „Die Kirche entwickelt heute neue Ämter". Ein Gespräch. In: HerKorr 49 (1995) 128–133, 130.

[4] Stellvertretend für die unter den DogmatikerInnen mehrheitsfähige These: „Prinzipiell steht wohl der Ausübung der diakonalen Dimension des Ordo durch Frauen nichts Entscheidendes im Wege": *G.L. Müller*, Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, In: Münchener Theologische Zeitschrift 40 (1989) 129–145, 142; für die Kirchenrechtler sei auf den Konsens der Canon Law Society of America hingewiesen: Vgl. Report of an ad hoc Committee of the Canon Law Society of America: The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate. Washington DC March 1995.

einen breiten – auch lehramtlich gestützten – Konsens in dieser Frage berufen. Seit dem Jahr 1975, als die Deutsche (Würzburger) Synode Papst Paul VI. darum bat, die Frage der Diakoninnen vor dem Hintergrund der Erkenntnisse der modernen Theologie zu prüfen[5], wurden an das kirchliche Lehramt wiederholt Bitten herangetragen, in diesem Kontext eine kirchenamtliche Entscheidung herbeizuführen.[6] Die neueste – auf breiter Basis angelegte – Initiative wurde von der Canon Law Society of America im Jahr 1992 gestartet, sie brachte 1995 ein eindeutiges Votum für das Diakonat hervor.[7]

Der erste *realistische Hoffnungsschimmer* für eine positive lehramtliche Entscheidung auf der großkirchlichen Ebene kann an die Beobachtung anknüpfen, daß die Vatikanische Erklärung „Inter insigniores", die den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt verkündete, die Frage des Diakonates ausdrücklich ausklammert.[8]

## 2. *Pastorale Notwendigkeit*

Bereits die Würzburger Synode sah die entscheidenden Gründe für die Zulassung von Frauen zum Diakonat in der Seelsorge. Die Krise bei den Berufungen und der daraus folgende Priestermangel und die Tatsache, daß sehr viele Frauen in der alltäglichen Praxis viele Funktionen wahrnehmen, die eigentlich in den Kontext des sakramental gedachten Ordo gehören, zwang sie zur Feststellung: „Der Ausschluß dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht."[9] Die vom Konzil summarisch umschriebenen (klassischen) Aufgaben des Diakons (DH 4155) werden ja in einem breiten Ausmaß von Frauen wahrgenommen. Die nachkonziliare Erneuerung der Seelsorge brachte zusätzlich teilweise völlig neue Seelsorgsaufgaben mit sich, teilweise transformierte sie die alten so, daß ganz neue kirchliche Kulturen entstanden sind. Es ist höchste Zeit, daß jene Veränderungen, die mit dem Stichwort „Kategoriale Seelsorge" verbunden sind (Krankenseelsorge, Gefangenenseelsorge, Jugendarbeit usw.), aber auch die in den westlichen Ländern kirchlich organisierte Caritasarbeit in Verbindung gebracht werden

[5] Die Synode hat noch nicht um die Zulassung gebeten: Votum 3 in: Gemeinsame Synode. Beschluß: Dienste und Ämter 7,1. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg ⁶1985, 634.

[6] Im Anschluß an die Würzburger Synode bildete sich in Freiburg im Br. ein „Internationales Diakonatszentrum zu Studium und Förderung des Diakonates", dessen Arbeit auch der Föderung des weiblichen Diakonats gewidmet ist (Adresse: D-79104 Freiburg, Karlstraße 40).
In ihrer Verlautbarung: „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" übernahmen die deutschen Bischöfe im Jahre 1981 das Votum der Synode von 1975. Am 15. April 1993 beantragte die Frauenkommission der Diözese Rottenburg-Stuttgart die Zulassung zur Ausbildung und Weihe der Diakoninnen. Der Diözesanbischof Walter Kasper nahm den Antrag grundsätzlich positiv an, verwies aber darauf, daß die Frage systematisch und historisch noch nicht ausdiskutiert worden ist: Her Korr 47 (1993) 385.
Zu den „älteren" Initiativen vgl. Wann bestellt die Kirche ihre Diakoninnen? Diskussionsbeiträge. In: Sonderdruck Diakonia Christi. Freiburg 1985, 108–110; *M.-J. Aubert*, Des femmes diacres. Un noveau chemin pour l'Église. (le point theologique 47). Paris 1987, 171–190.

[7] Vgl. Anm. 4; Die amerikanischen Bischöfe haben sich bereits wiederholt im Zusammenhang mit dem „Frauenhirtenbrief" mit der Frage beschäftigt.

[8] Im offiziellen Kommentar der Glaubenskongregation zu „Inter insigniores" wird die Diakoninnenfrage ausdrücklich als eine für die Zukunft „offene" und von dem veröffentlichten Dokument nicht behandelte Frage erwähnt. (Kommentar vom 27. Januar 1977: kathpress 19 vom 28.1.1977, 3).

[9] Beschluß: „Dienst und Ämter" 4,2.2. Offizielle Gesamtausgabe I (s. Anm. 5) 617.

zur sakramentstheologischen Dimension des kirchlichen Amtes. Solange allerdings das Diakonat den Männern vorbehalten wird, bleibt der Weg für eine solche Integration versperrt.

### 3. *Nihil obstat seitens der Tradition*

Ist eine sakramentstheologische Integration der durch die Frauen wahrgenommenen Aufgaben und Ämter mit der Tradition vereinbar? Als Minimalkonsens läßt sich (noch ganz allgemein) festhalten, daß die *kirchliche Tradition* einem solchen Schritt zuerst *nicht entgegensteht.* Die Begründung für dieses „nihil obstat" wird allerdings unterschiedlich aussehen; sie kann sich unmöglich auf eine eindeutige kontinuierliche Tradition berufen. Denn: Auch wenn die biblische Forschung inzwischen eine Übereinstimmung über das Vorkommen der Diakoninnen in den neutestamentlichen Schriften voraussetzt[10], so divergieren die Meinungen über deren Eigenart[11]; die für die alte Kirchengeschichte bezeugte Weihe der Diakoninnen[12] wirft die kontroverse Frage auf, ob es sich dabei um eine Eingliederung in den Klerus gehandelt und damit um den sakramentalen Ordo, oder um einen Segen, der den späteren Sakramentalien vergleichbar wäre.[13]

Allen fundamentalistischen Versuchungen zum Trotz, die unter Berufung auf biblische oder kirchengeschichtliche Texte eine eindeutige Entscheidung „pro oder contra" fällen, muß immer wieder neu entgegengehalten werden: Aus der komplexen

---

[10] In Röm 16, 1–2 empfiehlt Paulus den Römern eine Phöbe, die „Dienerin" – Diakonin – der Kirche von Kenchreä; im Ämterspiegel für Diakone in 1 Tim 3,11 wird von „Frauen" geredet (wobei in der exegetischen Diskussion umstritten ist, ob es sich um Diakoninnen oder um die Frauen der Diakone handelt). Für die Zeit des 2. Jahrhunderts wäre noch der Brief des bithynischen Statthalters Plinius des Jüngeren an Trajan (Brief X 96,8: LCL 49,288) zu nennen, in dem von einem Verhör mit Folter von zwei Sklavinnen, die als Diakoninnen bezeichnet werden, geredet wird.

[11] *N. Lohfink,* Weibliche Diakone im Neuen Testament. In: die Frau im Urchristentum. Hg. von G. Dautzenberg (QD 95) Freiburg 1983. 320–338 soll hier stellvertretend für die Position, es habe *bereits in neutestamentlicher Zeit weibliche Diakone* gegeben, genannt werden; der bereits zum Klassiker avancierte *A.-G. Martimort,* Les diaconesses. Essai historique (BEL.S 24) Rom 1982 für die Gegenthese: hinter den Begriffen steht *ein nicht institutionalisierter weiblicher Dienst.*

[12] Das wichtigste Zeugnis bieten die syrischen Didascalia apostolorum (um 230) – von Martimort (s. Anm. 11) 31 als „Geburtsstunde" der Diakoninnen bezeichnet; ferner Beschlüsse des Konzils von Nizäa (325) Can 19; Constitutiones Apostolicae; Beschlüsse des Konzils von Chalcedon (451). Unbestritten ist die Präsenz der weiblichen Diakoninnen (seit dem Ende des 4. Jhs.) in Antiochien, Jerusalem, Cäsarea (Palästina), Kappadokien und natürlich auch in Konstantinopel (gemäß der 3. Novelle des Kaisers Justinian hat es um 535 an der Hagia Sophia 40 weibliche Diakoninnen gegeben). Mit dem Erlahmen der Missionstätigkeit der Kirche (Abnahme der Erwachsenentaufe) verschwindet das Hauptaufgabengebiet der Diakoninnen; ab dem 10./11. Jh. ist das Diakonat der Frau im Osten erloschen.
Im Unterschied zum Osten konnte das Diakonat der Frau im Westen nicht heimisch werden; die Synode von Nimes (396) lehnt ein ministerium feminae (mit der Berufung auf die Tradition und der Begründung, ein solches sei „contra rationem", ab; ab dem 5. Jh. verbieten mehrere Konzilien ein „ministerium leviticum" für Frauen. Vgl. *D. Ansorge,* Der gegenwärtige Forschungsstand. In: Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht. Hg. von T. Berger und A. Gerhards. St. Ottilien 1990, 31–65, bes. 33–42.

[13] C. Vagaggini interpretiert die historischen Quellen eindeutig zugunsten der diakonalen Weihe der Frauen. *C. Vagaggini,* L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina. In: OrChr 40 (1974) 145–189, 188. Ähnlich argumentierte *R. Gryson,* Le ministère des femmes dans l'eglise ancienne. Gembloux 1972, 177: der kirchliche Brauch legitimiert eine Wiederbelebung der Weihe. *Martimort* (s. Anm. 11) legte dagegen den Schwerpunkt auf die Unterschiede zu den männlichen Diakonen, auf den verschiedenen Stellenwert in der Liturgie und zog den systematischen Schluß einer eher nicht sakramentalen Weihe.

Quellenlage lassen sich *sowohl für das Diakonat der Frau als auch dagegen* Thesen aufstellen.[14] Solche Argumentationslogik entspringt einer gesunden dogmatischen Kultur und prägt übrigens auch das Schreiben der Glaubenskongregation zur Frage der Zulassung der Frau zum Priestertum „Inter insigniores". Zwar beruft sich auch dieses Schreiben auf neutestamentliche Texte und das Verhalten Jesu, doch stellt es auch eindeutig fest, *daß es nicht genügt, „eine rein historische Auslegung der Texte vorzunehmen"*. Dies bietet keine Evidenz, die jedem offensichtlich wäre. Vielmehr gilt es, „ein miteinander verknüpftes Bündel von Tatsachen" anzuerkennen und die letztgültigen Gründe für eine Antwort im Charakter des Sakramentes zu suchen (Vgl. DH 4593) Weil es also „zumindest in Teilen der Alten Kirche... mehrere Jahrhunderte hindurch ein diakonales Amt für Frauen gegeben (hat), das in einer sakramentalen Weihe verliehen wurde und in die kirchliche Hierarchie eingliederte"[15], ist eine sakramentstheologische Integration der Frauenämter in der Weihe des Diakonates denkbar.

### 4. *Dogmatische Konturen*

Wie soll aber dieses heute so notwendige Amt aussehen? Das altkirchliche Diakonissenamt entstand aufgrund liturgischer Notwendigkeiten. Das Aufblühen und Absterben dieses Amtes ist geradezu gekoppelt an das Ansteigen und Abnehmen der missionarischen Tätigkeit der Kirche (und der damit zusammenhängenden Praxis der Erwachsenentaufe)[16]. Insofern bietet es ein Paradebeispiel für ein *Amt, das auf konkrete seelsorgerliche Bedürfnisse antwortet:* pastorale Notwendigkeiten der Gemeinde haben in der Alten Kirche über die Strukturierung der Ämter entschieden. Da die Bedürfnisse unserer Gemeinden nicht identisch sind mit den Bedürfnissen der Alten Kirche, wäre es ein Unding, das pastoral so dringend notwendige Amt nur als eine Restauration des altkirchlichen Diakonissinnenamtes (mit all dem historischem Ballast) zu verstehen.[17] Wenn das Amt auf die seelsorgerlichen Bedürfnisse der Gegenwart antworten soll, so müssen die *Konturen dieses Amtes anhand der von den Frauen faktisch schon wahrgenommenen Aufgaben gezeichnet* werden.[18]

Zudem kommt das veränderte kulturelle Klima hinzu. Für die Alte Kirche war der Status der Ungleichheit der Geschlechter eine Selbstverständlichkeit. Deswegen war auch die weibliche Diakonin dem männlichen Diakon unterordnet. Das heute so notwendige

---

[14] Dies ist schon die These von *A.-G. Martimort* (s. Anm. 11) 253. Vgl. *P. Hünermann,* Gutachten zum Diakonat der Frau. In: Synode 7 (1973) 28–33, 28f: „Man wird auf Grund des neutestamentlichen Befundes allein keine Möglichkeit haben, die Frage nach der dogmatischen Möglichkeit des Diakoninnen-Amtes eindeutig zu beantworten, weder im positiven noch im negativen Sinn."

[15] So *D. Ansorge,* Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zu neueren Diskussion um den Diakonat der Frau. In: Her Korr 47 (1993) 581–586, 584.

[16] *Hünermann* (s. Anm. 14) 30; *A.-A. Thiermeyer,* Das Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen. In: ThQ 1993, 226–237, 228.

[17] *A. Heinz,* Die liturgische Dienste der Frau. LJ 28 (1978) 129–130, 135: Die Geschichte bietet „keine solide Basis und erst recht keine kopierbaren Muster für einen in den völlig veränderten Verhältnissen der modernen Gesellschaft zu erneuernden Diakonat der Frau".

[18] Übrigens: auch die „Wiederbelebung" des ständigen Diakonates für Männer ist in jenen Ländern geglückt, in denen sie auf dem Weg einer sakramentalen Integration der schon wahrgenommenen Aufgaben in der Gemeinde (incl. der liturgischen Repräsentation) geschah, nicht aber auf jenem der – „von oben" gedachten – Neueinführung der „liturgischen Dienste".

Amt muß aber eine *sakramentstheologische Antwort auf das Gleichheitspostulat von Mann und Frau bieten.*[19]

In welchem dogmatischen Kontext soll nun das diakonale Amt der Frauen gedacht werden? Der vom zweiten Vatikanischen Konzil verbindlich vorgegebene Rahmen für die Problematik des Amtes ist die Vision der Kirche als Gemeinschaft, in deren Dienst der Ordo mit seiner einheitsstiftenden Funktion steht. Bei der grundsätzlichen Voraussetzung des einen Ordo sah das Konzil die Fülle des Amtes im Episkopat gegeben; Presbyterat und Diakonat stellen *unterschiedliche* und nicht bloß abgestufte Ausfaltungen der einen Weihe dar. Mit dem Hinweis, der Diakon sei „ad ministerium" und nicht „ad sacerdotium" geweiht (Lumen Gentium 29: DH 4155) wird schon im Konzil dem Anliegen der Vielfalt der sakramentalen Ämter Rechnung getragen; dieser Hinweis ermöglicht eine *Theologie des Diakonates,* die dieses „Amt" *zuerst* als eine *eigenständige Teilhabe an der Sendung Jesu Christi* begreift. Diese Eigenständigkeit wurde bereits verschiedentlich auf den Begriff gebracht. So etwa durch die Unterscheidung verschiedener Formen des amtlichen Handelns: Bischöfe und Priester handeln in persona Christi Domini, die Diakone in persona Christi Servitoris[20]; oder durch die verschiedentlich gelagerte Nuancierung der amtlichen Bemühung um die Einheit der Gemeinde.[21] Im Kontext der expliziten Sorge um die Randgruppen, Randbezirke und um die Nöte der Menschen präsentiert sich *das diakonale Amt als wichtiger Integrationsfaktor,* damit aber auch als eine entscheidende Dimension des *einheitsstiftenden – das heißt leitenden –* amtlichen Handelns. Dessen Präsenz in der Liturgie ist nicht abstrakt und absolut, sondern in diesem Kontext zu sehen. Auch das Diakonsamt stellt somit einen Aspekt des *„Brückenbauer-amtes"* (pontifex) dar.

Mit solchen Differenzierungen bemühten sich bereits die Gutachter, die für die Würzburger Synode gearbeitet haben[22], eine Vision des Diakonats zu entwickeln, die auch unter der Bedingung des „Nein" zur Priesterweihe der Frau eine *sakramentale Diakonatsweihe der Frauen* nahelegen, ohne die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geltende *Einheit des Ordo zu zerstören*[23].

Auf diesem Hintergrund gedacht, erscheinen eben die bereits von den Frauen wahrgenommenen Aufgaben, Dienste und Ämter in der Kirche durchaus als ein Stück der *diakonal nuancierten „Repräsentatio Christi"* in

[19] Dies ist ein explizites Anliegen der Initiative seitens der amerikanischen Kirchenrechtler (s. Anm. 4); dies war aber auch die Voraussetzung der Würzburger Synode. Vgl. *B. Weiss,* Zum Diakonat der Frau. In: TThZ 84 (1975) 14–27, 18.

[20] Vgl. *P. Hünermann,* Diakonat – Ein Beitrag zur Erneuerung des kirchlichen Amtes? In: Diaconia Christi 9 (1974) 3–52; *ders.* Erneuerung der Kirche und ihres Amtes durch Diakonie. In: Diaconia Christi 16 (1981) 2–12.

[21] Nach *A. Winter,* Das komplementäre Amt. Überlegungen zum Profil eines eigenständigen Diakons. In: IKaZ 7 (1978) 269–181 vermittelt der Diakon zwischen der „Peripherie" der Kirche und ihrem Zentrum; sein Amt ist deshalb komplementär zum Amt des Priesters.

[22] *Yves Congar, Peter Hünermann* und *Herbert Vorgrimmler:* Synode 1973/7, 23–36.

[23] Deswegen definierte die Würzburger Synode das Diakonat als „eine eigenständige Ausprägung des Weihesakramentes, die sich theologisch und funktional vom priesterlichen Amt abhebt". Sie folgerte daraus, daß die Fragen nach der Zulassung zur Priesterweihe und jene nach der Zulassung zum Diakonat theologisch zwei verschiedene Fragen sind. Ämter und Dienste (s. Anm. 5) 4.2.2.

der Welt[24]; durch die Eingliederung in den Ordo sollen sie nur als wesentlich für die Kirche anerkannt werden.[25]

## 5. *Berechtigte Ängste?*

Die Bemühung um eine sakramentale Integration der von Frauen wahrgenommenen Aufgaben und Ämter darf allerdings die Grundsatzschwierigkeit, die sich aus dem negativen Urteil des kirchlichen Lehramtes über die Zulassung von Frauen zum Priesteramt ergibt, nicht nur einfach umgehen; eine ständige Revision der in dieser Frage relevanten Argumente ist notwendig und geboten.[26] Doch ist es *weder theologisch sinnvoll noch pastoral ratsam,* sich in diesem Kontext der *Logik „alles oder nichts"* verpflichtet zu wissen.[27] Diejenigen, die alles fordern und diejenigen, die alles verbieten möchten, tragen in der Situation eines Positionskrieges zur Verhärtung der Fronten bei und werden allzuleicht instrumentalisiert von all jenen, die am Positionskrieg ein Interesse haben.[28]

Die berechtigte Angst, welche die Polemiker gegen die Öffnung des Weiheamtes für die Frauen bewegt, ist weniger im Kontext der Frage der

---

[24] Die feste Formel: „Frau kann Christus nicht repäsentieren" degenerierte inzwischen zu einem Schlagabtauschargument in dem oben beschriebenen Positionskrieg. Anstatt der frontalen Polemik müßte die Theologie immer wieder die verschiedenen Nuancen der Repräsentation in Erinnerung rufen und so der Gefahr der plakativen Nivellierung entgegenarbeiten. Vgl. *J. Niewiadomski* (s. Anm. 2) 162. Selbst *M. Hauke,* Diakonat der Frau? In: Forum Katholische Theologie 12 (1996) 36–45, 42 Anm. 42 muß zugeben, er habe „nicht behauptet", daß „ausschließlich ein sakramental geweihter Mann in persona Christi handeln könne".

[25] Eine solche Entscheidung kann für eine Lokalkirche getroffen werden. Gerade um der Sakramentalität des Amtes willen soll die Kirche die Frage nach der Ausprägungsformen des einen Ordo regionalisieren; die Diskussion über die Formen des Amtes darf die Frage der Situations- und Problembezogenheit des Amtes nicht tabuisieren. Vgl. J. Niewiadomski (s. Anm. 2) 168.

[26] Vgl. *W. Raberger,* „Ordinationsfähigkeit" der Frau? – Anmerkungen zum Thema „Frauenpriestertum". In diesem Heft.

[27] Der Logik „alles oder nichts" ist der „profilierteste" Gegner des Diakonates der Frau – Manfred Hauke (s. Anm. 24) 36–45 – verpflichtet. So karikiert er die seelsorgerliche Logik des Zweiten Vatikanums, sie habe zu Konfusionen in der gegenwärtigen Theologie des Diakonates geführt. Der Impuls aus: „Ad gentes" wird mit einem zynischen Unterton kommentiert. „Die Formulierung, es gebe einen ‚tatsächlichen' Dienst durch Laien, der nachträglich (sic!) durch die sakramentale Gnade gestärkt werde, ist nicht unproblematisch. Der Weiheakt ist kein notarieller Akt, der eine schon existierende Realität anerkennt, sondern schafft erst die neue Wirklichkeit, indem es den Weihekandidaten auf spezifische Weise Christus dem Haupt der Kirche angleicht." (41) Für die Konfusionen ist aber Hauke selber mitverantwortlich. All jenen Versuche, die sich um eine Unterscheidung zwischen der diakonalen und priesterlichen Ausprägung des Weiheamtes bemühen, unterstellt er, sie würden „einen scharfen Trennungsstrich ziehen" und damit die Einheit des Weihesakramentes in Frage stellen. (39) Aus den christologischen Streitigkeiten zwischen der alexandrinischen und antiochenischen Schule könnte Hauke lernen, daß solche Akzentverschiebungen zwischen „unterscheiden" und „trennen" der Kirche genug an Leid gebracht und einen großen Preis gekostet haben. Durch Chalcedon sollten doch mindestens Dogmatiker gelernt haben, daß es in der Theologie Unterschiede geben kann, die nicht Trennungen bedeuten! Weil „die Entscheidung darüber, ob Frauen zum sakramentalen Diakonat zugelassen werden, ... unauflöslich verbunden (ist) mit der Frage der Zulassung zum Bischofs- und Priesteramt" (so M. Hauke, Überlegungen zum Weihediakonat der Frau. In: Theologie und Glaube 77 (1987), 108–127, 111) ist das sakramentale Diakonat der Frau nicht denkbar. Da M. Hauke einer der letzten Dogmatiker ist, der eine letztlich biologisch begründete „Weiheunfähigkeit" der Frau vertritt, sieht er in all den kirchlichen und theologischen Bemühungen (ob katholischerseits, in der Orthodoxie, oder aber in der anglikanischen und altkatholischen Kirche) nur theologische Konfusion.

[28] Dies muß keineswegs die vatikanische Kurie sein; zuerst sind es die „liberalen Medien", die bei diesem Thema sich immer noch auf eine billige Weise des Beifalls der Öffentlichkeit versichern können.

Machterhaltung, als vielmehr im Zusammenhang mit der Sorge um die *Nivellierung des Geschlechterunterschiedes* angesiedelt. Die moderne Arbeits- und Freizeitswelt brachte eine Nivellierung der Geschlechterrollen mit sich; die intensive kulturelle Diskussion über die Identität der Frau, inzwischen auch des Mannes, ist ein unübersehbares Anzeichen dafür. Nun sehen selbst die (gemäßigten) Gegner des Frauendiakonates ein, daß „kaum jemand" ernsthaft glauben wird, dessen Einführung werde den Rollenunterschied zwischen Mann und Frau bedrohen. Sie geben aber zu bedenken, daß mit der Einführung des Diakonates die Plausibilität der Priesterweihe größer wird und die Gründe für die ablehnende Haltung bei den Gläubigen nicht mehr ankommen. „Gäbe es aber einmal keinen Unterschied im Amt zwischen Frau und Mann, wäre jeder Rollenunterschied in der Kirche aufgehoben."[29] Diese Angst darf in der Kirche weder lächerlich gemacht noch tabuisiert werden. Sie speist sich aus der schmerzhaften Erfahrung, daß die Aufhebung von Differenzen, die Beseitigung von kulturellen Tabus und Ordnungen zuerst eine Potenzierung der Konflikte bedeutet, sehr oft aber auch eine Entfesselung von Gewalt mit sich bringt. Deswegen gilt es diese Angst ernstzunehmen, allerdings auch, sie zu entmystifizieren.

Den ersten Schritt einer solchen Entmystifizierung vollzieht eine ehrliche Antwort auf die Frage, ob im Kontext unserer Kultur der Geschlechterunterschied durch Reservierung von Ämtern kulturell plausibel gemacht wird? Nicht einmal die *Amtskirche* selber scheint diesen Glauben zu teilen, hat sie doch bereits *Frauen* in Positionen berufen und ihnen *Amtsgewalt* verliehen (wie beispielsweise Richterinnen), die den traditionellen Rollenunterschied radikal unterlaufen. Im Kontext einer solchen Strategie läuft aber die Tabuisierung jener Rollen, die mit einer sakramentalen Weihe verbunden sind, auf die Sinnentleerung eben dieser Weihe hinaus.

Hinzu kommt die heute so notwendige Vergewisserung über den *legitimen Ort der Frage nach der Geschlechterdifferenz* im Kontext der Sakramententheologie. Durch die Taufe soll theologisch die Geschlechterdifferenz, insofern diese einen Grund zur Diskriminierung darstellt, „beseitigt" werden! Die traditionell katholische Strategie, die Amtsidentität sakramentstheologisch exklusiv mit dem männlichen Geschlecht zu verbinden und dadurch bei der grundsätzlichen Anerkennung derselben Würde beider Geschlechter die biologische Geschlechterdifferenz auf einer anderen Ebene zu einem sakramentstheologisch relevanten Faktor zu erklären, unterminiert strukturell im Zeitalter der politisch selbstverständlich gewordenen Gleichwertigkeit der Frau die Bedeutung der Taufe. Und dies schlicht und einfach solange, als eine sakramentstheologische Integration der durch die Frauen wahrgenommenen Ämter nicht möglich ist. Hier verwandelt sich das (legitime) Argument des „Andersseins" automatisch zum (diskriminierenden) „Wenigersein". Da der Verzicht auf eine sakra-

[29] So beispielsweise *B. Weiss*, Zum Diakonat der Frau. In: TThZ 84 (1975) 14–27, 25.

mentale Ordination des Mannes mit der Identität der katholischen Kirche nicht vereinbar sei, ist eine *sakramentale Integration der von den Frauen faktisch wahrgenommenen Ämter der einzige Ausweg* aus der Sackgasse.[30]

Eine solche Integration steht keineswegs im Dienste der *Nivellierung der Geschlechter,* wie vielerorts befürchtet wird. Gerade die klassischen Weihegebete tabuisieren die Geschlechterdifferenz keineswegs: nach der Bezugnahme auf den beide Geschlechter einbeziehenden Schöpfungsakt ruft die Anamnese bei der Diakonissinnenweihe die heilsgeschichtlich relevanten Frauengestalten in Erinnerung: Debora, Anna, Hulda. Zentrale Rolle spielt in dieser Anamnese die Menschwerdung Jesu aus einer Frau.[31] P. Hünermann glaubt, die Notwendigkeit des weiblichen Diakonates gar dem Charakter des Sakramentes abgewinnen zu können: Weil das Diakonat den Aspekt der geschichtlichen Form des Weges Jesu Christi und des Weges der Kirche durch die Zeit darstellt, so liege es nahe, daß dieses Amt durch Mann *und* Frau wahrgenommen werden soll. In der Geschlechtlichkeit des Menschen manifestiere sich das Auf-dem-Weg-Sein, die Angewiesenheit auf den anderen, das Unvollendetsein. Deshalb sei das Amt des Diakons ein Amt für Mann und Frau[32].

### *6. Munera semper reformanda: Zur Selbstverantwortung des kirchlichen Leitungsamtes*

„Ist die Kirche auf dem Gebiet des Amtes überhaupt zu einer Neuschöpfung fähig? Inwiefern kann sie grundlegende Änderungen in ihrer Ämterstruktur vornehmen? Die Antwort lautet: Sie nahm sie im Lauf ihrer Geschichte vor."[33] Die nachkonziliare Strukturreform brachte nicht nur die dogmatische Neustrukturierung des Ordo, sie brachte auch neue Ämter mit sich. Mit der Einsetzung von Laien als Pastoralassistenten haben die Bischöfe im deutschen Sprachraum neue Ämter geschaffen.[34] Die Nebeneffekte der letzten Initiative dürfen allerdings nicht verdrängt werden. Durch verschiedene Impulse gefördert, ist die Gefahr der Aushöhlung der sakramentalen Dimension des kirchlichen Amtes inzwischen nicht nur eine theoretische Gefahr. Die ekklesiale Rivalität und der binnenkirchliche Narzißmus verschütten zunehmend die vom Zweiten Vatikanischen Konzil für die katholische Kirche wiederentdeckte inkarnatorische und sakramentstheologische Logik. Deshalb ist es höchste Zeit, daß das kirchliche Leitungsamt sich der Selbstverantwortung bewußt wird und für die seelsorgerlichen Nöte und Hoffnungen *nicht nur eine strategische Lösung, sondern einen sakramentstheolo-*

[30] Das Urteil von *B. Weiss* (s. Anm. 29) 26: „Eine pastorale Notwendigkeit speziell zur sakramentalen Weihe der Frau besteht nicht" wäre zu rechtfertigen, wenn überzeugenderweise nachgewiesen werden könnte, daß es auch keine pastorale Notwendigkeit zur sakramentalen Weihe des Mannes gibt (was konsequenterweise die evangelische Position ist). Angesichts der kulturellen Atmosphäre der Gegenwart besteht für den Katholizismus nicht nur eine pastorale, sondern geradezu dogmatische Notwendigkeit, die sakramentale Diakonatsweihe der Frau zu ermöglichen! Diese wird durch die „gottgeweihte Jungfräulichkeit" (so der Vorschlag von Hauke: s. Anm. 24) nicht aus der Welt geschafft.

[31] So zum Beispiel in: Constitutiones apostolorum VIII, 20, 1f. Vgl. *A.-A. Thiermeyer* (s. Anm. 16) 230.

[32] *Hünermann,* Diakonat (s. Anm. 20) 22.

[33] *B. Weiss* (s. Anm. 29) 26.

[34] *Neuner* in Her Korr (s. Anm. 3) 129.

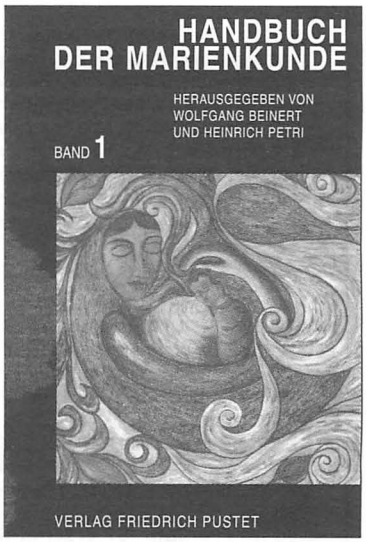
*gischen Weg* anzeigt! Gefragt ist eigentlich nur der kirchliche Gesetzgeber. Er müßte die im gültigen Kirchenrecht festgehaltene Norm: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann" (Can 1024/ CIC 1983) revidieren.[35] So könnte die Diakoninnenweihe ein Not-wendender Schritt für die Pastoral, aber auch für die Dogmatik werden.

[35] Zur konkreten Vorgehensweise bei einer solchen Änderung vgl. S. Lederhilger, Diakonat der Frau – Kirchenrechtliche Konsequenzen. In diesem Heft.

*Prof. Dr. Józef Niewiadomski ist Ordinarius für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.*

# Das Standardwerk – jetzt neu! Völlig überarbeitet, erweitert, aktualisiert

Das **Handbuch der Marienkunde** schloß bei seinem ersten Erscheinen 1984 eine unübersehbare Lücke in der theologischen Literatur. In den vergangenen 12 Jahren haben sich nun in der Theologie so viele und bedeutende Neuaufbrüche ereignet, daß eine tiefgreifende Überarbeitung und erhebliche Erweiterung notwendig wurde. Berücksichtigt wurden - um nur einige wesentliche Punkte zu nennen: *Neue theologische Denkansätze* (Feministische Theologie, Befreiungstheologie). Die tiefere Sensibilität für den *Zusammenhang von Theologie und ihrem jeweiligen sozio-kulturellen Kontext*. Das intensive ökumenische Gespräch über Maria. Durch Medjugorje sind *Marienerscheinungen* erneut in die Diskussion gekommen. Neue religiöse Bewegungen propagieren ein überkommenes Marienbild: Die *fundamentalistische* Maria. Populäre Darstellungsformen: *Maria im Film*.




## Unser Subskriptionsangebot:

**Handbuch der Marienkunde**
**Hrsg. von Wolfgang Beinert und Heinrich Petri**

**Band 1: Theologische Grundlegung. Geistliches Leben**
650 Seiten , Hardcover
DM 148,- / sFr 131.- / öS 1080,-
**bei Subskription von Band 2:**
**DM 118,- / sFr 105.- / öS 861,-**
ISBN 3-7917-1526-7
Erscheint im Herbst '96

**Band 2: Gestaltetes Zeugnis. Gläubiger Lobpreis**
ca. 600 Seiten, mit zahlr. s/w-Abb.
Preis/Subskriptionspreis wie Band 1
ISBN 3-7917-1527-5
Erscheint im 1. Halbjahr '97

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

## Inhalt (Hauptgliederungspunkte)

Band 1: Maria in der Heiligen Schrift. Von *Otto Knoch* und *Franz Mußner* / Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit. Von *Stefano De Fiores* / Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung. Von *Wolfgang Beinert* / Maria in der orthodoxen Theologie und Frömmigkeit. Von *Anastasios Kallis* / Maria in der Sicht evangelischer Christen. Von *Heinrich Petri* / Maria in der Theologie der Befreiung. Von *Giancarlo Collet* / Maria in der Feministischen Theologie. Von *Regina Radlbeck-Ossmann* / Maria in der Liturgie. Von *Bruno Kleinheyer* und *August Jilek* / Marianische Gebetsformen. Von *Franz Courth* / Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen. Von *Heinrich M. Köster*.

Band 2: Marienverehrung und Bildende Kunst. Von *Gregor Martin Lechner* / Typologie der Gnadenbilder. Von *Karl Kolb* / Maria in der deutschen Literatur. Von *Karl Josef Kuschel* / Marienverehrung in der Musik. Von *Franz Fleckenstein* / Wallfahrten zu Maria. Von *Franz Courth* / Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegung. Von *Klaus Guth* / Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten. Von *Walter Pötzl* / Marienerscheinungen. Von *Heinrich Petri* / Realien der Marienverehrung im profanen Bereich. Von *Ferdinand Stadlbauer* / Maria im Film. Von *Reinhold Zwick* / Die fundamentalistische Maria. Von *Hubert Kohle*.

**Die Herausgeber**

Prof. Dr. Wolfgang BEINERT ist Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg.
Prof. Dr. Heinrich PETRI ist Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg.

**Im Frühjahr '97 erscheint außerdem:**

Gunther Michel (Hrsg.)
**Maria - Urbild des Menschen**
**Marialogie und Anthropologie in der Sicht der Weltreligionen**
ca. 650 Seiten, Hardcover
ca. DM 98,- / sFr 89.- / öS 715,-
ISBN 3-7917-1541-0

Titelmotiv des 2. Bandes

Die Titelmotive beider Bände stammen von Lucy D'Souza, Wallmerod.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

CHRISTOPH NIEMAND

# „...damit das Wort Gottes nicht in Verruf kommt"

**(Titus 2,5)**

## Das Zurückdrängen von Frauen aus Leitungsfunktionen in den Pastoralbriefen – und was daraus heute für das Thema „Diakonat für Frauen" zu lernen ist

Die sogenannten Pastoralbriefe des Neuen Testaments (1. und 2. Timotheus, Titus) dokumentieren und betreiben die Zurückdrängung von Frauen aus kirchlichen Lehr- und Leitungsfunktionen, wozu auch das Diakonat gehörte. Wenn man aber auf die theologische Mitte und die ekklesiologische Absicht blickt, die den Autor der Pastoralbriefe zu dieser Positionsnahme *damals* führten, wird deutlich, daß *ebendiese* ekklesiologische Absicht *heute* dazu führen muß, den gegenläufigen Prozeß einzuleiten: Christliche Frauen zu *bitten*, wieder am Amt in der Kirche, hier konkret am Diakonat, teilzunehmen.

### Vorbemerkungen

1. Angesichts des heutigen Forschungsstandes um die Pastoralbriefe scheint mir, daß – bei aller Diskussion in einzelnen Auslegungs- und Wertungsfragen – diese These nichts anderes ist als die notwendige Konsequenz aus den weithin konsensfähigen Grundeinsichten. 2. Ich weise ausdrücklich darauf hin, daß ich hier nicht in der Art eines *Traditionsargumentes* arbeite; etwa derart, daß der Nachweis, in der ntl. Urkirche *hat* es Frauen im Diakonats-Amt *gegeben*, als Begründung dafür angeführt würde, Frauen seien als Diakoninnen auch heute möglich oder notwendig. Ich tue dies deshalb nicht, weil der Nachweis, daß es in der Kirche des Anfangs Frauen im Diakonat gegeben hat, bereits längst geführt und allen Interessierten vielfach zugänglich ist.[1] Ich tue dies auch deshalb nicht, weil die mit dem Traditionsargument oft verknüpfte Frage, ob das, was im NT Frauen-Diakonat ist, mit dem heute zur Debatte stehenden gleichnamigen sakramentalen Weiheamt *überhaupt vergleichbar* sei, an der Sache vorbeigeht: Auch die anderen „Weihegrade" des Ordo-Sakraments der römisch-katholischen Tradition entsprechen nicht einfachhin dem, was „Episkopos" und „Presbyter" etwa in 1.2 Tim und Tit darstellen. Also: In Fragen der Kirchenverfassung und -ämter hat das, „was schon einmal da war" (oder eben „noch nicht da war") selbstverständlich keine absolute, jedenfalls keine ausschließende Normativität! 3. Es geht hier somit nicht um die Rekonstruktion von urchristlicher Geschichte in bezug auf die damaligen Rollenangebote für Frauen, sondern letztlich um *Bibeltheologie:* um die inneren Motive der Pastoralbriefs-Ekklesiologie und was diese für unsere heutige Ekklesiologie be-

[1] Als diesbezüglichen „Klassiker" empfehle ich etwa: *Gerhard Lohfink*, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: Die Frau im Urchristentum (QD, 95), Freiburg u.a. 1983, 320–358.

deuten sollten![2] Allerdings ergibt sich in meinen Augen dabei für heutige LeserInnen als Handlungsanweisung die *gegenteilige* Option als für den damaligen Autor. Dies sollte aber nicht als „exegetischer Taschenspielertrick" aufgefaßt werden, bei dem nach einigem Auslegungs-Hokus-Pokus aus rot plötzlich blau wird; es handelt sich vielmehr um einen Vorgang ganz normaler und, wie ich meine, notwendiger Hermeneutik.

## Erste Informationen[3]

In den von Paulus gegründeten kleinasiatischen Gemeinden mit Zentrum in Ephesus lebt die Prägung durch den Apostel auch nach seinem Abschied weiter, offensichtlich unter der Leitung einer „Paulinischen Schule". Ein Vertreter dieser Schule, manche nennen ihn den Exponenten ihres konservativen Flügels, konstatiert um die Wende zum zweiten Jahrhundert Entwicklungen, die er für die christliche und paulinische Identität der Gemeinden als lebensbedrohlich einschätzt und die er durch die Pastoralbriefe, die er unter dem Pseudonym des Apostels schreibt, bekämpft:[4] Es handelt sich dabei wohl um sogenannte *gnostische Strömungen.* An ihnen kritisiert er u.a. eine extreme Leibfeindlichkeit, die etwa dazu führte, die Hoffnung auf Auferstehung des Leibes abzulehnen (2 Tim 2,18) und menschliche Sexualität und die Freude an der Schöpfung schlechtzumachen (1 Tim 4,3f.8). Vor allem aber gaben diese „Irrlehrer" anscheinend die Verankerung ihrer Heilshoffnung in Jesus Christus, dem gekreuzigten und auferweckten Sohn Gottes auf, und beschäftigten sich in ihren Spekulationen und Diskussionen mit Erlösungsvorstellungen, in denen eine ganze Reihe mythischer Geistwesen als Mittlergestalten eine Rolle spielen: Diese seien in geheimnisvollen Genealogien miteinander und mit dem außerkosmischen Ursprung verbunden (1 Tim 1,4; 4,1f; 6,3–5; 6,20; 2 Tim 4,4; Tit 3,9). Gegen diese Auflösung christozentrischer Soteriologie stellt er aus der urchristlichen Tradition kommende Bekenntnissätze und Hymnen, die Jesus Christus verkünden, den einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen (1 Tim 2,5), der bei Gott verherrlicht ist (2,16) und uns Hoffnung und Zukunft gibt (1 Tim 6,15f; 2 Tim 2,11–13). Offensichtlich ist der Autor der Ansicht, daß eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den „Gegnern"

[2] Die Arbeit an Modellentwürfen urchristlicher Geschichte mit Blick auf die Geschlechterrollen ist aber unverzichtbar bei der Suche nach bibeltheologischen Einsichten in der anstehenden Debatte! Wichtig dabei u.v.a. *Elisabeth Schüssler Fiorenza,* Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München u.a. 1988; *Luise Schottroff,* Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994. Einschlägig zum Thema vor allem: *Ulrike Wagener,* Die Ordung des „Hauses Gottes". Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (WUNT, 2/65), Tübingen 1994.

[3] Empfehlungen: *Jürgen Roloff,* Der erste Brief an Timotheus (EKK, 15), Zürich u.a. 1988, 19–50; *Lorenz Oberlinner,* Die Pastoralbriefe, I: Kommentar zum ersten Timotheusbrief (HThK NT, 11/2/1), Freiburg u.a. 1994, XXI-L; *ders.,* Anpassung oder Widerspruch? Die christliche Gemeinde am Beginn des 2. Jhds. nach den Pastoralbriefen, in: *Anton Vögtle – L. Oberlinner,* Anpassung oder Widerspruch, Freiburg u.a. 1992, 92–114; *Udo Schnelle,* Einleitung in das Neue Testament (UTB, 1830), Göttingen 1994, 377–401.

[4] Pseudonymität war in der religiösen Literatur der Antike weithin verbreitet. Urchristliche Verfasserfiktionen zeigen die Rückbindung an die verehrten Apostel, sie dokumentieren aber auch das schmerzhaft erlebte Autoritätsdefizit nach dem Aussterben der Gründergeneration, als klärende Worte der Erstapostel oft vermißt und ersehnt wurden. Mit der ersten Jahrhundertwende beginnt dann aber auch schon christliche Theologie und Meinungsäußerung in „eigenem Namen" in der Literatur der sogenannten Apostolischen Väter.

nicht möglich sei, darum diese bloße Gegenüberstellung von „gesunder Lehre" und „kranken Spekulationen". Daneben – und das mögen heutige LeserInnen als absolut unangemessen empfinden! – versucht er, mit Untergriffen die Gegner zu disqualifizieren: Er unterstellt ihnen alle denkbaren Laster (2 Tim 3,1–5), Bereicherungsabsicht (1 Tim 6,5) und versteigt sich auch zu rassistischen und sexistischen Äußerungen.[5] Davon einmal abgesehen kann man jedenfalls deutlich konstatieren, daß in diesen Briefen versucht wird, die Gemeinden in kritischer Situation zu *stabilisieren* und in ihrer angefochtenen Identität als paulinisch geprägte, *christliche* Glaubensgemeinschaft zu erhalten.

## Kirche als hierarchisch geordnetes „Haus Gottes"

In seinem Anliegen, die Kirche zu stabilisieren und in ihrer Identität zu sichern, versucht der Autor also nicht, Christologie und Soteriologie weiterzutreiben und von daher die Gegner zu überzeugen oder zurückzuholen. (Vielleicht wäre dies damals tatsächlich kein gangbarer Weg mehr gewesen!) Sein Immunisierungsmittel gegen die „gnostische Gefahr" ist ein *ekklesiologisches*. Er entwirft ein *neues Kirchenbild* mit klaren Strukturen und Kompetenzen: Kirche soll nunmehr verstanden werden als das *Haus Gottes* (1 Tim 3,5.15; 2 Tim 2,19ff, Tit 1,7; weiters 1 Tim 3,5; 5,4), geleitet, befehligt und in seiner hierarchischen Ordnung zusammengehalten von durch ihr Amt dazu legitimierten Männern. Wenn diese das Haus Gottes ordentlich verwalten, für Gehorsam sorgen und dadurch Einheit schaffen, werde sich die Kirche ungestört entfalten. – Also: Stabilisierung der Kirche durch Ausrichtung am Leitbild eines hierarchisch strukturierten Hauswesens! Sichtbar wird diese Strategie u.a. darin, (a) daß die Pastoralbriefe nicht an ganze Gemeinden adressiert sind, sondern an Leitungspersonen: Timotheus und Titus in der literarischen Fiktion; in der Lektüre-Realität mußten sich die *Amtsträger* angesprochen fühlen. Subjekte des geforderten Handelns sind demnach die Gemeindeleiter, Objekte die ihnen anvertrauten Gemeindeglieder.[6] (b) Ein nicht geringer Teil des Textes besteht aus Aufforderungen an die Amtsträger zur nach „Ständen" geordneten Ermahnung: Männer, Frauen, Kinder und Sklaven, Reiche und Arme sollen angewiesen werden, in Ruhe und bereitwillig die ihnen zukommenden Plätze in Haus-, Gemeinde- und Gesellschaftsleben einzunehmen (1 Tim 2,8–15; 6,1–2.17–19; Tit 2,1–9). (c) Mit dieser Stabilisierungsstrategie hängt weiters zusammen, daß so häufig von den Amtsträgern selbst, von ihren Aufgaben und den von ihnen geforderten Eigenschaften, die Rede ist

[5] Tit 1,10–16 mit seiner kollektiven Beleidigung von Menschen aus Kreta (Lügner, faule Bäuche, gefährliche Bestien!) macht perplex. Ebenso der Sexismus in 2 Tim 3,5–7: Hier wird aus Stereotypen ein „Phantombild" gezeichnet: Frauen – im Urtext steht gezielt „Frauchen / Dämchen" –, die faul in ihren Häusern herumsitzen und nur darauf warten, von ihren Lehrer-Favoriten intellektuell und sonstwie aufgeregt zu werden! – Natürlich gab es in der Antike andere Standards der Streit„kultur" als wir sie heute zumindest theoretisch voraussetzen, aber macht *das* die Sache nachvollziehbarer?

[6] Dies besagt natürlich nicht, daß die Pastoralbriefe damals nur für Amtsträger geschrieben worden wären. Es sind auch einfache Gemeindeglieder als *LeserInnen* angezielt: Durch ihr *„Mit-Lesen"* soll erreicht werden, daß sie die Weisungen der Amtsträger leichter annehmen und sich dadurch schon „von selbst" ordnungsgemäß verhalten.

(1 Tim 3,1–7.8–13; 5,17–22; Tit 1,5–9; indirekt auch 1 Tim 1,18–20; 4,12–5,2; 6,11–16; 2 Tim 1,6ff): Sie sollen vorbildliche, verläßliche, vernünftige und wachsame Vorsteher des Hauses Gottes sein, die in Gerechtigkeit und Strenge darauf achten, daß alle Mitglieder der *familia Dei* ihre Pflicht tun, das ihnen Zukommende auch erhalten und in geordneter Einheit leben.

## „Haus" als Grundbaustein des antiken Gesellschaftsbildes

Im Hintergrund dieser Ekklesiologie steht die gewollte Übernahme eines profanen zeitgenössischen Gesellschaftsbildes als Ideal für ein gedeihliches Zusammenleben: Das *patriarchal-hierarchische Haus* (griechisch *oikos*) als kleinste Lebens- und Produktionseinheit, als „Keimzelle der Gesellschaft"[7]: In diesem Leitbild wird „vorausgesetzt ..., daß die verschiedenen Mitglieder des Hauses in einem durch Natur und Sitte festgelegten Verhältnis von Über- und Unterordnung zueinander stehen und daß sie unterschiedliche Aufgaben und Verantwortungsbereiche haben, auf die sie jeweils angesprochen werden können. So ist der Hausvater für die Ernährung und den Unterhalt der Mitglieder zuständig; er hat die Befehlsgewalt und vertritt das Haus nach außen. Die Frau dagegen wirkt nur im Inneren des Hauses; ihr obliegt die Wirtschaftsführung. In der Öffentlichkeit hat sie hingegen zu schweigen. Die Kinder sind gleichermaßen Gegenstand väterlicher Fürsorge und strenger Zuchtmaßnahmen; eigene Rechte haben sie nicht. Die Sklaven schließlich haben die selbstverständliche Pflicht zum Gehorsam, dürfen aber andererseits auch erwarten, daß ihnen im Haus Nahrung und Schutz gewährt wird".[8] Vielfach dient nun dieses Bild des antiken Hauswesens als Begründungsmetapher für gesellschaftliche Reglementierungen auch im Bereich der Stadt *(polis)* und des Staates *(imperium)*. Redner, Politiker und Philosophen verweisen immer wieder auf das patriarchal geordnete Hauswesen, wenn sie als notwendig ausgegebene restriktive Ordnungsmaßnahmen auf staatlicher Ebene ihrem Publikum emotional einsichtig und akzeptabel machen wollen. Man kann also durchaus sagen: *Der Verweis auf das „Haus" und seine hierarchischen Ordnungen ist damals allenthalben so etwas wie eine umfassende Begründungsfigur für gesellschaftsreglementierende Maßnahmen und wird vom Autor der Pastoralbriefe deshalb auch in die Mitte seines Versuchs zur Stabilisierung der Kirche gestellt.* Seine ständisch geordneten Ermahnungen (vgl. auch Kol 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9 und 1 Petr 2,11–3,7) entsprechen inhaltlich und sprachlich recht genau dem, was auch aus der heidnischen Profanliteratur und aus zeitgenössischen jüdisch-hellenistischen Quellen bekannt ist.[9] Ebenso stark von allgemein verbreiteten Mustern geprägt

[7] Ausführliche Informationen über die antike „Oikonomik" (Rede über Haus/Hausgemeinschaft) hinsichtlich Gesellschaftstheorien und -ideologien, sozialer und rechtlicher Realität und praktischer „Hausverwaltungslehre" bei *Ernst Dassmann – Georg Schöllgen*, Art. Haus II (Hausgemeinschaft), in: Reallexikon für Antike und Christentum, Band 13 (1986), 802–905.

[8] *J. Roloff*, Die Kirche im Neuen Testament (GNT, 10), Göttingen 1993, 250–267, hier 254f.

[9] Antike „Haus- und Ständetafeln" sind seit längerem ein vielbearbeitetes Forschungsgebiet; ausführlicher Überblick: *Wagener*, Ordnung, 15–65. Textbeispiele zum Beispiel bei *Peter Fiedler*, Art. „Haustafel", in: Reallexikon für Antike und Christentum, Band 13 (1986), 1063–1073 und *David L. Balch*, Neopythagorean Moralists and the New Testament Household Codes, in: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II/26/1 (1992), 380–411.

sind die *„Ämterspiegel"* der Pastoralbriefe, in denen katalogartig die Eigenschaften zusammengestellt sind, die von den verschiedenen Amtsträgern (Episkopen und Diakone, Presbyter) erwartet werden, wenn sie ihrer Ordnungsaufgabe gerecht werden sollen (1 Tim 3,1–13; Tit 1,5–9). Diese Tugendlisten, die also so etwas wie „Zulassungskriterien" zum Amt darstellen, haben deutliche Parallelen in jenen „Berufsspiegeln", die antike Autoren für verschiedene Leitungsberufe zusammenstellten.[10] Die Ekklesiologie der Pastoralbriefe verwendet also damals verbreitete Idealbilder für Gesellschaft und Gesellschaftsleitung dazu, Kirche zu gestalten. Man sollte vielleicht dazusagen, daß nicht wenige Ausleger den daher rührenden, angeblich „mangelnden Tiefgang" pastoralbrieflicher Kirchen-Theologie beklagt haben. Davon, daß ChristInnen die profane, auf Status hin orientierte Gesellschaftsgestaltung aus dem Evangelium heraus revolutionieren sollten, ist tatsächlich nicht mehr so prägnant die Rede wie etwa in Mk 10,42–45 („Nicht so bei euch!") oder Röm 12,1–2 („Gleicht euch nicht dieser Welt an!"). Kirche soll sich jetzt weniger als Mysterium denn als verwaltete Institution darstellen; Ekklesiologie richtet sich nun vor allem an die Amtsträger und fordert sie auf, nach dem Vorbild eingeführter gesellschaftlicher Muster für Ordnung im Haus Gottes zu sorgen. So verständlich solche kritischen Beobachtungen sind, es soll nicht übersehen werden: Diese pragmatische und spirituell unspektakuläre Pastoralbriefs-Ekklesiologie sieht etwa nach 1 Tim 3,15f ihren eigentlichen Zielpunkt in der universalen Verherrlichung des Christus oder nach Tit 2,11–3,8, einer ebenso frommen wie grundvernünftigen Passage, in der universalen Nützlichkeit für die Menschen.

## Ideal – Ideologie – Wert

Mehrfach und nicht zu Unrecht wurde darauf hingewiesen, daß das Heranziehen des hierarchisch geordneten und vom *paterfamilias* geleiteten Hauses als Leitbild für profane und kirchliche Gesellschaftsgestaltung damals *nicht* einfachhin die Anwendung des *einzig möglichen oder denkbaren* Ordnungsmodells war: Sowohl in den bürgerlichen Gesellschaften des Hellenismus und des römischen Imperiums als auch im Urchristentum hatte es partnerschaftlich-egalitäre Gesellschaftsideale und Handlungsmuster gegeben, die nun aber zurückgedrängt wurden.[11] Vor allem in den Bürgerkriegswirren der späten römischen Republikszeit und dann verstärkt während der restaurativen Phase der frühen Kaiserzeit (Augustäische Reformen) setzte sich politisch und ideologisch die „konservative" Position weithin durch: Unter Hinweis auf den *mos maiorum* (Sitte der Vorfahren) wurden patriarchale Gesellschaftsmuster wieder durchgängig eingeführt und fanden anscheinend auch recht breite gesellschaftliche Akzeptanz. Auf pro-

[10] Solche Regenten- und Berufspflichtenspiegel sind viefach überliefert, vgl. *Oberlinner*, 1 Tim, 111; *Roloff*, 1 Tim, 150. Der „Klassiker" in der Aufarbeitung solcher Texte ist: *Anton Vögtle*, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament (NtA, 16/4–5). Münster 1936, hier 73–81 (Regentenspiegel und Berufspflichtenlehren).

[11] *Schottroff*, Schwestern, 40–56 zeigt dies u. a. anhand Ciceros Staatslehre; weiteres Material dazu bei *Klaus Thraede*, Ärger mit der Freiheit, in: *Gerta Scharffenorth – K. Thraede*, „Freunde in Christus werden". Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche, Gelnhausen u. a. 1977, 31–182, hier bes. 71–87.

pagandistischer Ebene war dies unverkennbar mit Romantisierungen und diffusen Idealisierungen von rollengemäßem Verhalten verbunden: Die sittenstrenge altrömische Matrone, beispielsweise, die ohne Extravaganzen stark und still im Hintergrund des Hauses wirkt und so zum mütterlichen Herzen des Staates wird – diese Figur steht ja u. a. auch hinter 1 Tim 2,9–15 –, hat es natürlich weniger in der Realität der frühen Republikszeit gegeben denn in den Phantasien von kaiserzeitlichen Männern, die damit aktuelle Politik machten. – Wie immer man nun diese deutliche Rückkehr zu hierarchischen Gesellschaftsmodellen selbst beurteilen möchte: Spätestens in augustäischer Zeit setzt sich das „patriarchale Haus" als *wertgebendes Leitbild* weithin durch. Kritisches Bewußtsein damals und heute mag es als Ideologie erkennen, von der Selbstdarstellung her präsentiert es sich als *Wertesystem,* das *Frieden, Eintracht, Konfliktvermeidung und Rechtssicherheit* als Ziele nennt. Als solches stellt es auch der Autor der Pastoralbriefe vor und ist zweifellos von dessen Gültigkeit und Angemessenheit überzeugt.

**Sorge um das Außenbild**

Bisher nannten wir als Motiv zur Übernahme des „Hauses" als Leitbild nur die Versuche zur innergemeindlichen Stabilisierung angesichts der Gnosis-Krise; nun können wir einen zweiten, wohl ebenso wichtigen Aspekt nachtragen: Die Kirche soll auch deshalb nach allgemein gültigen Standesregeln strukturiert sein und von ordentlichen, im Sinn eingeführter Werte jederzeit „herzeigbaren" Männern geleitet und repräsentiert werden, um *ein attraktives Außenbild in die bürgerliche Gesellschaft hinein abzugeben.* Neben der Stabilisierung im Binnenraum der Gemeinden ist *also die Integration nach außen hin,* in die umgebende Gesellschaft hinein, das leitende Motiv für pastoralbriefliche Optionen. Um ein solches positives Außenbild abgeben zu können, wird der vom Autor natürlich auch selbst geteilte Wertekomplex hierarchischer Geordnetheit umfassend aufgenommen und soll diese Integration ermöglichen. Die Sorge um ein positives Außenbild nach den Kriterien der bürgerlichen Gesellschaft hat zwei mögliche Stoßrichtungen: Einerseits eine *apologetisch-defensive,* um bereits erfahrene und weiterhin zu befürchtende Verfolgung von der Kirche abzuwehren. Eine solche Abzweckung ist deutlich sichtbar hinter einigen Stellen im 1. Petrusbrief, der auch sonst Berührungen mit unseren Texten aufweist: 2,12.15; 3,16. Tatsächlich waren die Gemeinden vital bedroht durch Verdächtigungen, mit dem Christentum seien Kapitalverbrechen wie Mord, Raub, Menschenverachtung untrennbar verbunden. Andererseits eine *missionarisch-offensive* Stoßrichtung: Die Kirche kann in der Gesellschaft, in der sie lebt, ihre Botschaft nur verkünden, wenn sie *nach den Wertmaßstäben dieser Gesellschaft* ein vernünftiges und vertrauenschaffendes Außenbild hat. – In den Pastoralbriefen finden wir beide Stoßrichtungen vor, oft untrennbar miteinander verknüpft. Wichtige Passagen diesbezüglich sind etwa 1 Tim 3,7; 5,14; 6,1; Tit 1,6f; 2,5.8.10; 3,8. Adressiert sind diese Aufforderungen zur Pflege eines guten Images vor der heidnischen Umwelt vor allem an die Amtsträger: Episkopen und Diakone müssen unbedingt ehrbare Leute sein, sie sollen sich durch alle bürgerlichen Tugenden auszeichnen, ein verdächtigungsfreies Eheleben mit anständigen

Kindern vorzuweisen haben und sich insgesamt „draußen" eines guten Rufes erfreuen. Für Presbyter gilt ähnliches. Aber auch das standesgemäße Verhalten von Ehefrauen, Witwen, Kindern und SklavInnen wird in seiner Bedeutung für die kirchliche Außenwirkung angesprochen: freudiges Kindergebären durch die Frauen, demonstrativer Gehorsam seitens der Kinder und SklavInnen, all dies führe dazu, daß das „Wort Gottes nicht in Verruf kommt", die Gegner „keinen Anlaß zur Schmähung" haben, jedenfalls „nichts Faules über uns sagen können" und daß so „der Lehre Gottes, unseres Retters, alle Ehre gemacht wird". Nur durch Integration in die bürgerlichen Werte und durch Loyalität zur staatlichen Ordnung kann die Gemeinde „in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört leben" (1 Tim 2,2; auch Tit 2,12). – Natürlich kann man sagen, und wird auch immer wieder gesagt, der Autor der Pastoralbriefe liefere hier christliches Selbstverständnis und christliche Selbstdarstellung letztlich evangeliumsfremden Standards aus. Man kann es aber auch so sehen: Er schärft seinen Gemeinden bürgerliche und gesellschaftlich eingeführte Wertmaßstäbe ein (so kritisierbar die von der Sache her damals und heute auch sein mögen!), damit die Kirchen *leben, überleben* können und damit das Wort, das die Kirchen zu sagen haben, nicht von vornherein in Verruf und Verächtlichmachung kommt. Jedenfalls sieht er selbst dies so! – Bewußt und auf breiter Front verpflichten also die Pastoralbriefe die angezielten LeserInnen zu einem Verhalten nach den Maßstäben des leitenden gesellschaftlichen Wertesystems. Ganz besonders gilt diese „Inkulturation" für die Gestaltung des kirchlichen Amtes: Die Zulassungskriterien für die Amtsträger und deren Lebens- und Amtsführung müssen diesem Anliegen von Integrationsbemühung und Imagepflege zugespitzt entsprechen. Und: Dies wird zumindest vom Autor nicht als Selbstauslieferung an irgendeinen „Zeitgeist" gesehen, sondern als apologetische und missionarische Offensive, als Ekklesiologie im Vollsinn. Für die Pastoralbriefe ist die *Integration der Kirche in ihre Umweltgesellschaft und das Aufgreifen von deren Basiswerten ein genuin theologisches Thema!*

**Und die Frauen?**

Wenn in damaligen profanen Gesellschaftsentwürfen die Rollenzuschreibungen in Analogie zum patriarchalen Hauswesen vorgenommen werden, so geschieht dies in spezieller Weise für das Rollenbild (Einzahl!) der Frauen, die ohne politisch-öffentliche Tätigkeit und Einflußnahme ihren hausinternen Pflichten als Gattin, Mutter und Hausfrau nachkommen sollen. Dieser Reglementierung entspricht auch die gemeindeordnende Intervention der Pastoralbriefe: In *1 Tim 2,8–15* sagt der Autor, wie eine Frau im Gottesdienst – und weit darüber hinaus! – sein soll: Ohne Auffälligkeiten in Kleidung und Schmuck. [Diese Warnung vor Mode und Kosmetik war damals weit verbreitet!] Still, ohne Widerspruch sich unterordnend und gern belehren lassend. Lehren darf sie in der Gemeinde nicht, über Männer ‚herrschen' (griechisch *authentéo*)[12] schon gar nicht. Als

[12] Das semantische Spektrum des griechischen Zeitworts ist breit: Einfluß ausüben, aus eigener Machtvollkommenheit handeln, herrschen, – auch negativ: die rechtmäßigen Handlungsfelder überschreiten, sogar: ein Verbrechen begehen. – Zur Stelle insgesamt: *Schottroff*, Schwestern, 104–119; *Wagener*, Ordnung, 67–113 und die Kommentare.

zusätzliche Begründung für diese Anweisungen werden dann Motive herangezogen, die sich als „schöpfungstheologische" ausgeben: Eva als Zweit-Geschaffene, Einzig-Verführte, Erst-Gefallene.[13] Daß die „Kinderhervorbringung" (*teknogonia* V. 15) das gewünschte Rollenbild zusammenfaßt, verwundert nicht. Daß das Kinder-in-die-Welt-Setzen es aber sein soll, was für Frauen den Zugang zu Heil und Erlösung darstellt, irritiert einigermaßen: Eigentlich wären es nach üblicher Soteriologie doch Glaube und Liebe, wodurch Menschen zum Heil in Christus finden! [...was dann auch im Text gleich nachgetragen ist. Ist der Autor selbst über seinen V. 15a erschrocken, so daß er V. 15b verschämt als Konditionalsatz anhängt?] – Der Textcharakter einer autoritativen Anordnung (V. 8 „ich will"; V. 12 „ich erlaube nicht") und die Tatsache, daß das, was als Anweisung für das „Verhalten von Männern *und* Frauen *im Gottesdienst*" beginnt, dann unter der Hand zur restriktiven Anordnung für *weibliches* Rollenverhalten *überhaupt* gerät, zeigen: Es geht dem Autor um eine einzuführende, neue Praxis. Frauen haben bisher offensichtlich gelernt *und* gelehrt, gedient *und* Vollmacht ausgeübt. In den Gemeinden gab es Rollenangebote für Christinnen, die über das, was jetzt vorgeschrieben wird, weit hinausgehen. – Sichtbar wird ein solches, nunmehr aber unerwünschtes Rollenangebot noch hinter den Weisungen, die in *1 Tim 5,13–16* für die *Witwen* ausgegeben werden: Offensichtlich gab es in den angesprochenen Gemeinden einen entstehenden „kanonischen" Witwenstand, wie aus V. 3.5 (eigentliche, wirkliche Witwen) und vor allem V. 9.11 (in die Liste aufnehmen beziehungsweise nicht zulassen) sichtbar wird. Dieser war für nicht wenige, auch jüngere Frauen attraktiv. Die Gründe dafür sind nicht schwer zu erraten: Relative Freiheit von den Vorgaben der patriarchal definierten Rollenzuweisung, vor allem bei wohlhabenderen und gebildeten Frauen, die sich in der Gemeindeöffentlichkeit und nach außen hin sozial engagierten und auch als Katechetinnen und Lehrerinnen wirkten. Dieser Witwenstand ist dem Autor suspekt; alle diesbezüglichen Anordnungen (Zugangskriterien, Unterhaltsfragen) sind restriktiv formuliert, nicht werbend: Wenn möglich, das heißt wenn die Witwe noch jung genug ist, soll sie wieder heiraten und sich der „Kinderhervorbringung" (V. 14) widmen [Diese *Anordnung* widerspricht übrigens dem *Rat* des Paulus aus 1 Kor 7,8f.25ff]. Zudem verwendet der Autor wieder Unterstellungen und Negativstereotypen (V. 11–13). Seine Sorge gilt vor allem dem Außenbild (V. 14). Aus Tit 2,3–5 wird noch deutlich: Er will jedenfalls vermeiden, daß ausgehend von älteren Frauen abweichende Rollenbilder für jüngere Frauen attraktiv werden könnten: Bei der Einweisung jüngerer Frauen in die Gattinnen- und Mütterrolle (und nur da!) sollen auch Frauen *schöne Lehre* ausüben! – Die auf das Öffentlichkeitsverhalten von Chri-

[13] Diese „Auslegung" der Urgeschichte trifft natürlich nicht das, was die im Hintergrund stehenden Genesis-Texte selbst wollen. Überdies werden hier jene Motive aus dem priesterschriftlichen Schöpfungsgedicht übergangen, die das Mensch- und Gottebenbildsein nicht den Männern oder den Frauen je für sich zusprechen, sondern Mann und Frau in ihrem Aufeinanderhingeordnetsein als Mensch bezeichnen: Gen 1,26ff. – *Max Küchler*, Schweigen, Schmuck und Schleier (NTOA, 1), Freiburg/Schw. u.a. 1986 hat ausführlich gezeigt, daß dieses verkürzende Verständnis der biblischen Schöpfungstexte damals weit verbreitet war und erhebliche Wirkung entfaltete.

stinnen abzielenden Restriktionsmaßnahmen werden schließlich sichtbar innerhalb des *Diakonenspiegels* von 1 Tim 3,8–13: Inmitten der Eigenschaftsliste für männliche Diakone ist in V. 11 von „den Frauen" die Rede. Dabei sind nicht die Ehefrauen der Diakone angesprochen, sondern *Diakoninnen:* Es heißt ja eben nicht „ihre Frauen"; vom ordentlichen Familienleben der männlichen Diakone ist ohnehin in V. 12 die Rede; und auch die Tatsache, daß V. 11 im ansonsten analogen Bischofsspiegel kein Gegenstück hat, macht diesen Schluß fast unausweichlich.[14] Also: Der Autor der Pastoralbriefe kennt das Amt des Diakonats auch für Frauen. Der knappe, fast versteckte Hinweis darauf zeigt, daß ihm diese Situation nicht behagt. – *Der Gesamtbefund ist deutlich:* Die Kirchen, an welche die Pastoralbriefe gerichtet sind, kennen noch ein breiteres Rollenangebot für Christinnen, das auch die Teilnahme am Leitungsamt des Diakonats und einen speziellen, eigenständiges Engagement ermöglichenden Witwenstand umfaßte. Im Hinblick auf das gesellschaftlich dominierende Leitbild des hierarchischen Hauswesens und in der Überzeugung, dadurch nach innen zu stabilisieren und nach außen positiv aufzufallen, versucht der Autor, Christinnen auf die Hausfrauenrolle zu beschränken. Seine Option setzte sich durch.

## Gründe und Hintergründe

Vielfach wurde in der Pastoralbriefe-Forschung bezüglich der Motive für die Rollenrestriktion und für den frauenfeindlichen Affekt zwischen manchen Zeilen noch weitergefragt. Oft wird dabei ein Zusammenhang hergestellt mit der Annahme, daß *Frauen* sich *in den gnostischen Häresien,* die der Autor ja vornehmlich bekämpfen muß, *besonders hervorgetan hätten.*[15] Äußerungen aus nachneutestamentlicher Zeit belegen jedenfalls, daß die Wahrnehmung männlicher Kirchenführer damals in diese Richtung ging. Falls diese Wahrnehmung faktenhistorisch zutrifft, wäre natürlich nochmals *zwischen Ursache und Wirkung zu unterscheiden,* wenn man nicht – wie es aber manchmal geschah – mit dem Phantombild einer „naturhaften Neigung der Frau zur gnostischen Häresie" operieren will: Wenn die Anordnungen der Pastoralbriefe mit ihrem Rollenangebot sich faktisch durchsetzten, so ist es auch nur erwartbar, daß Frauen vermehrt aus der Kirche abwanderten. – Eine andere Frage ist sodann: Entspricht einer zur Kirchenväterzeit möglicherweise tatsächlich gegebenen starken Frauenpräsenz in gnostischen Sekten auch ein gleiches schon während der Irrlehrer-Krise der Pastoralbriefe? *Diesbezügliche, als Geschichtsquellen eindeutig verwendbare Indizien haben wir nicht:* Der Pastoralbriefe-Autor redet häufig und polemisch von den Irrlehrern und redet häufig und nicht sehr vertrauensvoll von Frauen. Die an sich mögliche – den Ausdruck „erwartbare" verbiete ich mir – Zusammenführung der Themen „Irrlehrer-Agitation" und „weibliches Verhalten" deutet er aber nur an einer

[14] *Lohfink,* Diakone, 332ff; *Roloff,* 1 Tim, 164; *Oberlinner,* 1 Tim, 139–143, 145–150.

[15] Siehe dazu *L. Oberlinner,* Die Pastoralbriefe, II: Kommentar zum zweiten Timotheusbrief (HThK NT, 11/2/2), Freiburg u.a. 1995, bes. 128–135; *Wagener,* Ordnung, 219–221; *Hans-Josef Klauck,* Die religiöse Umwelt des Urchristentums. II: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart 1996, 187–189.

*einzigen* Stelle an: 2 Tim 3,5–7.[16] Dies ist als Beleg für eine Auslegungsfigur, derzufolge die *pastoralbriefliche Frauenpolitik faktisch eine notwendig gewordene antihäretische Reaktion* sei, doch recht wenig. Überdies wäre ja noch zu fragen, was hinter 2 Tim 3,5–7 steht: Eine repräsentative Faktenwahrnehmung; oder die Aufnahme der in der antiken Polemikliteratur gegen „die Philosophen" gängigen Stereotype von deren „Frauenfängerei"[17]; oder schlicht und einfach ein frauenfeindliches Ressentiment, das die Phantasie beflügelt? – Psychologisierende Unterstellungen helfen nicht weiter, schon gar nicht im Umgang mit einem antiken Textautor; darum soll die Frage, *was denn 2 Tim 3,5–7 nun tatsächlich bezeugt*, auf sich beruhen. Festzuhalten bleibt ja jedenfalls: Wenn in der Kirche Frauen in der volle Teilnahme behindert und auf ein einziges Rollenangebot beschränkt werden, braucht sich niemand zu wundern, daß viele von ihnen anderswo Heimat suchen und finden.

## Damit das Wort Gottes nicht – noch mehr – in Verruf kommt

Was ich für die notwendige bibeltheologische Konsequenz aus diesen Beobachtungen zu Kirchenbild und Ämtergestaltung in den Pastoralbriefen halte und eingangs als These formulierte, dürfte ausreichend deutlich geworden sein: Kirchenstruktur *und Ämtergestaltung* haben die heute selbstverständlichen Leitbilder und Grundwerte für Gesellschaftsgestaltung ernst zu nehmen. Dazu gehören *solidarische Lastenverteilung, Geschlechterpartnerschaft, demokratische Partizipation, Sensibilität für durch Ideologie verdeckte Diskriminierungen.* Es geht mir hier nicht um eine Kritik an anderen, etwa hierarchisch-patriarchalen Mustern, nicht um einen Lobgesang auf aktuelle Wertesysteme, schon gar nicht um eine Prognose, welche Leitbilder für Menschen in 500 Jahren selbstverständlich und handlungsleitend sein könnten. Es geht schlicht und einfach darum, daß die Kirche die Basiswerte der jeweils zeitgenössischen Gegenwart, nicht aber die Basiswerte einer vergangenen Gesellschaft zum Modell ihrer Selbstorganisation nehmen muß. Wir sollten also die Pastoralbriefe als Aufforderung oder Ermutigung lesen, auf unsere heutigen gesellschaftlichen Werte und die daraus folgenden Ordnungsmuster ohne Ängstlichkeit zuzugehen. Und wir sollten die Frage des Außenbildes, das wir als Kirche abgeben, theologisch ernst nehmen: Es geht dabei heute wie damals um vitale Überlebensfragen und es geht dabei um Vorbedingungen, daß die Kirche ihre Botschaft überhaupt sagen kann – und dabei nicht *von vornherein* auch bei gutmeinenden Menschen auf eine Mauer des Nicht-ernst-genommenwerden-könnens stößt. – Dem Autor der Pastoralbriefe war lang vor dem Medienzeitalter bewußt, daß das kirchliche Außenbild zu einem Gutteil von der Gestaltung und der Besetzung der Leitungsämter abhängt. Deshalb machte er dieses Thema zum Angelpunkt seiner pragmatischen Ekklesiologie. Eine Männerkirche wird heute weithin als echtes Ärgernis empfunden. Die römisch-katholische Kirche sollte deshalb Frauen zur Teilnahme an ihrem sakramentalen Amt zulassen;

[16] Den unfreundlich gemeinten Ausdruck „gottlose Altweiberfabeln" von 1 Tim 4,7 wird man ja doch wohl nicht als faktenhistorische Primärquelle dafür heranziehen wollen!

[17] Dazu *Oberlinner*, 2 Tim, 134, zur Stelle insgesamt ab S. 125.

angesichts der Beleidigungen, denen Frauen durch Jahrhunderte gerade auch in der christlichen Geschichte ausgesetzt waren, muß man wohl besser von *Einladung und Bitte* sprechen. Es geht ja auch nicht um „Eroberung" oder um „letzte Bastionen", sondern darum, daß die Kirche *leben soll,* und daß sie dem Wort Gottes vor *allen* Menschen *alle* Ehre machen kann (Tit 2,10; 3,8).

## Schluß

Derzeit geht es um *die Teilnahme von Frauen am Diakonat.* Dies hat einen *geschichtlichen* Grund: Wie nicht zuletzt die Pastoralbriefe zeigen, war es ja diese Funktion, die noch am längsten für Christinnen zur Teilnahme am kirchlichen Leitungsamt offen stand. Dies hat auch einen *pragmatischen* Grund: Das Diakonat war, zumindest in der katholischen Tradition, lange Zeit faktisch ein Probe- und Durchgangsstadium. Was hindert die Kirche daran, auch heute gerade damit wieder neue Erfahrungen zu sammeln, die dann für Kirchenstruktur und Ämterverfassung insgesamt fruchtbar gemacht werden können? Daß es hier und heute um Diakonat geht, hat schließlich auch einen *theologischen* Grund: Die Kirche leidet derzeit wohl an einem Defizit an einladender Kraft. Solche kommt nicht zuletzt aus diakonalem Wirken, das Leben stützt und aufrichtet. Die Kirche braucht somit viel mehr Menschen – Frauen und Männer –, die als DiakonInnen im sakramentalen Vollsinn und im Auftrag der Kirche das darstellen, was Jesus Christus in dieser Welt nach Lk 22,27 war und ist: *einer, der dem Leben dient.*

SEVERIN LEDERHILGER

# Diakonat der Frau – Kirchenrechtliche Konsequenzen

## *1. Entscheidungsfindung – Die historische Herausforderung*

„Umbruch als Chance" überschrieb die Österreichische Pastoraltagung im Dezember 1994 die Auseinandersetzung mit dem Amt in der Kirche, wobei W. Beilner forderte: „Aus dem Neuen Testament dazulernen!"[1]. Bezogen auf die Frage nach dem Diakonat für die Frau mag man an einen ähnlichen Ausgangspunkt denken, wobei man sich auf eine Wirkungsgeschichte berufen könnte, in der je neue Konkretionen der Gestaltung des kirchlichen Sendungsauftrages verwirklicht wurden. Hinsichtlich des diakonalen Dienstes stehen in der Tradition unterschiedliche Erfahrungen zur Verfügung, denen gemeinsam ist, daß stets auf vorgängige gesellschaftliche Strukturen, Erwartungen und Notwendigkeiten reagiert wurde. Als gelungenes Beispiel der neueren Geschichte ist die (Wieder-) Einführung des Ständigen Diakonates auf dem II. Vatikanischen Konzil anzusehen[2]. Dabei fand sich dieses im damaligen Horizont nur für Männer konzipierte Weiheamt ähnlichen Einwänden ausgesetzt, wie sie nunmehr auch im Zusammenhang mit der Frage nach der diakonalen Ordination der Frau vorgebracht werden. So wurde die Sakramentalität[3] ebenso in Frage gestellt wie die Opportunität hinsichtlich der Zölibatsdebatte durch die Eröffnung des Zugangs für Verheiratete[4]. Entscheidenden Einfluß hatte jedoch die zeitgerechte wissenschaftliche Aufarbeitung der Thematik[5], die nunmehr auch hinsichtlich des Diakonates der Frau in entsprechender Weise ansteht und seitens des Lehramtes eingefordert wird[6].

---

[1] *W. Krieger, A. Schwarz* (Hg.), Amt und Dienst – Umbruch als Chance, Würzburg 1996, (*W. Beilner:* 34–60).

[2] Vgl. zum Beispiel Festschrift 25 Jahre Ständiger Diakonat in der Erzdiözese Wien, 1996.

[3] Vgl. *A. Kerkvoorde,* Die Theologie des Diakonates, in: *K. Rahner, H. Vorgrimler* (Hg.), Diaconia in Christo (QD 15/16, Freiburg, Basel, Wien 1962, 220–284. *J. Beyer* etwa verneint selbst heute noch (*Ders.,* Les diacres permanents, in: Folia theologica [Budapest] 3, 1992, 33–53, 52f) die Sakramentalität des Diakonates, „da alles, was der Diakon macht, auch ein einfacher Laie tun kann" (*A. Tornielli,* Frauen auf der Karriereleiter, in: 30 Tage in Kirche und Welt 4, Nr. 7/8, 1994, 16–19, 18).

[4] Vgl. *J. Weier,* Der Ständige Diakon im Recht der lateinischen Kirche, Essen 1989, 19–35. – *E. Dassmann,* Diakonat und Zölibat, in: *ders.,* Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994, 157–170, weist darauf hin, daß mit der Erlaubnis zur Fortführung der Ehe für Diakone „mit einer Tradition (gebrochen wurde), die seit ungefähr 1600 Jahren Gültigkeit und ... praktische Bedeutung besessen hat"; darin habe die Kirche „ein hohes Maß an Flexibilität sowie den Mut zur Neuerung und zum Abbau unzeitgemäßer Vorstellungen" gezeigt (167).

[5] Etwa *K. Rahner, H. Vorgrimler* (Hg.), Diaconia (Anm. 3), das Rahner an die Mitglieder der Theologischen Kommission des Konzils verteilen ließ.

[6] Vgl. den ungezeichneten offiziösen Kommentar zum Apostolischen Schreiben „Inter insigniores" im Osservatore Romano vom 27.1.1977, in dem es heißt, daß es sich hier „um einen Fragekreis (handelt), der in seiner Gesamtheit ohne vorgefaßte Meinung, aber durch ein direktes Studium der Texte wieder aufgegriffen werden muß", weshalb auch die Glaubenskongregation es für gut befunden habe, die Frage der Diakonatsweihe der Frau für die Zukunft noch vorzubehalten und im vorliegenden Dokument bewußt nicht zu erörtern (vgl. Verlautbarungen des Apost. Stuhles, Nr. 3, 23–50, 30). – Erklärung der Österr. Bischofskonferenz vom Nov. 1995: „Die Frage nach der Diakonatsweihe für Frauen bewegt viele. Die Antwort ist theologisch noch nicht ausgereift und bedarf weiterer Klärung" (ABl. der ÖBK, Nr. 16, vom 20. Dez. 1995, S. 2).

Es darf dabei nicht übersehen werden, daß man schon seit Anfang dieses Jahrhunderts an einer Klärung der historischen Grundlagen arbeitet[7], sodaß D. Ansorge bereits 1993 feststellte: „Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch"[8]. Es ist hier nicht der Ort, diese Ergebnisse zu wiederholen, jedoch zeichnet sich trotz mancher Einwände immer deutlicher ein vorsichtiger Konsens[9] dahingehend ab, daß sich zum einen eine Entscheidung für die Spendung der Diakonatsweihe an die Frau zwar nicht einfach durch den schlichten Verweis auf die frühchristliche Praxis herleiten läßt, zum anderen jedoch neue Entwicklungen unter Berufung auf eine altkirchliche und gesamtkirchliche Praxis auch keineswegs verstellt sind[10]. Dies trifft sich mit den in letzter Zeit vermehrten und zunehmend international vernetzten Bestrebungen zugunsten eines (Ständigen) Diakonats der Frau[11]. Diese Vorgaben der historischen und systematischen Theologie ermöglichen es, für den Fall einer positiven Entscheidung zur Einführung des Amtes einer Diakonin nun praktisch nach den kanonistischen Bedingungen zu fragen[12].

## 2. *Der Blick auf die Schwesterkirchen*

Das Streben nach Einheit der christlichen Kirchen zählt zu den großen Anliegen des gegenwärtigen Pontifikates. Deshalb ist es wertvoll, auch auf den Bereich der orientalischen Kirchen zu blicken. Dabei entdeckt man, daß ökumenische Rücksichten einer (Wieder-) Einführung des Amtes der Diakonin nicht nur nicht entgegenstehen, sondern diese begünstigen, da man Anzeichen einer ähnlichen Entwicklung in diesem Bereich feststellen kann. Zuletzt hat E.M. Synek in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der patristischen Forschung darauf hingewiesen, daß zwar die (katholischen) „Versuche, das alte Institut der Diako-

[7] Vgl. *I. Raming*, Bestrebungen zum Diakonat der Frau im 20. Jahrhundert, in: *A. Urban* (Hg.), Diakonat der Frau – Chance für die Zukunft? Dokumentation zu den Tagungen am 18. Juni 1993 und 19. Mai 1995 in der Kath.-Sozialen Akademie Franz Hitze Haus, Münster, 1995, 37–46.

[8] *D. Ansorge*, Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau, in: HK 47, 1993, 581–586; *ders.*, Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand, in: *T. Berger, A. Gerhards* (Hg.), Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990, 31–65. – Vor allem *M. Hauke*, Diakonat der Frau? In: Forum Katholische Theologie 12, 1996, 36–45, stellt diese Ergebnisse grundsätzlich in Frage aufgrund seiner strikten systematischen Vorbehalte gegen das Frauenpriestertum (vgl. *ders.*, Überlegungen zum Weihediakonat der Frau, in: Theologie und Glaube 77, 1987, 108–127; *ders.*, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn, 4. Aufl. (!) 1995.)

[9] Vgl. *W. Beinert*, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, in: *W. Groß* (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der Kath. Kirche, München 1996, 64–82, 67.

[10] *Vgl. E. Dassmann*, Witwen und Diakonissen, in: *ders.*, Ämter (Anm. 4), S. 142–156; *C. Vagaggini*, L'ordinatione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, in: Orientalia christiana periodica 40, 1974, 145–189; selbst der sonst eher sehr zurückhaltende *A. Martimort*, Les Diaconesses. Essai historique, Rom 1982, sieht abschließend keine unbedingte Präjudizierung einer heutigen Entscheidung aufgrund der historischen Mehrdeutigkeiten („ambiguités", S. 253f).

[11] Vgl. *M.-J. Aubert*, Il diaconato alle donne? (frz. Des femmes diacres. Un nouveau chemin pour l'Église, Paris 1987), Cinisello Balsamo (Mailand) 1989, 171–191.

[12] Die Bezeichnung „Diakonin" ist für die katholische Diskussion dem Begriff der „Diakonisse" vorzuziehen, da darunter in der frühen Geschichte der Kirche recht Verschiedenes verstanden wurde, vor allem aber die Differenz zu dem völlig andersartigen, ordensähnlichen Institut der Diakonisse innerhalb der evangelischen Kirchen deutlich bleiben soll (vgl. *A. Stein*, Diakon, Diakonisse, in: Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. I, Göttingen $^{3}$1986, Sp. 848–850), worauf *D. Ansorge*, Der Diakonat (Anm. 8), 37 Anm. 21, zu Recht hinweist.

nin im CCEO zu ‚kanonisieren' ... fehlgeschlagen (sind)" und auch der Kompromiß einer expliziten Erwähnung unter den ‚alia ministeria' nicht die Approbation erhielt, doch stünde es den Patriarchalkirchen nichtsdestoweniger frei, das Amt der Diakonin innerhalb ihres Gebietes durch partikulares Recht (wieder) zu errichten[13]. Dabei kann man sich außer auf die interpretationsbedürftige Tradition eines weiblichen Klerus bei den Kopten, Äthiopiern und den frühen armenischen Christen vor allem auf die klare Ausformung in den syrischen Kirchenrechtsquellen[14] berufen. So stellt etwa der orthodoxe Theologe E. Theodorou fest, daß die „Neuorganisation, Wiederbelebung und Wiedereinführung des Diakonates der Frau in der östlichen orthodoxen Kirche ... in keiner Weise auf kirchenrechtliche Schwierigkeiten stoßen" könne, da „die ‚Ordination' der Diakoninnen bis heute nicht durch eine authentische kirchliche Entscheidung abgeschafft wurde und die Überbleibsel bis heute in einigen griechischen Frauenklöstern erhalten sind"[15]. Dem entsprechen auch die derzeitigen Initiativen innerhalb der übrigen Orthodoxie, Frauen zu Diakoninnen zu weihen (etwa der armenisch-apostolischen Schwesterkirche)[16], wobei dieses Amt in Form und Inhalt dem des männlichen Diakons entspricht. Innerhalb des (katholischen) CCEO/1990 wurde mangels einer ähnlichen Entwicklung diese ökumenische Chance bis auf weiteres vergeben, da dessen c. 754 dem Wortlaut des c. 1024 CIC/1983 entspricht, wonach – ohne jegliche Differenzierung – "die heilige Weihe gültig nur ein getaufter Mann empfängt".

### *3. Ist eine adäquate Änderung kirchenrechtlich durchführbar?*

Innerhalb der lateinischen Kirche hat unlängst die Amerikanische Kirchenrechtsgesellschaft nach ausführlichen Studien einen Bericht verabschiedet, der die rechtlichen Möglichkeiten zur

---

[13] *E.M. Synek*, Laici – viri aut mulieres. Bemerkungen zum patristischen Laienbegriff, in: ÖAKR 43, 1994, 102–134, 113 Anm. 4 unter Berufung auf *G. Nedungatt*, der am Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 1995 davon sprach, die Patriarchalkirchen könnten „freely institute or restitute the ministry of deaconesses within their territories". Der immer wieder vorgebrachte Vorschlag einer Subsumierung unter die „niederen Weihen" beziehungsweise die „alii ministri" ist dabei aber „historisch keineswegs selbstverständlich und stellt sich auch im gegenwärtigen ökumenischen Kontext als nicht unproblematisch dar" (ebd.). Vgl. den Bericht der Kodexkommission: *G. Nedungatt*, On Clerics in General, in: Nuntia 2, 1976, 58ff.

[14] Vgl. *W. Selb*, Orientalisches Kirchenrecht, Bd. I, Wien 1981, 139; Bd. II, Wien 1989, 244–246; *E.M. Synek*, (K)eine katholische Alternative? Der Codex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen, in: US 48, 1993, 67–83, 88; *A.-A. Thiermeyer*, Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen, in: *W. Groß* (Hg.), Frauenordination (Anm. 8), 53–63; *A. Faivre*, Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancièn ne, Paris 1992 (zu den Diakoninnen: 76f, 205–212, Lit. zu Frauen in der Alten Kirche: 491–497; zu Diakon/in 466f); *ders.*, I laici alle origini della chiesa, Mailand 1986, (orig. frz. 1984) 122–127.

[15] Vgl. *E. Theodorou*, Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition, in: US 33, 1978, 162–172, 172. – Der Verlagerung in die Klöster entspricht auch die westliche Tradition, bei der vor allem Äbtissinnen die Diakonatsweihe erhielten beziehungsweise sich der Stand der Kanonissin entwickelte: vgl. *K.H. Schäfer*, Kanonissen und Diakonissen, Römische Quartalschrift 24, 1910, 49–90; *A. Ulrich*, Die Kanonissen. Ein vergangener und vergessener Stand der Kirche, in: *T. Berger, A. Gerhards* (Hg.), Liturgie (Anm. 8), 181–194; *J. Funk*, Klerikale Frauen?, ÖAKR 14, 1963, 271–290, 281f.

[16] Vgl. *E.M. Synek*, (K)eine katholische Alternative? (Anm. 14) 78f; *M.J. Aubert*, Il diaconato (Anm. 11), 164–170; *K. Arat*, die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche, in: *T. Berger, A. Gerhards* (Hg.), Liturgie (Anm. 8), 67–76.

(Wieder-)Einführung des Ständigen Diakonates für die Frau erläutert. Dabei wird nach Referierung der historischen und dogmatischen Grundlagen zunächst festgehalten, daß es sich bei c. 1024 CIC/1983 nicht um eine Bestimmung göttlichen Rechts handelt[17], sodaß kirchlicherseits eine ausreichende Gestaltungskompetenz gegeben ist – unabhängig davon, daß auch Normen iure divino einer entsprechenden Hermeneutik und Interpretation unterliegen[18].

Selbst in der früheren Rechtsordnung wurde lediglich die „Weihehierarchie" aus Bischöfen, Priestern und Diakonen „kraft göttlichen Rechts" (ex divina institutione – c. 108 §3 CIC/1917) festgeschrieben[19]. Diese Formulierung entfiel in c. 1009 §1 CIC/1983 schließlich überhaupt. Demgegenüber hat sich der kirchliche Gesetzgeber in c. 1024 CIC/1983 (vgl. c. 754 CCEO/1990; c. 968 CIC/1917) weiterhin generell und eindeutig, wenn auch nicht zukunftsverschließend[20] für eine nur Männern vorbehaltene Spendung des Weihesakraments ausgesprochen. Die Ordination der Frau zur Diakonin wurde aber niemals ausdrücklich als *de iure divino* ausgeschlossen definiert, was man nicht zuletzt daran erkennt, daß man selbst in den an Deutlichkeit kaum überbietbaren Lehrschreiben bezüglich der Priesterweihe peinlichst genau jede Übertragung auf die Diakonatsweihe vermieden und die Frage offensichtlich einer weiteren theologischen Forschung vorbehalten hat[21].

Auch die Qualifizierung, daß die Voraussetzungen des c. 1024 „zur Gültigkeit" gefordert sind, ändert nichts am „rein kirchlichen" Rechtscharakter dieser kodikarischen Norm, die damit immer grundsätzlich einer Modifizierung und speziellen Ausnahmeregelung zugänglich ist[22].

In diesem Kontext erläutert die Amerikanische Kirchenrechtsgesellschaft die Notwendigkeit eines anderen Kriteriums, nämlich das des Selbstverständnisses der Kirche als einer Gemein-

---

[17] Vgl. The Canonical Implications of Ordaining Women to the Permanent Diaconate. Report of an Ad Hoc Committee of the Canon Law Society of America presented to the 57th annual meeting, Washington DC 1995, 24–26. – *W. Beinert*, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, in: *W. Groß* (Hg.), Frauenordination, 64–96, 79.

[18] Vgl. *J.M. Miller*, Interpretation of *Ius Divinum* in Contemporary Catholic Theology, in: The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology (Analecta Gregoriana 218), Rom 1980, 137–169; *S. Lederhilger*. Das Ius Divinum bei Hans Dombois (Kirche und Recht 20), Wien 1994.

[19] Vgl. *H. Flatten*, Der Diakon nach dem heutigen Recht der lateinischen Kirche, in: *K. Rahner, H. Vorgrimler* (Hg.), Diaconia (Anm. 3), 129–135: „Hiermit ist eine gerade für die Neugestaltung des Diakonates entscheidende Aussage gemacht. Denn alles, was kraft göttlicher Einsetzung besteht, ist dadurch der Verfügungsgewalt der kirchlichen Gesetzgebung entzogen. Das göttliche Recht kann von der Kirche nur anerkannt und interpretiert, nicht aber aufgehoben oder abgeändert werden. Daß ein Diakon nicht zugleich Laie sein kann, liegt also nicht bloß an der faktischen Ordnung des heute geltenden Kirchenrechts. Hier haben wir es vielmehr mit einer von Gott vorgegebenen Schranke zu tun, die auch bei einer Umgestaltung des Diakonats nicht überstiegen werden kann" (130).

[20] Vgl. *K. Lüdicke*. Die Stellung der Frau in der Liturgie nach geltendem Kirchenrecht, in: *T. Berger, A. Gerhards* (Hg.), Liturgie (Anm. 8), 369–383, in seinem sonst recht pessimistischen Artikel.

[21] Siehe Anm. 6. – Der Erzbischof von Mailand, *Kard. Carlo M. Martini*, kommentierte am 2. Juni 1994 das jüngste Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis": „Dokumente dieser Art haben stets die Vertiefung der theologischen und praktischen Fragen gefördert und somit zu einem besseren Verständnis der Natur und Aufgabe der Frau in der Kirche geführt. Ich glaube, daß ein Raum offen bleibt: ein Element, das man sofort nennen kann, ist ein ernsthaftes Nachdenken über die Frage des Diakonates. Das ist ein Schritt, von dem das päpstliche Dokument nicht ausdrücklich spricht. Die Frage bleibt also offen ..." (zit. n. *A. Tornielli*, Frauen (Anm. 3), 16).

[22] Vgl. The Canonical Implications (Anm. 17), 38–40; *J. Gurrieri*, Sacramental Validity: The Origins and Use of a Vocabulary, in: The Jurist 41, 1981, 21–58.

schaft mit Sendungsauftrag („communion in mission")[23]. Ob daher heute die Diakonatsweihe der Frau unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen der Sendungsauftrag der Kirchengemeinschaft verwirklicht werden muß, angemessen ist, „needs to be evaluated in light of Church's communion and mission in the context of where that communion and mission are lived"[24]. Demnach ist die Notwendigkeit eines Ständigen Diakonates der Frau unter Berücksichtigung der Gegebenheiten der lokalen kirchlichen Gemeinschaften zu beurteilen, im Sinne der konziliaren Aussagen bezüglich der verstärkt wahrgenommenen Bedeutung des kulturellen Umfeldes (Stichwort: „Inkulturation")[25]. Zum einen bedingen heute die verstärkte Sensibilität gegenüber jeglicher geschlechtsspezifischer Diskriminierung, zum anderen aber vor allem die hohe Wertschätzung der Frau im Aufgabenbereich der Kirche, daß neben den vielfachen lehramtlichen Lobeshymnen über den Beitrag der Frauen innerhalb des kirchlichen Sendungsauftrages nun auch weitere rechtliche Konsequenzen daraus gezogen werden. Den diesbezüglich unterschiedlichen Gegebenheiten weltweit Rechnung zu tragen, vermag wohl nur eine Regelung, die eine Einbindung der jeweiligen Bischofskonferenzen vorsieht, wodurch ganz im Sinne des Subsidiaritätsprinzips neben einer universalkirchlichen Grundregelung auch ausreichend Raum für partikulare Rechtsgestaltungsentscheidungen in bischöflicher Verantwortung[26] eröffnet würde.

Dabei ist auf die Vorgangsweise schon bei der (Wieder-)Einführung des Ständigen Diakonates nach dem Konzil zu verweisen: „Weil diese für die Kirche in höchstem Maße lebensnotwendigen Ämter bei der gegenwärtig geltenden Disziplin der lateinischen Kirche in zahlreichen Gebieten nur schwer ausgeübt werden können, kann in Zukunft der Diakonat als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt werden. Den zuständigen verschiedenartigen territorialen Bischofskonferenzen kommt mit Billigung des Papstes die Entscheidung zu, ob und wo es für die Seelsorge angebracht ist, derartige Diakone zu bestellen. Mit Zustimmung des Bischofs von Rom wird dieser Diakonat auch verheirateten Männern reiferen Alters erteilt werden können, ferner geeigneten jungen Männern, für die jedoch das Gesetz des Zölibats in Kraft bleiben muß" (LG 29)[27]. Durch das Motu Proprio „Sacrum diaconatus ordinem" (1967) wurde nach diesem Grundentscheid die konkrete Vorgehensweise für die Bischofskonferenzen eröffnet[28].

---

[23] The Canonical Implications (Anm. 17), 25f.

[24] Ebd., 26.

[25] Vgl. u. a. GS 42–44; AG 15, 16; SC 37–39 (Liturgiereform); OE 5–6 (Riten); LG 29; Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Römische Liturgie und Inkulturation (vom 25.1.1994), Verlautbarungen des Apost. Stuhles, Nr. 114; c. 584 § 2 CCEO „Die Evangelisierung der Nationen soll so geschehen, daß unter Wahrung der Integrität von Glaube und Moral das Evangelium innerhalb der Kultur der einzelnen Völker zum Ausdruck kommt; nämlich in der Katechese, in ihren eigenen liturgischen Riten, in der heiligen Kunst, im Partikularrecht und, kurz gesagt, im ganzen kirchlichen Leben".

[26] Vgl. *R. Huysmans*, De ruimte voor bisschoppelijk recht, in: Tijdschrift voor theologie 36, 1996, 61–75; *A. Leys*, Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity (KTC, 28), Kampen 1995, bes. 166–213.

[27] LThK², Das II. Vatikanische Konzil – Dokumente und Kommentare, Bd. I, Freiburg 1966, 259.

[28] Vgl. MP Sacrum diaconatus ordinem, in: Nachkonziliare Dokumentation 9, Trier 1968, 25–45.

Auch im MP „Ministeria quaedam", in dem Papst Paul VI. 1972 die niederen Weihen ersetzte durch die Einführung von Akolythat und Lektorat als „Diensten" (ministeria), gestand er ausdrücklich zu, daß „nichts im Wege (steht), daß die Bischofskonferenzen außer den in der Lateinischen Kirche allen gemeinsamen Diensten noch andere vom Apostolischen Stuhl erbitten, deren Einführung sie in ihrem Land aus besonderen Gründen für notwendig oder sehr nützlich erachten"[29].

Nun handelt es sich bei der Weihe von Diakoninnen sicher nicht um eine Ausgestaltung jener „Ministeria", wenngleich gerade dahingehend bis in die jüngste Zeit in unhaltbarer Weise Kompromißvorschläge gemacht werden[30], doch unterstreicht es die Angemessenheit einer ähnlichen Vorgangsweise auch in diesem Fall. *Die lokalen Bischofskonferenzen hätten demnach die jeweilige kulturelle und pastorale Situation gründlich zu analysieren, um zu einer Entscheidung zu gelangen, die innerhalb der Einheit der Weltkirche ihren begründeten Platz fände.* Dabei könnte sich die Argumentation an den Aussagen des Missionsdekretes orientieren: „Wo die Bischofskonferenzen es für gut halten, soll der Diakonat als fester Lebensstand wieder eingeführt werden, entsprechend den Normen der Konstitution über die Kirche; denn es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten in der Verkündigung des Gotteswortes, sei es in der Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakamentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können" (AG 16)[31].

### *4. Konsequenzen eines päpstlichen Indultes zugunsten von Diakoninnen*

Da es der Kirche zukommt, in der Fortbildung der kirchlichen Amtsstruktur sowohl auf soziale Veränderungen im Sinne des christlichen Sendungsauftrages zu reagieren als auch dem amts- und sakramententheologischen Selbstverständnis entsprechend Rechnung zu tragen[32], unterstreicht die Studie der amerikanischen Kanonisten mit Blick auf die spezifischen Bedingungen ihrer Teilkirchen: „Partikulare Gesetzgebung ist ... besser noch als eine Veränderung der universalkirchlichen Canones der geeignete und passende Weg, um die Integration der Frauen in die Diakonatsweihe durchzuführen. Um dies zu erreichen, würde ein Indult seitens des Apostolischen Stuhles für die USA erbeten werden, das die notwendigen Freistellungen (Derogationen) vom allgemeinen Recht enthält, und sobald es erteilt wäre, würde eine teil-

[29] Paul VI., Ministeria quaedam, in: Nachkonziliare Dokumentation 38, Trier 1974, 29.

[30] Vgl. *A. Tornielli*, Frauen (Anm. 3), 19: etwa M. Hauke, Kard. A.M. Stickler, Kard. J.-J. Hamer, J. Galot. – Siehe oben die Anm. 13 bezüglich der kath. Ostkirchenrechtsreform.

[31] LThK², Das II. Vatikanische Konzil – Dokumente und Kommentare, Bd. III, Freiburg 1968, 67.

[32] Vgl. The Canonical Implications (Anm. 17), 31–35; 37f; *P. Luislampe*, Diakonat der Frau. Chance für die Zukunft?, in: *A. Urban* (Hg.), Diakonat der Frau (Anm. 7), 23–36, die mit Blick auf die derzeitigen Tätigkeiten und Beauftragungen von Frauen in der Kirche zu Recht darauf hinweist, daß „der Ausschluß der Frauen von der Weihe ... eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht" bedeutet (23).

kirchliche Gesetzgebung durch die Bischofskonferenz erstellt werden, um die Detailbestimmungen zu formulieren"[33].

Mit dem Begriff „Indult" wird hier in einer etwas altertümlichen Ausdrucksweise die Gewährung eines speziellen Gunsterweises durch den obersten kirchlichen Gesetzgeber angesprochen, wodurch dieser ein Sonderrecht, eine *lex specialis,* beziehungsweise eine Sonderstellung gegenüber dem allgemeinen Recht einräumen kann[34]. Aufgrund der von der systematischen Theologie näher erläuterten Möglichkeit, den Diakonat als „eine eigenständige Ausprägung des Weihesakramentes, die sich theologisch und funktional vom priesterlichen Amt abhebt"[35], zu verstehen, kann hinsichtlich der generellen Bestimmung des Ausschlusses der Frau vom Ordo eine spezielle Regelung jedenfalls hinsichtlich der Diakonatsweihe getroffen werden. Wie bei allen Sakramenten kommt es dabei der obersten kirchlichen Autorität zu, „zu beurteilen und festzulegen, was zu ihrer Gültigkeit erforderlich ist" (c. 841 CIC), wobei die näheren Ausführungsbestimmungen einer Rahmenregelung den jeweiligen Bischofskonferenzen überlassen werden können (vgl. cc. 447, 455 CIC). Die durch ein derartiges Sondergesetz (Indult) ermöglichte Zulassung von Frauen zum Ständigen Diakonat, womit im Unterschied zur Übernahme von diakonalen Funktionen von Laien eine „lebensengagierende Indienstnahme"[36] verbunden ist, die mehr und anderes als die bloße Anerkennung faktisch ausgeübter Laiendienste bedeutet[37], wäre allerdings zugleich auch eine Abänderung und Umgestaltung einiger kanonisch geforderter (Erlaubtheits-)Bedingungen nötig.

Weibliche Kandidaten würden grundsätzlich den gleichen Anforderungen für den Ständigen Diakonat unterliegen, wie sie im Kapitel „Weihebewerber" des Codex (cc. 1025–1049 CIC) enthalten und durch partikularrechtli-

---

[33] The Canonical Implications (Anm. 17; eigene Übers.), 37; vgl. 38–40.

[34] Vgl. *J. Lederer,* Indult, LThK², Bd. V, Freiburg 1960, Sp. 663f.

[35] Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD, Offizielle Gesamtausgabe, I, Freiburg 1976, 595f, 616f (Beschluß Dienste und Ämter 4.2.2.); vgl. *D. Ansorge,* Der Diakonat der Frau (Anm. 8), S. 51–62; Zum „komplementären" Amtsverständnis im Unterschied zu einem „legitimistischen" Ansatz s. auch *G. Wollmann,* Die Ständigen Diakone. Berufswirklichkeit und Selbstverständnis, Mainz 1983, 13–25; *A. Weiß,* Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 10), Würzburg 1991, 89–101; *G. Greshake,* Diakonia. Gegenwärtige Diskussion, in: LThK³, Bd. 3, Sp. 183f; *C. Böttigheimer,* Der Diakonat der Frau, in: MthZ 47, 1996, 253–266. – *J. Niewiadomski* (in diesem Heft).

[36] Vgl. *G. Wollmann,* Die Ständigen Diakone (Anm. 35) 25 (mit Verweis auf *P. Hünermann*). – Um Mißverständnissen vorzubeugen, weisen die amerikanischen Kanonisten im Sinne von LG 10 darauf hin, daß man durch die Weihe nicht zum „Super-Christen" wird: „Likewise, women ordained to the permanent diaconate would not be singled out as ‚super-Christians'. They would, however, be constituted in a different kind of relationship to the communion and mission of the Church through the reception of the sacrament of holy orders, strengthened by the grace of the sacrament to accomplish through their presence as well as through their functions the ministerial service appropriate to the order of deacons" (33). Es besteht vielmehr eine enge und einander fördernde Beziehung zwischen sakramentalem Diakonat (auch der Frau) und dem Apostolat von Laien (33–34; vgl. auch c. 275 §2 CIC). – Daß dies nicht nur Theorie ist, zeigt etwa *A. Berlis,* Das Diakoninnenamt in der Altkatholischen Kirche: Entwicklungen und Erfahrungen, in: *A. Urban,* Diakonat der Frau (Anm. 7), 47–56.

[37] Vgl. *G.L. Müller,* Diakon. Systematisch-theologisch, in: LThK³, Bd. 3, Freiburg 1995, Sp. 182; *K. Rahner,* Die Theologie der Erneuerung des Diakonates, in: *ders., H. Vorgrimler,* Diaconia (Anm. 3), 285–324, 318.

che Weisungen[38] näher gestaltet sind. Demnach sind nur jene zur Weihe zuzulassen, die „nach dem klugen Urteil des eigenen Bischofs beziehungsweise des zuständigen höheren Oberen bei umfassender Würdigung einen ungeschmälerten Glauben haben, von der rechten Absicht geleitet sind, über die erforderlichen Kenntnisse verfügen, sich guter Wertschätzung erfreuen, über einen untadeligen Lebenswandel und erwiesene Charakterstärke sowie über andere der zu empfangenden Weihe entsprechende physische und psychische Eigenschaften verfügen" (c. 1029). Unverheiratete Kandidatinnen müßten ebenso wie die Männer i.d.R. das 25. Lebensjahr vollendet haben, verheiratete das 35. Lebensjahr, wobei für die Bewerbung auch die Zustimmung des Ehemannes notwendig wäre (vgl. c. 1031 §2; die Dispens von mehr als einem Jahr ist dem Apostolischen Stuhl vorbehalten – §4). Nach entsprechender dreijähriger Ausbildung (vgl. cc. 236, 1032 §3) innerhalb des Diakonatskreises, wobei auch die Familie gegebenenfalls in angemessener Weise miteinbezogen wird, und erfolgter offizieller liturgischer Aufnahme unter die Kandidaten (Admissio; c. 1034)[39] kann jemand die Weihe erlangen, sofern keine Hinderungsgründe oder Irregularitäten (vgl. cc. 1040–1049, die allerdings noch rein für Männer formuliert sind) entgegenstehen. „Bevor jemandem der ständige Diakonat ... erteilt wird, muß er die Dienste des Lektors und des Akolythen übernommen und eine angemessene Zeit lang ausgeübt haben" (c. 1035 §1), wobei ein Zwischenzeitraum von wenigstens sechs Monaten einzuhalten wäre, was allerdings nicht immer der Fall ist. Diese Vorschrift bedingt, daß diese Beauftragungen (durch „institutio") ebenfalls nicht mehr bloß auf Männer beschränkt bleiben dürften (c. 230 §1)[40]. Nach Vergewisserung über alle Voraussetzungen (Skrutinium, c. 1051) und geistlichen Exerzitien von wenigstens 5 Tagen (c. 1039) sowie Ablegen des Glaubensbekenntnisses und Treueeides (c. 833 Nr. 6) kann dann die Weihe durch Handauflegung und Weihegebet des Bischofs erfolgen (c. 1009 §2). Unverheiratete haben (vorher) gemäß c. 1037 ein Zölibatsversprechen zu leisten, während bei Verheirateten ein Hindernis für eine eventuelle neuerliche Heirat begründet wird (c. 1087)[41].

[38] Vgl. Der Ständige Diakonat. Rahmenordnung der Österreichischen Diözesen, in: ABl. der ÖBK 3, vom 15.4.1989, S. 40–45. – Vgl. zum Folgenden bes.: *J. Weier*, der Ständige Diakon (Anm. 4), 37–68.

[39] Gemäß c. 1016 ist für die Admissio der Diözesanbischof des Wohnsitzes oder der künftigen Tätigkeit zuständig. Die schriftliche Bitte darum muß den Entschluß enthalten, „sich und der Kirche anzubieten, um den heiligen Dienst auszuüben" (Paul VI, MP Ad pascendum, in: NKD 38, S. 55). Aus der Admissio entsteht aber kein Rechtsanspruch auf die Erteilung der Weihe, während sie bei Ablegung von Gelübden in einem klerikalen Institut entfällt.

[40] Die generelle Änderung dieser Bestimmung ist aus verschiedenen Gründen wünschenswert, da diese Dienste derzeit meist nur für Weihekandidaten und damit gerade nicht auf Dauer bestehen, während die Laienämter auf den Modus der außerordentlichen Kommunionspender oder der zeitlichen Beauftragung zu Lektoren verwiesen sind (c. 230 §§2–3; s. aber das Dekret der ÖBK über die Voraussetzungen zur Beauftragung gemäß c. 230 §1 CIC im ABl. der ÖBK 6, vom 9. Dez. 1991, 3); vgl. *K. Lüdicke*, die Stellung der Frau (Anm. 20), 379f.

[41] Dabei muß aber „bei aller Hochschätzung der Tradition ... gesagt werden, daß der Diakon, der als Verheirateter zum Diakon geweiht worden und dessen Ehefrau gestorben ist, sich nie zur Ehelosigkeit verpflichtet hat", so daß ihm eine Verpflichtung zur Ehelosigkeit aufgezwungen wird, die im Gegensatz steht zum sonst freiwilligen Zölibatsversprechen (*J. Weier*, Der Ständige Diakon [Anm. 4] 85–87). Gleiches gälte entsprechend für die Diakonin, die als Witwe erneut heiraten möchte, u.U. auch aus Verantwortung für ihre Familie.

Weibliche Diakone wären in der Folge an die gleichen Verpflichtungen und Rechte wie alle Kleriker gebunden (cc. 273–289), wobei manche Formulierungen der Gesetzestexte von „brüderlich" auf „geschwisterlich" zu ändern sind (etwa cc. 275 §1; 278 §2). Es könnten Frauen damit auch jene Ämter mit Jurisdiktionsgewalt übertragen werden, sofern nicht ausdrücklich die Priesterweihe dafür gefordert ist. Anders als Laien sind Diakoninnen dann als Kleriker gehalten, eine Aufgabe, die ihnen von ihrem Ordinarius übertragen wird, auch zu übernehmen, sofern sie nicht durch ein rechtmäßiges Hindernis entschuldigt sind (c. 274 §2), etwa weil damit eine Vernachlässigung des Zivilberufes verbunden wäre. Von der Verpflichtung der Kleriker zu geistlicher Kleidung sind Ständige Diakone bereits jetzt entbunden (cc. 288 i.V.m. 284)[42].

### *5. Arbeitsrechtliche Implikationen der Inkardination*

Durch den Empfang der Diakonatsweihe, die nicht nur ein sakramentaler, sondern auch ein rechtlicher Akt ist, wird jemand Kleriker und der Teilkirche (Diözese) beziehungsweise Personalprälatur inkardiniert (c. 266 §1)[43]. Die Inkardination, die als zweiseitiges Rechtsverhältnis nichts Vergleichbares im staatlichen Bereich besitzt, „ist als Dienst- und Treueverhältnis eigener Prägung anzusprechen, das zwischen einem Kleriker und einem kirchlichen Oberen und dem diesem zugeordneten Klerikerverband besteht"[44]. Durch diese Verbundenheit entsteht nicht nur eine engere Einbindung in die Sendungsaufgabe der Kirche, sondern auch die Verpflichtung, dem Diakon/der Diakonin gegenüber eine ausreichende wirtschaftliche Versorgung zu gewährleisten als Gegenleistung für die lebenslange Verfügbarkeit. „Verheiratete (und sinngemäß auch zölibatäre) Ständige Diakone (und Diakoninnen), die sich ganz dem kirchlichen Dienst widmen, haben Anspruch auf Vergütung, mit der sie für ihren und ihrer Familie Lebensunterhalt sorgen können; wer aber wegen eines Zivilberufes, den er (sie) ausübt oder ausgeübt hat, Vergütung erhält, hat aus diesen Einkünften für sich und die Erfordernisse seiner Familie zu sorgen" (c. 281 §3). Demnach erhalten Ständige Diakone mit Zivilberuf wohl in der Regel eine Aufwandsentschädigung, haben aber sonst alle ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten eines Unterhaltes zu nützen. Dies enthebt aber andererseits den Inkardinationsverband (Diözese) nicht, im Notfall zumindest für den notwendigsten Unterhalt (Sustentation) aufzukommen[45]. In Österreich sind Kleriker des Ständigen Diakonates, die im besonderen kirchlichen Dienst eine hauptamtliche Verwendung finden (zum Beispiel als Religionslehrer oder Pasto-

[42] Ständige hauptamtliche Diakone unterliegen in Österreich sonst den gleichen Vorschriften über standesfremde Tätigkeiten wie alle Kleriker (c. 288; ABl. der ÖBK 1, vom 25. Jänner 1984, 7).

[43] Vgl. *J. Weier*, Der Ständige Diakon (Anm. 4), 69–83. – Damit kommen auch für Ständige Diakoninnen die diesbezüglichen Vorschriften (cc. 265–272) zum Tragen.

[44] *H. Schmitz*, Fragen des Inkardinationsrechtes, in: *K. Siepen* u.a. (Hg.), Ecclesia et Ius. Festgabe A. Scheuermann, München, Paderborn, Wien 1968, 137–152, hier: 152.

[45] Vgl. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Kirchenrechtliche Stellungnahmen der Arbeitsgruppe Kirchenrecht ... in der Zeit von 1984 bis 1989 (SICA 4), Metten 1994, S. 20f; *H. Heimerl, H. Pree*, Handbuch des Vermögensrechts der kath. Kirche, Regensburg 1993, 698–700.

ralassistenten), dienst- und besoldungsrechtlich sowie bezüglich der Sozialversicherung den Laien gleichgestellt und unterliegen der Vollversicherung nach staatlichem ASVG[46].

### *6. Ordensfrauen und Ständiges Diakonat*

Unter den Ordensgemeinschaften werden klerikale von laikalen unterschieden (c. 588). Das II. Vatikanische Konzil gestattete jedoch schon im Hinblick auf die männlichen Diakone, daß selbst bei Brüderorden einige der Professen geweiht werden dürfen, ohne daß sich dadurch der Charakter des Institutes verändert, sofern das Generalkapitel dies beschließt (PC 10). Papst Paul VI. verlangte später darüber hinaus auch die Genehmigung durch den Apostolischen Stuhl[47]. Wer demnach als Mitglied eines Ordensinstitutes ewige Gelübde abgelegt hat, wird mit der Diakonatsweihe dem Institut inkardiniert, sofern im Eigenrecht (den Konstitutionen) entsprechende Bestimmungen vorgesehen sind (c. 266 §2). Für die Schwesternorden heißt dies, daß die Diakonin zu einem klerikalen Mitglied in einer nicht-klerikalen Gemeinschaft wird, wobei hinsichtlich eines konkreten Einsatzes innerhalb der Diözese c. 682 für die Einbeziehung der Ordensoberin in die Entscheidung wohl analog heranzuziehen ist.

### *7. Die Dienste des Ständigen Diakonates*

Diakone erhalten die Handauflegung „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung", wobei sie „mit sakramentaler Gnade gestärkt, ... dem Volke Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium" dienen (LG 29). Demnach wäre es auch Sache der Diakonin, „je nach Weisung der zuständigen Autorität, feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten"[48]. Da mit der Spendung der Wegzehrung oft auch die Krankensalbung verbunden ist, wäre es naheliegend und von heutiger (Krankenhaus-)Pastoral immer wieder gefordert gewesen, die gültige Spendung dieses Sakramentes nicht ausschließlich dem Priester vorzubehalten (c. 1003 §2). Gegen die Möglichkeit, Diakone beziehungsweise Diakoninnen zumindest zu außerordentlichen Spendern der Krankensalbung zu machen, bestehen theologisch nicht

[46] Vgl. Bescheid des BM für soziale Verwaltung vom 6.11.1979 (in: ÖAKR 32, 1981, 262; *H. Heimerl, H. Pree*, Handbuch des Vermögensrechts (Anm. 45), 709–711; *W. Mazal*, Zur Versicherungspflicht für kirchliche Dienstnehmer unter besonderer Berücksichtigung der Ständigen Diakone, in: *U. Runggaldier, B. Schinkele* (Hg.), Arbeitsrecht und Kirche, Wien, New York 1996, 225–244, 235ff.

[47] MP Sacrum diaconatus ordinem, Nr. 32.

[48] LG 29; die Umsetzung dieser Konzilsvorgabe im CIC: Predigt (c. 764), Homilie (c. 767), Assistenz bei der Feier der Eucharistie (cc. 835 §3; 930 §2; Allgemeine Einführung ins Meßbuch, Art. 61, 127–141), Taufspendung (c. 861), ordentliche Kommunionspendung (c. 910), Viaticum (c. 911 §2), sakramentaler Segen (c. 943), Sakramentalien, Begräbnisritus, Segnungen (c. 1168, 1169), ordentliche Eheschließungsassistenz (c. 1111); Sonntagsgottesdienst ohne Priester (c. 1248 §2), Bußgottesdienste.

nur keine Bedenken[49], sondern es würde auch einer ursprünglichen Tradition entsprechen, wonach es gerade zu den Aufgaben der Diakonin zählte, kranken Frauen die Krankensalbung zu geben[50].

Immer wieder taucht aufgrund der umfassenden Kompetenzen auch die Frage nach der Möglichkeit beziehungsweise Sinnhaftigkeit der Gemeindeleitung durch einen Ständigen Diakon / eine Diakonin auf. Dabei kann man auf die zitierte Aussage im Missionsdekret des Konzils zurückgreifen, wonach in Ausnahmefällen Diakone zur „Leitung abgelegener christlicher Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs" (AG 16) herangezogen werden können. Tatsächlich wird gerade in Zeiten des Priestermangels gerne auf den Dienst der Diakone zurückgegriffen, um als Pfarrassistenten gemäß c. 517 § 2 gemeinsam mit einem Pfarrmoderator in jenen Gemeinden eingesetzt zu werden, die keinen eigenen Pfarrer mehr haben[51]. Dennoch bleiben auch hierbei die grundsätzlichen Vorbehalte zugunsten der Vermeidung einer diffundierenden Berufsidentität aufrecht[52], weshalb wohl auch die Österreichische Rahmenordnung für den Ständigen Diakonat betont, daß dieser „kein Ersatz für fehlende Priester (ist), wenn ihm auch in Notsituationen an der Seite eines Bischofs oder Priesters bestimmte Aufgaben der Gemeindeleitung übertragen werden können"[53]. Obwohl Diakone als geweihte Amtsträger zur Übernahme von Jurisdiktionsvollmacht befähigt sind (c. 129 § 1), können sie niemals die volle und umfassende Gemeindeseelsorge übernehmen (c. 150)[54], denn dazu ist die Priesterweihe erforderlich und dieser Unterschied muß stets deutlich bleiben[55]. Es mag aber sein, daß gerade durch die Einbeziehung der Frau „die Diakone auch leichter aus der Rolle eines Lückenbüßers für den Priestermangel herausgeeist werden"[56].

## *8. Schluß*

Zusammenfassend erscheint die Entscheidung, Frauen zu Ständigen Diakoninnen zu weihen, kirchenrechtlich möglich und durchführbar. Dazu wäre (für die lateinische Kirche) erforderlich, daß entweder eine weltkirchliche Gesetzesänderung erfolgt oder aber

---

[49] Vgl. *J. Weier,* Der Ständige Diakon (Anm. 4), 111–115 (mit Berufung auf Gutachten von *P. Hünermann* und *H. Vorgrimler).*

[50] Vgl. *C. Vagaggini,* L'ordinatione delle diaconesse (Anm. 10), 189; *B. Dufour,* Le sacrement de pénitence et le sacrement de l'onction des malades, Paris 1989, 161–163; *L. Gerosa,* Krankensalbung, in: *R. Ahlers, L. Gerosa, L. Müller* (Hg.), Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, Paderborn 1992, 71–82.

[51] So sind beispielsweise in der Diözese Linz (1996) von 16 Pfarrassistent / inn / en 7 Diakone; insgesamt sind von 41 Ständigen Diakonen 12 im kirchlichen Hauptberuf und 28 mit Zivilberuf tätig (1 in Pension).

[52] Vgl. *S. Lederhilger,* Kooperative Seelsorge und die Frage nach dem Amt, in: ThPQ 142, 1994, 123–136, 132ff.

[53] Vgl. ABl. der ÖBK 3, vom 15. April 1989, 40.

[54] Vgl. *W. Rees,* Die Mitwirkung von Laien bei der Gemeindeleitung, in: Forum Katholische Theologie 12, 1996, 1–15, 8–12.

[55] In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß keine vollberechtigte Mitgliedschaft im Priesterrat möglich ist, sondern allenfalls eine Teilnahme eines Vertreters der Ständigen Diakone als Gast ohne Stimmrecht; vgl. *J. Weier,* Der Ständige Diakon, 143–145.

[56] *A. Weiß,* Der Ständige Diakon (Anm. 4), 266; vgl. *G.L. Müller,* Theologische Überlegungen zur Weiterentwicklung des Diakonats, MThZ 40, 1989, 129–143, 141ff.

einzelne Bischofskonferenzen mit einer zureichenden Begründung den Apostolischen Stuhl um die Gewährung eines entsprechenden Indultes bitten, wodurch für ihren Bereich dem c. 1024 derogiert und die Beschränkung des Ordo rein auf Männer hinsichtlich des Diakonates entfallen würde. Zugleich müßten geringfügige geschlechtsspezifische Anpassungen von einzelnen Normen geschehen, die mit der Diakonatsweihe als Voraussetzungen oder Konsequenzen dieses Rechtsstatus verbunden sind. Die Bischofskonferenz hätte zugleich ihre Rahmenordnung unter Einbeziehung der speziellen Bedürfnisse und Aufgaben von Frauen im diakonalen Dienst zu überarbeiten, wobei diese als generelle Dekrete weiterhin der Approbation des Apostolischen Stuhles unterliegen. Mit Blick auf die lange Geschichte der Diakonin läßt sich aus berufenem Munde eines Patristikers sagen: „Wenn Origines, die *Didaskalia* oder kirchliche *canones* befürchten, die Heiden könnten lachen, wenn Frauen in der christlichen Gemeinde Lehr- und Leitungsaufgaben übernähmen, müßte man heute fragen, ob ‚die »Neu-Heiden«, die Außenstehenden und Andersdenkenden nicht lachen, wenn Frauen in der Kirche von diesen Diensten ausgeschlossen sind'"[57].

[57] *E. Dassmann*, Witwen und Dianonissen (Anm. 10), 153f mit Bezug auf *R. Nürnberg*, »Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant«. Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen, JbAC 31, 1988, 57–73.

*DDr. Severin Lederhilger, OPraem., ist Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz.*

BRIGITTE GRUBER-AICHBERGER

# Gedanken zum „Diakonat der Frauen"

### *1. Die Sehnsucht nach Selbstverständlichkeit*

„Sind Sie Diakonin?" Diese Frage wird mir des öfteren von Leuten gestellt, die mich bei Begräbnissen oder bei der Leitung von Wortgottesdiensten erleben. Meine Verneinung der Frage wird in der Regel mit Befremden aufgenommen, und meist fallen Worte, die wohl die Funktion des Trostes haben sollen: „Sie werden sehen, lange wird es nicht mehr dauern", oder „Ich glaube nicht, daß es ein Mann besser machen könnte".

Solche Gesprächssituationen hinterlassen in mir meist eine Gefühlsmischung aus Ermutigung und Ärger. Vor allem aber erwacht die Sehnsucht, es sollte doch endlich selbstverständlich sein, was nach den Vorstellungen so vieler und auch nach meinem Denken selbstverständlich ist: nicht das Geschlecht entscheidet, ob Frau oder Mann ein kirchliches Weiheamt bekleiden kann. Es ist leider nicht selbstverständlich, trotz vielfacher Beteuerungen in diversen kirchlichen Dokumenten, daß jegliche Form der Diskriminierung aufgrund des Geschlechtes überwunden werden muß (vgl. GS 29).

Das Faktum, daß Frauen bislang nicht zu Diakoninnen geweiht wurden, wirft die Frage nach dem Kirchenbild auf. Während in der Gesellschaft grundsätzlich die Weichen gestellt sind für die Gleichstellung von Mann und Frau und viele Anstrengungen unternommen werden, dies auch rechtlich abzusichern, präsentiert sich die Kirche weiterhin als patriarchales System, das Frauen aufgrund des Geschlechtes von kirchlichen Ämtern, die an das Weihesakrament gebunden sind, ausschließt. Letztlich wird damit auch die Frage nach der Glaubwürdigkeit aufgeworfen; denn wie kann eine Kirche ein Evangelium verkünden, das die Vision der Geschwisterlichkeit in sich trägt, und gleichzeitig herrschaftlich regieren? Wie kann eine Kirche den Frauen die befreiende Kraft des christlichen Glaubens vermitteln und dann sagen: „Bis hierher und nicht weiter?"

Die Entscheidung, Frauen bislang nicht zu Diakoninnen zu weihen, sagt auch etwas aus über das Frauenbild und die Wertschätzung von Frauen. In einer Zeit, in der Frauen dieselbe Bildung, dieselbe Qualifikation wie Männer haben, in einer Zeit, in der die Wahl der Lebensform grundsätzlich frei entschieden werden kann, in einer Zeit, die individuelle Entfaltung großschreibt, ist es einfach nicht plausibel, wenn Frauen aufgrund ihres Geschlechtes ausgeschlossen werden. Es ist schmerzlich, daß nicht die kirchlichen Strukturen in Frage gestellt werden, sondern noch immer die Frauen und ihre Begabungen, ihre Fähigkeit, Zeugnis zu geben von der Güte und Menschenfreundlichkeit und insofern Gegenwärtigkeit Gottes in der Welt. Warum, so die Frage der Frauen, sollen wir nicht begnadet sein, ein solches Amt zu bekleiden? Woher stammt die Kompetenz, über Frauen so zu bestimmen? Woraus legitimiert sich die Entscheidung zu einem Nein für Frauen? Das Empfinden vieler Frauen und Männer, aber auch kritisch argumen-

tierende Theologie weiß, daß hier patriarchales Denken verantwortlich ist.
Die Sehnsucht nach der Selbstverständlichkeit, alle kirchlichen Ämter für Frauen zugänglich zu machen, ist die Sehnsucht nach gleichwertiger Anerkennung in allen Bereichen. Es ist die Vision, daß sich die befreiende Praxis Jesu mehr in den Strukturen und im Umgang mit Frauen niederschlägt. Es ist das berechtigte Bedürfnis danach, in dieser Kirche als Frau leben zu können und Möglichkeiten zur Entfaltung zu haben.

## 2. *Diakonat – vielleicht ein adäquater Rahmen für eine Übergangssituation?*

Die Umbruchsituation in der Kirche wird allerorten konstatiert und ist letztlich ein neuer Anlaß, die Frage nach der Diakonatsweihe für Frauen zu stellen. Der zunehmende Priestermangel zwingt dazu, neue Modelle der Pfarrleitung zu überlegen. Eine Form ist die Einsetzung von PfarrassistentInnen, die in Zusammenarbeit mit einem für die Pfarre zuständigen Priester und dem Pfarrgemeinderat die Gemeinde mitverantwortlich leiten. Meine Erfahrungen als Pfarrassistentin führen mich noch einmal zu anderen Überlegungen bezüglich des Diakonats.
In meiner Aufgabe bin ich in umfassender Weise mit der Seelsorge in der Pfarre betraut. In meinem Anstellungsdekret ist dies beschrieben mit der Auflistung sämtlicher pfarrlicher Dienste mit Ausnahme der Sakramentenspendung. Diese obliegt dem Priester. Nach meinen bisherigen Erfahrungen kann ich sagen: dieses Modell der Pfarrleitung ist ein Übergangsmodell, denn es birgt viele Unklarheiten in sich. Ich habe kein Amt übertragen bekommen, sondern eine Aufgabe. Gerade in der Anfangssituation wurde für mich deutlich spürbar, wie ausgesetzt ich als Person in dieser Funktion einer Pfarrassistentin war. Es gab keinen für die Leute abgeklärten und verstehbaren Rahmen. Was ist das, eine Pfarrassistentin? So manche wurden für sich erfinderisch und suchten nach neuen Worten, stießen im Endeffekt aber wieder auf die „alten" Bezeichnungen wie „Frau Pfarrer" oder einfach „Brigitte". Und genau in dieser Spannbreite von amtlich nicht zugesprochener Kompetenz und persönlich erworbener Kompetenz tat sich der Graben vieler Möglichkeiten, Chancen, Konflikte und Mängel auf. Ich spürte sehr bald, daß ich meine Aufgabe als Seelsorgerin nicht bloß aus eigener Anstrengung tun kann, dazu braucht es auch das, was theologisch mit dem Begriff *Begnadung* ausgesagt wird. Auch wenn ich durchaus die Erfahrung machen durfte, begnadet zu sein, so fehlte mir, dies auch im Glauben offiziell feiern zu können, Begnadung zugesprochen zu bekommen und in eine Gemeinschaft zu gehören, die mit mir um diese Gnade bittet. Wenn ich in meiner Funktion als Pfarrassistentin das Evangelium verkünden soll, wenn ich in den diakonalen Diensten Zeugnis gebe von der Zuwendung Gottes zu den Menschen, wenn ich mit den Menschen das Leben teile und darin den Glauben erschließe, dann ist das Verlesen des Anstellungsdekretes und ein feierlicher Gottesdienst in der Gemeinde kein ausreichender Rahmen, in den sich dieses Tun, das auch priesterlicher Dienst ist, einordnen läßt.
Neben diesem Mangel gibt es allerdings die vielen Möglichkeiten zu experimentieren, neue Wege zu suchen, neue Bilder von Gemeinde, von SeelsorgerInnen, von Priestern zu entwerfen. Diese Möglichkeiten möchte ich

nicht missen, ich glaube, sie dienen der gesamten Kirche und den Gemeinden in befruchtender Weise.
Es wäre deshalb für mich verfrüht, die Umbrüche und Pioniersituationen abzukürzen durch das Überstülpen von fertigen, festgelegten Strukturen. Würden alle PfarrassistentInnen zu Diakoninnen und Diakonen geweiht, so wäre dies zwar ein möglicher Rahmen, um „gnadenlose" Situationen aufzufangen, aber es wäre auch ein Rahmen, der ganz bestimmte Bilder, Aufgabenbereiche und personalpolitische Strategien abruft. Derzeit ist es so, daß die meisten der männlichen Pfarrassistenten Diakone sind, beziehungsweise vor der Übernahme dieser Aufgabe bereits Diakone waren. Ein Grund, sich für die Weihe zu entscheiden – Männer können sich im Unterschied zu den Pfarrassistentinnen entscheiden – liegt sicherlich im oben bereits angesprochenen Bedürfnis nach einer Glaubensfeier und ausdrücklichen Verbindung mit der Kirche. Ein praktischer Grund oder Auslöser ist nicht selten die Situation, daß Diakone befugt sind, einige Sakramente zu spenden, und somit für den zuständigen Priester mehr Entlastung darstellen. Diese rechtliche Komponente der Diakonatsweihe mag zwar für den Einzelfall eine Entlastung bringen, fördert jedoch im Gesamtzusammenhang nicht unbedingt die Weiterentwicklung. Spezielle, zeitlich und auf einen bestimmten Ort begrenzte Beauftragungen zur Spendung von Sakramenten (zum Beispiel Taufe) könnten auch Entlastung bringen, würden allerdings die Entwicklung weniger festlegen.
Um wirklich neue Wege einzuschlagen in der Kirche, um auch zu einer Flexibilisierung der Ämterstruktur zu gelangen, braucht es noch Zeit. Dies soll nun nicht ein Argument sein, Frauen nicht zu Diakoninnen zu weihen, sondern soll zu überlegen geben, ob Männer in der Funktion als Pfarrassistenten Diakone sein sollen.

### *3. Die Weihe zur Diakonin ist Wegweiser in verschiedene Richtungen*

Ein Blick in die sozial-caritativen Fachausschüsse der Pfarren zeigt eindeutig, daß es im deutlich überwiegenden Maße Frauen sind, die in der Kirche diakonale Dienste leisten. Diese Dienste werden vielfach im Hintergrund geleistet, ohne viel Aufsehen. Sehr oft weiß nicht einmal der Pfarrgemeinderat von den unzähligen Handgriffen, die scheinbar ganz selbstverständlich getan werden. Frauen zu Diakoninnen zu weihen, könnte eine Aufwertung der diakonalen Dienste bedeuten und die Diakonie insgesamt aus ihrem Aschenputteldasein befreien. Angesichts der steigenden Notwendigkeit des diakonalen Dienstes der Kirche in unserer Gesellschaft wäre dies nur zu begrüßen. Es würde damit endlich auch der Anstrich des Verbotenen und Anstößigen von jeglichem sozialpolitischen Engagement als Christen in der Gesellschaft genommen.
Eine faszinierende Vision, die doch den Verdacht in mir nicht beiseiteschieben kann, daß dies nicht unbedingt die Folge sein *muß*. Schon allein deshalb, weil die Weihe von Männern zu Diakonen genau dasselbe bewirken hätte können. Könnte nicht auch sein, daß sozusagen „der Schuß nach hinten losgeht" und durch die Weihe von Frauen zur Diakonin die diakonalen Dienste frauenspezifische Dienste bleiben, die nun sogar mit einer Weihe legitimiert sind? Die Frauen wären die „Diakonissen" und die Männer die Diakone. Die Frauen blieben die Aschenputtel und wären weiterhin

vom Tanz im großen Festsaal ausgeschlossen. Denn für die Männer ist die Frage nach dem Priesteramt als weiterem Amt offen, Diakonat kann für sie auch Zwischenstufe zum Priesteramt sein, für Frauen ist dies derzeit nicht so.

Es macht einen Unterschied, ob über das Diakonat von Frauen mit offenem Blick auf das Priesterinnenamt gesprochen wird, und damit die Amtsfrage gestellt ist, oder ob diese Frage ausgeblendet bleibt. Grundsätzlich weist die Weihe von Frauen zu Diakoninnen auch den Weg zum Priesteramt von Frauen, denn die Frage nach der Weihe von Frauen zu Diakoninnen ist nicht so sehr eine Frage nach dem Stellenwert von Diakonie in der Kirche, sondern vielmehr eine Frage nach den Ämtern in der Kirche. Ämter haben zusprechende, ordnende Funktion, nicht jede/jeder kann einfach alles machen. Es braucht Eignungen, Begabungen, Ausbildung, Neigungen. Frauen sind sicherlich genauso geeignet und begabt, zu verkünden und den Glauben zu feiern. Viele Frauen fühlen sich zu einem besonderen Dienst in der Nachfolge berufen. Warum also nicht ein Amt zusprechen, wo bereits eine Aufgabe erfüllt wird und die Befähigung unter Beweis gestellt ist? Es ist doch sinnvoller und auch innerhalb der Kirchengeschichte der ursprüngliche Weg, Frauen und Männer für jene Aufgaben zu ordinieren, die sie bereits ausüben. Dies setzt eine Flexibilisierung der Ämterstruktur voraus, die sich an den Erfordernissen der jeweiligen Diözese orientiert und nicht Ämter schafft und dann fragt, wie die Amtsträger am besten eingesetzt werden können. Viele Laien, Frauen und Männer, arbeiten bereits seit Jahren hauptamtlich in der Kirche. Viele stoßen dabei an die Grenze des zwar aufgrund der Situation Möglichen, aber aufgrund der Ämterstruktur Unerlaubten. Wäre es für die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht zuträglicher, MitarbeiterInnen in der Kirche mit jenen Aufgaben zu betrauen, die aufgrund ihres Aufgabenfeldes für sie notwendig sind, um mit den Leuten auch das im Glauben feiern zu können, was im Begleiten gelebt wird? Für die Krankenhausseelsorge wird dies etwas anderes sein als für die Pfarrseelsorge. Welche Aufgabe braucht welches Amt? – Das ist die Frage und nicht: Welcher Amtsträger übernimmt welche Aufgabe? Diese Flexibilisierung der Ämterstruktur würde auch die Frage nach dem Geschlecht zurückdrängen und den Weg in eine geschwisterliche Kirche fördern. Die Entscheidung, Frauen zu Diakoninnen zu weihen, wäre in diesem Zusammenhang durchaus ein positiver Schritt in diese Richtung. Vielfach ist es die Geschlechterfrage, die neue Wege verhindert oder so viele Energien bindet, daß es zu Fixierungen auf Nebengeleisen kommt. Im Zusammenhang mit der Diakoninnenweihe die Frage nach dem Amt zu stellen, hebt die Frage auf die richtige Ebene, weg von den Frauen hin zu den kirchlichen Strukturen. Dort sind die Veränderungen anzusetzen.

Ich hoffe, es ist in meinen Ausführungen deutlich geworden, daß es bei der Überlegung, ob Frauen zu Diakoninnen geweiht werden sollen oder nicht, um grundlegende Fragen der Kirche geht. Die Kirchenleitung muß sich fragen:

- Wie können wir glaubwürdig Kirche Jesu Christi sein, wenn wir Frauen aufgrund des Geschlechts von Ämtern ausschließen?
- Welches Bild von Kirche prägen wir in unserer Gesellschaft, und ist es

zuträglich, im Bereich der Gleichberechtigung „weltfremd" zu sein?
- In welcher Weise stärken und bestätigen wir das Tun jener MitarbeiterInnen, die bereit sind, sich auf Pioniersituationen einzulassen?

Die Kirchenleitung hat in diesem Zusammenhang ernsthaft zu prüfen, inwieweit die bestehende Ämterstruktur zum Wohle der Kirchenentwicklung flexibilisiert werden muß.

*Mag. Brigitte Gruber-Aichberger ist Pfarrassistentin in Linz-St. Margarethen.*

PAULINE ATZLESBERGER

# Diakonat der Frau. – Ein erster Schritt?

„Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter" (Lk 10,2a). Diese Worte aus der Bibel gelten ganz besonders auch für unsere Zeit. Da das Programm unserer Kongregation, der Vöcklabrucker Schulschwestern, aus der Not der Gründungszeit entstand, sehen wir es auch heute noch als unsere Aufgabe, die Bedürfnisse der Zeit zu erspüren und darauf zu antworten. So fühlte ich mich gerufen, meinen Beruf als Hauptschullehrerin und Direktorin aufzugeben und mich für eine Pfarre ohne Priester am Ort zur Verfügung zu stellen. Seit 1. Septemer 1994 bin ich in der Seelsorgestelle Berg/Krems bei Ansfelden und wurde mit 1. September 1995 zur Pfarrassistentin ernannt.

### *Meine ersten Erfahrungen*

Seit 1981 ist unsere Pfarre ohne Priester am Ort, ein Priester aus Ansfelden beziehungsweise St. Florian betreut die Pfarre. Den Laien fehlt die Bezugsperson am Ort. So komme ich nach Berg. Der Pfarrer wird zum Pfarrmoderator bestellt. Wie reagieren die Leute?
Da gibt es eine Gruppe von Frauen und Männern, die mich als Seelsorgerin, die „der Himmel schickt" (Pfarrgemeinderatsobmann im Pfarrblatt) begrüßt und erlebt. Sie sind froh, daß ich da bin, und wollen mit mir die Seelsorge in der Gemeinde wahrnehmen und tragen. Sehr schnell entsteht auch eine Beziehung zu ungefähr zehn Jugendlichen. Auch sie empfangen mich mit offenen Armen und spüren, daß es gut ist, wenn jemand mit ihnen geht.
Es gibt aber auch viele, welche die Veränderung noch gar nicht wahrgenommen beziehungsweise solche, die mit der neuen Situation große Schwierigkeiten haben. Ich merke, daß sich vor allem Frauen mit mir als Seelsorgerin schwer tun. Gerade sie sind es, die es bedauern, daß ich alleinige Ansprechpartnerin bin.
Einige Beispiele für diese Schwierigkeiten möchte ich schildern:

- Die Leiterin eines Ausschusses setzt die Termine der Sitzungen bewußt so an, daß nur der Pfarrer dabei sein kann. Nach meiner Ernennung zur Pfarrassistentin legt sie die Leitung zurück.
- Bei Begrüßungen werde ich an zweiter Stelle genannt, zuerst kommt der Pfarrer an die Reihe.
- Es ist die Feier der Jubelpaare. Sie werden anschließend zum Früh-

schoppen eingeladen. Die Sitzordnung ist vorgegeben. Der Pfarrer sitzt in der Mitte. Ich darf irgendwo am Rande dabei sein.
- Der Sohn eines großen Bauern heiratet. Der Pfarrer wird zum Festessen eingeladen, ich darf mir im Gasthaus Kaffee und Kuchen holen.

Die Pfarrgemeinde müßte ein vertrautes Rollenmuster verlassen, aber die äußeren Umstände sind so, daß die Änderung in der Leitung für viele nicht zu erkennen ist. Ca. 150 Menschen unserer Pfarre, die nicht Mitarbeiter in irgendeiner Runde sind, kommen am Sonntag in die Kirche. Da steht nach wie vor der Pfarrer, der mit ihnen die heilige Messe feiert. Sie merken nur, daß die Wortverkündigung vom Pfarrer und mir gemeinsam gestaltet wird, und daß ich zum Schluß die „Verkündigungen" verlese.
Einen Zugang zu den Menschen, die nicht am Pfarrleben teilnehmen, bekomme ich durch die Begräbnisleitung. Zunächst werden Befürchtungen ausgedrückt: „Was, kein Pfarrer?" Trotz mancher Hoffnungen übernimmt aber kein Priester in der Umgebung das Begräbnis. Da sehen mich nun viele zum ersten Mal in einer seelsorglichen Aufgabe und erfahren, daß ich es *gut* mache. In dieser Hinsicht erhalte ich immer wieder Rückmeldungen.
In meiner Tätigkeit als Seelsorgerin kann ich die Erkenntnis vieler Frauen bestätigen: Als Frau bist du nur angenommen, wenn du *gut* bist.

### *Die Grenzen meiner seelsorglichen Arbeit*

Diese erlebe ich ständig: Ich habe gleichsam die „Leitung" der Pfarre, aber doch nicht ganz. Ich bin verantwortlich, aber letztverantwortlich bin ich nicht. Ich erschließe die Sakramente, aber spenden darf ich sie nicht. Gerade bei der Vorbereitung auf die Taufe spüre ich das Ausgeschlossensein vom diakonalen oder priesterlichen Dienst fast wöchentlich. Ich eröffne den Kontakt, besuche die Familie, und gemeinsam bereiten wir die Taufe vor. Zur Taufe kommt der „fremde" Pfarrer, und die erste Beziehung ist abgebrochen.
Im Liturgiekreis wird die Gestaltung des Sonntagsgottesdienstes durchbesprochen. Am Sonntag muß vor der heiligen Messe rasch der Priester informiert werden.
Oder – ich halte das Begräbnis, für das Requiem brauche ich den Pfarrer.
Am schmerzlichsten erlebe ich die Trennung der Lebens- und Alltagsgemeinschaft von der Eucharistiefeier. Während der ganzen Woche bin ich bei den Menschen: in den verschiedensten Ausschüssen des Pfarrgemeinderates, in den Runden, bei den Heimstunden der Jungschar, Jugend und der Ministranten, beim Wortgottesdienst, beim Krankenbesuch, im Religionsunterricht... – und am Sonntag feiert der Pfarrer, der im Alltag so gut wie nichts mit den Menschen zu tun hat, mit ihnen die *Communio.*

### *...und die Lösung?*

Ich denke, daß die aufgezeigte Situation nur ein Übergang sein kann. Immer mehr wird es zur einzigen Aufgabe des Priesters, flächendeckend die Sakramente zu spenden. Der Laie hat den Bezug zu den Menschen; der Priester kommt, um die „Wandlungsworte" zu sprechen. Es ist meines Erachtens ein Bruch entstanden, der nur geheilt wird, wenn gelebte Wirklichkeit und Sakramente wieder zusammenfallen, wenn der (die) begleitende Seelsorger(in) als Höhepunkt

des Beisammenseins mit den Menschen die Sakramente mit ihnen feiert. Und wenn die Pfarre als „Subjekt" bleiben darf, dann ist es die einzige Lösung, möglichst vielen Seelsorgerinnen und Seelsorgern, die sich berufen fühlen, die Priesterweihe zu spenden. Aber die Kirche bleibt trotz dieser Not in unseren Ländern wie verblendet in den festgefahrenen Normen und Grundsätzen über das priesterliche Amt. Sie hat keinen Mut und will sich auf keine Änderung einlassen.

Die größere Schwierigkeit für die Kirche ist die „Frau". Ich denke, es täte dem „Amt" der Kirche gut, wenn auch Frauen in Gleichberechtigung dabei wären. Eine Frau hat Fähigkeiten, mit denen sie das vermännlichte Amtsbild verändern könnte. Bei meiner Amtseinführung in das Amt als Pfarrassistentin habe ich versprochen, daß ich gerade als Frau meine Erfahrungen einbringen will. Aus der körperlich-seelischen Verfassung heraus hat die Frau ein größeres Gespür für das Empfangen. Das ist aber eine Grundhaltung der Kirche, denn sie muß zuerst empfangen, bevor sie weitergeben kann. Eine weitere Begabung der Frau ist das Gebären. Weil die Frau Leben weiterschenkt, wird sie dort sein, wo das Leben zu verwelken droht, bei den Schwachen, Kranken, Alten... Die Feinfühligkeit, Behutsamkeit, Zärtlichkeit und Emotionalität der Frau bringt Wärme, Sensibilität und Offenheit.

Habe ich als Frau noch Hoffnung? Manchmal stehe ich ratlos vor der Unbeweglichkeit und Starre unserer Kirche. Aber ein paar Sätze aus dem apostolischen Schreiben „Über das geweihte Leben" (25. März 1996) lassen mich aufhorchen: „Es bedarf... dringend einiger konkreter Schritte, davon ausgehend, daß den Frauen Räume zur Mitwirkung in verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen eröffnet werden... Das wird sich in vielfältige Werke umsetzen lassen, wie in den Einsatz für die Evangelisierung..., die Beseelung der Gemeinde..." (Punkt 58).

Für mich bedeutet Mitwirkung auf *allen* Ebenen und Einsatz für die Beseelung der Gemeinde u.a. auch die Zulassung der Frau zur Weihe, wobei beim *dringenden* Bedarf „konkreter Schritte" der *erste* die *Zulassung der Frau zum Diakonat* sein müßte.

*Sr. Pauline Atzlesberger gehört der Kongregation der Schulschwestern von Vöcklabruck an und ist Pfarrassistentin in Berg an der Krems, Diözese Linz.*

ANNA SEYFRIED

# Was macht die Frau als Seelsorgerin?

Es sind genau zehn Jahre, daß ich – von der Diözese beauftragt – gemeinsam mit Kollegen und Kolleginnen in der Krankenhausseelsorge arbeite. In unserem Team befinden sich Priester, Pastoralassistenten und Pastoralassistentinnen. Wir alle wollen den Kranken, den Angehörigen und dem Personal als SeelsorgerInnen begegnen, denn dies wird von uns erwartet: aufgrund unserer Beauftragung und seitens der Menschen, denen wir im Krankenhaus begegnen.

An diesem Punkt möchte ich nun

Die Beiträge dieses Bandes bieten eine interessante Einführung und einen fundierten Überblick über das Thema und zeigen auf, welchen Gewinn die christliche Spiritualität durch eine eingehende Beschäftigung mit den Erfahrungen von Frauen davontragen könnte:

Stefanie Spendel (Hrsg.)

# Weibliche Spiritualität im Christentum

120 Seiten, kart.
DM 32,- / sFr 29.50 / öS 234,-
ISBN 3-7917-1528-3

Die Beiträge:

*S. Spendel* (Aachen): Neuland christlicher Spiritualität

*B. Hintersberger* (Augsburg): Elemente und Strukturformen weiblicher Spiritualität

*W. Beinert* (Regensburg): Wenn Frauen "Gott" sagen - und Man(n) hört nicht hin

*A. Jensen* (Tübingen): Eine Spiritualität für das Leben in dieser Welt

*M. Eckholt* (Tübingen): Geist in Differenz und im Dialog

*M. Wagner* (Trier): Marienfrömmigkeit als Dimension weiblicher Spiritualität heute?

*A. Tafferner* (Münster): "Wer Gott dient, wird nicht krumm" (Klara von Assisi). Aus der Praxis der Frauenseelsorge.

Dr. theol. **Stefanie SPENDEL** ist Leiterin der Abteilung Erwachsenenbildung im Bischöflichen Generalvikariat Aachen.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

versuchen, charakteristische Elemente unseres seelsorglichen Tuns etwas zu illustrieren. Was kennzeichnet Krankenhausseelsorge, und welche „Dienstbeschreibung" kommt daher den Frauen und Männern in der Krankenhausseelsorge möglicherweise zu? Ich lade Sie ein, mich einen Vormittag lang in meiner Arbeit zu begleiten.

Soeben betreten wir das erste Zimmer. Da sitzt Frau N. vor ihrem Bett. Sie blickt stumm vor sich auf den Boden. Dann schüttelt sie plötzlich den Kopf und murmelt: „Das schaff ich nicht, das schaff ich nicht..." „Was, Frau N., schaffen Sie nicht?" „Ich soll nach meinem Krankenhausaufenthalt unmittelbar in ein Altenheim ziehen – weg von meinem Zuhaus!" Und nun sitzen wir beisammen, reden, überlegen und suchen nach Wegen, die Frau N. ein wenig aus der Resignation und Verbitterung herausführen können. Frau N. bittet, sie nicht allein zu lassen. Nächste Woche sehen wir uns wieder...

Nun klopfe ich an die nächste Tür. Ich weiß, drinnen erwartet mich Herr N. Er liegt seit Wochen im Bett. Heute sind die Hände, die mich begrüßen, sehr kalt, und seine Begrüßungsworte lauten diesmal: „Haben Sie heute schon zu Ihrem Gott gebetet?" In der nächsten halben Stunde stellt mir Herr N. immer wieder eine Frage: „Wie können Sie denn wirklich glauben, daß Ihr Gott uns liebt? Schauen Sie mich doch an!"...

Dritte Tür. In diesem kleinen Raum treffe ich heute zum ersten Mal einen ungefähr fünfzigjährigen Patienten. Er sitzt sehr aufrecht in seinem Bett. Nach kurzer Zeit erklärt er mir, er habe verboten, daß auch nur ein Mensch aus seiner Familie ihn besuchen komme. „Ich habe mit ihnen allen gebrochen..." Und ein wenig später höre ich: „Wieso soll ich den ersten Schritt setzen?" Und noch etwas später: „Meine Güte, wie haben wir uns doch früher alle aufeinander verlassen können!" Herr N. und ich spüren die Sehnsucht nach Versöhnung und gehen dieser Sehnsucht im Gespräch nach...

Der Vormittag ist noch nicht zu Ende: Da treffen wir anschließend die junge Frau, die mich ersucht, ihrer Tochter eine Nachricht zu überbringen; die Krankenschwester, die diese Woche nach 17jähriger Ehe von ihrem Mann geschieden wurde; einen Mann, der mich bittet, ihm auch am kommenden Sonntag wieder die hl. Kommunion zu bringen...

Danke, daß Sie mich bisher begleitet haben bei meiner Arbeit! Es war ein sehr kleiner Ausschnitt dessen, was unsere Tätigkeit als KrankenhausseelsorgerInnen kennzeichnet: Sie versuchen zu beraten, zu begleiten, sie beten und feiern Liturgie. Sie sind manchmal „Sozialarbeiterinnen", manchmal „Therapeuten", manchmal „BriefträgerInnen", manchmal Kommunionspenderinnen, manchmal...

Krankenhausseelsorgerinnen bringen eine Zeitung, ein Glas Wasser, versuchen abgebrochene Kommunikationen zwischen Familien und Freunden wieder zu ermöglichen – soziale Diakonie?

Sie werden konfrontiert mit der Ratlosigkeit von Menschen, die eine Entscheidung zu treffen haben und nach Orientierung suchen – ethische Diakonie?

Sie erfahren die Armut von Frauen und Männern, welche keinen Lebenssinn und keine Hoffnung in ihrem Leben mehr wahrnehmen können – religiöse Diakonie?

Krankenhausseelsorgerinnen begegnen im Rahmen ihrer täglichen Arbeit

zahlreichen und vielfältigen Formen von Armut und Not: da ist der physische Schmerz, die Angst vor einer bedrohlichen Diagnose, das Leiden an der Isolation, am „mißglückten" Leben, an empfundener Wert- oder Sinnlosigkeit...

Zu diesen Menschen sendet die Kirche Seelsorger und Seelsorgerinnen mit dem Auftrag, in diesem Raum den *Dienst der Kirche auszuüben,* einen Dienst, welcher die verschiedenen Sprachen von Diakonie zu sprechen hat. In den konkreten Begegnungen mit den einzelnen Menschen erfahren wir aber auch die Notwendigkeit, unsere Seelsorge als ein Handeln zu verstehen, in dem gemeinsames Ausschauhalten nach der Ermöglichung einer grundlegenden, tragfähigen Hoffnung und wechselseitige Ermutigung dazu Platz haben. Der Krankenbesuch führt uns zu Menschen, die uns oft mit einem fragenden Blick begrüßen: „Wie sehr ist dieser Seelsorger, diese Seelsorgerin bereit – und in der Lage –, auf meine Ängste, meine Verbitterung, meine Not zu antworten?" Und „antworten" heißt in diesen Fällen wahrnehmen, respektieren und persönlich Stellung zu beziehen.

Wir Krankenhausseelsorger und Krankenhausseelsorgerinnen haben die Möglichkeit, mit dem, was wir sind und was wir haben, Antwort zu geben. Meine Kolleginnen und ich werden in unseren Gesprächen mit den Kranken, in ihrer Begleitung allerdings auch immer wieder damit konfrontiert, daß die Möglichkeiten des „Antwortens" unterschiedlich sind: Ein Frau erzählt mir von ihren Ängsten – ich als „Frau Seelsorgerin" habe das Wort zur Verfügung. Ein Mann berichtet mir von seinem Scheitern – ich habe das Wort. Ein anderer erzählt mir von seiner Zerrissenheit und Heillosigkeit – ich habe das Wort. Und wieder jemand spricht zu mir von seiner rasenden Angst vor dem nahenden Tod – ich habe das Wort...

Ich möchte Ihnen gerne ein Bild nennen, das ich von meinen Patientenbesuchen auf der Intensivstation kenne. Dort stehe ich oft an einem Bett – und ich erzähle. Ich erzähle dann vielleicht von der Schönheit einer Sommerwiese. Ich erzähle von den Farben der Blumen und Gräser, vom Duft der Blumen. Und manchmal entspannt sich langsam das Gesicht des Kranken. Einige Zeit später habe ich dann allerdings die Möglichkeit, dem Patienten einen Blumenstrauß zu bringen! Er hält ihn nun in den Händen. Er sieht die Farben, spürt den Duft und die empfundene Wirklichkeit der Blumen erfaßt und berührt ihn tiefer...

Ein Mann, eine Frau halten mir ihre verzweifelte oder zweifelnde Trostlosigkeit hin – und ich erzähle. Ich erzähle von einer Barmherzigkeit, von einer Hoffnung, von einer heilenden Liebe. Könnte ich nicht besser davon mitteilen, müßte ich nicht spürbarer diesen heilenden Trost vermitteln? Krankenhausseelsorger und Krankenhausseelsorgerinnen erfahren in ihrer Arbeit oft, und viele von uns schmerzlich, wie sehr wir Menschen in Situationen vorfinden, in denen das Wort ein sehr karges Mittel ist und auch die Hand nicht reicht, um sie erfahren und daher glauben zu lassen, daß sie trotz allem und in allem aufgefangen und geheilt werden wollen. Wie sehr dagegen Zeichen, die gefüllt sind von den Erfahrungen und Hoffnungen vieler Menschen, in der Lage sind, das spürbar auszudrücken, was letztlich Sendung der Kirche ist, wissen wir.

Ich habe als Frau in der Krankenhausseelsorge die Möglichkeit, mit den

Menschen einiges zu teilen und mitzuteilen. Ich hätte aber vielleicht manchmal noch mehr mit ihnen zu teilen: nämlich das, woraufhin ich mich verstehe, mich beziehe und bezogen werde: die Kirche als ein Zeichen der Einheit mit Gott, der heilt, – und der Einheit der Menschen untereinander.

Im täglichen Tun der KrankenhausseelsorgerInnen geschieht in vielfältiger Form das, was in der Tradition der Kirche als Diakonie verstanden und bezeichnet wird. Not mit ihren unterschiedlichen Gesichtern wendet sich an den Seelsorger und die Seelsorgerin. Und die Frauen und Männer erwarten von ihnen seelsorgliches Handeln, das heißt diakonales Handeln.
Im täglichen Tun als SeelsorgerInnen erfahren wir immer wieder, wie sehr wir eine Verpflichtung haben, diesen Menschen in ihren Ängsten und Einsamkeiten einen mitgehenden und heilenden Gott erahnbar und zugänglich machen zu können – mit all dem, was Menschen dabei hilfreich ist.
Ich weiß nicht, ob es die Diakonatsweihe braucht, um im Krankenhaus als Seelsorgerin arbeiten zu können. Viele Kolleginnen und ich erleben uns nicht sosehr von der Frage betroffen, wem möglicherweise das Diakonat „zustände" (vielleicht eine Fragestellung, die nur seiltänzerisch diskutierbar ist). Wir empfinden jedoch eine Betroffenheit von der konkreten Anfrage durch Frauen und Männer, zu denen uns die Kirche sendet – und dem, was ihnen vielleicht gebührt. Was braucht es, um diesen Menschen das zu vermitteln, was Auftrag der Kirche ist? Ist es das Diakonat – oder ist es die Ermöglichung, als Seelsorgerin im Krankenhaus einen diakonalen Dienst tun zu können?

*Dr. Anna L. Seyfried ist Leiterin der Referats für Krankenhauspastoral der Diözese Linz und arbeitet außerdem als Krankenhausseelsorgerin.*

---

MARKUS LEHNER

# Frauendiakonat und Diakonie

Vom Begriff her liegt es nahe, von der Einführung des Frauendiakonats eine Aufwertung der diakonischen Dimension des kirchlichen Lebens zu erwarten. Die Frage ist allerdings: soll mit der Diakonatsweihe von Frauen auf die Ursprünge des Diakonats zurückgegriffen werden, oder stehen andere Interessen im Zentrum?
Man ist sich heute darin einig, daß die Anfänge des Diakonats als eigenständigem kirchlichen Amt im Bereich der gemeindlichen sozialen Arbeit liegen, „bei der bischöflich verantworteten Sozialhilfe".[1] Wenn auch später Verwaltungsaufgaben, Katechese und liturgische Aufgaben dazukamen und im Lauf der Zeit die diakonische Arbeit verdrängten, so liegt doch hier der authentische Kern. Die Wiedereinführung des ständigen Diakonats durch das Zweite Vatikanische Konzil bot somit durchaus eine Chance, einen wesentlichen Aspekt des Amtsver-

[1] *P. Philippi*, Diakonie I, in: TRE 8, 622.

ständnisses der frühen Kirche wiederzuentdecken. Doch hat die Kirche diese Chance wahrgenommen, hat sie den ursprünglichen Kern des Diakonats wieder freigelegt? Diese Frage ist deshalb wichtig, weil die Konturen eines eventuellen Diakonats von Frauen zweifellos durch das allgemeine Diakonatsverständnis vorgeprägt sind. Untersuchungen zum Tätigkeitsprofil von Diakonen machen nachdenklich: Laut einer Untersuchung in der Diözese Rottenburg steht zwar die Diakonie bei der zeitlichen Verteilung der ‚Grunddienste' mit 38,7 Prozent an der Spitze, vor Verkündigung und Liturgie.[2] Stutzig macht allerdings nicht nur, daß mehr als ein Drittel der Diakone (36%) angeben, nie in diesem Bereich tätig zu sein. Wenn man sich zudem näher ansieht, welche Aufgaben hier als Diakonie gewertet werden, so entpuppt sich diese als buntes Gemisch von Zielgruppenseelsorge, Besuchsdiensten, Mitarbeit und / oder Leitung von Gruppen, Begleitung von Mitarbeitern, Erwachsenenbildung, Ehe- und Familienpastoral, Familienkreise. So gesehen ist diese empirische Untersuchung eher ein Beweis für die Fragwürdigkeit des Konzepts der drei Grundfunktionen als dafür, daß der Schwerpunkt des Diakonats auf ‚sozialcaritativem Gebiet' liegt.[3] Eine unter österreichischen Diakonen im Jahr 1989 durchgeführte Befragung ergibt ein deutliches Übergewicht von Tätigkeiten im liturgisch-sakramentalen Bereich.[4] An der Spitze der Tätigkeitsliste stehen Dienste im Rahmen der Sonntagsliturgie: Assistenz als Diakon in der Eucharistiefeier (mit 94% bei den hauptberuflichen bzw. 100% bei den ehrenamtlichen Diakonen), Predigt (94 bzw. 40%), Kommunionspendung (91 bzw. 65%), gefolgt von Maiandachten (jeweils 90%), Taufen (85 bzw. 97%), Beerdigungen (81 bzw. 55%), Trauungen (70 bzw. 53%), Wallfahrten (69 bzw. 51%). Dem stehen wesentlich bescheidenere Zahlen im diakonischen Bereich gegenüber: Caritative Hilfen (45 bzw. 24%), Besuch bei Sozialfällen (40 bzw. 14%), Besuch im Altenheim (47 bzw. 31%), Sterbebegleitung (34 bzw. 18%).

Kann man diese faktische inhaltliche Füllung des Diakonats den Diakonen als Abweichung von der eigentlichen Intention ihres Dienstes ankreiden? Nur sehr bedingt, denn die Konzilsdokumente rechtfertigen im Grunde diese Schwerpunktsetzung: „Sache des Diakons ist es, feierlich die Taufe zu spenden, die Eucharistie zu verwahren und auszuteilen, der Eheschließung im Namen der Kirche zu assistieren und sie zu segnen, die Wegzehrung den Sterbenden zu überbringen, vor den Gläubigen die Heilige Schrift zu lesen, das Volk zu lehren und zu ermahnen, dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen, Sakramentalien zu spenden und den Beerdigungsritus zu leiten." Erst im Anschluß daran heißt es kurz und bündig, sie sollen in Ausübung ihres Dienstes „den Pflichten der Liebestätigkeit und der Verwaltung hingegeben sein"[5]. Gewiß wird das Diakonenamt unter das Vorzeichen des Dienstes gestellt – ‚non ad sacerdotium, sed ad ministerium'

[2] Vgl. *A. Weiß*, Der Ständige Diakon. Theologisch-kanonistische und soziologische Reflexionen anhand einer Umfrage, Würzburg 1992, 157ff.

[3] Vgl. *M. Lehner*, Caritas als Grundfunktion der Kirche, in: caritas '95, Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg i. Br. 1994, 19.

[4] Vgl. *M. Lehner*, Nicht Fisch, nicht Fleisch – Zur chronischen Identitätskrise des Diakonats, in: ThPQ 138 (1990), 363f.

[5] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 29.

werden ihnen die Hände aufgelegt –, doch auch hier ist erst noch zu definieren, ob dies als Dienst an den Armen zu verstehen ist. Papst Johannes Paul II. jedenfalls meinte kürzlich anläßlich der Arbeit der Kleruskongregation an einem Direktorium für ‚Dienst und Leben des Ständigen Diakons': Aufgabe des Diakons sei es, Bischöfen und Priestern „zu helfen und ihnen zu dienen".[6]

Gewiß ist nicht grundsätzlich auszuschließen, daß ein durch Frauen ausgeübtes Diakonat eine andere Prägung haben könnte. So ist denkbar, daß die engagierte Leiterin der Caritasarbeit einer Pfarre zur Diakonatsweihe vorgeschlagen wird, um damit sinnenhaft erlebbar zu machen, bis hinein in die Liturgie, daß Diakonie zum Kern des Lebens einer christlichen Gemeinde gehört. Schließlich tragen in der Praxis der meisten Gemeinden eher Frauen als Männer die Diakonie der Gemeinde. Dieses Argument spielt allerdings meines Wissens in der bisherigen Debatte über die Notwendigkeit einer Diakonatsweihe für Frauen keine Rolle. Man ist deshalb wohl gut beraten, keine übertriebenen Hoffnungen auf eine Belebung der Diakonie daran zu knüpfen.

[6] Vgl. Kathpress-Tagesdienst Nr. 278 vom 2.12.1995, 8. Ob dies eine attraktive Perspektive für Frauen ist, sei dahingestellt.

*Dr. Markus Lehner ist Leiter der Abteilung „Caritaswissenschaft" der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.*

PETER HOFER

# Anmerkungen zu einem Berufsbild des weiblichen Diakonates

Die Diskussion um das Ständige Diakonat ist seit seiner Einführung vor nunmehr 25 Jahren nicht mehr zur Ruhe gekommen: nach einer ersten Phase der Orientierung an den Aufgaben des Priesters und den Erwartungen der Gemeindemitglieder an den „Priesterersatz Diakon", war die zweite Phase durch eine stärkere Profilierung in Richtung auf „das eigenlich Diakonische des Diakons", nämlich seinen karitativen Auftrag, bestimmt. Die gegenwärtige Diskussion befindet sich noch immer in dieser „double-point-position", die durch die vagen Vorgaben des Konzils bedingt ist, das nur die liturgischen Aufgaben des Diakons umschrieb und die Erfordernisse, die eher zur Leitung der diakonischen Gemeinde tendieren, außer acht ließ. Viele Diakone und Diakonatsanwärter, aber auch für die „Seelsorge in der Zukunft" zuständige Amtsleiter und Pastoraltheologen sind inzwischen des Gerangels um die strukturelle Positionierung zwischen Klerus und Laien und auch des exegetischen und kirchenhistorischen Suchens nach der ursprünglichen Funktion der Diakone müde geworden und ergreifen die

fundamentale Rollen-Unsicherheit als Chance, in ihrem Amts-Verständnis des Diakonates einen eigenen Schwerpunkt zu setzen.
Eine Situation der Unsicherheit ist de facto immer auch eine Situation vieler innovatorischer Chancen. Hinsichtlich des neutestamentlichen Befundes besteht ein Konsens wenigstens darin, daß weder das Amt noch der Amtstitel von jüdischen oder hellenistischen Vorbildern übernommen, sondern aus den konkreten Erfordernissen der Gemeinden des Anfangs kreiert wurden. In Vollmacht hat die Kirche die Ämter geschaffen, die sie brauchte.
Genau in diesem Sinne möchten die folgenden Überlegungen, die großteils in einem Kreis mit engagierten Vertreterinnen der katholischen Frauenbewegung Österreichs entwickelt wurden, verstanden werden: als aufmerksames Hören und Schauen auf den Kairos der gegenwärtigen Kirchenstunde und als Tag-Traum einer erwünschten und möglichen Entwicklung.

## 1. *Die geschichtliche Stunde und die pastorale Notwendigkeit*

Der in kirchlichen Dokumenten beinahe schon bis zum Überdruß strapazierte Wandel der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft erfordert theologisch und praktisch endlich Konsequenzen, soll seine Beschwörung auf die Dauer nicht zynisch wirken. Die Berufung von (Alibi-)Frauen in diözesane Personalreferate und Konsistorien und die Bildung von Frauenkommissionen sind zur Beruhigung der scharrenden Ungeduld zu wenig und können leicht kontraproduktiv werden. Ein mutiges Aufnehmen der Zeichen der Zeit verlangt nach einer Teilhabe der Frau an „theologisch möglichen und pastoral wünschenswerten amtlichen Funktionen der Kirche"[1].
In der pastoralen Praxis – nicht nur der Missionsgebiete, sondern auch bei uns – tun Frauen seit eh und je unendlich viel: die zwangfreie und auf kein gewolltes Ziel hin angelegte Teilgabe am eigenen religiösen Lebensgrund für die Kinder, der Einfallsreichtum der Katechetinnen, die Selbstlosigkeit der Sozialhelferinnen, die absichtslose und einfühlsame Begleitung der Jugendlichen, die phantasie- und liebevolle Vorbereitung und Durchführung der familiären und gemeindlichen Zusammenkünfte, die Pflege der Kranken und das Halten der Hände von Sterbenden bis zum letzten Atemzug. Dies ist ein Dienst zur Auferbauung christlicher Gemeinden in der Bezeugung des Evangeliums in Wort und Tat, in der Feier der Sakramente und Feste, in der gelebten Geschwisterlichkeit. Vieles davon sind Tätigkeiten, die an sich dem Diakonenamt zukommen. Wer die Not der Menschen und ihre Angewiesenheit auf Hilfe ernst nimmt, muß sich hinter das Diakonat (der Frau) stellen und auch die Heil-Mittel der Kirche zur Verfügung stellen.[2]
Umgekehrt könnte die Übernahme des sakramentalen Diakonats durch Frauen auch für das kirchliche Amt im allgemeinen und das Diakonat im beson-

[1] Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: Dienste und Ämter 4.2, in: Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976.
[2] Daß nach Untersuchungen zum Tätigkeitsprofil von Diakonen in Österreich ein Übergewicht von liturgisch-sakramentalen Handlungen besteht, spricht gegen die gehandhabte Praxis, nicht gegen die Wichtigkeit eines caritativen Grunddienstes in einer christlichen Gemeinde. Vgl. *M. Lehner*, Frauendiakonat und Diakonie (in diesem Heft).

deren eine Bereicherung bedeuten. Die unglückselige Polarisierung zwischen einer Männer- und einer Frauenkirche könnte – wenigstens in hoffentlich immer größer werdenden Segmenten – hinfällig werden: Frauen haben gelernt, sehr behutsam und leise von den Geheimnissen des Glaubens zu reden, während Männer oft viel zu schnell wissen, was richtig, praktisch und vernünftig ist. In der Schule Jesu von Nazareth könnten so Männer und Frauen miteinander die Größe, aber auch das Elend und Leid der Menschen sehen lernen und aus dem Mitleiden die Kräfte gewinnen, die zu heilen und zu erneuern vermögen.
Im folgenden sei an einem Punkt, nämlich dem Verhältnis von Gesunden und Kranken in einer christlichen Gemeinde, die Wechselwirkung beschrieben, die ein amtlicher diakonischer Dienst (von Frauen) an Kranken für die Gemeinde der Gesunden und der Kranken einbringen könnte.

## 2. *Schwerpunkte eines Diakonats der Frau: Integration der Diakonie in die Gemeinde-Pastoral*

Nach einer Sammelbemerkung des ersten Evangelisten besteht das von Jesus gebrachte Heil schlichtweg in der Heilung aller Krankheiten: „Und er wanderte umher... kündend das Evangelium vom Reich und heilend jede Krankheit und jede Entkräftigung im Volk" (Mt 4,23). Gottes Reich bricht an, wo – noch so unscheinbar – ein Mensch einem anderen zur Heilung verhilft: am Körper, an der Psyche, an der Lebenssituation.
Diese „Provokation des Heils"[3] ruft unsere Gemeinden zur Umkehr und legt Mißverständnisse offen:

### *Einheit von Leib- und Seelsorge*

Unsere arbeitsteilige Gesellschaft hat auch die Sorge um die Kranken auseinanderdividiert: in die Sorge um den Leib und die Sorge um die Seele, in die medizinisch-praktische Pflege und die seelsorgliche Sinnvermittlung. Den alltäglichen Dienst an den körperlich und psychisch Notleidenden tun meist die Frauen, und sie tun dabei einen tiefen Blick in die Leidens- und Lebensgeschichte ihrer Patienten, manchmal bis in die Abgründe einer Seele. Die (Seelsorge-)Männer aber führen das Wort in der Verkündigung, in der Vergebung und in der spirituellen Begleitung des Pflegepersonals. Die Konsequenzen sind fatal: die Pflegenden vermögen ihr Tun nicht mehr im Kontext des christlichen Heilsdienstes zu begreifen, der Leib und Seele umfaßt; die Kranken erfahren die Anteilnahme der Gemeinde an ihrem Leiden nicht mehr; die „Kirche" bleibt fern – und damit oft auch der, der seinem Volk so begegnet: „Ich, Jahwe, ich bin dein Arzt" (Ex 15,26).

### *Solidarität der Gesunden und der Kranken*

Die Aufmerksamkeit für die Alltagsnot heilt aber auch die christliche Gemeinde von der Illusion einer rundum gesunden Zukunft, einer Dominanz der Starken, der Jungen und Leistungsfähigen, der Verdrängung der Geschwächten und Darniederliegenden. Ohne die Solidarität mit den Kranken und Leidenden gibt es für sie keine „Gesundheit". Nur das Geheimnis der Berührung verbindet mit dem, der gekommen ist zu heilen, was verwundet, und aufzurichten, was gebeugt ist:

[3] *P. Eicher*, Es gibt ein Leben vor dem Tod, 1991, S. 99. P. Eicher verdanke ich weitere sehr nützliche Hinweise.

„Denn ich war krank... und ihr habt mich besucht" (Mt 25,43).

*Einübung der Grundregeln des Heilens in der Theologie*

Die säuberliche Trennung von Seelsorge und Pflege ist auch in der theologischen Ausbildung sowohl der Fachtheolog/inn/en als auch der Diakone beziehungsweise Diakoninnen zu überwinden.[4] Die (praktische) Theologie darf sich nicht bloß auf die Ausbildung der Gedanken beschränken, sondern muß auch die Grundregeln des Heilens lehren. „In der Berührung des Körpers, das ist die Erfahrung aller Pflegenden, tut sich auch die Seele auf – und ohne psychische Heilung kann das Wort vom Heil nicht angenommen werden."[5]

Was hier am Beispiel des neuen Umgangsstils von Gesunden und Kranken in der Nachfolge Jesu mehr angedeutet als ausgeführt wurde, müßte nun noch an weiteren Bewährungsfeldern der Diakonie durchbuchstabiert werden: am neuen Verhältnis von Männern und Frauen (in der Gemeinde und im kirchlichen Amt), am Verhältnis von Kindern und Erwachsenen, von Jugendlichen und Alten, von Arbeitenden und Arbeitslosen, von Gemeindemitgliedern und Fremden, von Gläubigen und Ungläubigen, von Hausbesitzern und Obdachlosen usw. – und überall würde etwas von der Bereicherung durch das Lebenswissen Jesu spürbar, überall, wo man sich miteinander auf die unsichtbare Begleitung des Reifens, des Vertrauens und des Verstehens einläßt.

Die Frage nach der Stellung der Frau in der Gesellschaft, in der Kirche und im kirchlichen Dienst gehört mit Sicherheit zu den drängenden Fragen unserer Zeit, die immer auch einen Ruf Gottes an uns bedeuten. Es ist hoch an der Zeit, aus dem Geist der Schrift und der Tradition eine geistliche Antwort zu finden. Zu warten, bis alle Prämissen völlig geklärt sind, widerspricht den kirchengeschichtlichen Entwicklungen und läßt eine Sternstunde ungenutzt vorbeigehen.

[4] Vgl. *W. Zauner*, Diakonie als pastorale Tätigkeit, in: *H Erharter* (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien 1977, S. 147–159, hier S. 150.
[5] *P. Eicher*, ebd. S. 102.

*Dr. Peter Hofer ist Hochschulprofessor für Pastoraltheologie in Linz.*

INGEBORG VERWEIJEN

# Zur Ausbildung von möglichen Diakoninnen

**Einige Gedanken, basierend auf der Mitarbeit einer Frau bei der Ausbildung der männlichen Diakone in der Erzdiözese Wien**

Die Diakone haben, wie das 2. Vatikanum sagt, wesentlich teil an allen drei Grundfunktionen der Kirche; ihr spezifischer Ansatz ist jedoch, die „Diakonie Christi" in unsere moderne Gesellschaft zu (über)tragen. Und von diesem Ansatz her bestimmt sich auch ihr Dienst am Wort und in der Liturgie. Gegenwärtig ist eine Diskrepanz feststellbar zwischen der kirchlichen Er-

wartung an das Diakonat und dem, wozu Diakone tatsächlich eingesetzt werden, beziehungsweise was auch bei sehr vielen Diakonen persönlich vorrangige Motivation zur Übernahme dieses Amtes ist: der liturgische Dienst. Im Hinblick auf die überproportionale Bedeutung der liturgischen Repräsentanz kann es zu einer möglichen Korrektur kommen, wenn die vielen diakonalen Dienste, die Frauen tatsächlich leisten, in das Amt einbezogen werden.

In der diakonischen Arbeit ist, wie in jeder Arbeit mit Menschen, der Mensch selbst sein bedeutsamstes Werkzeug, geht es doch primär darum, in Begegnungen individuelle Fragen und Nöte überhaupt wahrzunehmen; zu erspüren, in welcher Weise Hilfe angeboten werden kann, um die notwendige Hilfe dann auch tatsächlich anbieten zu können. Da die Nöte sowohl geistiger als auch psychischer oder materieller Natur sein können, ist eine umfassende, ganzheitliche Ausbildung angezeigt, die sowohl theologische als auch kommunikative und sachliche Kompetenz vermittelt.

Von der Aufgabenstellung des diakonischen Amtes her ergeben sich für Frauen und Männer dieselben Aufgaben. Es muß daher die Ausbildung für Männer und Frauen grundsätzlich dieselben Fragen ansprechen, das heißt gleich sein. Frauen werden, wie in allen Lebensbereichen, an die Bewältigung dieser Aufgaben manchmal anders herangehen als Männer, was längerfristig zu einer größeren Vielfalt führen kann, in der das diakonale Amt dann tatsächlich gelebt wird. Auch die Ausbildung selbst dürfte durch das Miteinander beider Geschlechter eine Bereicherung erfahren, wie sich jetzt schon aus den Wiener Erfahrungen (siehe unten) zeigt.

Viele mögliche Kandidatinnen für das Ständige Diakonat werden aus den Reihen der gegenwärtigen Theologieabsolventinnen kommen, wo die theologische Ausbildung schon vorhanden ist und auch der Bezug zur Liturgie besteht.

In der Erzdiözese Wien hat sich auch gezeigt, daß viele Bewerber (aus sehr unterschiedlichen Motiven) zum Diakonat drängen. Es erscheint deshalb (wie im Rahmen der Ausbildung der Priesteramtskandidaten) wichtig, sowohl für die Zulassung zur Ausbildung als letztendlich auch für die Zulassung zur Weihe in einem wiederholten Prozeß von Selbst- und Fremdeinschätzung zu klären, ob der Bewerber, die mögliche Bewerberin, für das Amt geeignet erscheint.

### *Ausbildungsordnung für Österreich*

Die Rahmenordnung für das Ständige Diakonat der Österreichischen Bischofskonferenz sieht folgende Ausbildungselemente vor:

„**Die theologische Ausbildung** erwirbt der Bewerber entweder durch das akademische Studium der Theologie oder durch einen mindestens zwei Jahre dauernden theologischen Kurs (zum Beispiel den Wiener oder Würzburger Theologischen Kurs oder durch die Religionspädagogische Akademie). Das Theologiestudium muß mit den vorgeschriebenen Prüfungen abgeschlossen sein.

Die Ausbildung soll zu einem **reflektierten Glauben** verhelfen, sodaß die Diakone jedem Rede und Antwort stehen können, der nach ihrer Hoffnung fragt, die sie erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15)...

**Die pastorale Ausbildung** umfaßt alle Bereiche des diakonalen Dienstes (Liturgie, Verkündigung und Diakonie) in Theorie und Praxis. ... Für besondere Aufgaben ist eine Spezialausbildung in der angestrebten Sparte des künftigen Dienstes notwendig, die vor der Anstellung zu absolvieren ist.

**Zur spirituellen Vertiefung** der Bewerber ... dienen die gemeinsame Feier der Eucharistie und des Stundengebetes, sowie Bibelgespräche, Meditation u.a. ... Eine je besondere Aufgabe ist die **geistliche Begleitung** der verheirateten Bewerber beziehungsweise Kandidaten und ihrer Ehefrauen in die neue Situation ihrer Ehe und

Familie (vgl. ca 226, 1028) und ebenso jener Bewerber beziehungsweise Kandidaten, die das zölibatäre Diakonat anstreben (vgl. can. 247).
Weiters soll jeder Bewerber beziehungsweise Kandidat die kirchliche Beheimatung in seiner Pfarre pflegen."[1]

## *Gestaltung der Ausbildung in der Erzdiözese Wien*

Die Ausbildung zu ständigen Diakonen in der Erzdiözese Wien versucht, das sei zusammenfassend festgehalten, in einer Verzahnung von Lernvorgängen, die gemeinschaftlich angestoßen werden und aus dem Reichtum der Gruppe schöpfen, und solchen, die individuelle Vertiefung und Ergänzung ermöglichen, dem Bewerber ein Stück persönliche Weiterentwicklung zu ermöglichen, die ihn möglichst ganzheitlich für sein neues Amt qualifiziert.
Nach der theologischen Ausbildung kann die spezielle Vorbereitung auf das Ständige Diakonat begonnen werden. Sie gliedert sich in drei Ausbildungsschritte, die aufeinander aufbauen und jeweils ein Jahr dauern,

- den Interessentenkreis,
- den Bewerberkreis,
- den Ausbildungskreis.

*Der Interessentenkreis*

Aufgabe des Interessentenkreises ist es, die grundsätzliche Eignung der Kandidaten für die Übernahme des diakonalen Amtes festzustellen, damit er später zu einer bewußten Entscheidung finden kann.
Der Interessentenkreis soll erste Schritte zur Verwirklichung der persönlichen, spirituellen und pastoralen Grundqualifikation ermöglichen.

*Der Bewerberkreis*

Der Bewerberkreis baut auf dem Interessentenkreis auf. Im besonderen bereitet er auf die Übernahme des Lektoren- und Akolythendienstes vor. Ist der Bewerber noch nicht zur Kommunionspendung beauftragt, soll er einen Kommunionspendekurs seines Vikariats absolvieren.
In diesem Jahr soll die persönliche Entscheidung für das Ständige Diakonat getroffen und der künftige Einsatzort geklärt werden. Es kommt daher bei diesem Ausbildungsschritt der Wahl eines spirituellen Begleiters (einer Begleiterin?) besondere Bedeutung zu.

*Der Ausbildungskreis*

Mit der Aufnahme in den Ausbildungskreis ist eine Vorentscheidung von seiten der Erzdiözese für die Zulassung zur Diakonenweihe und von seiten des Kandidaten für die Übernahme des diakonalen Einsatzes getroffen.
Der Ausbildungskreis soll zu einer endgültigen Entscheidung hinführen und den Kandidaten für die Übernahme der konkreten diakonalen Aufgabenfelder seines späteren Einsatzortes qualifizieren.

Die Bewältigung dieser Aufgaben wird in allen drei Ausbildungsjahren organisatorisch durch Arbeit auf zwei unterschiedlichen Ebenen angestrebt, die miteinander in ständigem Bezug stehen sollen, nämlich:
*gemeinsame* diözesane *Ausbildungsveranstaltungen* aller Ausbildungsinteressenten sowie regelmäßige Treffen und begleitende Reflexion mit den Ausbildungsleitern der Vikariate in Kleingruppen.
Die gemeinsamen diözesanen Ausbildungsveranstaltungen (Wochenenden, Abendblöcke) dienen einerseits dem Aufbau einer tragfähigen Gemeinschaft, in der sowohl auf die eigene Person als auch auf Sachinhalte bezogene Auseinandersetzung und Lernen stattfinden kann; sie geben andererseits grundsätzliche Ausbildungsimpulse (wie zum Beispiel Grundausbildung in Gesprächsführung, Einkehrwochenende, Anregungen zur Motivationsklärung u.a.m.).
Diese Impulse sollen in der Arbeit in Kleingruppen in den Vikariaten vertieft und erweitert werden.
Zu beiden Arten von Ausbildungsveranstaltungen sind jeweils auch die Ehepartnerinnen der Ausbildungsinteressenten eingeladen, wodurch sich ein viel breiteres Band an Perspektiven in der Behandlung vieler Fragen ergibt als bei eingeschlechtlichen Gruppierungen. Auf ihre Anwesenheit wird vor allem bei der Behandlung bestimmter Themenkreise großer Wert

[1] Das Ständige Diakonat, Handreichungen zur Pastoral; 14, Wien 1988, 8.

gelegt, da die Entscheidung für das Diakonat auch in der persönlichen Beziehungssituation Niederschlag findet und von daher eine gemeinsame Entscheidung sein muß. Aber nicht nur die Beziehung als Paar, auch das Leben in der Familie wird durch die Entscheidung eines Elternteils zur Übernahme des diakonalen Amtes betroffen: die Familie steht vermehrt im öffentlichen Interesse, das Zeitbudget von Mutter / Vater in bezug auf Familie ändert sich.

Gegenwärtig fangen Frauen die Absenz ihrer Männer in bezug auf familiäre Verpflichtungen durch den Verzicht auf persönliche Freiheit noch immer weitgehend ab, auch wenn sie berufstätig sind.

Was wird es für Familienväter beziehungsweise Ehepartner bedeuten, wenn ihre Frau sich offiziell als Amtsträgerin zur Verfügung stellt? Das ist eine Frage, der sich jene Paare, von denen die Frau die Ausbildung anstrebt, stellen müssen.

*Dr. Ingeborg Verweijen ist Hochschulprofessorin für Pädagogik in Linz.*

HANJO SAUER

# Die Ordofähigkeit der Frau als Prüfstein der Theologie

## *1. Ist das Neue „ein Erwachen wert"?*

Im März 1961 strahlte der Bayerische Rundfunk in München ein Hörspiel der Schriftstellerin Ingeborg Bachmann aus mit dem Titel „Undine geht". In einer schöpferischen und hochsensiblen Sprache wird die traditionelle Rollenverteilung von Frauen und Männern thematisiert. Undine wendet sich in ihrem Monolog an die Männer und konfrontiert diese mit der von ihnen eingerichteten Welt:

„Ihr Ungeheuer mit euren Redensarten, die ihr die Redensarten der Frauen sucht, damit euch nichts fehlt, damit die Welt rund ist. Die ihr die Frauen zu euren Geliebten und Frauen macht, Eintagsfrauen, Wochenendfrauen, Lebenslangfrauen und euch zu ihren Männern machen laßt. (Das ist vielleicht ein Erwachen wert!) Ihr mit eurer Eifersucht auf eure Frauen, mit eurer hochmütigen Nachsicht und eurer Tyrannei, eurem Schutzsuchen bei euren Frauen, ihr mit eurem Wirtschaftsgeld und euren gemeinsamen Gutenachtgesprächen, diesen Stärkungen, dem Rechtbehalten gegen draußen, ihr mit euren hilflos gekonnten, hilflos zerstreuten Umarmungen. ... Ja, dazu nehmt ihr die Frauen auch, damit ihr die Zukunft erhärtet, damit sie Kinder kriegen, da werdet ihr mild, wenn sie furchtsam und glücklich herumgehen mit den Kindern in ihrem Leib. Oder ihr verbietet euren Frauen, Kinder zu haben, wollt ungestört sein und hastet ins Alter mit eurer gesparten Jugend. O das wäre ein großes Erwachen wert! Ihr Betrüger und ihr Betrogenen. Versucht das nicht mit mir. Mit mir nicht!" [1]

Diese Weigerung, sich in die männlich

[1] *I. Bachmann*, Undine geht. In: Werke 2. Hg. v. C. Koschel, I. v. Weidenbaum, C. Münster, München 1978, 255f.

geprägte Welt einzufügen, deren Strukturen, Wertungen und Sichtweisen zu akzeptieren, artikuliert ein Lebensgefühl, das sich viele Frauen zu eigen gemacht haben und das sich in der Gesellschaft immer bestimmter zu Wort meldet. Dieses Neue formiert sich unter dem Begriff der „Frauenbewegung" und bedeutet eine veränderte Weise zu denken, zu fühlen und zu leben, die Interessen der Frauen organisiert zu vertreten und deren Benachteiligung im gesellschaftlichen, ökonomischen und sozialen Bereich aufzuheben. Diese Bewegung hat eine über zweihundertjährige Geschichte. Bereits Olympe de Gouges (1748–1793) hatte im Zug der Französischen Revolution 1791 dem Nationalkonvent ein Gegenmanifest mit dem Titel „Déclaration des droit de la femme et de la citoyenne" vorgelegt, in dem erstmals in Europa die völlige rechtliche Gleichstellung der Frau gefordert wird. Bekannt ist das Buch „A vindication of the rights of women", das die Engländerin Mary Godwin, geb. Wollstonecraft (1759–1797), nur ein Jahr später vorlegt und das zum Fanal eines leidenschaftlichen Eintretens für die Sache der Frauen in der Gesellschaft wird. Diese Entwicklung setzt sich in der Frühromantik fort; sie vollzieht sich in den USA als Kampf gegen die Sklaverei, in Europa als politischer Kampf um das Wahlrecht der Frauen und wird zu einer internationalen Massenbewegung. Sie braucht hier nicht nachgezeichnet zu werden. Es genügt festzuhalten, daß nach dem amerikanischen Soziologen Daniel Bell die in den letzten zwei Jahrzehnten in Gang gesetzte Veränderung im gesellschaftlichen Status der Frau (im Hinblick auf ihre Stellung in der Arbeitswelt, die verbesserten Bildungs- und Ausbildungsqualifikationen, die vermehrte Teilhabe am öffentlichen Leben, die größere Eigenständigkeit im Bereich der Kulturproduktion, die wachsende Unabhängigkeit von der familialen Existenzform, die Emanzipation im Bereich der Sexualität) zu dem „großen fundamentalen und strukturellen Wandel" dieser Zeitepoche gehört.[2]

Diese gesellschaftliche Entwicklung hat auch längst in der Kirche Gestalt gewonnen. Feministische und womanistische Theologien sind zu einer weltweiten Erscheinung geworden, die in Lateinamerika und Australien, in den USA, in Europa und Afrika gleichermaßen zu finden ist und die vorgegebenen Grenzen der Konfessionen, ja der Religionen längst hinter sich zurückgelassen hat. Der amerikanische Fundamentaltheologe David Tracy konstatiert: „Es dürfte außer Frage stehen, daß das feministische Denken zu einer der größten Herausforderungen für alle wissenschaftlichen Disziplinen, einschließlich Theologie und Philosophie, geworden ist. Die intensive Auseinandersetzung mit der Geschlechterfrage ... hat das Geschichtsbild in allen Disziplinen – auch hier die Theologie eingeschlossen – verändert. Sie hat deutlich gemacht, daß die Beschäftigung mit dem ‚sozialen Standort' (Geschlecht, Rasse, Klasse), der in den geläufigen historischen Analysen kaum in den Blick geriet, zu den unverzichtbaren Obliegenheiten einer jeden exakten Analyse des historischen Kontextes zählt."[3]

[2] Vgl. Brockhaus-Enzyklopädie, Art. „Frau", Bd. 7, 600.

[3] *D. Tracy*, Feministisches Denken als Herausforderung für die Fundamentaltheologie. In: Concilium 32. Jg. (1996) 65.

Längst hat auch das Lehramt der Kirche auf diese Herausforderung reagiert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner fundamentalen Neubestimmung der Ekklesiologie einen Prozeß des Umdenkens in Gang gebracht und die Frage des Amtes in neuer Weise zur Disposition gestellt. In der nachkonziliaren Diskussion konzentrieren sich die Auseinandersetzungen insbesondere auf die Frage der Ordofähigkeit der Frau, die in der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt „Inter insigniores" von 1976 aufgrund der Praxis Jesu generell ausgeschlossen wird. Bei der Argumentation, daß diese Praxis Jesu nicht aus soziologisch-kulturellen Bedingungen seiner Zeit zu erklären, sondern eine positive Willenskundgabe sei, die für alle Zeiten zu gelten habe, wird dabei die Beweislast jenen zugeschoben, die für eine eigenständige, kreative und neue Entscheidung der Kirche in der Frage der Ordofähigkeit der Frau plädieren.[4] Gegenüber der pragmatischen „Lösung", das Diakonat aus dem Ordo auszugliedern, um ohne dogmatische Schwierigkeiten praktischen Bedürfnissen entgegenkommen zu können, bleibt daran festzuhalten, daß das Diakonat Teil des Ordo ist. Andernfalls würde die gesamte Ämterstruktur empfindlich ausgehöhlt, was nicht ohne Schaden für die Kirche bleiben kann. Es geht also darum, eine Entscheidung zur Ordofähigkeit der Frau in der Kirche zu treffen.

Diese Entscheidung wird hier ausdrücklich auf das Diakonat bezogen. Die Frage eines denk- oder wünschbaren Priestertums der Frau ist damit nicht präjudiziert. Es bedarf einer klaren Unterscheidung der Ämter. Argumente für oder gegen das Diakonat der Frau dürfen nicht darauf abzielen, die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt abzusichern oder aufzuheben. Damit wäre eine sachbezogene Argumentation unterlaufen. Doch auch eine mögliche Entscheidung für ein Diakonat der Frau impliziert etwas Neues.

## 2. *Altes und Neues in der Theologie, oder: der Glaube an Gott als den „Poeten der Welt"*

Die Fähigkeit, Altes und Neues sachgerecht miteinander zu vermitteln, ist eines der entscheidenden Kriterien einer gesprächsbereiten und daher brauchbaren Theologie. Diese lebt ihrerseits davon, neue Theoriekomplexe in sich aufzunehmen, um mit deren Hilfe die Wirklichkeit in ihrer Differenziertheit zu erfassen und mit ihr umzugehen. Anhand einer neuen Sichtweise, nämlich der Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads (1861–1947), soll die Möglichkeit eines dynamischen Denkens in der Theologie kurz dargestellt und damit kritisch angemerkt sein, inwieweit gängige Denkweisen in Theologie und Kirche falschen Alternativen verhaftet und daher unfähig sind, sich schöpferisch mit neuen Herausforderungen auseinanderzusetzen.[5]

Whitehead denkt in seiner Prozeßphilosophie Intensität und gesellschaftliche Ordnung als zwei Pole, die einander bedingen. Im Prozeß der Wirklichkeit gibt es die Realität von Kontrasten. Diese tragen zur Intensivierung des Lebens bei. Ordnung, Intensität und Kontrast sind nicht

[4] Vgl. dazu *A. Schavan*, Art. „Amt" XII, 3 Systematisch: LTHK 3, Bd. 1, 559–561.

[5] Vgl. zum Folgenden: *H.-J. Sander*, Natur und Schöpfung – die Realität im Prozeß. A.N. Whiteheads Philosophie als Paradigma einer Fundamentaltheologie kreativer Existenz. Frankfurt a.M. 1991, 186–209.

ohne einander zu denken; sie bedingen sich gegenseitig. Subjektivität hat für die Ordnung der Realität eine konstitutive Bedeutung. Die Objektivität der Ordnung bildet den notwendigen Rahmen, die Neuheit der Wirklichkeit festzuhalten. Je mehr Kontraste die Wirklichkeit strukturieren, desto reicher wird diese, erreicht einen höheren Grad an Intensivierung und kommt so ihrem Ziel der Erfüllung näher. Der Begriff der Ordnung hat damit bei Whitehead einen dynamischen Charakter. Sie hat sich stets an der konkreten Einzelwirklichkeit zu bewähren, oder sie wird destruktiv, verhindert Leben und wendet sich damit auch gegen sich selbst. Ordnung und Neuheit schließen einander nicht aus, sondern bedingen sich gegenseitig. Der Vorteil dieser Konzeption liegt darin, daß die Ordnung einer Veränderung fähig ist. Mit der Unfähigkeit, sich neuen Entwicklungen anzupassen, verliert diese ihre eigene Existenzgrundlage. Neue Kontraste und damit eine Intensivierung des Lebens gibt es nicht ohne Veränderung.

Ein chaotischer Zustand, der nicht durch ein Ordnungsprinzip strukturiert ist, zeichnet sich dadurch aus, daß Beziehungen nicht zustande kommen, Kontraste verloren gehen und damit Intensität und Erfüllung ausfallen. Es bedarf entscheidend der Ordnung als Grundlage der sozialen Wirklichkeit, doch einer Ordnung, die selbst in den Prozeß der Wirklichkeit eingeht und im Werden ist. Die Bildung von Materie und von Leben ist in der Evolution der Weg der Natur, Komplexes überleben zu lassen. Die Prozeßphilosophie setzt sich daher von der scholastischen Konzeption ab, als Träger und Garant des Lebens nach einer gleichbleibenden Seele zu suchen, sondern sieht das Prinzip des Lebens in der Spontaneität eines unableitbaren Verhaltens, dem die Möglichkeit der Originalität innewohnt, nämlich bis dato Unbekanntes hervorzubringen. Mit der Einführung von unableitbarem Neuen wird die Stabilität der komplexen Gesellschaft in Frage gestellt. Doch gerade hierin bewährt sich das Prinzip des Lebens, Komplexität immer neu zu ordnen und einen erlittenen Verlust dadurch auszugleichen, daß andere Gesellschaften in die Komplexität mit einbezogen werden. Daß die Stabilität des Kontrastes stets gefährdet ist, macht das Abenteuer des Lebens aus. Whitehead dehnt diesen Gedanken des Abenteuers sogar auf das Universum als Ganzes aus. Eine Alternative dazu, sich diesem Abenteuer gegenüber schützen zu wollen und auf Stabilität zu bauen, gibt es nicht; sie wäre die Absage an das Leben und der Wille zum Tod.

Wo Ordnung verhindert und umgekehrt Intensität keine neue Ordnung schafft, kehren sich beide gegeneinander und bewirken ihren Niedergang. Die Neuheit der Wirklichkeit, das Zulassen neuer Erfahrungen wird zum Angelpunkt des Prozesses, in dem sich Ordnung und Intensität herstellen. Von diesem Prozeß her bestimmt Whitehead auch die Bedeutung von Gut und Böse. Wo Ordnung und Neuheit einander förderlich sind, geschieht etwas Gutes. Ordnung transformiert sich und erweist sich als fähig, neue Wirklichkeit aufzunehmen. Wo Neues und Altes einander unvermittelt gegenüberstehen und einander zugrunderichten, geschieht Böses: das Neue wird von allem anderen, das es umgibt, isoliert zum Schaden seiner selbst, aber auch zum Schaden der bestehenden Ordnung, die sich an ihm als lebensfeindlich und des Verstehens unfähig erweist. Dieser Fehlentwicklung kann gewehrt werden, damit Kontraste nicht verhindert und Intensität des Lebens gefördert wird. Dem Anspruch neuer Wirklichkeit gegenüber bedarf es einer Neuorganisation.

Wie sehr dieses Konzept der Prozeßphilosophie Whiteheads dazu einlädt, theologisch rezipiert zu werden, wird am Gottesbegriff deutlich, der als Inbegriff der Vermittlung und Überwindung von Gegensätzen gedacht wird. Die Vorhersehung Gottes erweist sich darin, daß er Neues mit einem Höchstmaß an Intensität zuläßt und somit jeweils eine neue Ordnung einführt. Diese Fähigkeit der ständigen Neuschöpfung drückt Whitehead so aus, daß er Gott den „Poeten der Welt" nennt. Jede neue Wirklichkeit der Welt macht Gott aufs neue zum Poeten, und Gott schenkt jeder neuen Wirklichkeit unauslöschliche Realität, indem sie in den nicht-endenden Prozeß der Schöpfung miteingeht.

Diese geraffte Skizze kann nicht mehr als ein Denkanstoß sein, überkommene Fixierungen des Denkens schöpferisch zu überwinden im Hinblick auf – wie Whitehead dies nennt – eine größere Intensität, eine Vermehrung der Kontraste, eine Steigerung des Lebens und somit einen Glaubensvollzug, der Gott in der Welt wirklich werden läßt. Deutlich kann dabei werden, wie sich paradigmatisch an der Umgangsform mit neuen Herausforderungen, wie der Frage der Ordofähigkeit der Frau, Grundsätzliches feststellen läßt: die Fähigkeit einer wahrhaften Spiritualität, nämlich Geistliches und Weltliches ineinander und miteinander

wahrzunehmen, die Fähigkeit des Glaubens an Gott als den „Poeten der Welt", der schöpferisch mit dieser umgeht und den Menschen zu eigener Kreativität befähigt, den *Glauben an den Menschen* als von Gott Berufenen in seiner unverkürzten Konkretheit, nämlich den Glauben an den Menschen als Mann und den Glauben an den Menschen als Frau.

### *3. Theologie und Leben – eine Frage des Glaubens*

Hans-Joachim Sander skizziert den Erfahrungsbezug der Theologie in seinem fundamentaltheologischen Entwurf: „Erfahrungen sind das Ferment jeder Theologie. Sie geben ihr eine lebensgeschichtliche Bedeutung, prägen ihren Begriff von Gott und fordern sie heraus. Theologie muß zeigen, daß sie nicht mit Einbildungen und Trugbildern arbeitet, sondern mit der Realität von Erfahrungen. Sie steht in der Pflicht, das, was sie lehrt und behauptet, mit Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute zu kontrastieren. Ohne einen Sinn für deren Situation und Lebensgestaltung verliert sie jede Bedeutung. Sie kann nicht vom menschgewordenen Gott als Freund des Lebens reden, wenn dieses Leben in ihr nicht vorkommt. Theologie ist erfahrungsbezogen oder keine Theologie."[6]

Als Papst Johannes XXIII. das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete, forderte er von der Theologie „einen Sprung nach vorn in dogmatischer Durchdringung und Formung der Gewissen". Er wollte das Dogma der Kirche untersucht und gedeutet wissen „im Licht der Forschungsmethoden und der Sprache des modernen Denkens". Denn die Substanz des Glaubensgutes sei „eine Sache, und die Art und Weise, wie es dargestellt wird" eine andere. Diese Sichtweise hat etwas Revolutionäres, an dem sich die Geister scheiden. Sie gibt „ewig gültigen Wahrheiten", die tatsächlich höchst partikuläre und standortbezogene Urteilsbildungen ideologisch abschotten und der Diskussion entziehen, den Abschied und fordert eine permanente Revision von Theologie und Kirche um ihrer Sache willen.

Der Glaube an Gott wird zum Bekenntnis für den Menschen. Jede Aussage über Gott und sein Geheimnis erschließt „dem Menschen gleichzeitig das Verständnis seiner eigenen Existenz" (GS 41). Damit bekennt sich die Kirche zur Welt. Sie weiß, daß es ihr aufgegeben ist, nach den „Zeichen der Zeit" zu forschen und sie „im Licht des Evangeliums" (GS 4) zu deuten. Sie verfügt über eine wahrhafte Spiritualität, die diese Zeichen der Zeit von dem Zeitgeist zu unterscheiden weiß. Sie sieht die Welt unbefangen voll von Gegensätzen und dramatischen Entwicklungen; sie sieht ihre Ambivalenz, steht zu ihr und nimmt sie als ihre eigene Wirklichkeit an. Sie anerkennt die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (GS 36) und bekennt sich zur Berufung des Menschen (GS 22, 34, 35, 45).

Diese lehramtlichen Vorgaben sind kostbares Erbe der Theologie. Das Menschsein ist eine geschichtliche Existenz. Das bedeutet für ihn, seine Natur zu gestalten, nämlich als Kultur. Ziel ist die Entfaltung der menschlichen Person – als Mann und als Frau. Gemeint ist der schöpferische Umgang des Menschen mit sich selbst, mit der Natur, mit anderen, mit der Welt, „daß

[6] *H.-J. Sander*, a.a.O., 401.

die Fähigkeit des Staunens, der eigentlichen Wesenserkenntnis, der Kontemplation, der persönlichen Urteilsbildung und das religiöse, sittliche und gesellschaftliche Bewußtsein gefördert werden" (GS 59).

Diese Prinzipien müssen in Erinnerung gerufen werden, wenn es darum geht, einer neuen Herausforderung, wie sie die Frage nach der Ordofähigkeit der Frau darstellt, gerecht zu werden. Zusammenfassend darf festgehalten werden:

1. An der Frage, wie die Kirche mit einer Herausforderung eines großen fundamentalen und strukturellen Wandels der Zeit umgeht, entscheidet sich die Glaubwürdigkeit ihres Glaubens.
2. Die Ordofähigkeit der Frau ist eine praktische Frage. An ihr entscheidet sich die Fähigkeit, die konkreten Bedingungen der Kirche in Gesellschaft und Geschichte wahrzunehmen und handelnd auf sie einzugehen.
3. Die Praxis der Kirche ist zum überwiegenden Teil nicht jesuanisch zu begründen, sondern entspringt ihrer Intention, in Treue zur Sache und geführt vom Heiligen Geist zeitgerechte und daher prinzipiell revidierbare Entscheidungen zu fällen. Sie behält die Verantwortung für ihre Praxis.
4. Solange nicht positiv festgestellt werden kann, daß die Praxis Jesu im Hinblick auf die Ordofähigkeit der Frau einer ausdrücklichen Intention entspricht und nicht Ausdruck einer zeitbedingten geschichtlichen und gesellschaftlichen Verwurzelung ist, kann sie nicht als definitiv entscheidendes Argument dafür herangezogen werden, daß die Kirche zu einer neuen Praxis nicht berechtigt sei.

*Dr. Hanjo Sauer ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.*

WALTER RABERGER

# „Ordinationsfähigkeit" der Frau?

**Anmerkungen zum Thema „Frauenpriestertum"**

## *1. „Es ist gar nicht so, daß nur das Lehren etwas Aktives und das Glauben (Hören) demgegenüber etwas Passives wäre."*[1]

*Endgültigkeit einer Entscheidung?*

Der Verfasser dieses Beitrages ist sich dessen bewußt, daß er sich möglicherweise der Schelte aller jener wird aussetzen müssen, die eine Wortmeldung nach *„Schluß der Debatte"* als einen Verstoß gegen die Regeln der Geschäftsordnung werten. In dieser Situation befindet man sich zumal dann, wenn man sich anschickt, einem allerletzten Wort der für die Glaubenswahrheit zuständigen *Oberbehörde* nachzubrummeln. Ein solches allerletztes Wort scheint jedenfalls mit dem am 22. Mai 1994 veröffentlichten „Apostolischen Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe"[2] (Ordinatio Sacerdotalis) gesprochen worden zu sein, wenn es u.a. dezidiert heißt: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben."[3] Mit der Gewichtigkeit seiner Autorität bekräftigt schließlich J. Ratzinger noch dieses Papst-Wort mit der kommentierenden Bemerkung, daß die Entschiedenheit des Apostolischen Schreibens letztlich nur „einen Akt des ordentlichen Lehramtes des Papstes" darstelle, um eine ohnedies „in der Kirche schon existierende, nun aber in Zweifel gezogene Gewißheit... explizit als solche zu bestätigen".[4] Sollte nichtsdestoweniger ein gläubiger Christ und Theologe aber noch in sich einen leisen Zweifel verspüren, ob es sich wirklich um eine nicht mehr weiter diskutierbare Thematik handelt[5], dann wird eine Anfrage bei der Kongregation für die Glaubenslehre den Zweifel auszuräumen vermögen: „Diese Lehre fordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf

---

1 *J. Ratzinger,* Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1970², 150.

2 Die Seitenzählung bezieht sich auf die Ausgabe: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe / Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (15. Oktober 1976). Bonn (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 117) 1994.

3 Ebenda, 6 (c. 4).

4 *J. Ratzinger,* Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination: IkZ Communio 23 (1994) 342f.

5 Vgl. die „Antwort der Kongregation für die Glaubenslehre betreffend Priesterweihe der Frau" vom 28. Oktober 1995 im Amtsblatt der österreichischen Bischofskonferenz 16 (1995) 8: „Zweifel: Ob die Lehre, die im Apostolischen Schreiben ‚Ordinatio Sacerdotalis' als endgültig zu haltende vorgelegt worden ist, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist (pertinens ad fidei depositum). Antwort: Ja.".

dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen [infallibiliter proposita] worden ist..."[6]

Diese strikte Einforderung, der „Unterweisung des ordentlichen und universalen Lehramtes" durch „Zustimmung mit theologalem Glauben"[7] zu entsprechen, muß auf dem Hintergrund engagierter und offener Auseinandersetzungen[8] mit dem Thema „Frauenpriestertum" gesehen werden, wie sie auf theologisch-wissenschaftlicher und zumeist medial aufbereiteter Ebene in den letzten zwei Jahrzehnten geführt worden sind, obwohl oder gerade weil die Kongregation für die Glaubenslehre am 15. Oktober 1976 mit einer „Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt" eine unmißverständliche und verbindliche Position den Geschwisterkirchen vorgelegt hatte. In Kenntnis des kirchenpolitischen Umfelds läßt sich die Veranlassung zu diesem Dokument fixieren: „Der entsprechende Auslöser für die 1976, im ‚Jahr der Frau', einsetzende Debatte waren die ‚wilden' Ordinationen von Philadelphia in den USA: Drei Bischöfe im Ruhestand hatten dort bereits 1974 elf Diakoninnen der *Episcopal Church* zu Priesterinnen ordiniert. 1976 wurde diese *unerlaubt* erfolgte Weihe von der Generalsynode als *gültig* anerkannt. Zum ersten Mal hatte hier eine Kirche mit altkirchlich-katholischem Amtsverständnis offiziell den Schritt zur Frauenordination gewagt... Weibliches Geschlecht sei nicht als Weihehindernis anzusehen, da auch Frauen Christus repräsentieren könnten."[9] Insofern diese Vorgänge für die weitere Entwicklung der ökumenischen Beziehungen von größter Relevanz waren, konnte die Reaktion seitens der katholischen Kirche nicht ausbleiben. Im Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" (1994) wird übrigens auf jene Aktivität

---

[6] Ebenda, 8.

[7] Vgl. den in der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" (Kongregation für die Glaubenslehre, 24. Mai 1990) abgehandelten Verpflichtungscharakter der theologischen Glaubenszustimmung; die Zitation erfolgt nach der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz besorgten Ausgabe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98, Bonn 1990, 14).

[8] Vgl. die von *W. Beinert* angeführte Literatur: *ders.*, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau: ThQ 173 (1993) 186, Anm. 2; in Ergänzung dazu: *W. Beinert*, Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?: StZ 212 (1994) 723–738; *S. Bucher-Gillmayr u.a.*, Frauen tragen Verantwortung: ThPQ 143 (1995) 170–185; *U. E. Eisen*, Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien. Göttingen 1995; *J. Field-Bibb*, Praxis kontra Ikone. Frauen auf dem Weg zum Priestertum in der römisch-katholischen Kirche: Concilium 32 (1996) 58–65; *E. Geldbach*, Frauenordination: Dienst an der Ökumene?: KI 43 (1992) 103–109; *Ch. Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Göttingen 1994; *M. Hauke*, „Ordinatio sacerdotalis": das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Dikussion: FkTh 11 (1995) 270–298; *A. Jensen*, Christusrepräsentation, kirchliche Ämter und Vorsitz bei der Eucharistie. Zur hermeneutischen *relecture* einer frühchristlichen Tradition: FZPhTh 40 (1993) 282–297; *A. Jensen*, Ist Frauenordinaton ein ökumenisches Problem?: Internationale kirchliche Zeitschrift 84 (1994) 210–228; *H.R. Laurien*, Abgeschrieben? Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priesterum der Frau. Freiburg-Basel-Wien 1995; *I. Raming*, Ungenutzte Chancen für Frauen im Kirchenrecht: Orientierung 58 (1994) 68–70; *I. Raming*, Endgültiges Nein zum Priestertum der Frau? Zum Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II: „Ordinatio Sacerdotalis": Orientierung 58 (1994) 190–193; *I Raming*, Für die Rechte der Frauen in der Kirche. Eindrücke und Überlegungen zur Women's Ordination Conference 1995: Orientierung 60 (1996) 54–57; *L. Scheffczyk*, Das responsum der Glaubenskongregation zur Ordinationsfrage und eine theologische Replik: FkTh 12 (1996) 127–133; *V. Stolle*, Luther, das „Amt" und die Frauen: Lutherische Theologie und Kirche 19 (1995) 2–22.

[9] *A. Jensen*, Frauenordination und ökumenischer Dialog: ThQ 173 (1993) 237.

Bezug genommen, mit der Paul VI. durch einen Brief vom 30. November 1975 – gerichtet an den Erzbischof von Canterbury – die Gewichtigkeit des ökumenischen Problems verdeutlichen und auf die unhintergehbare Position der Kirche aufmerksam machen wollte, denn die katholische Kirche halte daran fest, „daß es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche".[10] Das hier vorgelegte Begründungsschema bestimmte dann in weiterer Folge auch den Argumentationsgang der lehramtlichen Stellungnahmen. Allerdings möge nicht unerwähnt bleiben, daß die mit der Untersuchung des Schriftarguments befaßte päpstliche Bibelkommission durchaus nicht mit einer unantastbaren Antwort aufwartete: „Die päpstliche Bibelkommission kam auf ihrer Schlußsitzung zu dem einstimmigen Urteil, die Frage nach der Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zur Ordination sei aufgrund des neutestamentlichen Textbefundes nicht abschließend zu beantworten... Die Glaubenskongregation hat sich das Papier der päpstlichen Bibelkommission für ihre Ausführungen in der Erklärung nicht zu eigen gemacht."[11]
Wie bereits angedeutet, veröffentlichte die Glaubenskongregation in Entsprechung zu den von Paul VI. gemachten Äußerungen ihre Erklärung „zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt" (Inter Insigniores / 15. Oktober 1976) mit der lapidaren Feststellung: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Gleichzeitig ist die Kongregation der Meinung, daß es in der gegenwärtigen Situation nützlich ist, diese Haltung der Kirche näher zu erklären, da sie von einigen vielleicht mit Bedauern zur Kenntnis genommen werden wird."[12] Daß die Glaubenskongregation jedenfalls mit dieser Vermutung recht behalten sollte, bestätigt u.a. der nicht unbedeutende Konzilstheologe K. Rahner.

*„Aber die Frage ist eben doch noch offen, worin diese Treue bezüglich dieses Problems besteht."*[13]

Man würde K. Rahner gewiß in keiner Weise gerecht, wollte man ihn der leichtfertigen Illoyalität gegenüber lehramtlichen Äußerungen bezichti-

[10] Ordinatio Sacerdotalis, 4 (Anm. 1 zitiert den englischen Wortlaut aus AAS 68 [1976] 599).
[11] *P. Hünermann*, Lehramtliche Dokumente der Frauenordination. Analyse und Gewichtung: ThQ 173 (1993) 206; vgl. ferner das Zitat aus dem 1976 veröffentlichten Biblical Commission Report „Can Women Be Priests?" bei *W. Beinert*, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priesterum der Frau: ThQ 173 (1993) 192: **„Es scheint nicht, daß das NT aus sich selbst allein uns gestattet, in klarer Weise und ein für alle Male das Problem einer möglichen Zulassung von Frauen zum Presbyterat zu entscheiden"** [Hervorhebung von mir]. In einer Anmerkung (ebenda, Anm. 20) zu diesem Zitat verweist *W. Beinert* auf die einstimmige Annahme (17:0) des Satzes. Text des Berichtes abgedruckt in: *W. Groß* (Hg.), Frauenordination, München 1996, 25–31.
[12] Inter Insigniores, Einleitung 13 (zur Zitation vgl. Anm. 2).
[13] *K. Rahner*, Priestertum der Frau?: SzTh XIV (1980) 223; Erstveröffentlichung: StZ 195 (1977) 291–301.

gen, vielmehr ist – im Sinne der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen"[14] – von jener Art „Schwierigkeiten" die Rede, zu deren Reflexion der loyale Theologe stets verpflichtet ist, um „den Lehrautoritäten die Probleme vorzutragen, die eine Lehre in sich selber, in den Begründungen, die dafür vorgebracht werden, oder auch in der Art, wie sie vorgelegt wird, enthält".[15] Der Anspruch der Normativität und das Beharren auf einer nicht mehr kritisierbaren Geltung der lehramtlichen Äußerungen, wie dies dem Selbstverständnis des Dokumentes unmißverständlich zu entnehmen ist, vermögen K. Rahner nicht von jenen Schwierigkeiten freizusetzen, welche aus der Argumentationslogik des Textes resultieren. Bei aller Anerkennung der Gewichtigkeit und Authentizität der „Instruktion" sieht der Konzilstheologe sich zu der Beurteilung verpflichtet, daß es sich um „eine authentische, aber grundsätzlich revidierbare und reformable Erklärung des Lehramts" handle, welcher Erklärung „der Theologe mit Respekt, aber auch mit dem Recht und der Pflicht einer kritischen Würdigung gegenübertreten muß. Mindestens einigen oder vielen Theologen scheint bei einer solchen kritischen Prüfung die Argumentation der Erklärung unzulänglich zu sein. Somit kann man nur sagen: Auch nach dieser Erklärung darf und muß die Diskussion über das anstehende Problem weitergehen".[16] Und diese Diskussion ist tatsächlich nach „Inter Insigniores" weitergegangen.

Mit dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" (1994) sollte nun nach etwa zwei Jahrzehnten Diskussion ein endgültiger Schlußpunkt gesetzt werden. Als Leitfigur der Argumentationsführung dient die Behauptung, „daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden".[17] Hiemit werden allen Veränderungswünschen und allen historisch-kritischen Beurteilungen hinsichtlich der Geltungsansprüche der faktischen Traditionsgeschichte ohne Zögern sowohl Sinnhaftigkeit wie auch Legitimität abgesprochen, denn mit jedem Eingriff in die bestehende kirchliche Praxis stünde letztlich die Identität der Glaubenssubstanz auf dem Spiel. Im Zuge dieser Begründungsfigur erstarkte begreiflicherweise der Einspruch und auch die theologische Verweigerung. Allzu vertraut sind nämlich die Beispiele kirchlichen Selbstvertrauens, welchem die Garantien für die eigene Vollmacht stets am Herzen lagen. So hatte man beim Konzil von Trient keine Schwierigkeit, die Reduktion des Kommunionempfangs auf die eine Gestalt des Brotes mit der bleibenden (perpetuo) Vollmacht (potestatem) der Kirche zu begründen, die darin bestehe, „bei der Verwaltung der Sakramente – unbeschadet ihrer Substanz (salva illorum substantia) – das festzulegen oder zu verändern, was nach ihrem Urteil dem Nutzen derer, die sie empfangen, beziehungsweise der Verehrung der Sakramente selbst entsprechend der Verschiedenartigkeit von Umständen, Zeiten und Gegenden zuträglicher ist".[18] Die Erklärung *Inter Insigniores*

[14] Vgl. Anm. 7.
[15] Ebenda, 17 (c. 30).
[16] *K Rahner*, Priestertum der Frau?, 220.
[17] Vgl. Anm. 3.
[18] DS 1728 (Übersetzung nach der von *P. Hünermann* besorgten Ausgabe, Freiburg u.a. 1991[37], in der Folge zitiert als DH).

blockt freilich jede Erwartung an eine mögliche Entscheidungskompetenz der Kirche bezüglich einer Veränderung der bisherigen Praxis sofort ab mit Berufung auf eine Klarstellung durch Papst Pius XII., welcher in der Apostolischen Konstitution „Sacramentum Ordinis" (30. Nov. 1947) zum Thema „Materie und Form des Weihesakramentes" betont, daß „der Kirche keine Vollmacht über das ‚Wesen der Sakramente' zusteht, das heißt, über das, was nach dem Zeugnis der Quellen der göttlichen Offenbarung Christus, der Herr, selbst in sakramentalen Zeichen zu bewahren hieß...".[19]

Wie dogmengeschichtliche Analysen bestätigen, war die Kirche bei der Bestimmung des Wesens der Sakramente stets einem *hermeneutischen Zirkel* verpflichtet gewesen: „Es ist letztlich die Kirche," – heißt es in *Inter Insigniores* – „die durch die Stimme ihres Lehramtes in diesen verschiedenen Bereichen die richtige Unterscheidung zwischen den wandelbaren und den unwandelbaren Elementen gewährleistet".[20] Die Kirche weiß sich einerseits der Anerkennung des *Wesens* verpflichtet, sie entscheidet andererseits über die Verwendung jener Kriterien, die ihr das *Wesen* ermittelt.

*Die richtige Unterscheidung ?*

In der Reflexion der Wirkungsgeschichte artikuliert sich ohne Zweifel die ganze Tragweite des Anspruches der Kirche, daß sie sich prinzipiell kompetent weiß, der geforderten Glaubensidentität gerecht zu werden. Nicht selten wurden aber gerade im Zeichen dieser Glaubensgewißheit Entscheidungen getroffen, deren Wahrheitsgeltung zwar mit Berufung auf eine von allen sozialen Systemen und kulturellen Kontexten unabhängige Handlung oder Verkündigung Jesu behauptet wurde, deren Weg durch die christliche Glaubensgeschichte freilich markante Spuren eines nachweisbar kontextuell bezogenen Handelns der Kirche erkennen läßt. „Man erinnere sich an den Wandel des Bußsakramentes von der einmaligen Rekonziliation in der Alten Kirche bis zur womöglich täglichen Andachtsbeichte des 19./20. Jahrhunderts; man denke an die Mutation der Krankensalbung zum Sterbesakrament, an die Lösung der Firmung aus der Taufe."[21] Man vergesse nicht die Problemgeschichte bei der Klärung des Zinsverbotes, bei der Religions- und Gewissensfreiheit wie bei der „Judenfrage".

Gestützt auf das Schriftwort[22] wurde bei Synoden und Konzilien über viele Jahrhunderte hinweg das Zinsverbot als gottgewollte Forderung ausgesprochen: Kanon 17 des Konzils von Nizäa fordert die Exkommunikation und die Ausstoßung des zuwiderhandelnden Klerikers,[23] eine 829 abgehaltene Nationalsynode von Paris bezieht alle, auch die Laien, in dieses Verbot ein. Das zweite (1139) Laterankonzil ahndet wiederum ausdrücklich die „von göttlichen und menschlichen Gesetzen durch die Schrift im Alten und Neuen Testament verworfene... Raffgier der Geldverleiher (foeneratorum)"[24] mit Exkommunikation, Lateran III (1179) schlägt in die gleiche Kerbe, das Konzil von Vienne (1311) formuliert nicht weniger bestimmt: „Wer in jenen Irrtum verfällt, daß er sich erdreistet,

[19] DH 3857.
[20] Inter Insigniores, 21 (c. 4).
[21] *W. Beinert*, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, 202.
[22] Ez 18, 8: „Er leiht nicht gegen Zins und treibt keinen Wucher"; Lk 6,34: „Auch die Sünder leihen Sündern..."
[23] COD (Bologna 1973³) 14: „...deiciatur a Clero et alienus exsistat a regula...".
[24] DH 716.

hartnäckig zu behaupten, Zins (usuras) zu nehmen sei keine Sünde, der ist, so Unser Beschluß, als Häretiker zu bestrafen."[25] Das fünfte Laterankonzil (1517) setzt diese Tradition fort, reflektiert aber bereits die veränderten gesellschaftlichen und ökonomischen Strukturen, sodaß allmählich „im kirchlichen Recht weitere Umgehungsformen..."[26] verankert wurden. Im CIC von 1983 wird man vergeblich nach einer Erörterung des „Zinsverbotes" suchen.

Es steht außer Zweifel, daß diese Thematik des „Zinsverbotes", wie sie über viele Jahrhunderte hinweg im Selbstverständnis der Kirche eingeschrieben war, nun an ihr wirkungsgeschichtliches Ende gekommen ist. Wesentlich brisanter für die Frage nach Treue und Identifizierbarkeit mit dem Handeln Jesu ist hingegen derzeit jene Spannung, die sich aus der traditionsgeschichtlichen Kontextualität der kirchlichen Beurteilung von objektiver Wahrheitsvergewisserung und freier Zustimmung des Subjekts ergibt. Eine exemplarische Gegenüberstellung eines Textabschnittes aus der Enzyklika „Mirari vos" Gregors XVI. (15.8.1832) und aus der beim Vaticanum II verabschiedeten „Erklärung über die Religionsfreiheit" beleuchtet die gesellschaftsspezifische Motivation der kirchlichen Interpretationskriterien. Im Denkhorizont Gregors XVI. stand die Treue gegenüber dem, was Jesus wollte, sicherlich nicht auf dem Spiel, wenn er in der Verurteilung zeitgenössischer Strömungen jene „widersinnige und irrige Auffassung beziehungsweise vielmehr Wahn (deliramentum)" anprangerte, „einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens (libertatem conscientiae) zugesprochen und sichergestellt werden".[27] Ganz anders klingt es da in jener genannten Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches erklärt, „das Recht auf religiöse Freiheit (ius ad libertatem religiosam) sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes (verbo Dei revelato) und durch die Vernunft selbst erkannt wird".[28]

Ein wahrhaft dunkles Kapitel der Kirchengeschichte begegnet uns zweifellos in der durch lange, lange Zeit hindurch theologisch und auch kirchenpolitisch gesteuerten Interpretation des Beziehungsverhältnisses zwischen Juden und Christen. Die vom vierten Laterankonzil (1215) erstellten Konstitutionen bekunden hinsichtlich der „Judenfrage" eine geradezu peinliche Ähnlichkeit mit den 1935 auf dem Nürnberger Parteitag der NSDAP beschlossenen Rassengesetzen. Um alle Versuche einer Annäherung oder Verbindung zwischen Juden und Christen zu vereiteln, wird außer dem Eheverbot den Juden auch noch die rassische Kennzeichnungspflicht verordnet, indem man beschließt, „daß [Juden und Sarazenen] beiderlei Geschlechts in jedem christlichen Land für immer durch die Art ihrer Kleidung von anderen Leuten nach außen sichtbar zu unterscheiden sein müssen".[29] Als Rechtfertigung für diese – oftmals als Treue gegenüber dem Herrn gedeutete – Attacke steht die beinahe zweitausendjährige Wirkungsgeschichte eines Motivs: der Gottesmord (theoktonia) durch die Juden! „Weil ihr Christus getötet habt," – formuliert der mit seinen Homilien einflußstarke Johannes Chrysostomus (345–407) – „weil ihr Hand an den Herrn gelegt habt, weil ihr das kostbare Blut vergossen habt, gibt es für euch keine Besserung, keine Vergebung, keine Entschuldigung".[30] Daß hier mit aller Selbstverständlichkeit in den Kategorien einer universalen Kollektivschuld gedacht wurde, läßt sich vielfach belegen, so beispielsweise auch durch Augustinus, wenn er über die Verurteilung der Juden beim Jüngsten Gericht spekuliert und meint: „Doch wie wir zu den Juden sagen: ‚Ihr habt Christus getötet', obwohl das ihre Vorfahren getan haben, werden die Juden der Endzeit trauern, daß sie gewissermaßen getan haben, was ihre Vorfahren taten, von denen sie abstammen."[31] Wenn man die Vorgeschichte zu „Nostra aetate" studiert, kann man nur staunen,

[25] DH 906.
[26] *H. Frost*, Kanonisches Zinsverbot: EKL II (1989) 935.
[27] DH 2730.
[28] Dignitatis humanae 2 (zitiert nach der Ausgabe: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare. Teil II. Freiburg-Basel-Wien 1967 [LThK]).
[29] COD 266 (c. 68): „qualitate habitus publice ab aliis populis distinguantur...".
[30] PG 48, 907; zitiert nach: *H. Schreckenberg*, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.). Frankfurt u. a. 1982, 323; vgl. ferner PG 55, 110: „Die ein einziges Land bewohnten, sind über die ganze Erde zerstreut. Du wirst keinen anderen Grund dafür finden als den, daß sie Christus gekreuzigt haben. Es gibt keine Befreiung von dem Übel;... vertrieben,... gehaßt von allen Menschen, verabscheuungswürdig, allen Preis gegeben... Recht so!" (ebenda, 323).
[31] *Augustinus*, Gottesstaat 20,30; zitiert nach: Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet. München 1964, IV 559.

wie lange es gedauert hat, „die Richtigstellung falscher, ja ungerechter Aussagen über Israel in der christlichen Unterweisung"[32] einzuleiten und die Rede von der „perfidia Iudaica"[33] zu revidieren, um schließlich im Jahr 1965 feststellen zu können: „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen."[34]

Nach diesen „Seitenblicken" bedarf es vielleicht der Feststellung des Verfassers, daß er durch den hier eingeschobenen Exkurs keinerlei Abrechnung mit unglücklichen Interpretationen der Kirche im Auge hatte. Es sei allerdings auch nicht in Abrede gestellt, daß die Argumentation von einem Interesse geleitet war, nämlich von der Absicht, den kritischen Blick für falsche und mitunter als Treue zum Herrn mißverstandene Kontinuitäten zu schärfen. Beabsichtigt ist ebenso die Mahnung zur theologischen Redlichkeit, man sollte die lehramtliche Wahrheitskompetenz, nämlich jene grandiose Fähigkeit, „die richtige Unterscheidung zwischen den wandelbaren und den unwandelbaren Elementen"[35] treffen zu können, nicht um jeden Preis mit einem Akt göttlicher „Selbstmitteilung" verwechseln. Unter diesem Blickwinkel möge die Überzeugung akzeptiert werden, daß so manches Diskussionsverbot die aus dem „Glaubenssinn der Gläubigen"[36] entspringenden Potentiale außer acht läßt und dabei jene „katholische Wahrheit" verdrängt, daß – wie J. Ratzinger ganz richtig bemerkt – „die Wahrheit nicht ein Privileg der Hierarchen, sondern die Mitgift der ganzen Braut Christi ist, weil die ganze Kirche die lebendige Gegenwart des göttlichen Wortes trägt...".[37]

### 2. *„... und er ist Mensch geworden."*[38] – *„... der Menschheit nach uns wesensgleich."*[39]

Es ist nicht zu bestreiten, daß die in den Dokumenten „Inter Insigniores" und „Ordinatio Sacerdotalis" vorgelegten Entscheidungen nicht ohne Bezugnahme auf eine plausible theologische Argumentation getroffen werden sollten. Die angezielte Schlüssigkeit wird dabei hauptsächlich durch die Verknüpfung zweier Begründungselemente zu erreichen versucht: (a) durch die Feststellung, daß der Priester bei der eucharistischen Feier „in persona Christi"[40] handelt; (b) durch die mehrmals unterstrichene Betonung, daß „die Menschwerdung des Wortes in der Form des männlichen Geschlechtes erfolgt"[41] sei, gipfelnd in der aufschlußreichen Erkenntnis: „Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann."[42] Mit diesem Punkt steht und fällt natürlich die

[32] Kommentierende Einleitung zu der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" (Nostra aetate), 406 (vgl. Anm. 28).
[33] Ebenda, 407.
[34] Nostra aetate 4.
[35] Vgl. Anm. 20.
[36] Vgl. *W. Beinert,* Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick: *D. Wiederkehr* (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg-Basel-Wien 1994, 66–131 (Bibliographie: 123–131).
[37] *J. Ratzinger,* Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf 1970², 150.
[38] DH 150 (Nicaeno-Constantinopolitanum).
[39] DH 301 (Chalkedon).
[40] Vgl. Inter Insigniores, 22 (c. 5), Anm. 16: als Belegstellen werden hier vor allem angeführt: SC Nr. 33; LG Nr. 10/Nr. 28; PO Nr. 2/Nr. 13.
[41] Inter Insigniores, 23 (c. 5).
[42] Ebenda.

Schlußfolgerung, ob der Christus repräsentierende Amtsträger ein Mann sein muß oder auch eine Frau sein darf.

Beginnen wir mit einem Blick auf Punkt (b): es überrascht die dogmatische Abgehobenheit dieser Argumentationsfigur! Die Tatsache, daß Jesus, der Christus, ein Mann gewesen ist, wurde in keiner Phase christologischer Auseinandersetzungen problematisiert. Wie auch!! Die gesamte christologische Streitgeschichte reflektierte einzig und allein die Thematik der **Menschwerdung;** der Logos hat **nicht** das *Mannsein* angenommen, sondern die menschliche Natur als solche, die *Frausein* **und** *Mannsein* insgesamt **ist.** Mit aller Entschiedenheit und auch spekulativen Anstrengung wurde das „Logos-Sarx-Schema" nicht zuletzt deshalb zurückgewiesen, weil der Logos nicht in ein biologisches Etwas (Sarx-Fleisch) *hineingestiegen,* sondern **„Anthropos",** Mensch *geworden ist,* mit dessen Einheit von Leibhaftigkeit, psychischer Beschaffenheit und freier, denkender Selbstverantwortung.[43] Daß die Menschwerdung des Logos sich „in der Form des männlichen Geschlechts" ereignete, bedeutet nicht, daß das Mannsein der für den Logos adäquatere Status der Inkarnation wäre, etwa mit der Konsequenz, daß dieser menschgewordene Logos wiederum nur im Mann adäquat repräsentiert werden könne. Die theologische Aussage, daß die Menschwerdung des Logos „in der Form des männlichen Geschlechts erfolgt", produziert allein dadurch keine Banalität, daß sie sich auf eine Glaubenswahrheit beziehen darf, die besagt, daß die in der Person Jesu Christi geeinten Naturen (menschliche und göttliche) weiterhin in deren Unterschiedlichkeit und „Eigentümlichkeit" bestehen bleiben[44]. Zu dieser Eigentümlichkeit der menschlichen Natur gehören nun einmal die geschlechtsspezifische Daseinsweise, die ethnische Zugehörigkeit (Judesein Jesu), die geschichtlich-kontingenten Koordinaten wie auch die kulturell-religiösen Bedingungen der Lebenswelt. Wer dieses nicht wahrzunehmen vermag, wird sich die Frage nach dem „monophysitischen" Rest seines Glaubens gefallen lassen müssen.

Die Erklärung „Inter Insigniores" wie auch das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" werden nicht müde zu betonen, „daß die Handlungsweise Christi nicht auf soziologischen oder kulturellen Motiven der damaligen Zeit beruhte"[45], wenn „Jesus Christus... keine Frau unter die Zahl der Zwölf berufen"[46] hat, insofern Jesu Umgang mit Frauen „sich in einzigartiger Weise von dem seiner Umwelt" unterscheide „und einen absichtlichen und mutigen Bruch mit ihr"[47] darstelle. Dieser Deutung hat

[43] Das „Logos-Sarx-Schema" war in zweifacher Hinsicht verführerisch: (1) den Arianern gefiel, daß der Logos an das halbierte (nur „Fleisch") Menschsein gebunden war, wodurch so die psychische Leidensfähigkeit Jesu und die Grenzen seines Wissens als Beweis für die göttliche Defizienz des Logos ins Spiel gebracht werden konnten; (2) den Apollinaristen kam dieses Schema entgegen, weil damit die Gottheit des Logos nicht von der Natur des Menschen in Frage gestellt wurde.

[44] Das Konzil von Chalkedon formuliert diese Glaubenswahrheit folgendermaßen: „...ein und derselbe ist Christus..., der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt..." (DH 302).

[45] Ordinatio Sacerdotalis, 4 (c. 2).

[46] Inter Insigniores, 15 (c. 2).

[47] Ebenda.

K. Rahner mit Recht widersprochen: „Das Judentum... zur Zeit Jesu basierte... auf einer solchen selbstverständlichen Männerherrschaft, daß gar nicht daran zu denken ist, daß Jesus und seine Apostel... diese Präponderanz der Männer in ihren Gemeinden hätten abschaffen können oder auch nur dürfen, trotz der bei ihnen zum Durchbruch gekommenen grundsätzlicheren und allgemeineren Erkenntnis der Gleichwertigkeit der Frau in der religiösen und ansatzweise auch in der profangesellschaftlichen Dimension."[48] Deshalb scheint K. Rahner „die Erkenntnis unausweichlich: Für das Verhalten Jesu und seiner Apostel genügt zur Erklärung das damalige kulturelle und gesellschaftliche Milieu, in dem sie handelten und so handeln mußten, wie sie gehandelt haben, ohne daß ihr Verhalten eine normative Bedeutung für alle Zeiten haben muß...".[49]

Kommen wir nun zu Punkt (a): *daß der Priester bei der eucharistischen Feier „in persona Christi" handelt.* Die Erklärung „Inter Insigniores" zieht aus diesem amtstheologischen Verständnis den Schluß, daß die Beziehung zwischen dem Repräsentierten (Christus) und dem Repräsentierenden (Priester) nur in der geschlechtsspezifischen Übereinstimmung „sinnvoll" dargestellt werden kann. Zur Begründung dieser Argumentation wird Thomas von Aquins Äußerung zitiert[50], daß die sakramentalen Zeichen das von ihnen Bezeichnete durch eine „natürliche Ähnlichkeit"[51] repräsentieren. In Erwiderung darauf könnte man allerdings auch die von Thomas aufgeworfene Frage anführen, warum „nach der Konsekration alle Eigenschaften des Brotes und Weines bestehen" bleiben, mithin gerade dem Erfahrungsvermögen des Menschen die sinnenhafte Wahrnehmung einer *natürlichen Ähnlichkeit* zwischen dem Zeichen (Brot) und dem Bezeichneten (Leib Jesu) versagt bleibt. „Das geschieht" – meint Thomas – „begründeterweise durch die göttliche Vorsehung: denn erstens ist es für die Menschen nicht üblich, sondern schauererregend, das Fleisch eines Menschen zu essen und sein Blut zu trinken. Darum wird uns das Fleisch und Blut Christi zum Genusse geboten unter den Gestalten der Dinge, die am häufigsten dem menschlichen Bedarfe dienen, nämlich denen von Brot und Wein."[52] Doch verlassen wir diese Ebene der Argumentationsführung, die weitgehend ein ideologisches Begründungsinteresse verdeckt. Wenn wir die dogmatische Wahrheit der bereits unter (b) angesprochenen Inkarnation ernst nehmen wollen, dann sollten wir in Verbindung mit der schöpfungstheologischen Tradition zur Kenntnis nehmen, daß der Logos **Mensch** geworden ist, von dem der biblische Glaube sagt, daß er als Mann **und** Frau geschaffen und in dieser Einheit zur Ebenbildlichkeit Gottes berufen wurde. „‚In persona Christi' handeln bedeutet sakramententheologisch nicht den Aufweis des Geschlechtes Jesu, sondern die Tatsache,

[48] *K Rahner,* Priestertum der Frau?, 217.
[49] Ebenda, 220.
[50] Vgl. dazu: Inter Insigniores, 23 (c. 5), Anm. 18 u. 19.
[51] Inter Insigniores, 23 (c. 5): „...so liegt diese ‚natürliche Ähnlichkeit', die zwischen Christus und seinem Diener bestehen muß, nicht vor, wenn die Stelle Christi dabei nicht von einem Mann vertreten wird: andernfalls würde man in ihm schwerlich das Abbild Christi erblicken. Christus selbst war und bleibt nämlich ein Mann".
[52] Sth III, q. 75, a. 5, resp. (zitiert nach: *Thomas von Aquin,* Summa theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Salzburg-Leipzig 1938, Bd. 30: Das Geheimnis der Eucharistie, 71).

daß Christus der eigentliche und originäre Spender aller Sakramente ist...".[53] In Solidarität mit dieser Äußerung W. Beinerts sei aber noch eine Anmerkung gestattet. Die *Dogmatische Konstitution über die Kirche* fügt nämlich der Auffassung, daß der Priester „in der Person Christi das eucharistische Opfer" vollzieht, noch die Feststellung hinzu, der Priester bringe das eucharistische Opfer ebenso „im Namen des ganzen Volkes Gott dar".[54] Dieses „ganze Volk", das es zu vertreten gilt, dürfte vermutlich in etwa zu gleichen Teilen aus Männern **und** Frauen bestehen.

Während in den lehramtlichen Stellungnahmen von 1976 und 1994 eine programmatische Ablehnung der Frauenordination als Treue zur *Verhaltensweise Jesu und der Apostel* deklariert wird, mehren sich allmählich die Stimmen derer, die in dieser Entscheidung eher die Treue zum Bestand eines patriarchal geprägten Gesellschaftssystems artikuliert sehen. Die Ironie der Geschichte spitzt sich aber erst recht dort zu, wo dem Urteil der „Kirche", daß Frauen nicht *in persona Jesu* handeln können, nicht mehr mit dem Paradigma der einzufordernden Menschenrechte begegnet wird, sondern mit der Geste der Zurückweisung, weil man schließlich gar kein Interesse mehr daran habe, *in persona* eines mißverstandenen Jesus zu handeln. Die Konsequenzen dieses Gesinnungswandels kommen nirgendwo so deutlich wie bei dem im November 1995 veranstalteten Jubiläumskongreß der *Women's Ordination Conference (WOC)* zum Ausdruck.[55] Lautete bei der 1975 einberufenen Versammlung (Detroit) das zentrale Thema: „Priestertum der Zukunft für Frauen heute: Aufruf zur Tat!", steht über dem besagten Kongreß von 1995 das Motto: „Nachfolgegemeinschaft (Jesu) von Gleichgestellten – die Brot miteinander bricht und sich für Gerechtigkeit einsetzt".[56] Was damit gemeint war, wurde von E. Schüssler Fiorenza bei ihrem Festvortrag unmißverständlich formuliert, nämlich, „daß Feminismus und katholisches Priestertum unvereinbare Größen seien; denn Ordination bedeute Subordination und Kooption in der hierarchisch-autoritären Struktur der bestehenden römisch-katholischen Kirche; der Kampf um einen Platz in dieser Struktur verstärke nur dieses in sich ungerechte Herrschaftssystem".[57] So scheint der Zynismus Gestalt anzunehmen: während die Zahl jener Männer, die *in persona Christi* handeln könnten, abnimmt, nimmt die Zahl jener Frauen, die das, was sie nicht können, auch gar nicht wollen, immer mehr zu.

### 3. *„... daß die Geltungsdauer kein Argument ist."*[58]

„Niemals ist die katholische Kirche der Auffassung gewesen, daß die Frauen gültig die Priester- oder Bischofsweihe empfangen könnten."[59] Dieser Feststellung ist weitgehend zuzustimmen, insofern man darin eine Bestandsaufnahme von Traditionen wahrneh-

[53] *W. Beinert*, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, 197.
[54] LG 10.
[55] Vgl. *I. Raming*, Für die Rechte der Frauen in der Kirche. Eindrücke und Überlegungen zur Women's Ordination Conference 1995: Orientierung 60 (1996) 54–57.
[56] Ebenda, 54.
[57] Ebenda, 55.
[58] *W. Beinert*, Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau, 193.
[59] Inter Insigniores, 13 (c. 1).

men darf. Im Sinne einer Argumentationsfigur überzeugt dieses Begründungsschema aber nicht. Es ist richtig: die kirchliche Praxis wurde niemals in einer Weise problematisiert oder so grundlegend irritiert, daß die Glaubensgemeinschaft sich zu einer Identitätsvergewisserung – etwa im Rahmen einer konziliaren Entscheidung – veranlaßt gefühlt hätte.[60] Darin aber schon den Erweis von „Gottes Plan für seine Kirche" zu sehen, spricht eher für die Kraft des Interesses als für die Anstrengung theologischen Reflektierens: denn die letztlich ungebrochene Kontinuität der kirchlichen Praxis resultiert aus der Ungebrochenheit einer patriarchalen Kultur und Lebenswelt. Mit dem Plausibilitätsverlust der bislang herrschenden Lebenskultur in einer zunehmend säkular-pluralistischen, auf Gleichberechtigung abzielenden Gesellschaft zerbröselt allmählich die Akzeptanz kirchlicher Interpretationen.

Daß der Glaubenskongregation selbst so manche der immer wieder aus der patristischen und mittelalterlichen Tradition hervorgeholten Beweisstücke für die Ablehnung des Frauenpriestertums peinlich oder suspekt geworden sind, verrät in gewisser Weise schon die Bemerkung: „Es ist wahr, daß man in ihren Schriften den unleugbaren Einfluß von Vorurteilen findet, die sich gegen die Frau richten..."[61] Haye van der Meer, ein Schüler K. Rahners, hat einige dieser Texte zusammengestellt und untersucht.[62] Im Brennpunkt der gebündelten Ablehnungen findet man in diesen Texten die stereotype Formel: „Frauen ist es nicht erlaubt, den Altarraum zu betreten."[63] Eingeschärft wird ebenso, daß eine „Frau ... nicht mit bloßer Hand [nuda manu] die Eucharistie entgegennehmen"[64] darf (nach der Liturgiereform durch das II. Vatikanum nicht mehr vorstellbar!). Erst recht sprechen Empörung und Entsetzen aus einem bischöflichen Bericht (829), weil es Frauen gibt, „die geweihte Gefäße ohne Scheu anfassen, priesterliche Gewänder den Priestern reichen und – was noch ungeheuerlicher, ungeziemender und unpassender ist als all das – dem Volk den Leib und das Blut des Herrn reichen und anderes tun, was in sich unanständig ist (Quae ipso dictu turpia sunt exercere)..."[65] (nach CIC/1983 Can. 910, § 2 spricht nichts gegen die Beauftragung einer weiblichen Kommunionspenderin). Die angegebenen Begründungen beeindrucken in deren Einfachheit: **non competit**[66], es darf nicht sein, weil es eben dem weiblichen Geschlecht nun einmal nicht zusteht! Im Kontext eines ungebrochenen patriarchalen Selbstverständnisses genügt diese Begründung (sufficit).

Selbst dort, wo sogenannte theologische Kapazitäten das bloße „non competit" hinter sich lassen und sich zu einer anthropologisch-theologischen

[60] Ebenda, 14: „Die Tradition der Kirche ist also in diesem Punkt durch die Jahrhunderte hindurch so sicher gewesen, das das Lehramt niemals einzuschreiten brauchte...".

[61] Inter Insigniores, 13f (c. 1).

[62] *H. van der Meer,* Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. Freiburg 1969.

[63] Konzil von Laodicea (zwischen 343 und 381), Kanon 44 (von H. van der Meer als erstes authentisches Verbot zitiert); vgl. die bei Meer (a.a.O. 117f) erwähnten *Kapitularien der fränkischen Könige:* „Jeder soll dafür sorgen, daß nicht Frauen zum Altar hinzutreten; selbst gottgeweihte Frauen dürfen sich nicht in irgendeinen Altardienst eindrängen..."

[64] Zitiert nach: *H. van der Meer,* a.a.O., 177.

[65] Ebenda, 188.

[66] Vgl. die Hinweise bei *H. van der Meer,* a.a.O. 117ff), zum Beispiel: aus einem Brief des Papstes Gelasius (494): „cui non competit"; Synode von Paris (829): „...quarum sexui nullatenus competit".

Begründung aufschwingen, *faszinieren* viele der angewandten Argumentationen nur in der Form von Befremdung. Wir kennen das – im Anschluß an Aristoteles eingebrachte – Urteil des Thomas von Aquin, daß „das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung"[67] ist, daß die Frau zur *Unterordnung* („...quia mulier statum subiectionis habet...") bestimmt ist und deshalb nicht ordiniert werden kann („ideo non potest ordinationis sacramentum suscipere"[68]). Wir kennen ebenso das peinliche Argument Bonaventuras, der in Bezugnahme auf 1 Kor 11,4 den folgenden Schluß zieht: „Kein Ordo kann dem gespendet werden, der nicht die natürliche Möglichkeit oder Eignung für ihn hat; niemand aber hat die Möglichkeit zum Ordo, der nicht die Geeignetheit zur Tonsur und zur ‚Corona' besitzt, und niemand hat die natürliche Eignung dazu, dem es geziemt, das Haupt für immer verschleiert zu haben."[69] Von nicht besserer Qualität ist die Erklärung eines Ricardus de Mediavilla für die Behauptung, daß Frauen nicht lehren dürfen und daher auch nicht zu Priestern geweiht werden können: „Wegen der Schwäche des Intellekts, der Veränderlichkeit der Affekte – unter welchen Fehlern Frauen nach dem allgemeinen Gesetz erheblich mehr leiden als die Männer."[70] Nicht mehr als ein „exegetisches" Lächeln dürfte schließlich die in der „Didaskalia" (3. Jh.), in den „Apostolischen Konstitutionen" (um 380) oder auch die bei Epiphanius von Salamis (315–403) verwurzelte Tradition hervorrufen, die aus dem Umstand, daß Jesus nicht einmal seine Mutter zum Priester geweiht hat, ja daß er nicht einmal von ihr getauft worden ist, einen Plan Gottes zu erkennen meint. „Wenn es erlaubt wäre, von einer Frau getauft zu werden, so wäre unser Herr und Meister von seiner Mutter Maria getauft worden. Nun aber ist er von Johannes getauft worden."[71] Daher gilt auch: „Wenn Gott Frauen zum priesterlichen Dienst bestimmt hätte..., hätte vor allem Maria das Priestertum im Neuen Testament ausüben müssen..."[72]

Es ist zwar erfreulich, daß der offizielle Kommentar zu „Inter Insigniores" von der Unhaltbarkeit dieser Traditionen spricht, doch ist das nicht genug. Es ist einmal davon auszugehen, daß diese unterschiedlichsten Argumentationsfiguren deshalb so lange nicht in Frage gestellt worden sind, weil sie durch ein gemeinsames Paradigma, nämlich durch die nichtproblematisierte patriarchale Lebenswelt, legitimiert wur-

[67] Sth I, q. 92, a. 1, ad 1: „Hinsichtlich der Einzelnatur ist das Weib etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung [aliquid deficiens et occasionatum]; denn die im männlichen Samen sich vorfindende wirkende Kraft zielt darauf ab, ein dem männlichen Geschlechte nach ihr vollkommen Ähnliches hervorzubringen. Die Zeugung des Weibes aber geschieht auf Grund einer Schwäche der wirkenden Kraft wegen schlechter Verfassung des Stoffes oder auch wegen einer von außen bewirkten Veränderung, zum Beispiel den feuchten Südwinden (Aristoteles) ..." (Bd. 7, 38; zur Zitation vgl. Anm. 52).

[68] In IV Sent. dist. 25, a. 2, q. 1 (zitiert nach: *E. Gössmann*, Äußerungen zum Frauenpriestertum in der christlichen Tradition: *E. Gössmann/D. Bader* [Hg.], Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. München-Zürich 1987, 14).

[69] In IV Sent. dist. 25, a. 2, q. 1 (zitiert nach: *P. Hünermann*, Lehramtliche Dokumente der Frauenordination, 210).

[70] Ebenda, 211.

[71] Didaskalia III, 6, 1–2 und III, 9, 1 (zitiert nach: *E. Theodorou*, Die Tradition der orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination: *E. Gössmann/D. Bader* [Hg.], Warum keine Ordination der Frau?, 29).

[72] *Epiphanius von Salamis* (zitiert nach: E. Theodorou, ebenda).

den. Nicht diese einzelnen Traditionen sind problematisch geworden, sondern das sie ermöglichende Paradigma selbst. Die Verweigerung gegenüber der Geltung dieser Traditionen ist nicht die Infragestellung des Christlichen, sondern die Problematisierung einer kulturgeschichtlichen Verstellung desselben.

Die Erkenntnis, daß die Kontinuität einer Tradition nicht schon mit der Treue gegenüber „Gottes Plan" gleichzusetzen ist, fordert freilich dazu heraus, über den eigenen Schatten zu springen. Daß solches geschehen kann, ohne dabei das „Gesicht" der Authentizität und des Glaubens verlieren zu müssen, läßt sich sehr wohl im ökumenischen Horizont erweisen. Durch vier Jahrhunderte hindurch „bewährte" sich die „Treue" der protestantischen Christen gegenüber der mächtigen Interpretation Martin Luthers: „Weiber sollen nicht das Regiment haben."[73] Obwohl Luthers Amtstheologie keinen Zweifel aufkommen ließ, „daß jeder Christ, ob Frau oder Mann, sowohl die Pflicht wie auch die geistliche Vollmacht hat, das Wort Gottes zu verkünden"[74], obwohl es ferner für ihn keine Frage war, daß eine Frau – zumal in einer Notsituation – die Taufe gültig spenden kann, so hielt der Reformator nie seine Überzeugung zurück, daß man – mit Berufung auf Paulus – „den weybern tzu predigen ynn der gemeyn" verbieten müsse, solange „da menner sind".[75] Obwohl Luther in der Genesis-Vorlesung (1535/45) bei einer Wesensbestimmung der Frau auf „ihre schöpfungsmäßige/eschatologische Gleichstellung als *imago Dei*" rekurrierte, wurde in deutlicher Absetzung davon die „anthropologische Aussage... mit dem gesellschaftlichen Moment, das heißt dem ‚Stand'"[76] verbunden und damit konsequent die Unterordnung und natürliche Defizienz der Frau als gottgewollte, von Christus nicht zurückgenommene „Ordnung" festgeschrieben. Es hat mehrere Jahrhunderte der Reflexion und der theologischen Auseinandersetzungen bedurft, um sich allmählich von Luthers Interpretation zu emanzipieren, die „Unterordnung" der Frau gehöre zum konstitutiven Glaubenselement der Kirchenordnung. „Die ‚Natur', in der Luther ein ewig gültiges Verhältnis von Mann und Frau zu erkennen glaubte, ist in Wirklichkeit der Patriarchalismus seiner Zeit. Was er als absolut betrachtete, war de facto relativ."[77] Nach intensiver Behandlung dieses Problems traf die 6. Generalsynode[78] der Evangelischen Kirche Österreichs im Jahr 1965 deshalb auch die Entscheidung für die Möglichkeit der Frauenordination.

Ein interessantes Beispiel für den Mut zur Revision liefert nicht zuletzt auch die altkatholische Kirche. Obwohl mit der anglikanischen Kirche seit dem „Bonner Interkommunionsabkommen" von 1931 fest verbunden,

---

[73] WA.TR 6, 46.

[74] *J. Vikström,* Die Frau und das geistliche Amt – eine Frage der Ethik oder eine Frage des Glaubens und der Konstitution der Kirche? Überlegungen aus der Sicht der lutherischen Theologie: *E. Gössmann/D. Bader* (Hg.), Warum keine Ordination der Frau?, 75.

[75] WA 8, 497, 38 (zitiert nach: *Ch. Globig,* Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Göttingen 1994, 31, Anm. 43).

[76] *Ch. Globig,* ebenda, 42 (vgl. dazu: „Der Ständegedanke", ebenda 36–42).

[77] *J. Vikström,* Die Frau und das geistliche Amt, 87.

[78] Vgl. dazu: *B. Meindl,* Die Fülle des Himmels – die Hälfte der Arbeit. Der Weg zur Frauenordination und zur Gleichstellung der Theologin in der Evangelischen Kirche Österreichs. Wien 1995.

sah sich die altkatholische Kirche durch die ersten Weihen anglikanischer Priesterinnen zunächst einmal schlechthin vor den Kopf gestoßen und verweigerte (1972) – ohne freilich die Interkommunion aufzukündigen – den ordinierten Frauen die Amtsausübung im altkatholischen Bereich. Bei einer im Jahr 1976 abgehaltenen Bischofskonferenz reagierte man dementsprechend eindeutig: weil „die Frage der Ordination von Frauen die Grundordnung und das Mysterium der Kirche berührt", wolle man „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen".[79] Nichtsdestoweniger vermochten interne theologische Aktivitäten zu einer Revision des Erklärten zu motivieren: schon 1982 entschied eine Bischofskonferenz, daß die Ordination von Frauen zu Diakoninnen möglich ist. Schon wenige Jahre nach der von der anglikanischen Kirche Englands beschlossenen Zulassung von Frauen zur Priesterweihe (1992) vollzog schließlich auch die altkatholische Kirche diesen Schritt und weihte am 27.5.1996 in der Konzilsstadt Konstanz zwei Priesterinnen. Im Kontext dieser Ereignisse sollte man vielleicht doch noch einmal auf das von K. Rahner an die katholische Kirche gerichtete Wort zurückkommen: „Die Diskussion muß weitergehen"!

[79] Zitiert nach: *Ch. Oeyen*, Priesteramt der Frau? Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung: ÖR 35 (1986) 255.

HANS-GEORG ZIEBERTZ

# Objektivität und Handlungsnormativität

## Ein Dilemma der empirisch orientierten Praktischen Theologie?

Was soll „Praktische Theologie" leisten? Soll sie nur eine empirische Bestandsaufnahme des kirchlich-religiösen Lebens liefern oder auch einen Beitrag zur normativen Orientierung des kirchlichen Handelns? Im Anschluß an Max Weber führt unser Autor, Professor für Praktische Theologie an der Katholischen Universität in Utrecht, in die aktuelle methodische Diskussion der empirisch orientierten Pastoraltheologie ein. (Redaktion)

„Objektivität" ist ein mit der Wissenschaft eng verbundener Begriff. Objektivität ist zunächst kein Prädikat, womit einzelne Forschungsarbeiten im Sinne eines „mehr" oder „weniger" ausgezeichnet werden. Objektivität ist auch kein Prädikat, das zur Qualifizierung von Forschern dient. Objektivität ist vielmehr das Ziel wissenschaftlichen Arbeitens, woraus sich eine bestimmte Hinwendung zum Forschungsgegenstand ergibt. Wissenschaftliches Erkennen hat zum Zweck, trotz und gerade wegen aller Standortgebundenheit, den konkreten Gegenstand so adäquat wie eben möglich abzubilden. Das nehmen Kirchenhistoriker für sich in Anspruch, wenn sie die Geschichte des Christentums rekonstruieren, ebenso wie Exegeten, die die verschiedenen Redaktionsschichten in den Texten der beiden Testamente untersuchen. Dies gilt auch für die Praktische Theologie, wenn sie sich ihrem „Objektbereich", der kirchlich-religiösen Praxis, zuwendet – ganz gleich im übrigen, ob sie dies mit Hilfe qualitativer oder quantitativer Designs unternimmt. Was gefunden wird, soll der intersubjektiven Kontrolle zugänglich sein. „Intersubjektivität" ist denn auch eine entscheidende Operationalisierung des Konzepts „Objektivität". Wie gezeigt werden kann, ist dieser Anspruch insbesondere in einen Ansatz empirisch orientierter Praktischer Theologie eingegangen, die sich an einer Methodologie orientiert, die ihrerseits Objektivität und Wertfreiheit fordert. Nun wird aber von der Praktischen Theologie nicht nur Analyse und Deskription des kirchlich-religiösen Feldes erwartet, sondern, mehr noch als von anderen theologischen Subdisziplinen, daß sie Leistungen zur Handlungsorientierung erbringt – dies entspricht auch weitgehend ihrem eigenen Selbstverständnis. Aber kollidieren dann nicht „empirische Objektivität" und „Handlungsnormativität" miteinander? Allgemeiner gefragt: Wie verhalten sich Empirie und Normativität in einer empirisch orientierten Praktischen Theologie zueinander?

### *1. Wissenschaftscharakter der Praktischen Theologie*

Eines der größten Mißverständnisse, die das Begriffspaar „Praktische Theologie" hervorruft, ist die Ansicht, die Praktische Theologie zeichne sich gegenüber anderen theologischen Disziplinen dadurch aus, daß sie besonders „praktisch" sei, wobei „praktisch"

unter Umständen sogar noch als ein Gegenbegriff zu „theoretisch" aufgefaßt wird. Eine solche Charakterisierung der Praktischen Theologie zieht mindestens zwei Fragen nach sich. Erstens: was macht diese Disziplin zur Wissenschaft, wo die Wissenschaft doch angehalten ist, Theorie zu produzieren? Zweitens: Was unterscheidet sie von anderen theologischen Subdisziplinen beziehungsweise wodurch legitimiert sie ihren Status als selbständige Disziplin? Ist es etwa so, wie Rudolf Bohren spekulierte, daß die Praktische Theologie überflüssig werde, wenn die Theologie insgesamt ihren Praxisbezug stärker zur Entfaltung brächte (vgl. Daiber 1977, 12ff)?

Die Praktische Theologie hat hinsichtlich ihres Selbstverständnisses als wissenschaftlich-theologische Disziplin eine Reihe von Entwicklungsstadien durchlaufen, die meist charakterisiert werden als „Kunstlehre für den Pastor" und später „Lehre über den Vollzug von Kirche". Welche Nuancen die Selbstdefinition auch aufwies, ihren theologischen Hintergrund bildete die Auffassung, daß die Praktische Theologie das normative Wissen der systematisch-theologischen Disziplinen methodisch *für* beziehungsweise *in* die kirchlich-religiöse Praxis umzusetzen hatte: Praxis als „Anwendungsbereich" einer vorgefaßten Theorie (vgl. dazu Mette 1978, 337; 1984; Daiber 1977; Heitink 1993; Van der Ven 1990; Zottl 1986f). Es wurde deutlich, daß „Weisheit für die Praxis" oder „pragmatisches Problemlösen" als Leitmotiv der Praktischen Theologie weder in der Praxis bestehen konnte, noch daß es wissenschaftlich hinreichend zu verantworten war. Zum einen trat die Willkür und Zufälligkeit des empfohlenen Repertoirs an Einfällen, Regeln und Kunstgriffen in ihrem Scheitern in der Praxis zunehmend zutage, zum anderen stellte sich die Frage nach der Verantwortung der empfohlenen Strategien und ihren impliziten Theorien von Kirche, Religion und Gesellschaft.

Es scheint heute innerhalb der Praktischen Theologie weitgehend Einhelligkeit darüber zu bestehen, daß die Praktische Theologie keine Disziplin ist, die sich als „Anwendungslehre" auf die Bereitstellung von Techniken zur besseren Handhabung praktischer Probleme, anders ausgedrückt, auf das Bereitstellen von Theorie *für* die Praxis, beschränken darf. Die Praktische Theologie ist zwar auch, aber nicht nur „Berufswissenschaft" für Pfarrer und Katecheten. Sicher leistet sie einen Beitrag für das „Funktionieren der Praxis". Aber sie tut dies vor allem, indem sie das Funktionieren und seine Bedingungen zum Gegenstand der Forschung erhebt.

In diesem Sinne *ist* und *produziert* die Praktische Theologie nach Dietrich Rössler (1986) in erster Linie Theorie. Sie konstituiert nicht selber Praxis, sondern ihr praktischer Wert kommt darin zum Ausdruck, daß sie dem Wissen dient und auf diese Weise *Urteilsfähigkeit* gegenüber der Praxis ermöglicht und begründet. Nach Norbert Mette (1978; 1984) hat sich der Zusammenhang von Theorie und Praxis dahingehend verändert, daß die PTh nicht mehr „Theorie *für* die Praxis" liefert, sondern – eine Formulierung Schleiermachers anders füllend – „Theorie *der* Praxis" ist. Diese Theorie charakterisiert er weiterhin als „reflexiv", sie müsse im Hinblick auf gegenwärtiges und zukünftiges Handeln „bewußtmachend" sein und damit einen Bildungs- und Entscheidungs-

prozeß Betroffener ermöglichen, die Zielorientierung und Maßstäbe für die Gestaltung konkreten Handelns suchen. Gerben Heitink (1993) spricht von der Praktischen Theologie als einer „empirisch orientierten theologischen Theorie zur Vermittlung des christlichen Glaubens in der Praxis des modernen Zusammenlebens". Diese Vermittlungsarbeit soll zum einen eine Analyse der religiösen Praxis und zum anderen darauf bezogene Impulse zur Veränderung beinhalten. Dazu bedarf es komplementär einer hermeneutischen, empirischen und kritischen Orientierung. Die niederländische Arbeitsgemeinschaft Praktischer Theologen definiert schließlich die Praktische Theologie als eine Disziplin, die, systematisch und methodisch gesteuert, auf theoretische und empirische Weise *theoretisches Wissen* liefert, das dazu dient, menschliches Handeln in und mit religiösen Traditionen, besonders der christlichen Religion, zu fördern (Stegon 1984).

Die Praktische Theologie will also zeigen, wie etwas „ist" und was „sein könnte". Was „sein könnte", ist das Ergebnis normativ-theologischer Überlegungen. Geht es beispielsweise um Fragen der Gemeinde, ergeben sich die Perspektiven aus einer praktisch-theologischen Ekklesiologie. Geht es um Unterricht oder Bildungsarbeit, sind die Perspektiven von einer religionspädagogisch-katechetischen Bildungstheorie her zu entwickeln. Die Frage danach, „was und wie etwas ist", markiert hingegen ein Aufgabenfeld für empirische Forschung. Beide Aspekte nehmen als formales und materiales Objekt aufeinander Bezug. Die Praktische Theologie kann demnach als eine theoretische Disziplin gelten, die empirisch fundiertes theoretisches Wissen liefert, das nicht – zumindest „nicht nur" – dem „reinen Erkennen" dient, sondern praxisrelevant sein soll. Mit dem bereitgestellten Wissen sollen bestimmte Probleme gelöst werden können – wie alle Wissenschaft nach Karl Popper (1994) dazu dient, Probleme zu lösen. Für die Praktische Theologie stehen Probleme im Vordergrund, die mit der religiösen beziehungsweise pastoralen Praxis verbunden sind. Diese Probleme können mehr theoretischer oder mehr praktischer Natur sein. Von der Lösung der Probleme wird erwartet, daß durch sie die „praktisch-theologische Urteilskraft" (Fürst) geschärft und Perspektiven für Interventionen, Veränderungen und Zielorientierungen bereitstellt beziehungsweise begründet werden können. Es geht um Verstehen und Erklären im Dienste der Vermittlung des christlichen Glaubens (Rössler 1986, 2ff) beziehungsweise um theoretische und empirische Analysen zur Förderung des religiösen Handelns (Stegon 1984).

Nun ist die Implementation empirischer Verfahren nicht ohne Auswirkungen auf den methodologischen Ansatz der Praktischen Theologie geblieben. Bei der Rezeption der Methoden waren methodologische Konsequenzen, unter anderem die, daß es sich bei Empirie und Normativität um heterogene Probleme handelt. Deren Zuspitzung wird bisweilen in den von Immanuel Kant gestellten Fragen gesehen: „Was kann ich wissen?" und „Was soll ich tun?" Die erste Frage kann vor allem empirisch beantwortet werden, während die zweite Frage normativer Art ist. Eine adäquate Umformulierung der ersten kantischen Frage für die Belange der Praktischen Theologie wäre also: ‚Was können wir

über die religiöse, christliche und kirchliche Praxis wissen?' Dies ist eine zentrale Frage, sie ist gewissermaßen eine Voraussetzung für die zweite Frage. Sie ist es jedenfalls, wenn man zustimmt, daß das Sollen ein bestimmtes Können voraussetzt. Wenn somit die Praktische Theologie die Frage zu beantworten versucht, was wir über eine bestimmte religiöse Praxis wissen können, erfüllt sie den ersten Teil der ihr gestellten Aufgabe. Nun kann die Praktische Theologie nicht aus empirisch erhobenem Wissen deduzieren, was sein *soll*. Wie steht es dann um den Praxisbezug einer empirisch orientierten Praktischen Theologie? Wird sie nicht durch methodologische Konzessionen dazu gezwungen, in Analyse und Deskription zu verharren? Vernachlässigt sie nicht zwangsläufig die Aufgabe der Orientierung und Gestaltung, wenn sie solche empirische Verfahren verwendet, die mit ihrem Anspruch auf „Wertfreiheit" und „Objektivität" als „besonders resistent" gegenüber Normativität gelten? Letzteres gilt vor allem für den Ansatz von Max Weber. Seine Position soll, gleichsam als „Härtetest" für die zu untersuchende Frage, als Ausgangspunkt genommen werden.

## 2. *Heterogenität von Objektivität und Werturteil*

Max Weber ist mit nicht nachlassendem Eifer dafür eingetreten, zwei Fragebereiche deutlich zu unterscheiden (vgl. Weber 1918, 509f), in denen unschwer die Fragen Kants „Was kann ich wissen?" und „Was soll ich tun?" wiederzuentdecken sind. Verhält sich eine konkrete Tatsache so oder anders? – und: Was soll in einer konkreten Situation getan werden?

Warum ist ein konkreter Sachverhalt so und nicht anders geworden? – und: Warum ist diese oder jene Erscheinung erfreulich oder unerfreulich?

Mit wie großer Wahrscheinlichkeit wird sich etwas wohin entwickeln? – und: Soll man etwas dazu beitragen, daß sich etwas in diese oder jene Richtung bewegt?

Welche Positionen werden bestimmte Personen unter konkreten Umständen zu einem bestimmten Problem einnehmen? – und: Wie ist eine bestimmte Position zu beurteilen, als richtig oder unrichtig?

Mit dem ersten Fragentyp wird das Feld der Praxis „vermessen", und die Daten können in eine Landkarte übertragen werden. Für welche Zwecke die Karte benutzt werden kann (zweiter Fragentyp), sagt die Karte selbst nicht – wenngleich sie *einen* Zweck besonders nahe legt: sie zur Planung einer Reise zu gebrauchen. Das Ziel der Reise ergibt sich nicht aus der Tatsache, daß eine Landkarte ein Verzeichnis verschiedener Städte und Landschaften enthält, daß sie die Entfernungen zwischen ihnen angibt, Informationen zur Qualität der sie verbindenden Straßen liefert, usw. Welches Ziel angesteuert werden soll, ist, wie Weber mit dem zweiten Fragebereich zu erkennen geben mochte, ein davon zu unterscheidendes Problem. Die Wirklichkeit zu beschreiben und zu sagen, wie sie sich verändern soll, sind für ihn heterogene Problembereiche. Sie gehören unterschiedlichen Welten an, und er findet, daß es weder zur wissenschaftlichen Klarheit beiträgt, noch wissenschaftlicher Redlichkeit entspricht, Aussagen aus beiden Bereichen zu vermengen. Leser oder Zuhörer sollten weder absichtlich noch unabsichtlich über die Verschiedenheit

der beiden Fragen getäuscht werden. ‚Denn', so Weber, ‚wo immer der Wissenschaftler sein eigenes Werturteil ins Spiel bringt, hört das volle Verstehen der Tatsachen auf' (Weber 1919, 601).

Die Praktische Theologie hat es mit beiden Fragebereichen zu tun, sie will Sachverhalte verstehen und erklären (Theorien über die Praxis liefern) und sie will dazu Stellung nehmen, welche Bedeutung ihnen in der Praxis christlichen Handelns zukommt (Praxisförderung und -orientierung). Für Weber markieren sie allerdings absolut heterogene Problembereiche. Er setzt sich mit zwei diesbezüglichen Standpunkten auseinander, die er unterschiedlich bewertet, aber letztlich beide verwirft (Weber 1918, 489). Die erste Position lautet: *Logische Urteile und wertende Stellungnahmen sind zwar zu unterscheiden, aber beide gehören auf die wissenschaftliche Tagesordnung.* An dieser Position begrüßt Weber das Anerkenntnis der Heterogenität logischer und wertender Urteile. Diese Position könne toleriert werden, wenn Lehrer und Forscher deutlich herausstellten, was empirische Tatsachenfeststellung und was praktische Wertung sei. Die zweite Position lautet: *Die Trennung zwischen beiden ist zwar nicht konsequent durchführbar, aber praktische Wertungen sollten hinter logische Urteile zurücktreten.* Diese Position, die Weber in der Wissenschaft weit verbreitet sieht, trage hingegen zur Vernebelung der Heterogenität beider Welten bei, denn die Aussage, praktische Wertungen sollten hinter logische Urteile zurücktreten, mache keinen Sinn, wenn nicht bereits im Grundsatz, das heißt, in der forschungsmethodischen Entfaltung einer bestimmten Fragestellung, eine Trennung beider Bereiche angenommen werde. Für Weber muß die zweite Position abgewiesen werden, während die erste Position unter *der* Bedingung akzeptabel ist, daß beide Bereiche als solche expliziert werden.

Indem Weber die „Explikationspflicht" hervorhebt, gibt er zu erkennen, daß es für ihn kein Wissen besteht, das nicht historisch und sozial an die Existenz konkreter Subjekte gebunden wäre. Und eben dieses verpflichtet ihn zu noch größerer Konsequenz. Empirische Wissenschaft zu betreiben ist für ihn die *eine* Sache, Menschen prägen und Gesinnung propagieren zu wollen, eine *andere.* Letzteres gehöre nicht an die Universität.

„Es ist doch ein beispielloser Zustand, wenn zahlreiche staatlich beglaubigte Propheten nicht auf den Gassen oder in den Kirchen oder sonst in der Öffentlichkeit, oder, wenn privatim, dann in persönlich ausgelesenen Glaubenskonventikeln, die sich als solche bekennen, predigen, sondern in der angeblich objektiven, unkontrollierbaren, diskussionslosen und also vor allem Widerspruch sorgsam geschützten Stille des vom Staat privilegierten Hörsaals ‚im Namen der Wissenschaft' maßgebliche Kathederentscheidungen über Weltanschauungsfragen zum besten zu geben sich herausnehmen. ... Man mag sich über den Standpunkt entrüsten, aber man wird ihn ... wohl nicht widerlegen können: daß von allen Arten der Prophetie die in diesem Sinne ‚persönlich' gefärbte *Professoren-Prophetie* die einzige ganz und gar unerträgliche ist" (Weber 1918, 492).

„Prophet" oder „Demagoge" sind in einem solchen Fall für Weber auswechselbare Begriffe (Weber 1919, 602).

Verstehen wir die Webersche Position als Härtetest für unsere Frage und nehmen wir sie gleichsam virtuell ein, lautet die zu beantwortende Frage an die Praktische Theologie: Implementiert sie als empirisch orientierte Disziplin nicht, wenn sie diesem Wissenschaftsverständnis folgt, eine zutiefst *a*-pragmatische Forschungslogik? Muß dann

nicht von vorneherein Abschied genommen werden von der Vorstellung, Praxis beeinflussen und verändern zu können? Die diesen Fragen zugrunde liegende wissenschaftstheoretische Problematik ist im übrigen in der Jahrzehnte dauernden „Werturteilsdebatte" ausführlich behandelt worden – einige Aspekte sind zur Verdeutlichung in Erinnerung zu rufen. Vor allem kann gezeigt werden, daß der empirische Forschungsvollzug selbst mehrere Schnittstellen mit Normativität aufweist. Sie sind zu passieren, noch bevor von Normativität hinsichtlich der Orientierung christlicher Praxis gesprochen werden kann, und nehmen, allerdings indirekt, auf den Verwertungszusammenhang der Forschungsergebnisse Bezug.

## 3. *Normativität in empirischer Forschungspraxis*

Mit Hans Albert (1966, 216) lassen sich drei Schnittstellen benennen, die die Wertbasis der empirischen Wissenschaft selbst berühren. Die dritte Schnittstelle geht auf die eingangs aufgeworfene Problematik direkt ein, die ersten beiden lassen die darin eingenommene Position besser verstehen. Es geht um die Wertbasis der empirischen Wissenschaften selbst, um Wertungen im Objektbereich der empirischen Wissenschaften und um das eigentliche Problem der Formulierung von Werturteilen.

### 3.1. *Wertbasis empirischer Wissenschaft – Wert der ‚Wertfreiheit'*

Die Methodologie einer Wissenschaft dringt nicht „von außen" auf sie ein, das heißt, sie steht nicht „außerhalb" des Wertbezugs der Forschung. Sie enthält vielmehr immanente Normen und zwar

> „in dem ‚normativen Moment, das der Methodologie in diesem Sinne ‚inhärent' ist, als die 'immanente Norm der auf Wahrheit und objektive Geltung ausgerichteten Erkenntnis'" (König 1964, 171).

Insofern ist schon die Entscheidung für die Wissenschaft das Ergebnis einer Wertentscheidung. Ihr Inhalt ist die Suche nach „Wahrheit": Wahrheit ist, was für alle gelten *will*, die Wahrheit *wollen* (König 1964, 168). Entsprechend ist die Entscheidung, wissenschaftliche Wahrheit anzuzielen, Ausdruck einer besonderen *Ethik der Verantwortung*. Sie will Bewußtseinserhellung leisten, um verantwortlich (das heißt, in Kenntnis aller Fakten über alternative Zwecke und Folgen) entscheiden zu können. Dieser Wertbezug impliziert einen weiteren: die *Rationalität*. Sie erscheint erstens als eine spezielle Form der Erkenntnis aus Ursachen und zweitens als Motiv des Handelns – eines Handelns, von dem aus Aussagen bzgl. der praktischen Konsequenzen der rationalen Erkenntnis gemacht werden können (König 1964, 172). Darin treffen „Objektivität" und „Gesinnung" aufeinander. Weber hat herausgestellt, daß für ihn die Fokussierung wissenschaftlicher Objektivität nichts mit Gesinnungslosigkeit gemein hat. Stärker noch: Die Forderung nach Abstinenz von Werturteilen wird rekonstruiert als ein Postulat, das sich aus der *Verantwortungsethik* ergibt. Demzufolge führt ein Denken, das Werturteile impliziert, zu unerwünschten Konsequenzen: es kann die Freiheit der Angesprochenen beschränken und Gewalt über sie ausüben. Die Verbindung zur Verantwortungsethik wird im „Entscheidungscharakter von Handlungen" (vgl. Schüller 1980, 171ff) gesehen angesichts der zu erwartenden Folgen: Jede

Entscheidung, zu welcher Wahl sie auch immer führen mag, verursacht individuelle oder soziale Kosten. Soll die Wissenschaft oder sollen Wissenschaftler die Verantwortung für die Inkaufnahme dieser Kosten übernehmen? Oder ist hier die Selbstbesinnung der Handelnden als letztverantwortliche Subjekte gefordert? Weber optiert für das Subjekt, weil hier der „wollende" Mensch gemäß seinem Gewissen und seiner Weltanschauung gefragt sei. Auf die Praktische Theologie hin angewendet bedeutet dies: wenn die Mündigkeit der Subjekte in der pastoralen Praxis unterstellt wird, kann sich die Praktische Theologie mit Analysen und rational begründeten Szenarien begnügen und es der Theorie-Praxis-Reflexion der Subjekte in der Praxis überlassen, Entscheidungen für partikulare Situationen zu fällen.

Für René König (1964, 181) ist die Verantwortungsethik in der praktischen Sphäre das Pendant zur Rationalität in der theoretischen Dimension. Eine in diesem Sinne „wertfreie Wissenschaft" bezieht keine *materiale*, also inhaltlich gefärbte Wertposition, sondern eine *formale*. Darin unterscheidet sie sich von der gesinnungsethischen Auffassung, die einem Sachverhalt eine Qualität zuschreibt, die diesen als Wert universalisiert – also als „für alle *gültig*" erklärt. Die formale verantwortungsethische Position enthält sich der Aussage, was konkret gewollt werden müßte. Sie tut dies nicht in unkritischer Absicht – im Gegenteil: Ihr kritisches Potential bezieht sie aus der Konfrontation der Folgen beliebiger Mittel an der rationalen Idee der Menschlichkeit – an der Idee des Subjekt-Sein-Könnens aller (König 1964, 184; Luther 1992, bes. 62–87). Von diesen Überlegungen her gewinnt die Wissenschaft ihren Maßstab, hierin liegt der Werthintergrund für die Forderung nach ‚Objektivität'. Die praktische Konsequenz, keine materiale Wertposition zu beziehen, wird gleichwohl als praktisch relevant verstanden, denn sie intendiert den Diskurs der Betroffenen untereinander über anzustrebende Ziele. Übernimmt die empirisch orientierte Praktische Theologie dieses Wissenschaftsethos, liegt ihre Aufgabe in der Vorbereitung dieses Diskurses.

### *3.2. Wertungen im Objektbereich einer empirisch orientierten praktischen Theologie*

Eine zweite Schnittstelle sind die Wertungen im Objektbereich der empirischen Wissenschaft. Dieses Zusammentreffen von Empirie und Normativität dürfte heute als problemlos angesehen werden. Es geht bei der Annäherung an Werte nicht um eine ethisch engagierte Teilnahme an einem Wertedisput, bei dem um die Gültigkeit von Werten gestritten wird, sondern um die Erfassung und Darstellung von Wertaussagen in rein kognitiv-informativem Sinn. Soziales Handeln wird untersucht, um die Normen und Regeln, die das Handeln leiten, zu dechiffrieren. Keine dogmatische Wertung seitens des Forschers kann diese Leistung ersetzen (König 1964, 166ff).

Für Max Weber bilden logische Aussagen den Kern der Wissenschaft. Wenn auch empirisch-wissenschaftliche Forschung und praktische Wertungen nicht immer leicht auseinanderzuhalten sind, so stärkt dies nur die Verpflichtung, es zu tun. Man könne, so Weber, seinen Zuhörern oder Lesern darlegen, daß es zu einem Problem diese oder jene „letzten" Stellungnah-

men gibt (ohne diese selber zu bewerten), und daß die bei einer Wahl zwischen diesen Stellungnahmen zu berücksichtigenden empirisch relevanten Sachverhalte (Tatsachen) so oder so beschaffen sind. Die Wissenschaft liefere in diesem Fall faktenorientiertes Hintergrundwissen, das die Fähigkeit verbessere, sich ein Urteil über diese wertenden Stellungnahmen zu bilden und sich zwischen ihnen entscheiden zu können (vgl. Weber 1918, 497ff).

Ob aber die Herstellung des Faktenwissens ohne Werturteile auskomme, wird von Weber bejaht. Dies sei möglich, weil sich Forscher nicht an einer wertenden Diskussion über die Wünschbarkeit einer „letzten" Stellungnahme beteiligen, sondern solche Werturteile streng als Objekt der Forschung behandeln. Als Beobachter bestimmter Abläufe sind Wissenschaftler ganz und gar interessiert an der inhärenten Logik dieser Abläufe. Sie sind um „Objektivität" in der Beobachtung und Darstellung bemüht. Ein Wertungsstandpunkt lasse sich auf seine individuelle, soziale, psychologische oder historische Bedingtheit hin untersuchen, bei der nichts anderes geleistet werde, als diesen Standpunkt „verstehend zu erklären" (Weber 1918, 503). Das darin implizite Verständnis von Objektivität zielt also nicht darauf, daß Forscher nicht mehr über Wertungen sprechen sollten. Weber ist geradezu vom Gegenteil überzeugt: Werturteile *sollen* thematisiert werden, um ihre Diversität zu verstehen und um Gemeinsamkeiten zu entdecken.

Wenn beispielsweise ein Liturgiker empirisch die Auffassungen von Gläubigen zur Lehre von der Transsubstantiation untersucht, geht es ihm nicht zuerst um Aussagen über die Gültigkeit der Transsubstantiationslehre, sondern um die Frage, wie Gottesdienstteilnehmer über die Transsubstantiation denken und wie sich ihre Einstellung zu der in der Kirche gültigen Auffassung verhält. Sich in die mögliche Diversität der Verständnisse einzufühlen, sie verstehen und nach Möglichkeit erklären zu wollen, kann unabhängig davon geschehen, ob es sich um „richtige" oder „falsche" Positionen handelt. Entscheidend ist, daß alle Einstellungen und Haltungen in der Perspektive des dogmatisch Gültigen äußerst relevante Sachverhalte sind, weil sie die „Realisation von objektiv Gültigem" repräsentieren. Wenn der Liturgiker empirisch forscht, kann er darüber hinaus nach den „letzten" Motiven der Gläubigen und der Kirche suchen, warum so und nicht anders über die Transsubstantiation gedacht wird. Er kann die Argumente aus der Tradition und der Situation erhellen, Konvergenzen und Divergenzen aufzeigen und schließlich ein Szenario entwickeln, mit welchen Mitteln und welchen einzukalkulierenden Folgen gerechnet werden muß, wenn eine Handlungsstrategie in diese oder jene Richtung beschlossen wird – und leistet damit grundlegende Einsichten zur Vorbereitung von praktischen Diskursen.

In dieser Verbindung von Empirie und Normativität ist der wissenschaftliche Fokus nicht zuerst darauf gerichtet, vorfindbare Überzeugungen in einer Wirklichkeit auf ihre Richtigkeit hin zu untersuchen, sondern sie als „Gegenstand" zu behandeln und eine „Anatomie" der vorfindbaren Glaubensmuster zu erstellen. Freilich ist dieser Forschungspraxis selbst Normativität inhärent: sie gründet auf einem Werturteil, nämlich ein bestimmtes Unter-

suchungsverfahren zu legitimieren, das zum Ziel hat, möglichst unverzerrt vorfindbare Handlungen und deren Motive erkennen, verstehen und erklären zu können (König 1964, 152f).

Diese Position darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich der empirische Objektbezug (quantitativer wie qualitativer Art) anhand bestimmter Prozeduren entfaltet. Mit Hilfe solcher Prozeduren (Empirischer Zyklus) soll das Erkennen methodisch gesteuert werden. Sie enthalten selbst wiederum zahlreiche Begegnungsmomente mit Normativität. Dies kommt nicht nur in der Beginnphase (Entdeckungszusammenhang), in der Problemwahl und der konkreten Fragestellung zum Ausdruck, sondern auch im Begründungszusammenhang einer Untersuchung (vgl. Van der Ven 1990). Wie die zirkuläre Generierung einer Theorie im Kontext von Induktion und Deduktion konkret verläuft, wie Daten evaluiert und interpretiert werden, ist das Ergebnis andauernder Entscheidungen und intervenierender Eingriffe in den Forschungsprozeß. Diese gehören expliziert und sind der sachlichen Kritik voll zugänglich.

### 3.3. *Explizite Formulierung von Werturteilen*

Die Frage, inwieweit die Mitteilung empirisch erhobener Befunde selbst normativen Charakter haben soll, scheint schwieriger lösbar. Hinter dieser Frage steht der Verdacht, das objektive Wissenschaftsverständnis impliziere eine höchst „*a*-pragmatische" Forschungslogik. Der Verdacht äußert sich wie folgt: *Muß* man sich nicht, wenn man diesem Wissenschaftsverständnis folgt, mit deskriptiver Beschreibung bescheiden und die Einordnung der Fakten anderen Kräften überlassen? *Sollen* Wissenschaftler darüber schweigen, inwieweit ein Zweck die Mittel heiligt, inwieweit unerwünschte Nebeneffekte in Kauf genommen werden und wie Konflikte zwischen Werten entschieden werden *sollen?* Das hier angesprochene Problem läßt sich wie folgt umformulieren: Inwieweit werden empirisch erhobene Tatbestände dadurch „praktischer", daß sie „normativer" werden? (Albert 1966, 218)

Gehen wir wieder von Webers Position aus: Für ihn sind Wertentscheidungen von den streitenden Parteien selber zu treffen, denn es gibt kein wissenschaftliches Verfahren, das eine eindeutige Entscheidung vorgeben könnte. Gleichwohl ist diese Teilnahmslosigkeit nicht als Desinteresse an der Praxis mißzuverstehen. Es geht vielmehr um die Haltung einer „empathischen Distanz". Weber findet, daß ein Wissenschaftler in hohem Maße der „Praxis" dient, wenn er die letzte innere Konsequenz von Wertaxiomen herausarbeitet, von denen entgegengesetzte Meinungen ausgehen, aus diesen Wertaxiomen auf der Basis empirischer Sachverhalte wahrscheinliche Konsequenzen deduziert und die Mittel, Nebenwirkungen und faktischen Folgen offenlegt, die mit dieser oder jener praktischen Entscheidung einhergehen. Indem der Wissenschaftler dies tut, schafft er eine *Verbreiterung der Kenntnis, die das Können bestimmt und Grundlage des Sollens ist; er stellt Handlungsalternativen dar, nennt alle Tatsachen (auch die unbequemen), auf denen Entscheidungen beruhen, benennt die Kosten, die mit der Erreichung bestimmter Zwecke verbunden sind, läßt neue Wertaxiome ins Blickfeld rücken und*

*deckt Ideologien auf.* Die Leistungen dieses Wissenschaftsprogramms liegen also in der Lieferung von Kenntnissen über die Technik, wie man das Leben beherrschen kann; in der Auskunft darüber, dazu entsprechende Methoden des Denkens anzuwenden, und in der Ermöglichung von mehr Klarheit darüber, was die Folgen einer bestimmten Handlung unter Zuhilfenahme bestimmter Mittel sein werden (Weber 1919, 607).

Für Weber ist dieses Wissen bereits so praktisch, daß er keinen Grund sieht, nach weiteren positiven und praktischen Leistungen für das persönliche Leben zu fragen. Es liefert nicht nur Fakten, sondern auch Einsicht über die den Zwecken zugrunde liegenden Ideen. Es bietet eine Plattform für Verständnis, Nacherleben und kritisches Urteil – für eine Besinnung auf die letzten Axiome, die das Handeln von Menschen bestimmen (Weber 1904, 151). Solche Wissenschaft schaut hinter die Fassaden des Augenscheinlichen – sie hat mit Positivismus nichts gemein.

Indem Beziehungsnetze zwischen Ursachen und Wirkungen aufgestellt werden, läßt sich auch von den erstrebten Zwecken auf die Mittel zu ihrer Realisierung zurückschließen. Wenn Aussagen über die Mittel gemacht werden, welche geeignet oder ungeeignet sind, die erstrebten Ziele zu erreichen, sagt dies auch etwas aus über die *Chancen,* mit denen diese Mittel zum angestrebten Zwecke führen werden. Indem auf diese Weise die Chancen miteinander verglichen werden, geschieht indirekt eine Abwägung aller Chancen. Manche erscheinen als sinnvoll, andere als sinnlos zur Erreichung des erstrebten Zweckes. Konkurrieren sinnvoll anwendbare Mittel miteinander, lassen sich die Nebenfolgen abwägen (König 1964, 180f). Die Wissenschaft bietet Handelnden somit eine Kalkulation von „Zwecken" und „Folgen": sie legt Entscheidungshilfen vor in dem Sinn:

„Was ‚kostet' die Erreichung des gewollten Zwecks in Gestalt der voraussichtlich eintretenden Verletzung anderer Werte?" (Weber 1904, 150).

Es läßt sich selbst deutlich machen, daß alles Handeln, einschließlich der Handlungsverweigerung, in seinen Konsequenzen eine „Parteinahme" impliziert: und zwar immer zugunsten bestimmter Werte und zum Nachteil anderer.

### 3.4. *Zwischenfazit*

Es steht somit nicht die Frage an, ob normative Bezüge irgendeine Rolle spielen, sondern *welche Form und wieviel Normativität an welchen Stellen gebraucht wird.* Der hier nachgezeichnete Ansatz einer empirischen Wissenschaft, der im allgemeinen als einer der „wertungsresistentesten" empfunden wird, läßt eine Reihe von normativen Bezügen erkennen. Aber hinsichtlich der Frage, ob die Darstellung empirisch erhobener Befunde selbst normativen Charakter haben soll, kommt sie zu dem Ergebnis, daß es vollkommen ausreicht, eine kognitiv-informative Zielsetzung zu verfolgen, wodurch normative Stellungnahmen innerhalb empirischer Aussagezusammenhänge entbehrlich werden (Albert 1966, 217). Diese Auffassung ist plausibel, wenn man die Wissenschaft selber unter das normative Ziel stellt, Wissen und Kenntnis bereitzustellen, über Zusammenhänge aufzuklären, usw., wenn man von ihr also eindeutig kognitiv-informative Leistungen erwartet.

Wird damit das Ziel, praktisch brauchbares Wissen zu produzieren, aufgegeben? Diese Frage kann man im Grunde nur bejahen, wenn man erstens die praktische Brauchbarkeit einer empirischen Wissenschaft am Vorhandensein, der Menge und der Qualität normativer Stellungnahmen bemißt und zweitens den praktischen Wert kognitiv-informativer Aussagesysteme geringschätzt. Beides ist nicht zwingend. Wenn theoretische Aussagen wirklich *informativ* und für eine konkrete Praxis *relevant* sind, wenn sie also echte Informationen enthalten über Probleme, die in einer bestimmten pastoralen oder katechetischen Praxis ungelöst sind, ist ihre Leistung durchaus praktisch zu nennen: Sie leistet Aufklärung über zentrale Aspekte und Zusammenhänge des betreffenden Sachproblems, einschließlich der normativen Aspekte, die mit diesem Problem in der Praxis verbunden werden, und sie bietet Lösungswege an, indem sie alternative Szenarien entwickelt. Sie kann dazu beitragen, Klarheit in bezug auf normative Stellungnahmen zu gewinnen und dem einzelnen helfen, sich Rechenschaft über den Sinn des eigenen Tuns zu geben.

Nochmals die Frage: Leistet eine so verstandene Praktische Theologie einen Beitrag zur Beantwortung der Frage: ‚Was ist zu tun?' Wenn man der Formel zustimmt, daß das Sollen ein Können impliziert, erfüllt sie eine entscheidende Voraussetzung des Sollens, indem sie nämlich über das Können informiert. Damit erzeugt sie eine Spannung zwischen den faktischen Ressourcen in der Wirklichkeit und einer Praxis, wie sie normativ gewünscht wird. Weil aber normative Zielangaben unter den heutigen Bedingungen von Religion, Christentum und Kirche nicht einfach als *gegeben* vorausgesetzt werden können, sondern weil diese ihrerseits das Ergebnis hermeneutischer Prozesse sind und daher nicht anders als in pluraler Gestalt erscheinen können, haben wir es nicht nur mit *einer* Spannung zwischen IST und einem bestimmten SOLL zu tun, sondern überdies mit einem SOLL, das in seinem Kern heterogen ist. Dies verlangt die Integration einer hermeneutisch-kritischen Reflexion, die, wie anschließend gezeigt werden soll, die gesamte Forschung begründet.

### *4. Theologische Bedeutung des Entdeckungs- und Verwertungszusammenhangs*

Folgt die Praktische Theologie dem hier entfalteten Wissenschaftsverständnis, liegt ihre Aufgabenstellung in der Fundierung von Entscheidungssituationen: sie informiert erstens über die „Anatomie" der vorfindbaren Praxis und zweitens über die Möglichkeiten einer zielorientierten Entwicklung einschließlich möglicher Alternativen. Aber woher nimmt sie die Kriterien für Entscheidungen, die innerhalb des empirischen Zyklus getroffen werden müssen? Und wenn sie einen Diskurs in der Praxis vorbereitet, womit begründet sie die normative Dynamik, die diesen Diskurs theologisch, anthropologisch und gesellschaftlich zielgerichtet und sinnvoll macht? Wenn das bisher skizzierte Wissenschaftsverständnis nicht ebenso gut als „praktische Sozialwissenschaft" bezeichnet werden soll, ist diese Dynamik im Entdeckungs- und Verwertungszusammenhang der Forschung zu begründen.

Problemfragen beziehen sich auf Werte, und in der Entscheidung für eine Untersuchung konstituiert sich ein wissenschaftliches *Interesse,* von dem her Entscheidungen für die weitere Richtungsgebung getroffen werden. In diesem Sinn meinte Weber:

„Ohne Wertideen des Forschers gäbe es kein Prinzip der Stoffauswahl und keine sinnvolle Erkenntnis des individuell Wirklichen, und wie ohne den Glauben des Forschers an die Bedeutung irgendwelcher Kulturinhalte jede Arbeit an der Erkenntnis der individuellen Wirklichkeit schlechthin sinnlos ist, so wird die Richtung seines persönlichen Glaubens, die Farbenbrechung der Werte im Spiegel seiner Seele, seiner Arbeit die Richtung weisen" (Weber 1904, 182).

Schaut man genauer hin, hängt für Weber die Entdeckung von Problemen mit der Persönlichkeit des Forschers zusammen. Auch Karl Popper läßt den Eindruck aufkommen, der Entdeckungszusammenhang sei eine Art „frei flottierende Heuristik" oder eine „göttliche Eingebung", die jedenfalls jenseits der Mittel der Wissenschaft beheimatet ist (vgl. dazu kritisch: Vollmer 1993, 183ff). In der Konsequenz dieses Denkens gehört die wissenschaftliche Aufmerksamkeit ganz dem Begründungszusammenhang empirischer Forschung, also der Hypothesenbildung, Methodenentscheidung, Stichprobenauswahl, Datenerhebung usw. – hierin wurde die „eigentliche" Methodologie gesehen. Die Forschungslogik konzentrierte sich auf „die sprachliche und formallogische Analyse der Struktur (Syntax) und Bedeutung (Semantik) der von der Wissenschaft hervorgebrachten und hervorzubringenden Sätze" (Kriz/Lisch 1988, 283).

Spätestens seit den siebziger Jahren hat sich das methodologische Denken erweitert. Es geht um eine stärkere Berücksichtigung des Entdeckungs- sowie des Wirkungs- und Verwertungszusammenhangs von Wissenschaftshandlungen, die in der klassischen Methodologie eher vernachlässigt wurden. Gefordert wird eine systematische Suche nach Kernproblemen im Objektbereich der betreffenden Wissenschaftsdisziplin, die einen ungelösten Sachverhalt repräsentieren und dessen Aufklärung angesichts der zu erwartenden praxisrelevanten Konsequenzen wünschbar erscheint. Dieser Position zufolge muß die Problemfindung forschungspraktisch zu einem konstitutiven Teil in der wissenschaftstheoretischen Reflexion werden. Auch der Entdeckungszusammenhang ist rational rekonstruierbar, also das Zustandekommen einer Problemfrage, die Auswahl der Perspektiven, die mit dem Problem verbundenen Zielsetzungen und Interessen, usw. (vgl. Erdmann/Petersen 1979 I und II).

Auf die Praktische Theologie angewendet ist leicht einsichtig, daß der *theologische* Kern einer Forschung eben hier zu situieren ist. Weil die Wissenschaft eine soziale Erscheinung ist und weil sie (was für die Praktische Theologie besonders gilt) eine soziale Funktion erfüllt, darf die Phase der rationalen Erfassung und Steuerung des Entdeckungszusammenhangs nicht hinter den Begründungszusammenhang zurücktreten. Kriterien für Entscheidungen, die die gesamte Untersuchung betreffen, können nur *innerhalb* des Entdeckungszusammenhangs gewonnen werden, und sie begründen den Untersuchungsverlauf und die Verwertung. Eine Evaluation der nur methodologischen Vorgehensweise im Begründungszusammenhang reicht dazu nicht hin, weil nicht erst dort die Entscheidung über die wissen-

schaftliche Qualität einer Erkenntnis ansteht (Erdmann/Petersen 1979 II, 11ff).

Es geht also um mehr als nur um eine Vorverlegung des Begründungszusammenhangs auf die Problemkonstitution. Es geht um die erkenntnistheoretische Dimension, daß Einsicht weder außerhalb individueller und sozialer Prägung steht, noch (im wissenschaftlichen Bereich) darin aufgehen soll. Liegen Forschungsergebnisse vor, haben eine Reihe von Faktoren dazu beigetragen, die nicht explizit im Rahmen des Begründungszusammenhangs geprüft wurden, die aber den Kontext einer Forschung und damit das konkrete Zustandekommen eines Ergebnisses bestimmt haben. Werner Meinefeld kommt in seiner Wissenschaftstheorie zu dem Schluß, daß eine umfassende Kontrolle der Erkenntnis auch die vorgelagerte Strukturierung des betreffenden Gegenstandes reflektieren muß:

„Der Erkenntnisprozeß beginnt lange vor der Formulierung expliziter Hypothesen und sein Ergebnis wird von dieser ‚Vor'phase mitbestimmt, so daß auch die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit dem Forschungshandeln sich dieses Teils annehmen muß" (Meinefeld 1995, 280). „Wenn Erkenntnisgegenstand und Erkenntnissystem im Erkenntnisakt zusammentreffen und sich in ihm verbinden, dann kann die wissenschaftstheoretische Diskussion sich nicht auf den methodischen Aspekt allein beschränken, dann muß in der Wissenschaftstheorie das ‚Erkenntnis' konstituierende Wechselspiel zwischen ‚Gegenstand' und Erkenntnistätigkeit aufgenommen werden. Dies bedeutet auch, daß die Wissenschaftstheorie ‚gegenstandsbezogener' werden muß, indem sie in die Reflexion über die angemessene Methodik der Forschung auch das vorhandene fachwissenschaftliche Wissen über die Beschaffenheit des Erfahrungsfeldes, aus dem der Gegenstand konstituiert wird, einbezieht" (ebd., 273).

Damit wird unterstrichen, daß jede Erkenntnistätigkeit (theorie-)geleitet ist. Wird diese Einsicht akzeptiert, ist sowohl das Extrem bestimmter Richtungen in der empirisch-analytischen Methodologie zu kritisieren, die diese Subjektivität als „vorwissenschaftlichen Bereich" neutralisieren wollen, als auch die Naivität bestimmter qualitativer Methodologien, die einen voraussetzungslosen Zugang zur Wirklichkeit für möglich halten.

Wird die theoriegeleitete Wahrnehmung als Grundvoraussetzung empirischer Arbeit anerkannt, ist ihre Rekonstruktion ein integrativer Teil des Wissenschaftstreibens. Wissenschaftliches Arbeiten muß sich über den eigenen Konstitutionsprozeß aufklären, weil es nicht außerhalb der sozialen Wirklichkeit stattfindet. Dazu gehört für empirisches Arbeiten in der Praktischen Theologie, daß Erkenntnis nicht „zweckfrei" geschieht. Sie steht vielmehr unter dem Anspruch, einen Beitrag zur Förderung der christlichen Praxis zu leisten und Orientierung für das Handeln in der Praxis zu ermöglichen. Damit sind der empirischen Forschung in der Praktischen Theologie Reflexionsprozesse auferlegt, die eine rationale Problemwahl und die Überprüfung von Hypothesen übersteigen. Denn in welchem theoretischen Rahmen die vorfindbare Praxis evaluiert und interpretiert, verstanden und erklärt wird und welche Antizipation einer gewünschten Praxis darin verwoben ist, kann ohne eine hermeneutisch-theologische Reflexion des Gegenstandsfeldes nicht gelingen. Dies schließt eine Selbstaufklärung über die Perspektivität der Wahrnehmung ein. Es ist im übrigen schwer zu ermessen, ob der fachwissenschaftliche Gegenstandsbezug von Theologie-Fremden hergestellt werden kann. Mette und Steinkamp (1983) optieren für eine Begegnung von Theologie und

empirischer Wissenschaft im Sinne eines Modells „konvergierender Optionen". Um dem in diesem Beitrag begründeten organischen Zusammenhang eines Forschungsprozesses gerecht zu werden, bietet sich ein *intra*disziplinäres Verständnis von Praktischer Theologie an (vgl. Van der Ven 1984), in dem die Konstitution der Untersuchung und die methodische Durchführung in einer Hand – in der Hand von Praktischen Theologen – liegen (vgl. Bucher 1994; Ziebertz 1994).

## 5. *Verwertung und Praxis*

Die erkenntnistheoretische Reflexion enthält einen indirekten Verweis auf den Praxisbezug empirischer Forschung in der Praktischen Theologie. Es kommt der Praxisrelevanz zugute, wenn die Suche nach entscheidenden Problemen im praktisch-theologischen Objektbereich und deren Begründung stärker fokussiert wird. Damit wird das Interesse benannt, warum überhaupt dieses Problem ausgewählt und so und nicht anders untersucht wird und vor allem, welche Antizipation einer Lösung darin verankert ist. Denn es sind Erwartungen, welche die Wahrnehmung und damit eine besondere Perpektivität strukturieren. Forscher fällen Wertentscheidungen bezüglich der sozialen Realität eines Problems und möglicher Entwicklungen, die dessen Lösung herbeiführen helfen könnten (Lämmermann 1981, 115f). Hat die Untersuchung Lösungen erbracht, ist das vorausgehende Interesse die Plattform, Handlungsszenarien für die Praxis zu entwerfen. Von dieser Einbettung aus erhalten auch alle Wertungen ihre theologisch-theoretische Legitimation, die innerhalb des empirischen Zyklus unausweichlich sind. Dies zeigt, daß der Wirkungs- beziehungsweise Verwertungszusammenhang nicht außerhalb des „eigentlichen wissenschaftlichen Geschäfts" anzusiedeln ist, sondern darin rational rekonstruiert werden kann.

Hinsichtlich der Verwertung von Forschungsergebnissen war Weber besonders abstinent. Wie gezeigt, hatte für ihn die Frage, „Was sollen wir tun?", den Charakter einer „letzten Stellungnahme", die außerhalb der Wissenschaft angesiedelt ist. Weber ist der Möglichkeit der Analyse von Werturteilen nicht weiter nachgegangen. Heute erscheint die Position, Wissenschaftler seien zwangsläufig Heiland oder Demagoge, wenn sie sich in Kommunikationszusammenhänge hineinbegäben und sich an Wertungsdiskussionen beteiligten, als unnötig restriktiv. Diese Position wird insbesondere von Praktischen Theologen abgelehnt, die sich einem kritischen Wissenschaftsparadigma verbunden fühlen (vgl. Steinkamp 1994). Die „letzten Axiome", wie Weber sie nannte, sind nicht unzugänglich für eine wissenschaftliche Argumentation. Wissenschaftler können selbst noch im Hinblick auf „letzte Axiome", die für eine Zielwahl angeführt werden, Aufklärung leisten, wenn sie einen analytischen Zugang wählen (vgl. Kraft 1951). Werturteile bestehen aus sachlich feststellbaren Tatsachen, die mit einem Prädikat ausgezeichnet werden, und sie enthalten eine präskriptive Erwartung an die Adressaten, sich damit zu identifizieren und sich entsprechend zu verhalten (Realitätsbezug ⇨ Bezugnahme auf Prinzipien ⇨ Präskriptive Erwartung). Um welche Tatsachen es sich handelt, kann

objektiv im Sinne intersubjektiver Nachprüfbarkeit dargestellt werden. Ebenso, mit welchen Wertprädikaten Sprecher bestimmte Sachverhalte auszeichnen und welche Motive einer Prädikation zugrunde liegen (vgl. Albert 1966, 214). Zum Beispiel läßt sich in der Frage der Frauenordination sowohl die Position des Vatikans hinsichtlich der historischen Entwicklung der Zulassung von Frauen zum Weiheamt analysieren und beschreiben wie die Lesart feministischer Theologinnen. Man kann verstehend erklären, wie beide die relevanten Sachverhalte (historische Daten) verstehen und die Weise bewerten, wie darauf im Verlauf der Kirchengeschichte wertend Bezug genommen wurde und welche normative Position heute gefordert wird. Es lassen sich also zunächst die möglichen letzten Motive rekonstruieren, die zu der einen oder anderen Position führen. Im Rahmen der Bewertungen der Sachverhalte wird aber unweigerlich die Position vertreten: *„Die heutige Praxis des Umgangs mit der Frauenordination in der katholischen Kirche ist ungerecht"*. Diese Aussage müßte, Weber folgend, als sogenanntes „letztes Axiom" auf einen Platz außerhalb der Wissenschaft verwiesen werden. Dieses Werturteil läßt sich aber auch analytisch behandeln und der Diskussion zugänglich machen, wenn der Satz wie folgt zerlegt wird (zum Prinzip vgl. Kraft 1951): *„Die heutige Praxis des Umgangs mit der Frauenordination in der katholischen Kirche ist so beschaffen, daß sie auf bestimmten Prinzipien beruht, die heute Anspruch auf Zurückweisung erheben können"*. Der empirische Anteil der Aussage bezieht sich auf die „heutige Praxis" und bestimmte „Prinzipien". Wie die Praxis ist und auf welchen Prinzipien sie beruht, läßt sich darstellen. Der normative Teil bezieht sich auf die *Geltung* der Prinzipien. Angenommen, als Prinzip wird die geltende Praxis zur Zeit Jesu angeführt, sollten *kontextuell* arbeitenden Theologen dann nicht schlußfolgern dürfen: „Dieses Prinzip ist im Kontext seiner Zeit zu verstehen. Es ist heute theologisch nicht zwingend. Die Verbundenheit mit der Überlieferung wird nicht verletzt, wenn dieses Prinzip heute anders definiert wird"?

Auf diese Weise entsteht kognitiv Freiheit, in einem theologisch-hermeneutischen Diskurs Handlungspraxen zu überdenken. Zudem läßt sich ein Verständnis von „Objektivität" vermeiden, das als Teilnahmslosigkeit gegenüber allem faktischen Handeln in der Praxis erscheint (vgl. Strauss 1953). Auch eine solche Teilnahmslosigkeit ließe sich im übrigen als eine bestimmte Perspektivität der Wahrnehmung rekonstruieren, die auf Motiven beruht. Wenn der Entdeckungs- und Verwertungskontext organisch mit dem Begründungszusammenhang einer Untersuchung verbunden wird, gehören die Motive, zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem bestimmten Kontext diese oder jene Fragen zu stellen und zu untersuchen, nicht zum „vorwissenschaftlichen" Bereich. Was den Verwertungszusammenhang betrifft, steht die analytische Diskussion von Werturteilen der Gewinnung kognitiv-informativer Aussagen nicht entgegen, sie dient vielmehr demselben Zweck, nämlich den Entscheidungscharakter von Handlungen bewußt zu machen und die Basis für eine verantwortete Entscheidungsfindung zu erhöhen, indem eben auch die Qualität der Urteile überprüft wird. Ein empirisches Wissenschaftsverständnis, das solche „letzten Axio-

me" hinsichtlich des Entdeckungs- und Verwertungszusammenhangs von der kritischen Analyse ausnimmt, kann vor der Einsicht nicht bestehen, daß Interessen „geleitet" sind und eine Steuerungsfunktion für Erkenntnisse haben.

## 6. *Schluß*

Wenn wir die Analyse der Praxis von Religion und Kirche als Grundlage für die Vorbereitung von Veränderungen begreifen, ist eine kognitiv-informative Theorie unverzichtbar, die das Ziel verfolgt, *zu beschreiben, zu verstehen* und *zu erklären*. Eine empirisch orientierte Praktische Theologie, die sich über die Kontextualität ihrer eigenen Erkenntnis Rechenschaft ablegt, kann dazu einen Beitrag leisten.

Im Vergleich mit anderen Strömungen innerhalb der Praktischen Theologie begründet und präsentiert sie dieses Wissen stärker analytisch und weniger optativ. Gleichwohl gibt es einen *Auslöser* dafür, wie dieses Wissen zustandekommt – und damit implizit ein *Ziel*. Im Herangehen an Probleme liegt immer auch die Antizipation einer bestimmten Praxis zugrunde, einer Praxis, von der das theologische Interesse der empirisch orientierten Praktischen Theologie seine Begründung bezieht. Die Antizipation gehört expliziert. Daher sind die rationale Rekonstruktion der Entdeckung des Problems und die Einflußnahme auf den Wirkungszusammenhang keine Ausschmückung der eigentlichen Forschung. Sie geben letztlich zu erkennen, worin die Forschung ihren „Sitz im Leben" hat. Das Spezifische einer praktisch-theologischen empirischen Forschung ist gerade in ihrem hermeneutisch-theologisch entwickelten Problembezug nachzuweisen. Darin kommt die gesamte theologisch motivierte Normativität zur Geltung, und zu ihr steht alle Empirie *in Funktion*. *Eine* Erwartung an die empirisch orientierte Praktische Theologie kann allerdings nicht befriedigt werden, nämlich die, *konkrete Handlungsanweisungen* zu geben. Das hieße nämlich, universalistische Lösungen für partikulare Situationen anzubieten – ein Modell, das zum Scheitern verurteilt ist. Dies zu leisten, wird den Handelnden in der Praxis selbst zugetraut und zugemutet.

## Literatur

*Albert H.* (1956), Das Werturteilsproblem im Lichte der logischen Analyse; in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 112 (1956), 410–439
*Albert H.* (1966), Theorie und Praxis. Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität; in: H. Albert/E. Topitsch (Hg.), Werturteilsstreit, Darmstadt ²1979, 200–236
*Bucher A.A.* (1994), Einführung in die empirische Sozialwissenschaft, Stuttgart
*Daiber K.-F.* (1977), Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, München/Mainz
*Erdmann H.W./Petersen J.* (1979f), Strukturen empirischer Forschungsprozesse (Vol. I & II), Kastellaun
*Fürst W:* (1986), Praktisch Theologische Urteilskraft, Zürich/Einsiedeln/Köln
*Heitink G.* (1993), Praktische Theologie, Kampen
*König R.* (1964), Einige Überlegungen zur Frage der Werturteilsfreiheit bei Max Weber; in: H. Albert/E. Topitsch (Hg.), Werturteilsstreit, Darmstadt ²1979, 150–188
*Kehl M.* (1992), Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg
*Klostermann F./Zerfaß R.* (Hg.) (1974), Praktische Theologie heute, München 1974

*Kraft V.* (1953), Wertbegriffe und Werturteile; in: H. Albert/E. Topitsch (Hg.), Werturteilsstreit, Darmstadt ²1979, 44–63
*Kriz J./Lisch R.* (1988), Methodenlexikon, München/Weinheim
*Lämmermann G.* (1981), Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie?, München
*Luther H.* (1992), Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart
*Meinefeld W.* (1995), Realität und Konstruktion. Erkenntnistheoretische Grundlagen einer Methodologie der empirischen Sozialforschung, Opladen
*Mette N.* (1978), Theorie der Praxis, Düsseldorf
*Mette N.* (1984), Von der Anwendungs- zur Handlungswissenschaft; in: Fuchs O. (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf, 50–63
*Mette N./Steinkamp H.* (1983), Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf
*Popper K.* (1994), Alles Leben ist Problemlösen, Darmstadt
*Rössler D.* (1994), Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin (²1994)
*Schüller B.* (1980), Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf (²1980)
STEGON (1984), Aandachtspunten voor de beoordeling van praktisch-theologisch onderzoek in de tweede geldstroom (paper van de werkgemeenschap praktische theologie binnen STEGON)
*Steinkamp H.* (1994), Solidarität und Parteilichkeit, Mainz
*Strauss L.* (1953), Die Unterscheidung von Tatsachen und Werten; in: H. Albert/E. Topitsch (Hg.), Werturteilsstreit, Darmstadt 21979, 73–91
*Van der Ven J.A.* (1984), Unterwegs zu einer empirischen Theologie; in: Fuchs O. (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf, 102–128
*Van der Ven J.A.* (1990), Entwurf einer Empirischen Theologie, Weinheim/Kampen
*Vollmer G.* (1993), Gelöste, ungelöste und unlösbare Probleme. Zu den Bedingungen wissenschaftlichen Fortschritts; in: Vollmer G. (Hg.), Wissenschaftstheorie im Einsatz, Stuttgart, 183–210
*Weber M.* (1904), Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkentnis; in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (J. Winckelmann Hg.), Tübingen, 146–214
*Weber M.* (1918), Über den Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften; in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (J. Winckelmann Hg.), Tübingen, 489–540
*Weber M.* (1919), Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (J. Winckelmann Hg.), Tübingen, 582–613
*Ziebertz H.-G.* (1994), Religionspädagogik als empirische Wissenschaft, Weinheim 1994
*Zottl A.* (Hg.), (1986–88), Wege der Pastoraltheologie (3 Bde.), Eichstätt
*Zottl A.* (1994), Pastoraltheologie als wissenschaftliche Reflexion kirchlichen Handelns; in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute, München, 191–227 (Titel differiert zw. Ivz. und Aufsatz)

SEVERIN LEDERHILGER / HERBERT KALB

# Römische Erlässe und Entscheidungen

## Johannes Paul II. Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Vita consecrata* über das geweihte Leben und seine Sendung in Kirche und Welt

Nach den Bischofssynoden über die Laien (1987) und über die Priester (1990) wurde im Oktober 1994 der Ordensstand zum Thema ausführlicher Beratungen, die der Heilige Vater nunmehr in seinem Schreiben *Vita consecrata* vom 25. März 1996 zusammenfaßte.

Dabei entwirft der Papst in diesem umfassenden Dokument vor allem eine „Theologie des gottgeweihten Lebens" als Wegweisung in Richtung auf das große Jubiläum des Jahres 2000 und als Ermutigung für dieses unverzichtbare Element der Sendung der Kirche. Im Blick auf die lange Tradition sowohl in der lateinischen wie in den orientalischen Kirchen, aber auch im ökumenischen Horizont der (wieder-) erstehenden Bewegungen innerhalb der Kirchen der Reformation, werden die verschiedenen Formen eines Lebens nach den evangelischen Räten in ihrem speziellen Charisma und deren je eigener Aufgabe in Kirche und Welt angesprochen (kontemplative und apostolische Orden und Kongregationen, Weihe von Jungfrauen, Eremiten und Witwen, Säkularinstitute, Gesellschaften apostolischen Lebens und neue Ausdrucksformen geweihten Lebens). Setzten sich die Synodenväter dafür ein, daß man sich mit den Beziehungen der Orden zu den beiden anderen Ständen beziehungsweise mit dem Verhältnis zwischen Taufe und Ordensprofeß intensiv auseinandersetzen müsse (Propositio 3d), so ist der Papst demgegenüber bemüht, „die Identität der verschiedenen Stände des Lebens, ihre Berufungen und ihren besonderen Auftrag in der Kirche deutlicher herauszustellen" (4).

In einem 1. Kapitel (Nr. 14–40) mit der Überschrift *Confessio Trinitatis* legt Johannes Paul II. anhand der Verklärungsperikope (Mt 17,1–9) die christologisch-trinitarischen Quellen des gottgeweihten Lebens dar. Dabei erweisen sich die Ordensleute als prophetisches und eschatologisches Zeichen der Kirche: „Wer wachsam die Erfüllung der Verheißungen Christi erwartet, ist imstande, auch bei seinen im Hinblick auf die Zukunft oft mißtrauischen und pessimistischen Brüdern und Schwestern Hoffnung zu wecken" (27).

In gemeinschaftlicher Weise dienen die Institute geweihten Lebens der Erneuerung der Kirche, wissen sie sich doch auch selbst dem ständigen Ruf zur völligen Umkehr verpflichtet. „Die Institute werden daher eingeladen, als Antwort auf die in der heutigen Welt auftretenden Zeichen der Zeit mutig den Unternehmungsgeist, die Erfindungsgabe und die Heiligkeit der Gründer und Gründerinnen wieder hervorzuheben" (37). Weniger in neuen Entwicklungen sieht der Papst daher die Zukunft, sondern vielmehr in einer „schöpferischen Treue" zum jeweiligen Gründungscharisma und dem sich daraus ergebenden geistli-

chen Erbe, denn es gelte stets „den Moden des Augenblicks" (38) zu entraten.

Im II. Kapitel (Nr. 41–71) wird unter dem Titel *Signum Fraternitatis* das geweihte Leben als Zeichen der Gemeinschaft in der Kirche näher erläutert. Das Zeugnis der Gemeinschaften stellt einen unerläßlichen Beitrag zur Neuevangelisierung in unserer Zeit dar. Dabei soll das *sentire cum Ecclesia* sowie das Wesensmerkmal der Universalität und der überdiözesanen Ausrichtung der apostolischen Gemeinschaften und Gesellschaften in ihrer je eigenen Ausprägung beispielgebend sein. „Demzufolge wird den einzelnen Instituten eine *gebührende Autonomie* zuerkannt, kraft derer sie sich eine eigene Ordnung zunutze machen und ihr spirituelles und apostolisches Erbe unversehrt bewahren können" (48). Wiewohl diese Autonomie einerseits von den Bischöfen zu schützen ist, wird zugleich auch deutlich daran erinnert, „daß sich die Institute bei der Koordination des Dienstes an der Universalkirche mit jenem an der Teilkirche nicht auf die gebührende Autonomie und auch nicht auf die Exemption berufen können, die viele von ihnen genießen, um Entscheidungen zu rechtfertigen, die zu den von einem heilsamen kirchlichen Leben an eine organische Gemeinschaft gestellten Erfordernissen tatsächlich im Widerspruch stehen" (49). Deshalb wird (neuerlich) ein intensiver, freundlicher und offener Dialog zwischen Bischöfen und Oberen der verschiedenen Institute gefordert. Weiters hält es der Papst über eine (etwa auch in Österreich bestehende) „Gemischte Kommission" hinaus auch für „angebracht, daß von den Konferenzen der höheren Ordensoberen und -oberinnen delegierte Personen zur Teilnahme an den Versammlungen der Bischofskonferenzen und umgekehrt, daß Delegierte der Bischofskonferenzen zu Konferenzen der höheren Ordensoberen und -oberinnen eingeladen werden" (50). Die österreichische Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften hat diese Empfehlung bereits aufgegriffen und der Bischofskonferenz als Wunsch vorgetragen.

Die Aufgabe, Geschwisterlichkeit in einer gespaltenen und ungerechten Welt zu leben, erfordert, daß man sich der Herausforderung der Inkulturation bei gleichzeitiger Wahrung der Identität stellt, und dabei untereinander wie mit Laien (auch in Formen der Säkular- und Drittorden oder der sogenannten „assoziierten Mitglieder") koordiniert. Maßvolle Zurückhaltung wird erkennbar hinsichtlich des Beitritts von Personen geweihten Lebens zu verschiedenen kirchlichen Bewegungen, um Konflikte im persönlichen oder kommunitären Bereich zu vermeiden (56).

Besonders hervorgehoben wird die „Würde und Rolle der Frau" innerhalb des geweihten Lebens, insofern „das neue Bewußtsein der Frau auch den Männern hilft, ihre Denkmuster, ihr Selbstverständnis und die Art und Weise zu überprüfen, wie sie sich in der Geschichte etablieren und diese auslegen, wie sie ihr soziales, politisches, wirtschaftliches, religiöses und kirchliches Leben gestalten" (57). Der Papst fordert daran anschließend, daß es „daher dringend einiger konkreter Schritte (bedürfe...), daß den Frauen *Räume zur Mitwirkung* in verschiedenen Bereichen und auf allen Ebenen (sic!) eröffnet werden, auch in den Prozessen der Entscheidungsfindung, vor allem dort, wo es sie selbst angeht" (58). Gerade auf dem Gebiet der theologischen, kulturellen und spirituellen

Reflexion erwartet der Heilige Vater vom „Genius der Frau" überraschend neue Zugänge zum Glauben in all seinen Ausdrucksformen.

Leider werden im vorliegenden Schreiben die auf der Synode eindringlich vorgetragenen Probleme zwar entsprechend den Beratungen erwähnt, doch die Entscheidungen in den strittigen Punkten vertagt. So wird etwa der Wunsch nach Zuerkennung einer stärkeren Eigenverantwortung der höheren Oberinnen auf dem Gebiet der Teilaufhebung der Klausur aus einem gerechten und schwerwiegenden Grund nur „zum Gegenstand einer (weiteren) organischen Überlegung" (59) bis zu einer künftigen gesamtkirchlich geplanten Regelung. Die drängende Frage, ob in „gemischten Instituten" allen Personen (Klerikern wie „Brüdern") die gleichen Rechte und Pflichten (auch hinsichtlich der Leitungsfunktionen) zuerkannt werden können, für die sich die Synodenväter klar einsetzten (Propositio 10) wird einer eigenen Kommission zur Weiterbehandlung übergeben, deren Beschlüsse man abwarten solle (61). Den neuen Formen evangelischen Lebens (gemischte Gruppen aus Frauen und Männern, Klerikern und Laien, Verheirateten und Zölibatären) steht der Papst einerseits mit Freude gegenüber, andererseits mahnt er auch zu einer sorgfältigen Unterscheidung der Charismen. Diesbezüglich soll gleichfalls eine neue Kommission errichtet werden, um „Kriterien für die Echtheit festzulegen, die bei der Unterscheidung und bei den Entscheidungen hilfreich sein sollen" (62).

In einem recht realistischen Blick in die Zukunft werden schließlich regional verschiedene Schwierigkeiten zur Sprache gebracht, aber auch Mut zur Reorganisation und Erneuerung zugesprochen. Dabei wird der große Einsatz in der Berufungspastoral hervorgehoben. Einmal mehr betont der Heilige Vater: „Die zutreffendste Art, das Wirken des Geistes zu unterstützen, wird es sein, großzügig die besten Kräfte in die Berufungsaktivität zu investieren, besonders durch entsprechende Hingabe an die Jugendpastoral" (65). Die Ausbildner / innen „müssen daher erfahrene Personen auf dem Weg der Suche nach Gott sein, um auch andere auf diesem Weg begleiten zu können", wobei das regelmäßige persönliche Gespräch von besonderer Beudeutung ist. Gemeinschaftlich und apostolisch zugleich soll die Ausbildung erfolgen – und zwar entsprechend einer (zu erstellenden) *ratio institutionis*, das heißt einem am Charisma des Institutes inspirierten Ausbildungsplan. Darin soll aber nicht nur die Formung des Juniorates geregelt sein, sondern auch die ständige Weiterbildung mit altersadäquaten Angeboten.

Im III. Kapitel (Nr. 72–103) *Servitium Caritatis* illustriert der Papst die fundamentale Mission der Ordensleute als das Sichtbarwerden der Liebe Gottes in der Welt". Die Religiosen stehen im Dienste Gottes wie der Menschen und stellen sich aus einer tiefen Gotteserfahrung heraus den Herausforderungen der Zeit. Vor allem das gemeinschaftliche Leben fördert ja eine Kultur des Dialoges (Paul VI: „der neue Name der Liebe: ‚Dialog'"). Zum anderen machen die unterschiedlichsten Werke die göttliche Liebe im selbstlosen Einsatz tätiger Liebe deutlich. Hinzu kommt die Mission, wobei ein fruchtbares Zusammenwirken zu notwendigen Formen der Inkulturation führt, und die Einbindung in den großen Sendungsauftrag der Neuevangelisierung. Die Vorzugsoption für die Ar-

men und die Förderung der Gerechtigkeit bewirke einen glaubwürdigen, strengen und bescheidenen Lebensstil, ohne sich von politischen Ideologien gefangen nehmen zu lassen.
Die evangelischen Räte sind prophetisches Zeugnis und Antwort auf moderne Herausforderungen. Sie sind Zeichen des Widerspruchs gegen eine „hedonistische Kultur", ein solidarischer Kontrapunkt wider einen „habgierigen Materialismus", eine Botschaft hörender Freiheit gegenüber allen libertinistischen „Auffassungen von Freiheit" (87–91).
„Schauplätze der Sendung sind der Erziehungsbereich, die Kultur und die Welt der sozialen Kommunikation, wobei eine Intensivierung des ökumenischen oder interreligiösen Dialogs angestrebt ist" (96–103). In diesem Sinne appelliert Papst Johannes Paul II. an die Ordensleute, die Jugend und die Familien sowie an alle Männer und Frauen guten Willens, sich „nicht nur einer glanzvollen Geschichte (zu) erinnern..., sondern eine große Geschichte aufzubauen" (109).
(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, Nr. 125).

### *Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben zum dreihundertfünfzigjährigen Bestehen der Union von Užhorod*

In diesem am 18. April 1996 in ukrainisch, italienisch und englisch veröffentlichten Schreiben gedachte der Hl. Vater der Union von Užhorod (heute: in der Ukraine). Durch diese wurden die Ruthenen von Podkarpatien (im ehemaligen nordöstlichen Ungarn) mit der katholischen Kirche vereinigt: Am 24. April 1646 wurde in der Schloßkapelle von Užhorod die Union von 63 ruthenischen Priestern, angeführt von dem Basilianermönch Partenios Petrovič, abgeschlossen. Von katholischer Seite nahm der lateinische Bischof von Erlau, Georg Jakušič, das Glaubensbekenntnis und die Unionsbedingungen – Bewahrung des byzantinisch-slavischen Ritus, Recht des Klerus, den Bischof von Mukačevo zu wählen, sowie die soziale Gleichstellung der unierten Geistlichkeit mit der lateinischen – entgegen.
Die Union verbreitete sich rasch und war etwa seit Mitte des 18. Jh. allgemein verwirklicht. Rückschläge waren nach dem Ersten Weltkrieg zu verzeichnen, so verließen etwa in den Jahren 1918–1930 ca. 112.000 Gläubige die Union und gliederten sich wiederum in die orthodoxe Kirche ein.
Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Union durch das kommunistische Regime in der Karpato-Ukraine und in der Slowakei aufgehoben und unterdrückt.
Einer starken Auswanderung von Gläubigen dieser Union nach Übersee Rechnung tragend, errichtete der Hl. Stuhl für diese Gläubigen in den Vereinigten Staaten von Amerika die byzantinische Metropolie von Pittsburgh (1969) mit den Suffraganeparchien Passaic (1963), Parma (1969) und Van Nuys (1981).
Das Gebiet der Union von Užhorod wird heute durch die slowakisch-ukrainische Grenze geteilt und verteilt sich auf die Diözesen Prešov (Slowakei) und Mukačevo (Ukraine).
In seiner dem Ökumenismus verpflichteten Würdigung der Union zieht Papst Johannes Paul II. einen weiten Bogen von der Mission der Slawenapostel Cyrill und Method bis zur millenarischen Perspektive des bevorstehenden Jubeljahrs 2000 und erhofft sich ein neues Aufblühen der

Union. „Unser Wunsch ist es daher, daß der erwählte Teil des Gottesvolkes, der auf verschiedene Weise mit dem Ereignis von Užhorod verbunden ist, wieder zu Blüte und neuem Gedeihen gelangen möge – durch eine ruhige Gegenwart und das Engagement für eine Zukunft, die gekennzeichnet ist von voller Religionsfreiheit, von dem Bemühen um die Versöhnung zwischen Katholiken und Orthodoxen und von dem unermüdlichen Einsatz für den Aufbau des Friedens."
(L'Osservatore Romano, dt. Ausgabe, vom 24. Mai 1996, Nr. 21/22)

## 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.

### AKTUELLE FRAGEN

■ KÖNIG KARDINAL FRANZ, *Appelle an Gewissen und Vernunft.* Herausgegeben von HIERZENBERGER GOTTFRIED. Tyrolia, Innsbruck 1995 (211). Geb.

Wenn Kardinal König zu Beginn dieses Buches in einem Interview davon berichtet, daß bei ihm in der 3. Klasse Volksschule durch einen Religionslehrer, „der es verstand, mit uns sehr menschlich zu reden", der Priesterberuf grundgelegt wurde (14), und wenn er abschließend den Wunsch nach einem lebendigen, menschlichen Christentum äußert, „das sich in der Gesellschaft engagiert und zu deren Höherentwicklung beiträgt" (211), dann schließt sich nicht nur der Kreis, sondern wird auch offenbar, warum das Wirken und Reden des Kardinals stets eine solche Resonanz ausgelöst hat. Es ging und geht ihm eben immer um den Menschen, den er zu Gott und zu Christus führen und auf dessen fundamentale Fragen (woher komme ich, wohin gehe ich, was ist der Sinn meines Lebens?) er eingehen will. Es sind wegweisende Worte, die G. Hierzenberger aus Anlaß des 90. Geburtstages von Kardinal König in diesem Band gesammelt hat. Die Vielfalt der behandelten Themen betrifft u.a. Fragen von Kirche und Staat, Umwelt und Technik, Friede und Ökumene, Arbeit und Politik, Abtreibung und Euthanasie. In einfacher Sprache wird zum Nachdenken und Handeln aufgerufen, an Gewissen und Vernunft appelliert. Würden diese Worte nicht nur gehört und gelesen, sondern auch befolgt, könnte aus manchem Dilemma unserer Zeit ein Ausweg gefunden werden.

*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ ARENS EDMUND (Hg.), *Gottesrede – Glaubenspraxis.* Perspektiven theologischer Handlungstheorie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (197). Ppb. DM 39,80.

Daß christlicher Glaube Tun, ist, gehört zum unbezweifelten Kern des Christentums. Doch daß dieses Tun die Grundlage für die theoretische, also kognitive Ausleuchtung und Bestimmung dieses Glaubens abgeben kann, gehört zu den wissenschaftstheoretischen Kenntnissen unserer gegenwärtigen Zeit. Gottesrede als bloße *Lehre*, als abrufbares Repertoire definierter oder systematisierter Überzeugungen hat sich vielfach kommunikationslos in der Theologiegeschichte des Christentums etabliert. Glaube aber ist kommunikatives Bezeugen und Bekennen bestimmter Gotteserfahrungen – und genau das ist der springende Punkt einer theologischen Handlungs- und Kommunikationstheorie, wie diese von Edmund Arens organisierte Aufsatzsammlung beweist. Auf Schritt und Tritt begegnet man der Pionierleistung Helmut Peukerts („Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie", Düsseldorf 1976 [stw 231, Frankfurt/M. 1978]) in diesem Band, der das kommunikative Handeln als Programm für die theologische Theoriebildung erstmals grundlegend entworfen hat. Dieser theologische Grundlagenwechsel wird hier als interdisziplinäres Arbeitsprojekt entwickelt: Bibeltheologische (Dormeyer), christologische (Arens), trinitätstheologische (Knapp), ekklesiologische (Zirker), moraltheologische (Lesch), liturgiewissenschaftliche (Zerfaß), pastoraltheologische (Steinkamp), missionstheologische (Collet) und schließlich (religions-)pädagogische (Mette) Rezeptionen werden recht eindrucksvoll vor Augen geführt. Dabei bieten die Autoren nicht simple Anleihen, sondern kreative und kritische Auseinandersetzungen, die Stärke und eindeutige Grenzen der Kommunikationstheorie für theologisches Denken ausloten. Aufallend – und das macht diese Theorie ja so faszinierend – ist ihre Fähigkeit, sich auf neue Entwicklungen einlassen zu können. Unverkennbar ist der Stellenwert der Befreiungstheologie, aber auch der Einfluß des französischen Philosophen Levinas, der für viele Autoren erkenntnisleitend ist.

Astrologisches Wissen geht davon aus, daß die "am Himmel" wahrnehmbaren Phänomene eine Entsprechung im Menschen haben. Der Autor zeigt nun in seiner Neuerscheinung "Musik des Weltalls wiederentdecken" an wichtigen Beispielen, wie die christliche Tradition astrale Phänomene symbolisch (statt heidnisch-mythisch) qualifiziert und diese Symbolik in der kultischen Feier und in der ethischen Unterweisung aufgenommen hat.

**Das Buch verhilft zu einer sehr konkreten, unmittelbar erfahrbaren Veranschaulichung der christlichen Botschaft und zu einer tiefen, ganzheitlichen Spiritualität.**

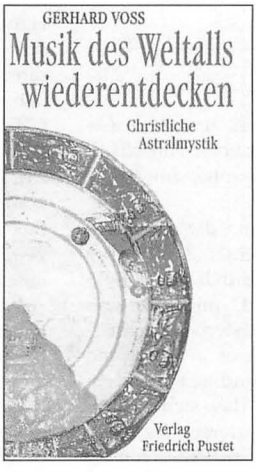
**Der Autor**

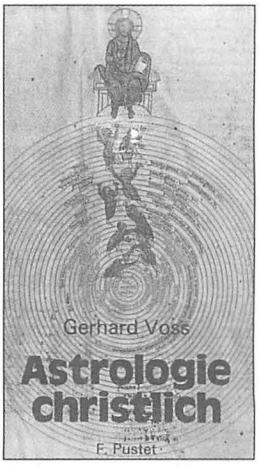
Pater Dr. Gerhard VOSS ist Rektor des Ökumenischen Instituts der Abtei Niederaltaich, Schriftleiter der Zeitschrift *Una Sancta* und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern.

**Vom gleichen Autor erscheint in dritter Auflage "Astrologie christlich".**

Die Kirchenzeitung Köln urteilte folgendermaßen:

"Geschichte und System der Astrologie, Chancen astrologischer Weisheit für das Glaubensleben. Klar wird hier christlich zu verantwortende Astrologie gegenüber esoterischen Strömungen abgegrenzt. Ein hochinteressanter Beitrag zu einem aktuellen, vieldiskutierten Thema."




**Gerhard Voss**
**Musik des Weltalls wiederentdecken**
**Christliche Astralmystik**
204 Seiten, kart.
DM 26,80 / sFr 24.50 / öS 196,-
ISBN 3-7917-1529-1

**Gerhard Voss**
**Astrologie christlich**
3. Aufl. '96, 162 Seiten, kart.
DM 24,80 / sFr 23.- / öS 181,-
ISBN 3-7917-0643-8

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Es lag in der Absicht des Herausgebers, die Produktivität und Problemlösungsfähigkeit einer theologischen Kommunikationstheorie darstellen zu lassen. Das ist legitim und notwendig, denn nur in der theologischen Kleinarbeit kann ein Ansatz zeigen, ob er etwas taugt. Für die Zukunft einer theologischen Handlungstheorie dürfen aber die gegenwärtigen theologiebewegenden Diskussionen nicht außer acht gelassen werden. Nur zwei Beispiele: der interreligiöse Dialog, oder die Frage nach den tiefenhermeneutischen (-symbolischen) Dimensionen religiöser Rede. Dem Herausgeber jedenfalls ist zu bescheinigen, daß er eine Leit- und Integrationsfigur dieser neuen „theologischen Schule" geworden ist.

*Linz* *Franz Gruber*

## BIBELWISSENSCHAFT

■ MÄRZ CLAUS-PETER, *Hoffnung auf Leben.* Die biblische Botschaft von der Auferstehung. (Begegnung mit der Bibel). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995. (124). Geb. DM 39,–/ S 304,–/ sFr 39,–.

Die KBW-Reihe „Begegnung mit der Bibel" (bisher: U. Struppe, Einführung in das Alte Testament; W. Kirchschläger, Einführung in das Neue Testament; F. Porsch, Kleine Theologie des Neuen Testaments) hat mit diesem Band eine Erweiterung gefunden. Einem breiten Publikum von biblisch Interessierten soll in eingängiger und übersichtlicher Form dieses wichtige Thema biblischer Theologie, das insbesondere im neutestamentlich-christlichen Glauben den Zentralpunkt schlechthin darstellt, ausgebreitet werden. Dazu werden die unterschiedlichen „Eschatologie"-Ansätze der verschiedenen biblischen Schriften und Schriftengruppen vorgeführt und als je origineller Ausdruck einer umfassenden Frage- und Hoffnungsbewegung in der biblischen Glaubensgeschichte erklärt.

Im ersten, „alttestamentlichen" Teil, zeichnet M. den „langen Weg einer großen Hoffnung" nach, in dem Israels Bekenntnis zu Jahwe als Gott des Lebens sich in bezug auf die Erfahrungen des individuellen und kollektiven Sterbens und Untergehens entfaltet. Er setzt ein bei der letztlich „jenseitslosen" Anthropologie des alten Israel, der er wegen ihrer realistischen Wahrhaftigkeit bleibende Bedeutung zumißt. Gegenüber dieser Diesseitigkeit des menschlichen Erwartungshorizonts regen die Erfahrungen des Untergangs Israels (Erwartung einer Restitution und Wiederbelebung des Volkes bei den Propheten) und der Brüchigkeit eines auf innerweltlichen Ausgleich angelegten Welt- und Menschenbildes (Krise des weisheitlichen Axioms vom Tun-Ergehen-Zusammenhang etwa bei Hiob, Kohelet und in manchen Psalmen) das Tasten nach neuen Räumen der Gotteserfahrung und Gotteshoffnung an: Jahwe erscheint ansatzweise und vor allem in der Redeform des Gebets als jener, der seine Bundestreue und Gerechtigkeit für die Seinen auch jenseits der Todesgrenzen zum Durchbruch bringt. Die spätbiblischen Erfahrungen von Religionsverfolgung und Martyrien verstärkten diese Glaubensbewegung, so daß in ntl. Zeit die Hoffnung auf ein Leben jenseits des Todes zum verbreiteten Themengut jüdischer Religion gehörte und sich auch in der jüdischen religiösen Literatur der Zeit vielfach niederschlug. (Im Anhang druckt M. Zur Dokumentation einige relevante Stellen aus dem „Intertestament" ab.) Hier setzt M. auch den zweiten, „neutestamentlichen" Teil an: Jesus teilte diese Hoffnung vieler seiner Zeitgenossen. Angesichts seiner Reich-Gottes-Botschaft und -Praxis, in der eine endgültige Nähe der Heilszustände Gottes vorausgesetzt und eingefordert ist, und angesichts des Scheiterns Jesu in der Passion gewinnt der Horizont der Auferweckungshoffnung entscheidende Bedeutung. Der Osterglaube der ersten Kirche bekennt Jesus als von Gott Auferweckten, das heißt Geretteten und Erhöhten. Dieser Auferweckungsglaube, der nun als an dem Einen endgültig Wirklichkeit geworden verkündet wird, ist der Angelpunkt christlichen Glaubens und christlicher Theologie. Er hat dann natürlich die christliche Rede vom Leben und Sterben und von der Hoffnung auf ein Leben jenseits des Sterbens vielfach geformt: Die Auferstandene als der Grund und das Maß unserer Hoffnung auf Leben! Dies zeigt M. in Streiflichtern auf entsprechende Texte und Konzepte in Paulustexten (bes. 1. Thess, 1 Kor 15, Röm 8), anhand deuteropaulinischer Schriften und vor allem in der johanneischen Literatur (bes. Gegenwarts- und Zukunftseschatologie im JohEv; apokalyptisch-dramatische Bilderfolge in der JohOffb).

Ich empfinde dieses Buch als sehr geglückt: Aufgrund der klugen Gestaltung (nachvollziehbare Abwechslung von Basis- und Erweiterungsinformation; Hinweise zur Weiterarbeit allein oder in Bibelgruppen) wird die Bewältigung der Materialfülle sehr erleichtert, und die verschiedenen LeserInnengruppen können relativ leicht ihren jeweiligen Bearbeitungsstil finden.

Der bibeltheologische Ansatz bedarf keiner unbrauchbaren Schwarz-Weiß-Malerei im Umgang mit dem AT, sondern kann ohne Vereinnahmungstendenzen die unterschiedlichen und zum Teil auch widersprüchlichen Stellungnahmen im AT und NT als das nehmen, was sie sind, und sie doch nachvollziehbar als *eine* Glaubens-

geschichte verständlich machen. – Daß der Osterglaube für jede christliche Eschatologie (und Theologie überhaupt) der Ausgangspunkt schlechthin ist, kommt ganz deutlich zum Ausdruck.
Natürlich kann man auch manches anders beurteilen oder ansetzen, als es der Autor tut. (Ich würde etwa bei der Darstellung der Apokalyptik auch noch andere Akzente, die aus der Religionssoziologie kommen, setzen. Bei der Besprechung des Sinns des ursprünglichsten Kerygmas von Jesu Auferweckung würde ich noch stärker auf den Aspekt der Rettung und Rehabilitierung des getöteten Gerechten und Knechts Gottes verweisen.) Insgesamt bietet März aber eine zweifellos empfehlenswerte „Begegnung mit der Bibel" an. Übrigens nicht nur für interessierte Laien: Auch FachtheologInnen in Schul- und Pfarrarbeit werden davon profitieren, wenn sie den biblischen Befund zum Thema „Leben, Sterben und Hoffen auf den lebenschaffenden Gott" anhand dieses Buches wieder einmal durcharbeiten. (Bei der zu erwartenden zweiten Auflage möge das Lektorat vor allem die Stellenangaben durchkontrollieren. Manche Satzfehler könnten nämlich die Lust am vom Autor gewünschten Nachschlagen und Nachlesen frustieren!)
*Linz* *Christoph Niemand*

■ SWIDLER LEONARD, *Der umstrittene Jesus.* Aus dem Amerikanischen von Leonard Swidler. Quell, Stuttgart 1991. (143). DM 24,80.
Das vorliegende Buch macht sich zur Aufgabe, verschüttete Züge im Jesusbild neu aufzudekken, Zu sehr ersetzt der Christus des Glaubens und der Theologie die Aussagen über Jesus von Nazaret als konkrete historische Person. Dadurch ist jedoch auch die Dynamik christlichen Glaubens in Gefahr, aufgehoben zu werden in statische Überzeitlichkeit.
Der Autor zeigt auf, daß Jesus der Maßstab christlichen Lebens und Glaubens ist. Jesus selbst war Jude – seine ersten Anhänger waren nicht Christen, sondern Juden – Anhänger eines „neuen Weges", einer neuen Art, die Offenbarung Gottes zu leben. Die religionswissenschaftlichen Schlußfolgerungen über die Gleichwertigkeit anderer Heilswege (S. 44/S. 125) sind kurz und nur schwer nachzuvollziehen. Auf einen zweiten Zug des geschichtlichen Jesus wird in einem weiteren Kapitel hingewiesen: auf Jesus, der sich entgegen der damals geltenden religiösen und gesellschaftlichen Verhaltensnormen besonders auch den Frauen zugewandt hat, ja in sich männlich/weiblich vereint – ein androgyner Mensch ist. Überlegungen zur Frage, ob man Heil nur durch Jesus, den Christus, erlangen kann, runden das Büchlein ab.
Die Ausführungen wirken in ihrer Kürze oft plakativ, fassen viel Literatur oft nur in einem Satz zusammen und verwenden viele Fachausdrücke (Fremdwörter). Das Buch wird denen Dienste leisten, die sich schnell und nicht sehr tiefschürfend informieren wollen, oder die es als Einstieg für weiteres Lesen verwenden.
*Linz* *Roswitha Unfried*

## DOGMATIK

■ GIBELLINI ROSINO, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert.* Pustet, Regensburg 1995. (554). Geb. S 765,–/DM 98,–.
Das 20. Jahrhundert hat, theologisch betrachtet, in Berlin, Heidelberg und Paris begonnen, und es endet in Chicago, Rio de Janeiro, Dar-es-Salaam und Colombo. Aus der europäischen, besonders deutschsprachig geprägten Theologie ist eine polyzentrische Theologie der Kontinente geworden, oder ist im Begriff, es zu werden. Das ist der geographische und zeitlich-kulturelle Horizont, den Gibellinis umfassende Recherche aufspannt.
Wenn der Autor mit der liberalen Theologie (Harnack, Troeltsch) einsetzt, auf die dann die dialektische Theologie eines Karl Barth folgte, dann spiegelt sich in dieser Auseinandersetzung von Christentum und moderner Kultur, von Wort Gottes und menschlicher Eixistenz, von Geschichte und Kerygma schon die „Grammatik" der Theologie des 20. Jahrhunderts überhaupt wider. Bultmanns Existenztheologie, Ernst Fuchs' und Gerhard Ebelings hermeneutische Theologien, Tillichs Theologie der Kultur und Gogartens Theologie der Säkularisierung prägen die Systematische Theologie bis in die 60er Jahre. Erstaunlich ist, wie sehr die protestantische Theologie am „Puls der Zeit" war, bisweilen zu nahe (Stichwort: Entmythologisierung), bisweilen (zu) schräg entgegengesetzt (Barth). Erstaunlich auch, welchen Beitrag die französische Theologie bis zum 2. Vatikanischen Konzil geleistet hat, um die katholische Theologie aus ihrer scholastischen und lehramtlich gebändigten Sterilität herauszuführen. Erst nach der Initiative eines Chenu, de Lubac, Daniélou, Chardin oder Congar, die für einige unter diesen sogar den Verlust der Lehrbefugnis bedeutete, sprang der Funke hinüber in die deutschsprachige katholische Theologie – zu Guardini, von Balthasar einerseits, zu Karl Rahner andererseits.
Die 60er Jahre stellen für beide Konfessionen eine Wende dar. Theologie im Horizont der Gesellschaft und Geschichte ist seither bestimmend für die Fragen nach Gott und Mensch. Pannenberg, Moltmann, Metz und Schillebeeckx sind die theologischen Persönlichkeiten, die

diese Problematik durchbuchstabiert haben. Sie sind darüber hinaus jene Theologen, die Theologie noch als europäische „erlernt" haben und werkgeschichtlich wie biographisch dokumentieren, daß sie eine Generation des Übergangs sind, insofern sie mit selbständigen Theologien anderer Kontinente und Subjekte schon unübersehbar konfrontiert werden. Die letzten Jahrzehnte sind denn auch nicht mehr (nur) bestimmt von europäischen Ansätzen, sondern von Entwürfen der sogenannten Dritten Welt (Befreiungstheologie, Schwarze Theologie, Afrikanische und Asiatische Theologie) einerseits, von der Feministischen Theologie andererseits. Daß die Polyphonie der christlichen Theologie dem Pluralismus der Religionen begegnet und diese auf ganz neue Weise herausfordert, ist Thema des letzten Kapitels, somit das Thema der Gegenwartstheologie.

Gibellini ist ein beeindruckendes Porträt der Theologie des 20. Jahrhunderts gelungen. Es überzeugt in seiner klaren Darstellungsweise, in der Auswahl der Entwürfe und theologischen Persönlichkeiten und in deren ausgewogener Beurteilung. Insofern ist es ein unverzichtbares Werk für eine erste theologiegeschichtliche Orientierung. Besonders nützlich ist auch der Literaturanhang, der eine reiche Quelle für die Vertiefung in die einzelnen Ansätze darstellt.

Auf einige Schwachpunkte möchte der Rez. dennoch hinweisen. Der Titel des Buches kann zu Fehlerwartungen führen. Gibellini erörtert fast ausschließlich theologische Systematiker, und bekanntlich sind diese nur eine Teilgruppe der Theologen/innen. Biblische, historische und praktische Theologie sind nicht Thema von Gibellinis Werk – insofern ist es nicht ein „Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert". Einige europäische und nordamerikanische Entwicklungen seit den 70er Jahren werden von Gibellini nicht erwähnt (sprachanalytische und transzendentalpragmatische Ansätze, mit denen sich Namen wie G.A. Lindbeck, I.U. Dalferth oder H. Peukert verbinden); oder manche Autoren kommen etwas zu kurz (zum Beispiel Eberhard Jüngel). Zeigen sich hier die unüberwindlichen Grenzen eines chronologischen Rahmens, der Theologien, die noch im Fluß sind und ihre Gestalt erst gewinnen, zu wenig fassen kann – oder ist es einfach die Unkenntnis des Autors? Noch eine Kleinigkeit am Schluß: die wörtliche Übersetzung von Originaltiteln fremdsprachiger Werke, von denen es eine deutschsprachige Fassung gibt, ist irreführend, wenn darauf nicht hingewiesen wird. Nur zwei Beispiele: Schillebeeckx' Werk „Gerechtigkeit und Liebe. Gnade und Befreiung" (S 323) heißt nun mal auf deutsch „Christus und die Christen" und Alice Walkers „Die violette Farbe" „Die Farbe Lila" (399).

*Linz* *Franz Gruber*

## KIRCHENGESCHICHTE

■ WURSTER HERBERT W., *Das Bistum Passau und seine Geschichte.* Bd. 2: Das Bistum im hohen und späten Mittelalter Editions du Signe, Strasbourg 1996. (50, 106 Abb.). Brosch.

Dieses Heft zeichnet sich vor allem dadurch aus, daß die Einbindung der kirchlichen Ereignisse in die politische Geschichte sowie in die Kultur- und Kunstgeschichte vortrefflich gelungen ist. Wie sich Österreich aus Bayern „herausentwickelte" und immer wieder Versuche unternommen wurden, dem Land ein eigenes Bistum zu geben oder doch von Österreich aus auf die Besetzung des Passauer Bischofsstuhls Einfluß zu nehmen, wird prägnant herausgearbeitet. Mit kräftigen Strichen wurde auch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts dargestellt, die Konflikte zwischen „regnum" und „sacerdotium" und die entscheidende Rolle des Markgrafen Leopold II. von Österreich. Dessen Übergang zur päpstlichen Partei garantierte Bischof Altmann von Passau (1065–1091), als dieser von seinem Diözesansitz verjagt wurde, weil er sich klar zu Papst Gergor VII. bekannte, in der Mark noch einen Wirkbereich (9). Etwas knapp ausgefallen sind die Abschnitte über die Entstehung und Entwicklung des Parochialsystems. Das Spätmittelalter bewertet Wurster positiver, als dies in anderen Darstellungen geschieht. Der Autor stellt zusammenfassend fest: „Die letzte Phase des Mittelalters gilt noch heute oft als Periode des unausweichlichen Niedergangs. Tatsächlich bestimmten zahlreiche und höchst unterschiedliche Aspekte die Geschichte der Zeit" (32). Dieses Zitat veranschaulicht auch die Kraft der Formulierung, über die der Verfasser verfügt. Hierfür sei noch ein Beispiel angeführt. Die Epoche unmittelbar vor der Reformation wird mit folgenden Worten charakterisiert: „Die Zeitenwende vom Mittelalter zur Neuzeit wird weltgeschichtlich begründet durch die Entdeckung der Neuen Welt und in der deutschen Geschichte durch die Reformation. Beide Phänomene erwuchsen ohne große Brüche aus der Entwicklung des 15. Jahrhunderts, gehören also zum Mittelalter. Erst durch ihre Konsequenzen ließen sie eine neue Epoche werden."

Wie schon beim ersten Heft stand der Verfasser auch bei diesem vor der Schwierigkeit, daß er neben dem Bistum Passau mit seinen heutigen Grenzen stets auch die Großdiözese von einst im Blick behalten mußte. Dadurch bedingt, ist die

Der Autor legt hier den ersten Band einer völlig neuen und zeitgemäßen Grundlegung der Moraltheologie vor. Denn angesichts der aktuellen ökologischen Grenzerfahrungen, der bio- und medizin-ethischen Fragestellungen sowie der internationalen sozialen Probleme ist die Ethik aus heutiger Perspektive neu zu begründen. Im Kontext heutigen gesellschaftlichen Denkens spricht Josef Römelt *biblische Ethik, Gewissen, Schuldverständnis, Normtheorie* an.
Das Werk im Ganzen:

Josef Römelt
**Handbuch der Moraltheologie**
Band 1: Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft
Bereits erschienen
Band 2: Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod
Erscheint im Frühjahr '97
Geplant ist:
Band 3: Jenseits von Resignation und Pragmatismus. Perspektiven christlicher Verantwortung für Umwelt, soziale Gerechtigkeit und Frieden

**192 Seiten, Hardcover**
**DM 32,- / sFr 29.50 / öS 234,-**
**ISBN 3-7917-1506-2**

Eine neu konzipierte Fachdidaktik, ein Hand- und Arbeitsbuch für den Religionsunterricht in allen Schulformen und -stufen, das in dieser Form erstmalig vorgelegt wird. Es enthält prinzipielle religionsdidaktische Grundregeln und solche, die in Korrespondenz zu den vermittelnden Inhaltsfeldern stehen. Für Studierende und Praktiker gleich wichtig.

**Engelbert Groß / Klaus König (Hrsg.)**
**Religionsdidaktik in Grundregeln**
**Leitfaden für den Religionsunterricht**
**224 Seiten, kart.**
**DM 34,- / sFr 31.50 / öS 248,-**
**ISBN 3-7917-1505-1**

**Michael Langer (Hrsg.)**
**Mit Schülern Gott suchen**
**Elemente für den Gottesdienst in der Sekundarstufe**
**192 Seiten, kart.**
**DM 29,80,- / sFr 27.50 / öS 218,-**
**ISBN 3-7917-1479-1**

"Man merkt diesen Predigten, Ansprachen, Meditationen an, daß hier Praktiker für die Praxis geschrieben haben - sie sind so bunt und vielfältig, ungewöhnlich und unterschiedlich wie die Anlässe, für die sie im Schulalltag entstanden sind. ... Ein gelungenes Buch."
*Anzeiger für die Seelsorge, Freiburg*

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Darstellung mitunter etwas allgemein ausgefallen.
Sehr geschmackvoll und aussagekräftig ist die Bebilderung. Beim „Abbildungsnachweis" hätte man sich freilich in einzelnen Fällen noch genauere Angaben über den Standort von Kunstwerken gewünscht.
Insgesamt darf dem Verfasser herzlich gratuliert werden zu dem vorzüglichen Heft. Wir wünschen diesem eine weite Verbreitung.
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

■ LIEBMANN MAXIMILIAN/KRONTHALER MICHAELA (Hg.), *Bedrängte Kirche.* Bedrängt–Verfolgt–Befreit. Andreas Schnider, Graz 1995. (102). Kart.
*M. Kronthaler* und *M. Liebmann* fungieren nicht nur als Herausgeber, sondern auch als Autoren dieses Begleitbuches zu einer Ausstellung an der Universität Graz, die aus Anlaß des Kriegsendes vor 50 Jahren vor allem dem Gedächtnis jener Priester gewidmet war, die Opfer des Nationalsozialismus wurden und mit der Theologischen Fakultät Graz beziehungsweise mit der Steiermark in näherer Beziehung standen. Es handelt sich im einzelnen um: Franz Eibel, Kapistran Pieller, Angelus Steinwendner, Anton Granig, Heinrich Dalla Rosa, Jakob Gapp, Paulus Wörndl (dieser wirkte auch in Linz und wurde hier verhaftet) und Max Josef Metzger. Jeder von ihnen wird in einer Kurzbiographie, der jeweils auch bibliographische Hinweise angefügt sind, gewürdigt. Ein zusammenfassender Beitrag von *M. Liebmann* behandelt die Situation der Stadt Graz vor 50 Jahren. Wir erfahren von Bombenkrieg und Kriegsschäden, Plünderungen und Vergewaltigungen, von der Neuordnung der Verhältnisse nach dem Krieg und dem kirchlichen Leben. Der Autor faßt treffend zusammen (was der Rezensent auch für die Diözese Linz bestätigen kann): „Gegenüber den zu Ende gegangenen Gegebenheiten und dem NS-Regime war vieles Neubeginn, jedoch gegenüber der Zeit des ‚Christlichen Ständestaates', das heißt der Zeit vor dem Anschluß im März 1938, ebensovieles Restauration und Weiterbau". Ein weiterer Aufsatz *Liebmanns* skizziert den Weg der katholischen Kirche in die 2. Republik, u.a. das Ringen um die Anerkennung des Konkordates und die schon erwähnte Restauration des Katholizismus, wobei der Autor teils auf eigene Forschungen zurückgreifen konnte. Ein guter Bildteil, den ich mir allerdings noch reichhaltiger gewünscht hätte, trägt zur Abrundung des Buches bei, das den Charakter eines kleinen Nachschlagewerkes erhalten hat, dem aber leider ein Register fehlt.
*Linz* *Rudolf Zinnhobler*

## KUNST

■ KUNST UND KIRCHE 2/96: *Italien – Im Lande der Verführungen.* Heftredaktion: Fabrizio Brentini (Gast). Verlag Das Beispiel, Darmstadt. (72, zahlr. Abb.). Einzelheft DM/sFr 21,–/S 130,–.
„Blickpunkt" – beziehungsweise „Länderhefte" gehören zum fixen Repertoir der Zeitschrift *Kunst und Kirche.* Der Bogen spannt sich von England und Ungarn über Israel und New York, Prag und Neue Bundesländer bis hin zu lokal enger begrenzten Kunstszenen. Diese Spezialhefte zeichen sich im wesentlichen stets dadurch aus, daß sie versuchen, unterschiedlichen Aspekten des historischen, politischen, kulturellen, künstlerischen sowie geistigen und religiösen Profils eines Landes beziehungsweise einer Landschaft gerecht zu werden.
Umso überraschender nimmt sich demgegenüber das nun vorliegende „Italienheft" aus – das erste Mal, daß *kunst und kirche* sich diesem Land, das *das* Kunstland schlechthin darstellt, widmet. Nichts über die Historie dieses Landes, nichts über seine bedeutenden Kunstmetropolen, nichts über seine entscheidenden architektonischen Entwicklungen, keine Präsentation gegenwärtig tonangebender KünstlerInnen, keine Vorstellung von Initiativen im Schnittfeld von Kunst und Kirche. Eine Ent-täuschung?
Vielmehr ein Potpourri, das von Federico Fellini über Fragen der Pflege des Kulturgutes (am Beispiel der Brancacci-Kapelle einerseits, eines kleinen Dorfes andererseits), Phänomenen der Inszenierung (Theater) sowie aktuellen Ausstellungs-Initiativen (Biennale Venedig, Palazzo Grassi in Venedig, Castello di Rivoli und Lingotto in Turin) bis hin zu neuerer italienischer Friedhofsarchitektur reicht – fokussiert auf das Thema der Ver-führung.
Hierfür steht auch das Titelbild: Die Köpfe von Adam und Eva aus Masolinis Darstellung des Sündenfalls in der Brancaccikapelle in Florenz, zwei aufmerksam blickende Gesichter, ergänzt durch einen tropfnassen schillernd ausgeleuchteten Apfel. Verführtwerden wozu und wohin?
Ein derartiger Versuch, Lichtkegel in die unterschiedlichen Winkel eines Landes zu werfen, ist gewagt, auch, wie es scheint, ambivalent. Ich zitiere aus dem Interview mit einem führenden Künstler der italienischen Transavanguardia, Enzo Cucci, der diese Stimmung der Verführung in Hinblick auf die Postmoderne präzisiert: „Die Postmoderne hat Inhalt und Form entzweit, und trägt die Haut zu Markte, das Herz verbergend, weil es keine Impulse mehr gibt." (127)
*Linz* *Monika Leisch-Kiesl*

## PASTORALTHEOLOGIE

■ KARL FRIELINGSDORF (Hg.), *Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben.* Grünewald, Mainz 1996. (208). Kart. DM 39,80/S 295,–/sFr 37,80.

Allein der Titel dieser Aufsatzsammlung macht eine Vorgabe, die weder selbstverständlich noch allgemein anerkannt ist. Glaube im weiteren Sinn kann nämlich die Persönlichkeitsentfaltung auch hemmen. Im theologischen Sinn wird dann nicht mehr von Glauben gesprochen, sondern von Aberglauben.

In diesem Sammelband verschiedenster Aufsätze sind die gängigen Erkenntnisse über die Persönlichkeitsentwicklung gesammelt und auf verschiedene Bereiche angewandt.

Dabei wird indirekt deutlich, daß eine reife religiöse Persönlichkeit nicht ohne Reife der gesamten Persönlichkeit zu denken ist. Die Frage, ob der Schluß auch umgekehrt gilt, nämlich daß es eine im gesamten reife Persönlichkeit ohne religiöse Reife nicht gibt, stellt sich in der Frage B. Groms nach Religion als beeinträchtigendem und förderndem Faktor in der Persönlichkeitsentfaltung. Als Ergebnis wird die mindestens unterstützende Bedeutung von Religio festgehalten. Der Prozeß der Entwicklung wird von F. Trautner an der Stufentheorie von James Fowlers, die auf dem Stufenmodell von Erikson aufbaut, dargestellt. Sie bietet eine sehr klare Darstellung, die auch die an Fowlers geübte Kritik einsichtig macht. In weiteren Artikeln werden Gottesbilder und religiöse Symbole in ihren Wirkungen beschrieben. Auch die Geistliche Begleitung, die Exerzitien und das Enneagramm werden gewürdigt, wobei die Bedeutung des Enneagramms realistisch eingeschätzt wird. Schließlich wird in den Bereichen Freundschaft, Orden und Jugendorganisationen deren identitätsstiftenden oder -hemmenden Wirkungen nachgegangen. Für die Priesterausbildung geschieht das in einer Auseinandersetzung mit Drewermanns Buch „Kleriker".

Der Artikel von A. Lanfermann über Geistliche Begleitung ist auf den ersten Blick etwas ungewöhnlich in der Auswahl der Beispiele, zeigt aber, daß Geistliche Begleitung zum Grundbestand der religiösen Tradition des Ostens, der feministischen Theologie und der religiösen Praxis Lateinamerikas gehört und daß Beispiele aus diesen Bereichen die klassischen Wüstenväter- und Klostertraditionen gut ergänzen und erweitern.

Im ganzen Sammelband ist die Sachlichkeit und Klarheit der Artikel sehr angenehm. Der Leser fühlt sich selbst gut verstanden, wenn er heute oft immunisierte Schlagwörter in einen größeren Zusammenhang gestellt sieht und dabei spürt, daß sie für die Verfasser der Artikel eine positive Bedeutung haben, ihnen aber der ideologische Charakter genommen wird. Solche Schlagwörter sind zum Beispiel: Pluralismus, Freiheit, Selbstverwirklichung, Individualismus...

Es ist erfreulich, eine Aufsatzsammlung zu lesen, in der kritisch, aber selbstverständlich angenommen wird, daß der Glaube im Dienst der Persönlichkeitsentfaltung steht. Dieses Anliegen wird in einem Beitrag auch direkt ausgesprochen. B. Grom bemerkt in seinem Artikel über „Psychische Bedingungen für die religiöse Persönlichkeitsentfaltung in einem sinnerfüllten Ordensleben", daß sowohl im Denken vieler Psychologen als auch in der öffentlichen Meinung ein Menschenbild geprägt sei, das im Verzicht, der durch die evangelischen Räte gegeben ist, grundsätzlich ein Hindernis für ein erfülltes Leben sieht. Grom sieht darin die Verwechslung von Sinnerfüllung und Bedürfnisbefriedigung. (166)

Eine Liste der Autoren mit kurzer Angabe ihres Wirkens fehlt leider. Diese Information würde dazu beitragen, die Aufsätze in ihrer Intention noch besser zu verstehen.

Für die Diözesanpriesterausbildung wäre eine noch über die Drewermann-Problematik hinausgehende Abhandlung wünschenswert gewesen. Dieser Hinweis ist keine Kritik am Artikel Chr. Drolshagens, aber die Bedeutung der Priesterausbildung ist so groß, daß sie noch über die Drewermann-Fragen hinaus eingehend behandelt werden sollte, die zu stark im Feld von Postulaten bleiben. Ähnlich wie bei den Ordensleuten stellt sich auch in der Diözesanpriesterausbildung die Frage der identitätsstiftenden Faktoren.

Das Buch ist allen Seelsorgern, auch Bischöfen, und den Theologiestudenten sehr zu empfehlen.

*Linz* *Hubert Puchberger*

## 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,–,

Nach der Überzeugung christlicher Spiritualität ist jede Gottesbeziehung und damit auch jede Form von Berufung durch die Menschheit Jesu vermittelt. Jesus selbst ist Norm und Kriterium aller Spiritualität. So braucht die Rede von Berufung und Nachfolge den nüchternen Blick für die psychischen Voraussetzungen in der Biographie der einzelnen wie auch das wache Hören der biblischen Botschaft. Dieses Buch der beiden Innsbrucker Bibelwissenschafter erschließt die Vielfalt der biblischen Berufungserzählungen.

Die Situationen und Lebensabschnitte, in denen Gott Menschen zur Mitarbeit am seinem Rettungswerk ruft, sind bei Mose, der Mutter Simsons, bei Samuel, David, Jesaja oder auch Ezechiel sehr unterschiedlich. Neutestamentlich werden die Jüngerberufungen, die Haltung Marias, die Nachfolge der Maria Magdalena und auch die Umkehr des Paulus erschlossen.
Nach einer kurzen Darstellung der geschichtlichen beziehungsweise biblischen Situation und einer exegetischen Auslegung kommt auch die geistliche Aktualisierung für heutige Christen ansprechend zu Wort. Geistliche Begleitung hat für Jesus als den dritten im Gespräch transparent zu sein. Der Blick auf biblische Gestalten kann vor einer Reduktion von Berufung auf bloße Subjektivität, aber auch vor Machtausübung in der Begleitung bewahren. Das Lernen am Modell liefert dabei wichtige Impulse. Das Buch gibt jenen wertvolle Anregungen, die in geistlichen Gemeinschaften oder bei Exerzitien „Punkte" zu geben haben. Es ist auch allen zu empfehlen, die sich in ihrem Verständnis von Berufung nicht in eine abstrakte Allgemeinheit verflüchtigen. Theologiestudenten, Novizen werden sich vermutlich über dieses Buch als Geschenk freuen.

*Linz* *Manfred Scheuer*

## SOFTWARE

■ DIE BIBEL AUF DEM PC. *Elbikon für Windows. Elektronische Bibel-Konkordanz.* Version 4.10, erhältlich bei: Christliche Software & Texte Cornelia Thieß. Angermünder Str. 12, D-12305 Berlin. E-Mail: 75470.3261@compuserve.com. URL: http://ourworld.compuserve.com/homepages/elbikon/
Elbikon für Windows ist im deutschsprachigen Raum das älteste und meistbekannte Bibelprogramm. Die Produzenten Hans-Jürgen Thieß und Norbert Demgensky stellten die Version 4.10 von Elbikon zur Rezension zur Verfügung. Die Wissenschaftliche Buchgesellschaft hat eine Standardkonfiguration in ihr Verlagsprogramm aufgenommen; der Kauf bei den Produzenten fällt etwas billiger aus.
Mit Version 4.10 gehen die beiden Programmierer neue interessante Wege. Das Elbikon-Programm ist modular aufgebaut und kann verschiedene Bibeltexte auswerten. Die CD-ROM enthält neben der EÜ, Lutherbibel 1984, Die Gute Nachricht, Zürcher Bibel, Unrevidierte Elberfelder Bibel auch noch einige englische, französische und spanische Bibeln und Übersetzungen der Theologen Hans Bruns und Ludwig Albrecht. Auf diese Texte kann man jedoch nur zugreifen, wenn sie je einzeln mit Paßwörtern freigegeben sind! Dadurch ist es möglich, eine Standard-CD-ROM zu pressen und dennoch auf die individuellen Interessen der Käufer einzugehen. Ein Paketangebot enthält die Einheitsübersetzung mit Elbikon für 198 DM, ein akzeptabler Preis. Die Käufer können sich jedoch Konfigurationen zusammenstellen und erwerben, die ihnen mehr zusagen. Alte Bibelübersetzungen, die dem Copyright nicht mehr unterliegen, wie die Lutherbibel von 1912 oder die unrevidierte Elberfelder, sind bereits für 29,90 DM zu haben. Neuere Bibelversionen kosten meist um die 100 DM. Das Elbikon-Programm-Modul kostet 65 DM.
Die Architektur des Programms als Hypertext in der Technik der Winword-Hilfeprogramme ist effektiv und sehr einfach. Ein Doppelklick mit der Maus auf ein Wort im Text eröffnet ein neues Fenster mit einer Fundstellenliste, eine erneute Wahl eröffnet ein weiteres Fenster mit dem Fundtext usw. Das hat leider den Nachteil, daß man bei längerer Arbeit manchmal die Übersicht über die vielen Fenster verliert. Der Export von Bibeltexten in andere Programme oder Textverarbeitungen ist problemlos möglich, jedoch durch die Markierung von Blöcken durch Setzung einer Anfangs- und Endmarke etwas umständlich. Anmerkungen zu Textstellen kann das Programm speichern und verwalten. Es kann also zur Organisation von kleineren Predigten zu den entsprechenden Bibeltexten genutzt werden.
Das Schulungsprogramm Elbikon-Tour ist vom Programm abgetrennt und sollte vor der Nutzung des Programms aufgerufen werden. Es wäre in der didaktischen Struktur noch zu verbessern, indem es mehr Flexibilität erlaubt und durch ein differenzierteres Inhaltsverzeichnis noch klarer aufgeschlüsselt wird. Da amerikanische Produzenten von Bibelsoftware (zum Beispiel Bible Works) in den neuesten Versionen neben den Urtexten und englischen Übersetzungen auch die EÜ, Elberfelder und Rev. Lutherbibel in ihren Gesamtpaketen integriert haben, aber diese als ganze um die 300 $ kosten, ist Elbikon für den pastoral orientierten Nutzer sicher die weit billigere und angemessenere Lösung. In der Programmstruktur sollten die Programmierer m.E. jedoch bei diesen Programmen (Zentrale Kommandozeile für alle Bibelversionen, kombinierte Darstellung verschiedener Bibelversionen zu Fundstellen, Abfragesyntax) einige Anleihen machen, um die Benutzung in Komfort und Qualität zu verbessern.
Auf dem deutschsprachigen Markt ist Elbikon für das Betriebssystem Windows zur Zeit erste Wahl.

*Linz* *Franz Böhmisch*

# 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.

## AKTUELLE FRAGEN

■ GROSS WALTER (Hg.), *Frauenordination.* Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche. Wewel, München 1996. (147). Kart. DM 29,–/S 215,–/sFr 27,80.

## BIBELWISSENSCHAFT

■ HARMANSA H.-KONRAD, *Die Zeit der Entscheidung.* Lk 13,1–9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt Jesu an Israel. (Erfurter Theol. Studien Bd. 69). Benno, Leipzig 1995. (154). Brosch.

SCHREIBER STEFAN, *Paulus als Wundertäter.* De Gruyter, Berlin 1996. (Beiheft z. Zeitschrift f. d. nt. Wissenschaft 79) (XII + 329). Ln. 164,–.

## DOGMATIK

■ LIES LOTHAR, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung.* Styria, Graz 1996. (286). Geb. S 420,–/DM 59,–/sFr 56,–.

MÜLLER GERHARD L. (Bearb.), *Texte zur Dogmatik.* (Texte zur Theologie, Dogmatik, Bd. 7, 1A und 7,1B). Styria, Graz 1996. Gnadenlehre I. Antike bis Mittelalter. (183). Kart. S 298,–/DM 39,80/sFr 38,–. Gnadenlehre II. Neuzeit bis Gegenwart. (155). Kart. S 298,–/DM 39,80/sFr 38,–.

## ETHIK

■ LANGHORST PETER, *Kirche und Entwicklungsproblematik.* Von der Hilfe zur Zusammenarbeit. (Abhandl. zur Sozialethik 37). Schöningh, Paderborn 1996. (XX + 397). Kart. DM 68,–/S 503,–/sFr 62,80.

## FESTSCHRIFTEN

■ BACKHAUS KNUT/UNTERGASSMAIR FRANZ GEORG (Hg.), *Schrift und Tradition.* Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag. Schöningh, Paderborn 1996. (508). Geb. DM 98,–/S 725,–/sFr 98,–.

BISCHOFSKONFERENZ DER REPUBLIK SLOWENIEN/ŠTRUKELJ ANTON (Hg.), *Božjo Voljo Spolnjevati/Dei Voluntatem Facere.* Festschrift für Erzbischof Alojzij Šuštar zum 75. Geburtstag. Ljubljana – Celje 1995. (742). Geb.

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ CHRISTE WILHELM, *Kirche und Welt.* Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers. (Frankfurter Theol. Studien Bd. 50). (308). Pb. DM/sFr 68,–/S 531,–.

LARCHER GERHARD/MÜLLER KLAUS/PRÖPPER THOMAS (Hg.), *Hoffnung, die Gründe nennt.* Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung. F. Pustet, Regensburg 1996. (277). Geb. DM 49,80/S 369,–/sFr 47,–.

## KIRCHENGESCHICHTE

■ BARTON PETER F., *Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa.* Bd. 1: Frühes Christentum. (358). Bd. 2: Von der Gotennot zum Slovenensturm. (400). Bd. 3/1: Von Columbanus zu Karl dem Großen. (224). (Studien u. Texte zur Kirchengeschichte u. Geschichte, Reihe III). Kart. Böhlau, Wien 1995.

GELMI JOSEF, *Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck.* Bd. 3: Die Neuzeit von 1500 bis 1803. Echo, Kehl am Rhein 1996. (50, zahlr. Abb.). Kart.

HOGG JAMES (Hg.), *Die mystische Tradition und die Kartäuser.* Bde. 6, 7, 8 (909). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1995. Kart.

MÜNCH-LABACHER GUDRUN, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien.* Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar. (Hereditas 10). Borengässer, Bonn 1996. (XXII + 200). Geb. DM/sFr 54,–/S 395,–.

STRAUBE PETER-PAUL, *Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außergewöhnlichen Studium generale.* (Erfurter Theol. Studien 70). Benno, Leipzig 1996. (520). Brosch. DM 48,–/S 356,–/sFr 46,–.

WALDMANN HELMUT, *Das Christentum in Indien und der Königsweg der Apostel in Edessa, Indien und Rom.* (Wiss. Reihe V). Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1996. (XXIII + 195). Kart. DM 48,–.

WURSTER HERBERT W., *Das Bistum Passau und seine Geschichte.* 2: Das Bistum im hohen und späten Mittelalter. Editions du Signe, Strasbourg 1996. (48)., zahlr. Abb.). Kart.

## KIRCHENRECHT

■ GAMPL INGE u.a. (Hg.), *Das Kreuz im Klassenzimmer.* Darstellung der österreichischen Rechtslage aus Anlaß der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts. (Österr. Archiv für Kirchenrecht, 43. Jg. 1/2). Österreichische Gesellschaft für Kirchenrecht, Wien. (566). Kart.

## KUNST

■ OÖ. LANDESMUSEUM (Hg.), *Existenz und Rückbindung.* Zum religiösen Werk von Hans Fronius. (Kataloge des OÖ. Landesmuseums, Neue Folge Nr. 99). Linz 1995. (163, zahlr. Abb.). Geb.

## LITURGIE

■ EIZINGER WERNER, *Auf dem Weg zu Gott.* Maiandachten. (Konkrete Liturgie). F. Pustet, Regensburg 1996. (87). Kart.

KIRCHGESSNER BERNHARD, *Kein Herrenmahl am Herrentag?* Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik sonntäglicher Wort-Gottes-Feiern. (Studien zur Pastoralliturgie 11). F. Pustet, Regensburg 1996, (340). Kart. DM 49,80/S 369,–/sFr 47,–.

## METAPHYSIK

■ THOMAS MICHAEL, *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450).* (Cusanus-Gesellschaft Bd. XII). Aschendorff, Münster 1996. (XII + 163). Kart. DM 45,–.

## MORALTHEOLOGIE

■ MIER VICENTE GÓMEZ, *La refundacion de la moral catolica.* Editorial Verbo Divino, Pamplona 1995. (660). Brosch.

## PASTORALTHEOLOGIE

■ FRIELINGSDORF KARL (Hg.), *Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben.* Grünewald, Mainz 1996. (205). Kart. DM 39,80.

KESSLER HILDRUN, *Bibliodrama und Leiblichkeit.* Leibhafte Textauslegung im theologischen und therapeutischen Diskurs. Kohlhammer, Stuttgart 1996. (208). Kart. DM/sFr 59,80/S 443,–.

KRIEGER WALTER/SCHWARZ ALOIS (Hg.), *Amt und Dienst* – Umbruch als Chance. Österr. Pastoraltagung 1994. Echter, Würzburg 1996. (151). Brosch. DM/sFr 24,80/S 194,–.

SONNBERGER KLAUS, *Die Leitung der Pfarrgemeinde.* Eine empirisch-theologische Studie unter niederländischen und deutschen Katholiken. KOK/Deutscher Studienverlag, Kampen/Weinheim 1996. (303). Kart.

## RELIGIONSGESCHICHTE

■ WALDMANN HELMUT, *Aufsätze zu Religionsgeschichte und Theologie.* (Wiss. Reihe VI). Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1996. (IX + 224, Abb.). Kart. DM 57,–.

## RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ BSTEH ANDREAS (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam.* (Studien zur Religionstheologie 2). St. Gabriel, Mödling 1996. (616). Kart. S 298,–/DM 42,80/sFr 39,80.

PETER ANTON (Hg.), *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft.* Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven. (Suppl. 44). Neue Zeitschrift f. Missionswissenschaft, Immensee 1996). (422). Kart. sFr 46,–.

## SPIRITUALITÄT

■ SERVAIS JACQUES, *Théologie des Exercices spirituels.* H.U. von Balthasar interpreté saint Ignace. Cultur et verité, Brüssel 1996. (415). Kart.

## VARIA

■ COOPER ANJA, *Botschaften vom Erzengel Michael.* Ennsthaler, Steyr 1996. (128). Brosch. S 140,–/DM 19,80/sFr 19,40.

# Sachregister

## Theologisch-praktische Quartalschrift – 144. Jahr – 1.–4. Heft

**Schwerpunktthemen:**

### Ehe


Urs Baumann: Unsere Liebe in Gottes Liebe festmachen. Ehe als Sakrament ..... 5 – 13
Josef Schwabeneder: Vom Zweckvertrag zur Lebensgemeinschaft ..... 15 – 27
Bernhard Laux: Von der Partnerschaft zum Singledasein? ..... 28 – 37
Monika Kornfehl: Was fäßt Ehe gelingen? ..... 38 – 45
Hanjo Sauer: Ehevorbereitung – Ein Partnerschaftliches Lernprogramm (EPL) ..... 46 – 51


### Der gläserne Mensch


Florian Uhl: Die Macht des Blicks ..... 115 – 130
Ottmar Fuchs: Deus semper maior: auch im Gericht ..... 131 – 144
Wilhelm Zauner: Die gläserne Kirche ..... 145 – 151
Wolfgang Palaver: Das Arkanum in der Politik ..... 152 – 167
Thomas Ruster: Bin ich das Subjekt meines Begehrens? ..... 168 – 176
Wunibald Müller: Die Nacktheit der Seele schützen ..... 177 – 185


### Entsolidarisierung – Neue Solidarität


Alois Riedlsperger: Neue Armut braucht neue Solidarität ..... 227 – 235
Markus Lehner: Solidarität oder Nächstenliebe ..... 237 – 244
Silvia Hagleitner: Von der Frauensolidarität zur universalen Parteilichkeit für Frauen ..... 245 – 254
Leopold Rosenmayr: Konflikt und Kooperation im späten Leben ..... 255 – 267
Ferdinand Reisinger: Das Eigene ist im Gemeinsamen wertvoller ..... 268 – 278
Leopold Neuhold: Wertewandel und Solidarität ..... 279 – 292


### Diakonat der Frau


Józef Niewiadomski: Notwendige, weil Not-wendende Diakoninnenweihe ..... 339 – 348
Christoph Niemand: „... damit das Wort Gottes nicht in Verruf kommt" ..... 351 – 361
Severin Lederhilger: Diakonat der Frau – Kirchenrechtliche Konsequenzen ..... 362 – 373
Brigitte Gruber-Aichberger: Gedanken zum „Diakonat der Frauen" ..... 374 – 378
Pauline Atzlesberger: Diakonat der Frau. Ein erster Schritt? ..... 378 – 380
Anna L. Seyfried: Was macht die Frau als Seelsorgerin? ..... 380 – 384
Markus Lehner: Frauendiakonat und Diakonie ..... 384 – 386
Peter Hofer: Anmerkungen zu einem Berufsbild des weiblichen Diakonats ..... 386 – 389
Ingeborg Verweijen: Zur Ausbildung von möglichen Diakoninnen ..... 389 – 392
Hanjo Sauer: Die Ordofähigkeit der Frau als Prüfstein der Theologie ..... 392 – 397
Walter Raberger: „Ordinationsfähigkeit" der Frau? ..... 398 – 411

**Abhandlungen:**

Walter Kirchschläger: Kirche ist Freiheit! ... 52 – 66
Otto Weiß: Zwischen rigoristischer Moral und Barmherzigkeit Gottes ... 293 – 302
Hans-Georg Ziebertz: Objektivität und Handlungsnormativität ... 412 – 428

**Berichte:**

Severin Lederhilger / Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 67 – 71, 186 – 192, 303 – 308, 429 – 433
Fritz Csoklich: Kirchliches Zeitgeschehen ... 72 – 76
Hubert Puchberger: Brennpunkte kirchlichen Zeitgeschehens (Mailand) ... 309 – 313

**Autorenverzeichnis:**

Alberigo Giuseppe, Karl Borromäus (H. Puchberger) ... 323
Achleitner Wilhelm / Winkler Ulrich (Hg.), Gottesgeschichten (B. Körner) ... 86
Achermann Eduard, Schrei, geliebtes Afrika! (C. Schütz) ... 100
Ahlers Reinhild / Gerosa Libero / Müller Ludger (Hg.), Ecclesia a Sacramentis (S. Lederhilger) ... 327
Aurelius Augustinus, Spät habe ich dich geliebt (R. Zinnhobler) ... 219
Bakeb-Sondernummer (I. Verweijen) ... 217
Becker Ulrich / Johannsen Friedrich / Normann Harry, Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen (R. Unfried) ... 320
Benning Alfons, Über den Trost und das Trösten (J. Hörmandinger) ... 108
Bernhard v. Clairvaux / Winkler Gerhard B. (Hg.), Sämtliche Werke Bd. VI (W. Knoch) ... 325
Bloth Peter C., Praktische Theologie (P. Hofer) ... 106
Böckle Franz, Ja zum Menschen (A. Riedl) ... 322
Borst Arno, Die Katharer (R. Zinnhobler) ... 95
Bydlinski Franz / Mayer-Maly Theo (Hg.), Fortpflanzungsmedizin und Lebensschutz (A. Riedl) ... 87
Danielou Jean, Gebet als Quelle christlichen Handelns (M. Scheuer) ... 107
Dell'Orto Umberto, La Nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi 1776–1785 (C.M. Grafinger) ... 94
Denzinger Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen (R. Zinnhobler) ... 85
Döring H. / Jepsen M. / Schelle P.-W. / Wenz G. / Wilckens U., Ist die Ökumene am Ende? (J. Singer) ... 329
Dufraisse Roger, Napoleon – Revolutionär und Monarch (R. Zinnhobler) ... 84
Ebner Helga / Ebner Jakob / Weissengruber Rainer, Literatur in Linz (R. Zinnhobler) ... 210
Egner-Walter Ute (Hg.), Das Eigene und das Fremde (P. Hofer) ... 330
Emeis Dieter, Das Glaubensgespräch (J. Hörmandinger) ... 215
Faber Roland, Freiheit, Theologie und Lehramt (B. Körner) ... 202
Fahlbusch Erwin u.a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon 10 (R. Zinnhobler) ... 97
Feifel Erich / Leimgruber Stefan (Langer Michael (Hg.), Religiöse Erziehung im Umbruch (M. Scharer) ... 216
Feige Gerhard, Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner (E. Suttner) ... 84
Fischer Georg / Hasitschka Martin, Auf dein Wort hin (M. Scheuer) ... 440
Frielingsdorf Karl (Hg.), Entfaltung der Persönlichkeit im Glauben (H. Puchberger) ... 440
Gandlau Thomas, Trinität und Kreuz (M. Scheuer) ... 107
Gelmi Josef, Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck 2 (R. Zinnhobler) ... 204

Gertz Jan Christian, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz (F. Böhmisch) ... 194
Gibellini Rosino, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert (F. Gruber) ... 436
Giers Joachim, Soziale Verkündigung und soziales Ethos (F. Reisinger) ... 88
Golser Karl (Hg.), Verantwortung für die Schöpfung in den Weltreligionen (A. Riedl) ... 201
Görres Ida Friederike, Die leibhaftige Kirche (M. Scheuer) ... 331
Goettmann Alphonse und Rachel, In deinem Namen ist mein Leben (M. Scheuer) ... 107
Güthoff Elmar/Selge Karl-Heinz (Hg.), Adnotationes in iure canonica (S. Lederhilger) ... 90
Høeg Peter, Der Plan von der Abschaffung des Dunkels (I. Verweijen) ... 193
Hoffmann-Herreros Johann, Dag Hammarskjöld (F. Reisinger) ... 81
Hogg James (Hg.), Studies in St. Birgitta and the Brigittine Order (R. Zinnhobler) ... 84
La certosa di Pavia Bd. 1 und Bd. 2 (R. Zinnhobler) ... 325
Huster Ernst-Ulrich, Neuer Reichtum und alte Armut (M. Lehner) ... 202
Ignatius von Loyola, Briefe und Unterweisungen (M. Scheuer) ... 219
Imbach Josef, Wem gehört Christus? (K. Prenner) ... 331
Jahnow Hedwig u. a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament (B. Baldauf) ... 79
Josuttis Manfred, Gottesliebe und Lebenslust (J. Niewiadomski) ... 77
Kaefer Herbert, Viele kleine Schritte tun (A. Scalet) ... 213
Kirchhoff Hermann, Christliches Brauchtum (C. Baumgartinger) ... 99
Klauck Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I (C. Niemand) ... 217
Koch Kurt, Das Bischofsamt (R. Zinnhobler) ... 92
Gottlosigkeit oder Vergöttlichung der Welt? (J. Janda) ... 202
König Kardinal Franz, Apelle an Gewissen und Vernunft (R. Zinnhobler) ... 433
Kolb Anton, Wissenschaft – Bildung – Kultur (G. Pöltner) ... 200
Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute (H. Haslinger) ... 102
König Otto/Wolkinger Alois (Hg.), Horizonte sittlichen Handelns (A. Riedl) ... 90
Kremer Jacob, die Bibel beim Wort genommen (C. Niemand) ... 318
Kunst und Kirche 2: Italien (M. Leisch-Kiesl) ... 439
Lammerhuber Lois/Smoltczyk Alexander, Mutter Teresa (M. Bayer) ... 214
Lang Bernhard, Die Bibel neu entdecken (F. Böhmisch) ... 319
Lang Justus, Elisabeth von Thüringen (R. Zinnhobler) ... 82
Leiser Udo/Schwartz Wolfgang, Neue Rorate-Gottesdienste (A. Scalet) ... 99
Lenzenweger J./Stockmeier P./Bauer J. B./Amon K./Zinnhobler R. (Hg.), Geschichte der Katholischen Kirche (K. H. Frankl) ... 323
Liebmann Maximilian/Kronthaler Michaela (Hg.), Bedrängte Kirche (R. Zinnhobler) ... 439
Lubac Kardinal Henri de, Auf den Wegen Gottes (J. Singer) ... 92
Lüdicke Klaus/Paarhammer Hans/Binder Dieter (Hg.), Neue Positionen des Kirchenrechts (S. Lederhilger) ... 96
März Claus-Peter, Hoffnung auf Leben (C. Niemand) ... 436
Maria Annuntiata vom Kreuz, Lieben – Schweigen – Zeugnis geben (G. della Croce) ... 82
Martini Carlo Maria, Dein Wort, Herr, verschlang ich (J. Hörmandinger) ... 218
Mittermaier Karl, Die deutschen Päpste (R. Zinnhobler) ... 206
Möseneder Karl, Franz Anton Maulbertsch (J. M. Pichler) ... 211
Niemand Christoph, die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums (J. Frey) ... 196
Niewiadomski Józef/Palaver Wolfgang (Hg.), Vom Fluch und Segen der Sündenböcke (L. Ecker) ... 198
Paillerets Michel de, Thomas von Aquin (M. Scheuer) ... 332

Pompey Heinrich, Cariatives Engagement – Lernort des Glaubens und der Gemeinschaft (M. Lehner) ... 106
Redaelli Carlo R.M., Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra concilio e codice (S. Lederhilger) ... 95
Richter Klemens, Darum kommen wir vor dein Angesicht (A. Scalet) ... 98
Römelt Josef (Hg.), Verantwortung für das Leben (A. Riedl) ... 88
/Hidber Bruno (Hg.), In Christus zum Leben befreit ... 91
Rotermundt Rainer, Jedes Ende ist ein neuer Anfang (F. Gruber) ... 199
Rotzetter Anton, Klara von Assisi (R. Zinnhobler) ... 82
Gott, der mir Leben schafft (J. Hörmandinger) ... 108
/Schneiders Toni, Franz von Assisi (R. Zinnhobler) ... 82
Schepens Jacques, Die Pastoral in der Spannung zwischen der christlichen Botschaft und dem Menschen von heute (P. Hofer) ... 106
Schlagnitweit Markus L., Der Kapitalismus zwischen Freispruch und Verdammung (J. Schasching) ... 200
Schrüfer Werner, Joseph Amberger (M. Lehner) ... 215
Schüssler Fiorenza Elisabeth, Das Buch der Offenbarung (K.M. Woschitz) ... 79
Schütte Heinz, Glaube im ökumenischen Verständnis (H. Sauer) ... 101
Siegel Rainer, Die Finanzierung anerkannter Kirchen und Religionsgemeinschaften (S. Lederhilger) ... 207
Stecher Reinhold, Geleise ins Morgen (E. Drechsler) ... 332
Sudbrack Josef, Das Charisma der Nachfolge (M. Scheuer) ... 109
Swidler Leonard, Der umstrittene Jesus (R. Unfried) ... 436
Tropper Peter C. (Hg.), Kirche im Gau (R. Zinnhobler) ... 203
Üffing Martin, Die deutsche Kirche und Mission (J. Janda) ... 214
Vauchez André/Engels Odilo (Hg.), Machtfülle des Papsttums (R. Zinnhobler) ... 205
Vögtle Anton, Die „Gretchenfrage" des Menschensohnproblems (M. Stowasser) ... 80
Walter Silja, Der Ruf aus dem Garten (S. Stahr) ... 332
Wanitschke Matthias/Erbrich Guido, „... auf die innere Stimme hören" (W. Palaver) ... 328
Weber Helmut, Allgemeine Moraltheologie (A. Riedl) ... 100
Weberberger Richard/Krinzinger Jakob/Obermayr Helmut (Hg.), 25 Jahre in Barreiras (M. Bayer) ... 213
Weissensteiner Johann, Die Erzdiözese Wien in ihrer Geschichte 1 (J. Ebner) ... 204
Werbick Jürgen, Vom Wagnis des Christseins (J. Janda) ... 91
Wils Jean-Pierre/Mieth Dietmar (Hg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik (A. Riedl) ... 88
Windisch Hubert (Hg.), Seelsorge neu gestalten (K. Müller) ... 104
Sprechen heißt lieben (H. Puchberger) ... 330
Wolff Uwe, Breit aus die Flügel beide (M. Leisch-Kiesl) ... 209
Wunschheim Johannes, Bibliographie zur oö. Geschichte 1986–1990 (R. Zinnhobler) ... 206
Wurster Herbert W., Das Bistum Passau und seine Geschichte Bd. 2 (R. Zinnhobler) ... 437
Würth Johannes, Priester im Dritten Reich (R. Zinnhobler) ... 95
Zenger Erich u.a., Einleitung in das Alte Testament (F. Hubmann) ... 317
Zinnhobler Rudolf, Kirche in Oberösterreich, Bd. 4 (J. Gelmi) ... 93
(Hg.), Die Passauer Bistumsmatrikeln Bd. 6 (K. Pangerl) ... 326

Kirche im Internet (F. Böhmisch) ... 109, 220
Logos Bible Atlas (F. Böhmisch) ... 333
Die Bibel auf dem PC (F. Böhmisch) ... 441
Eingesandte Schriften ... 110, 220, 334, 442

**Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:**

Schwerpunkt 1/97: ..... Rückkehr des Teufels?

E. Türk ..... Satanismus heute
I. Kögler ..... Faszination des Satanischen in der Popularkultur der Jugend
Ch. Wessely ..... Satanismus in Film und Video
A. Girzikovsky ..... Und was machen die SeelsorgerInnen?

**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<br>Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14<br>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<br>oder<br>Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652<br>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<br>oder über den Buchhandel<br>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 62,– | DM 18,50 |
| Österreich | öS 420,– | öS 115,– |
| Schweiz | sFr 56,– | sFr 18,– |

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

RNT

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

Das RNT ist die Kommentarreihe, die besonders für Praktiker und Studierende entwikkelt wurde. Der bewährte, **für das RNT charakteristische Dreischritt** verbindet die Anliegen beider Gruppen: **Literarische Analyse / Vers-für-Vers-Exegese / Theologisch-paränetischer Ertrag.**

Bisher liegen 10 völlig neu überarbeitete, aktualisierte Kommentare vor. Im Herbst '96 erscheinen zwei neue RNT-Bände:

*Jacob Kremer* legt **den Ersten Brief an die Korinther** aus und untersucht die Verbindlichkeit der Anweisungen des Paulus an seine Gemeinde.

*Heinz Giesen* kommentiert eines der faszinierendsten Bücher: **Die Offenbarung des Johannes.** Die apokalyptische Sprache, die fremde Bilderwelt und ungewohnte Denkformen bergen zugleich eine (mitunter problematische) Faszination.

**Der Erste Brief an die Korinther**
**übersetzt und erklärt von Jacob Kremer**
ca. 450 Seiten, Leinen
DM 78,- / sFr 70.50 / öS 569,-
ISBN 3-7917-1519-4

**Die Offenbarung des Johannes**
**übersetzt und erklärt von Heinz Giesen**
ca. 600 Seiten, Leinen
DM 98,- / sFr 89.- / öS 715,-
ISBN 3-7917-1520-8

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Hedwig Meyer-Wilmes

# zwischen lila und lavendel

## Schritte feministischer Theologie

- Was ist feministische Theologie?
- Grundbegriffe des Feminismus
- Was ist feministische Hermeneutik?
- Wie liest Frau Bibeltexte?
- Ist das Göttliche männlich?
- Als Mann und Frau schuf er sie
- zweigeschlechtliche Moral?
- Welche Kirche wollen wir?

Verlag Friedrich Pustet

Dr. theol. **Hedwig MEYER-WILMES** ist Dozentin für Feministische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen. Seit Januar 1996 Gastprofessur für theol. Frauenstudien in Leuven, Mitglied verschiedener Frauenforschungsgesellschaften und -projekte.

Hedwig Meyer-Wilmes durchleuchtet **zentrale Themen der Theologie** vor dem Hintergrund einer feministischen Programmatik, bedenkt ihre Grundlagen und stellt den **Ertrag feministisch-theologischer Arbeit** heraus. Dabei schreibt sie in einer verständlichen Sprache, die aber nie die wissenschaftliche Ernsthaftigkeit feministisch theologischer Diskussion banalisiert.

**Hedwig Meyer-Wilmes**
**Zwischen lila und lavendel**
**Schritte feministischer Theologie**
**183 Seiten, kart.**
**DM 28,- / sFr 26.- / öS 204,-**
**ISBN 3-7917-1442-2**

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG