R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

RÜCKKEHR DES TEUFELS?

Trunk · Jesus, der Exorzist

Türk · Satanismus heute

Wessely · Der Teufel steckt im Detail

Kögler · Sympathien für den Teufel?

Böhmisch · Satanismus im Internet

Girzikovsky · Jugendsatanismus – was tun?

Marböck · Erfahrungen mit dem Menschsein

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Aktuelle Fragen, Befreiungstheologie, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Festschriften, Fundamentaltheologie, Jahrbücher, Katechetik, Kirchengeschichte, Kunst, Lexika, Literatur, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Patrologie, Philosophie, Religionswissenschaft, Romano Guardini, Spiritualität

1 1997 145. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1997

Schwerpunktthema: Rückkehr des Teufels?

Dieter Trunk: Jesus, der Exorzist ... 3
Eckhard Türk: Satanismus heute ... 14
Christian Wessely: Der Teufel steckt im Detail ... 26
Ilse Kögler: Sympathien für den Teufel? ... 34
Franz Böhmisch: Die dunkle Seite des Netzes: Satanismus im Internet ... 41
Andreas Girzikovsky: Jugendsatanismus – was tun? ... 46

Abhandlung:

Johannes Marböck: Erfahrungen mit dem Menschsein ... 53

Bericht:

Severin Lederhilger / Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 64

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Josef Janda: Indien – schreckliche, vielgeliebte Mutter
(I. Podder-Theising) ... 69
Besprechungen ... 71
Aktuelle Fragen (71), Befreiungstheologie (72), Bibelwissenschaft (74), Dogmatik (75), Ethik (80), Festschriften (81), Fundamentaltheologie (82), Jahrbücher (83), Katechetik (84), Kirchengeschichte (84), Kunst (89), Lexika (90), Literatur (91), Moraltheologie (92), Pastoraltheologie (94), Patrologie (98), Philosophie (100), Religionswissenschaft (102), Romano Guardini (105), Spiritualität (106)

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
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: Mag. Franz Böhmisch, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Mag. Andreas Girzikovsky, Kapuzinerstraße 84, A-4020 Linz
Dr. Josef Janda, Herrenstraße 19, A-4020 Linz
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Dr. Ilse Kögler, Schottenring 21, A-1010 Wien
Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Johannes Marböck, Sparbersbachgasse 58, A-8020 Graz
Dr. Eckhard Türk, Gräbenstraße 22–24, D-55116 Mainz
Dr. Dieter Trunk, Wiesentalstraße 11, D-90419 Nürnberg
Dr. Christian Wessely, Bürgergasse 3, A-8010 Graz

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

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

145. Jahrgang 1997

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!

„Abschied vom Teufel": Das Buch von Herbert Haag ist vor fast 30 Jahren zum Symbol einer kulturellen Stimmung geworden. Getragen vom Vertrauen in die aufklärerische Kraft der Bildung und vom Glauben an die Liebe Gottes, depotenzierte die Theologie die Rede vom Teufel und von der Hölle. Der schwindenden Präsenz des Themas in der akademischen Kultur und den Großkirchen steht allerdings das steigende Interesse in der Subkultur und in der „popular culture" der Unterhaltungsindustrie gegenüber. Durch Sensationsberichte der Tagespresse über den Jugendsatanismus angeregt, werfen wir die Frage nach der „Rückkehr des Teufels" auf.

Vielleicht tat sich die akademische Diskussion allzuleicht mit dem Abschied gerade im Kontext einer liberalen, durch Leistungs- und Durchsetzungszwänge strukturierten Gesellschaft. Definiert man das Leben von der Perspektive einer optimalen Durchsetzungskraft des Individuums her, blendet man die Aspekte der Solidarität und des Mitleids aus, so wird man bald an die Ränder dessen geraten, was man theologisch als den „modernen Satanismus" eines A. Crowley begreifen kann. Das Heft will über die Entwicklungen in der modernen satanistischen Szene Informationen bieten und Orientierungsperspektiven anzeigen. Bewußt verzichteten wir auf einen engen Begriff des Satanismus; die Szene ist vielfältig und widersprüchlich. Aus dieser Vielfalt schöpft sie auch teilweise ihre Vitalität. Eines ist uns klar: Weder „Abschied", noch „Rückkehr" geben die theologische Perspektive jüdisch-christlicher Provenienz wieder. Diese ist durch das Vertrauen in die *immer wieder neu* stattfindende Überwindung der – wie auch immer definierten – Strukturen des Bösen gegeben.

Unsere Zeitschrift erscheint nun im 145. Jahrgang. Sie lebt, weil es die Treue der Abonnenten gibt. Dafür möchten wir uns wiederum einmal bedanken und Ihnen ein gesegnetes, durch das Vertrauen auf die Güte Gottes geprägtes Jahr wünschen.

Ihre Redaktion

Einem Teil dieser Auflage liegen die Prospekte „Bücher zur Religion und Theologie" des Verlages Friedrich Pustet und „Meßweine" der Firma Johannes Thurnhers Nfg. bei.
Wir bitten um Beachtung.

DIETER TRUNK

Jesus, der Exorzist

Daß Jesus als ein charismatischer Exorzist gewirkt hat, ist gut bezeugt und exegetisch kaum bestritten. Die Logienüberlieferung läßt den Zusammenhang von Jesu exorzistischem Wirken und seinem Selbstverständnis sowie seiner Verkündigung erkennen. Während beim ältesten Evangelisten Markus den Dämonenaustreibungsgeschichten die Funktion des christologischen Beweises zukommt, gehen die späteren Evangelisten restriktiver und reflektierter mit dieser Überlieferung um, da deren ambivalenter Charakter aufgrund einer mittlerweile einsetzenden gegnerischen Polemik deutlich geworden ist. Dabei werden die Exorzismen stärker unter dem therapeutischen Aspekt wahrgenommen, der Zeugniswert dämonischer Äußerungen dagegen wird relativiert. Eine unreflektierte Übernahme der jesuanischen und frühchristlichen exorzistischen Praxis in der modernen Gesellschaft steht in der Gefahr fundamentalistischer Verengung; der Auftrag Jesu an die Jünger, Dämonen auszutreiben, bedarf einer hermeneutischen Übersetzung. Dennoch sollte der Exorzismus als eine mögliche diakonische, kirchliche Praxis nicht grundsätzlich verworfen werden, zumal in vielen Ortskirchen die diesbezügliche weltanschauliche Grundlage der entsprechenden biblischen nahesteht und neuere geistige Strömungen sich dieser erneut öffnen. Dr. Dieter Trunk ist pastoraler Mitarbeiter in der Erzdiözese Bamberg. (Redaktion)

I. Die Exorzismen im heutigen gesellschaftlichen Kontext

Als wirkmächtigster Exorzist der Menschheitsgeschichte hat sich – zum Teil gegen den Widerstand der Kirchen – die durch die neuzeitliche Aufklärung in Gang gesetzte moderne wissenschaftliche Revolution erwiesen. Dies gilt zumindest insofern, als die Manifestationen dämonischer Wirksamkeit wie Spukphänomene oder Besessenheit dort weitgehend verschwunden sind, wo dem Glauben an die Existenz der Dämonen die weltanschauliche Grundlage entzogen wurde. Die neuerwachte Faszination des Paranormalen wird somit zu einer Anfrage an das Programm der Aufklärung. In der neuzeitlichen Konstruktion der Wirklichkeit kann ein Phänomen wie zum Beispiel die Erscheinung eines Verstorbenen bestenfalls als ein intrapsychisches Phänomen verstanden werden. Gemeinhin schreibt man es einer illusionären Wahrnehmung oder einer kranken Psyche zu. Für die Betroffenen stellt eine solche Erfahrung jedoch eine in der Regel beunruhigende Realität dar. In früheren Zeiten hätten sie vielleicht ein Seelenamt bestellt. Heute schweigen sie darüber oder suchen Antworten und Reaktionsmöglichkeiten innerhalb von gesellschaftlichen Subkulturen, die sich dem Einfluß und dem Korrektiv der Öffentlichkeit zu entziehen suchen. Im Satanismus artikuliert sich der Geisterglaube offensiv als Ausdrucksmittel einer Gegenwelt und als Protest gegen das herrschende Bewußtsein. Solch ein Reaktionsmuster ist nicht neu, es gewinnt jedoch auf dem Hintergrund der Aufklärung an Schärfe.

In diesem Kontrext erscheint es plausibel, daß Dämonenaustreibungen und verwandte Phänomene vornehmlich in katholischen Traditionalistenkreisen sowie in evangelikal-charismatischen

Freikirchen praktiziert werden und in Extremfällen ein Gerichtsverfahren nach sich ziehen.[1] In den Ländern der „Dritten Welt" entspricht der Exorzismus[2] oft traditionellen, zum Teil vorchristlichen „primitiven" Anschauungen. Schon angesichts der wachsenden Bedeutung der jungen außereuropäischen Kirchen verbietet es sich, die neutestamentliche Exorzismusüberlieferung als Relikt einer endgültig überholten Weltanschauung ad acta legen zu wollen.

II. Zugänge und Interpretationen[3]

Grundsätzlich stehen zur Interpretation einer dämonischen Besessenheit zwei Grundmodelle zur Verfügung: das spiritistische und das animistische. Das erste entspricht dem traditionellen Glauben an die Existenz und Wirksamkeit von Naturgeistern, Totenseelen und Dämonen. Der Dämonenglaube gründet auf der Beobachtung von Phänomenen, die aus dem bisher Erlebten und Gewußten nicht ableitbar sind; die Annahme des Wirkens supranaturaler Wesen ermöglicht zumindest eine Einordnung. Die spiritistische Weltsicht korrespondiert der Erfahrung der Nicht-Berechenbarkeit und der Gefährdung menschlicher Existenz sowie dem daraus resultierenden Gefühl, transpersonalen Mächten ausgeliefert zu sein. Ihre Bestreitung führt nicht zwangsläufig zur Aufhebung einer solchen Grunderfahrung. Spezifische Vorstellungsmuster können freilich ihnen entsprechende Erscheinungen evozieren; spiritistisches Denken bringt spiritistische Erfahrungen hervor.

Das animistische Modell rechnet die außergewöhnlichen Phänomene im Umfeld von Besessenheit und Exorzismus intrapsychischen und psychodynamischen Kräften zu. Innerhalb dieses Modells lassen sich noch einmal eine *psychopathologische* und eine *parapsychologische* Richtung unterscheiden. Die erstere verband sich im 19. Jahrhundert mit dem Rationalismus, der in der Besessenheit lediglich eine unwissenschaftlich-naive Beschreibung einer hysterischen Neurose erkannte, „dieser Rumpelkammer für alles medizinisch Unerklärliche"[4]. Besondere Beachtung finden heute die Dissoziation, die „plötzliche, zeitlich begrenzte Änderung der normalen integrativen Funktionen des Bewußtseins, der Identität und des motorischen Verhaltens"[5] und das Erscheinen einer „Komplementärpersönlichkeit", deren Verhalten in einem diametralen Gegensatz zu den ethischen und religiösen Normen der Normalpersönlichkeit steht[6]. Der Glaube an Besessenheitsgeister ermöglicht und erlaubt ein theatralisches und

---

1 So wurden die Exorzisten und die Eltern der Anneliese Michel im unterfränkischen Klingenberg verurteilt, weil sie keine ärztliche Hilfe in Anspruch genommen hatten. Die katholische Studentin starb an Unterernährung. In Nürnberg wurde ein freikirchlicher Pastor schuldig gesprochen, weil in seiner Gemeinde eine exorzistische Salbung im Genitalbereich durchgeführt worden war.

2 Ich verwende diesen Begriff in Anlehnung an den allgemeinen Sprachgebrauch als Synonym für „Dämonenaustreibung", obwohl „Exorzismus" wörtlich lediglich „Beschwörung" bedeutet, durch die ein geistiger Zwang ausgeübt werden soll, deren Ziel jedoch nicht eine Austreibung sein muß.

3 Zu diesem Abschnitt vgl. *D. Trunk*, Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium (HBSt 3), 1994, 7–39.

4 *P. Ringger*, Das Problem der Besessenheit, 1953, 21.

5 *G. C. Davison/J. M. Neale*, Klinische Psychologie. Ein Lehrbuch, 1988, 211.

6 Vgl. *J. Mischo*, Interdisziplinäre diagnostische und psychohygienische Perspektiven bei Fällen von dämonischer Besessenheit, Conc (D) 11,1 (1975) 189; ähnlich schon *T. K. Oesterreich*, die Besessenheit, 1921, 16–23.

zumindest partiell kathartisches Ausagieren innerseelischer Konflikte. In der modernen aufgeklärten Gesellschaft ist dagegen an die Stelle der theatralischen Gebärde die psychosomatische Beschwerde getreten.[7] Insgesamt scheint heute die Bereitschaft zu wachsen, die Besessenheit als ein eigengesetzliches (auch deskriptiv erfaßbares) Phänomen zu verstehen.[8]
Immer wieder wurde und wird bei Besessenheitskrisen von paranormalen Erscheinungen berichtet. Die sich als Wissenschaft etablierende – animistisch orientierte – Parapsychologie rechnet mit außersinnlichen Wahrnehmungen wie Telepathie, Hellsehen und Präkognition (Zukunftsschau) sowie der Psychokinese, das heißt dem physikalisch nicht erklärbaren Einwirken psychischer Energien auf die Körperwelt, womit sich zum Beispiel Spukphänomene erklären ließen.[9] Das *Rituale Romanum,* das die 1614 herausgegebene, 1952 leicht modifizierte und bis heute gültige Agende für den katholischen Exorzismus enthält, kennt drei Besessenheitskriterien, von denen zwei den paranormalen Leistungen zuzuordnen sind: die Beherrschung einer unbekannten Sprache und die Hellsicht; das dritte Kriterium ist die Manifestation außergewöhnlicher Körperkraft (Tit. XII, cap. 1,3).
Das spiritistische und das animistische Modell scheinen einander auszuschließen. Vielleicht wird eine spätere Zeit eine Synthese finden. Ich wage einen Vergleich: Auch die beiden in der modernen Physik in Anspruch genommenen Modelle für die Erklärung des Lichts lassen sich (noch) nicht konvergieren. Aufgrund der durch die Humanwissenschaften, insbesondere die Tiefenpsychologie, gewonnenen hohen Erklärungskompetenz verdient das animistische Modell eindeutig den Vorzug. Gegenüber dem tiefenpsychologischen Paradigma, das mit dem Bild von der *Integration des Schattens* häufig das dämonologische Paradigma von der *Austreibung des Dämons* ersetzen möchte, gilt es allerdings festzuhalten, daß die „Dämonen" des NT nicht das Abgespaltene, sondern die spaltende Kraft selbst sind, hinsichtlich derer es nichts zu integrieren gibt.

Das spiritistische Modell wird im wissenschaftlichen Diskurs bisher nur von (oft kirchlichen) Außenseitern vertreten. Daß mit einer Besessenheitskrise pathologisch klassifizierbare Veränderungen einhergehen, wird auch von Vertretern der spiritistischen These anerkannt. Diese machen jedoch vor allem paranormale Erscheinungen für das Vorhandensein einer Besessenheit geltend.

Als *pathologische* Äußerungen können in den ntl Erzählungen von dämonischer Besessenheit die Epilepsie des Knaben in Mk 9,14–27 parr sowie das Schreien der Besessenen, ihre (Auto-) Aggression, ihre Angst vor dem Exorzisten, der Verlust der Körperkontrolle und die Konvulsionen bei der Ausfahrt des „Dämons" (siehe Mk 1,23–25 par; 5,3–7 parr) interpretiert werden. Mk 5,3f stellt den Besessenen als einen Tobsüchtigen mit abnormen Körperkräften vor. Unter die Kategorie *paranormaler* Leistungen fällt die den Dämonen vor allem im Mk-Ev zuge-

[7] So *K. Elliger,* Besessenheit, in: *H. Haag,* Teufelsglaube, 1974, 438.
[8] Vgl. dazu *S. Grof/C. Grof,* Spirituelle Krisen. Chancen der Selbstfindung, 1990, 22–54 (vor allem 52–54).
[9] Siehe dazu *Mischo* (s. Anm. 6), 188–198.

schriebene Hellsicht, deren geheimes Wissen um die Personidentität Jesu als Messias.[10] Nach Apg 16,16–19 treibt Paulus in Philippi aus einer Magd einen für deren Herrn einträglichen Wahrsagegeist aus.

Zu beachten ist, daß die ntl Aussagen über Besessenheit – und in der Regel auch die aus der antiken Umwelt – keine diagnostische Intentionen im modernen Sinn verfolgen, sondern lediglich außergewöhnliche, häufig schwer einzuordnende Phänomene interpretieren. Für Neurosen und Psychosen bot sich daher, vor allem in der Volksmeinung, die dämonistische Interpretation an. Auch der epileptische Anfall wird in den antiken Texten häufig dämonistisch interpretiert.[11] Die Rabbinen konnten sogar jeder Krankheit einen Verursachergeist zuordnen (vgl. bPes 111b). Bei den Griechen und vor allem bei den Kirchenvätern wird die Besessenheit oft in Verbindung mit „Wahnsinn" (μανία) genannt.[12] Die neuzeitliche, meist apologetische Unterscheidung von „echter" und „falscher" Besessenheit ist dem antiken Denken fremd. Jedes religiös und sozial abweichende Verhalten konnte als Besessenheit diagnostiziert beziehungsweise verketzert werden.[13] Im Judentum wie auch im antiken Christentum wurde Besessenheit häufig mit konkurrierenden (oftmals ekstatischen) Kulten, mit Heidentum, Häresie und Heterodoxie verknüpft.[14]

III. Zur Historizität der Dämonenaustreibungen Jesu

Daß Jesus als ein charismatischer Heiler und Exorzist gewirkt hat, gehört zu den am meisten gesicherten Erkenntnissen der historischen Jesusforschung.[15] Dieses Urteil basiert vor allem auf der mehrfachen Bezeugung der exorzistischen Tätigkeit Jesu sowohl in der Logien- als auch in der Wunderüberlieferung sowie in den ältesten Überlieferungsschichten. Das älteste Evangelium (Markus) enthält vier exorzistische Einzelüberlieferungen und darüber hinaus drei Summarien, in denen den Exorzismen ein besonderer Stellenwert zukommt.[16] Die Logienquelle (Q), die nur zwei Wundererzählungen enthält, berichtet in Lk 11,14 par von der Austreibung eines stummen Dämons. Auch die Jünger erhalten Anweisungen, die Dämonen auszutreiben.[17] Manche dieser Texte, vor allem die Summarien, beruhen freilich weniger auf einem konkreten historischen Ereignis als auf einer allgemeinen Erinnerung an das Wirken Jesu.

Eine besondere Bedeutung für die Bewertung der Historizität kommt der

[10] Siehe Mk 1,24; 3,11; 5,7.
[11] Siehe Hippocr., Morb Sacr 3ff; Aret. 3,4; Luc., Philops 16; Orig., Comm in Mt 13,6.
[12] Siehe Just., 1 Apol 18,4; Orig., Princ 3,3,4f, u.ö.; vgl. Mk 3,21f; Joh 10,20.
[13] Dies betrifft sowohl den Täufer (vgl. Lk 7,33 par) als auch Jesus (vgl. Joh 8,48f). In Philostr., Vit Ap 4,20, erkennt erst der Exorzist Apollonius in dem exaltierten und provozierenden Verhalten eines jungen Mannes eine dämonische Besessenheit.
[14] Auch der besessene Gerasener wird in Mk 5,3–5 als Götzendiener charakterisiert (vgl. dazu Jes 65,1–7); siehe auch Joh 8,48f.
[15] Vgl. *F. Annen*, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien, ThBer 5 (1976) 112–117; *G.H. Twelftree*, Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus (WUNT II/54), 1993, 225; *B. Kollmann*, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), 1996, 174–271.
[16] Siehe 1,23–28; 5,1–20; 7,24–30; 9,14–27 sowie 1,34.39; 3,11. Auch das Jesuslogion in Lk 13,32 (Sondergut) hat einen summarischen Gehalt.
[17] Mk 3,15; 6,7 parr; Mt 10,8.

Wortüberlieferung zu, da aus ihr nicht nur die Faktizität der Exorzismen Jesu, sondern auch deren Bedeutung für die Verkündigung und das Selbstverständnis Jesu hervorgeht. So wurden in der sogenannten Beelzebulkontroverse (Mk 3,22–30 parr), die in einer Doppelüberlieferung vorliegt (Mk und Q) und daher sehr alte Logien enthält, Worte gesammelt, welche die exorzistische Praxis Jesu zum Gegenstand haben.[18] Der Vorwurf von Gegnern Jesu, dieser treibe die Dämonen durch Beelzebul aus, er paktiere mit dem „Obersten der Dämonen" und betreibe somit eine gottlos-illegitime Magie (Mk 3,22 parr)[19], ist historisch glaubwürdig, da die christlichen Tradenten keinen Anlaß hatten, eine solch kompromittierende Interpretation zu erfinden. Selbst wenn der Vorwurf erst nach dem Tod Jesu erhoben worden sein sollte, so würde er doch auf die Erinnerung an die exorzistische Praxis Jesu rekurrieren. In der gegenüber Mk erweiterten Q-Fassung folgt auf die Zurückweisung dieses Vorwurfs, der als unsinnig gekennzeichnet wird[20], das erst später in den Beelzebulkontext eingefügte authentische Jesuswort, aus dem hervorgeht, wie Jesus seine Dämonenaustreibungen positiv versteht: als Hinweis auf die herannahende beziehungsweise bereits angebrochene Königsherrschaft Gottes (Lk 11,20 par). In den Exorzismen konkretisiert und verwirklicht sich somit der zentrale Verkündigungsinhalt Jesu: der Anbruch der βασιλεία; ja, die Dämonenaustreibungen werden zur Prämisse der jesuanischen Verkündigung.[21]

Auch das Wort vom Binden des Starken (Mk 3,27 parr) ist sehr alt.[22] Es wurde ebenfalls sekundär in den Beelzebulstreit eingefügt, gehört jedoch von Beginn an in den sachlichen Zusammenhang der Exorzismen Jesu; in ihm artikuliert sich der offensiv-optimistische Geist jesuanischer Eschatologie. Δεῖσθαι („binden") ist sowohl dämonologisch als auch apokalyptisch konnotiert.[23] Nach frühjüdischer Überzeugung war das Reich der gottfeindlichen Mächte hierarchisch geordnet und hatte ein Oberhaupt, das unter verschiedenen Namen auftritt. Der „Starke" ist Satan; Jesu Triumph über die Dämonen zeigt, daß der Gegenspieler bereits entmachtet und durch das Wirken Jesu somit eine Äonenwende in Gang gekommen ist.

Das gleiche jesuanische eschatologische Hochgefühl spricht aus dem Logion Lk 10,18 vom Sturz Satans aus dem Himmel, das eine Sachparallele zu Mk 3,27 parr darstellt. Es handelt sich um eine alte palästinensische Überlieferung, die sekundär in den Kontext von der Rückkehr der ausgesandten Jünger gestellt wurde.[24] Christologische Bezüge des ursprünglich wohl selbständigen Logions fehlen, so daß eine nachösterliche Bildung unwahr-

[18] Zur Traditionsgeschichte der Perikope siehe *Trunk* (s. Anm. 3), 54–58.89–93.

[19] Der Vorwurf bei Mk, Jesus sei von Beelzebul besessen, ist mk und erklärt sich als Angleichung an Mk 3,21 („er ist von Sinnen").

[20] Der Hinweis auf die Praxis der anderen Exorzisten (Lk 11,19 par) dürfte eine spätere Bildung sein.

[21] Vgl. *Kollmann* (s. Anm. 15), 186. Die Wunder Jesu sind „kein entbehrlicher Nebenaspekt, sondern eine der konstitutiven Voraussetzungen von Jesu Verkündigung und Lehre" (ebd. 309).

[22] Ob die stark abweichende lk Version aus Q entnommen wurde, ist strittig.

[23] Zum apokalyptischen Motiv der Fesselung gottfeindlicher Mächte siehe Jes 24,21f; 1 Hen 10,4–6.11f; 18,6; Jub 10,1.5; Test L 18,12; Offb 20,2.

[24] Zur lk Rahmung des Sonderguts Lk 10,17–20 vgl. *Trunk* (s. Anm. 3), 77–80, und *Kollmann* (s. Anm. 15), 191–194.

scheinlich ist. Von der Form her ein Visionsbericht, enthält Lk 10,18 die Aussage, daß Satan für Jesus eine Realität, aber eine entmachtete, darstellt. Jesu „Satanologie" bildet daher die dunkle Folie für seine eschatologische Zuversicht und seine Reich-Gottes-Verkündigung.

Bei den Exorzismen zeigt sich somit eine für die Bewertung der historischen Frage wichtige enge Entsprechung von Wort- und Erzählüberlieferung. Ein ähnliches Bild ergibt sich für die Heilungswunder, während die sogenannten „Naturwunder" in der Logienüberlieferung nicht bezeugt sind.

Sehr schwierig ist es, über die Austreibungsmethode Jesu historisch zuverlässige Aussagen zu machen. Bei Mk gebraucht Jesus als Ausfahrbefehl (Apompe) ein formelhaftes ἔξελθε ἐξ ... („Fahr aus von ...!"; 1,25; 5,8; 9,25), daneben appellative Anreden an die Dämonen (5,8; 9,25), einen Verstummungsbefehl (1,25), eine Namenserfragung (5,9) sowie im Fall des epilepsiekranken Knaben ein Rückkehrverbot (9,25). Bis auf den Verstummungsbefehl sind alle anderen Techniken auch in außer-ntl Texten belegt. Die oft wörtlich überlieferten Apompen dürften die spätere Praxis – oft erfolgreicher – christlicher Exorzisten widerspiegeln.[25] Außerdem ist damit zu rechnen, daß die ältesten Überlieferungen mit vertrauten exorzistischen Topoi sekundär aufgefüllt wurden (s.u. S. 7 mit Anm. 28).

Der Exorzist Jesus verwendete einen kurzen, barschen Befehl und verzichtete auf lange, im Wortlaut festgelegte Beschwörungen sowie auf den Gebrauch sympathetischer Mittel wie Amulette, Wurzeln oder Steine. Dies kennzeichnet ihn als einen Vertreter des charismatischen Typus, der kraft seiner persönlichen Autorität einen kurzen, aggressiven und erfolgreichen Kampf mit dem Dämon führt. Aus den antiken Quellen tritt uns als vergleichbare Gestalt nur Apollonius von Tyana entgegen, ein syrischer Wundertäter (ca. 40–120 n. Chr.), von dessen Wirken als Exorzist wir allerdings nur sehr späte Nachrichten besitzen.[26] In allen anderen antiken Texten tritt die exorzistische Methode in den Vordergrund. Der Exorzist zeichnet sich vor allem durch sein diesbezügliches esoterisches Wissen aus; in jüdischen Texten begründet er häufig seine Autorität durch die Verwendung von Mitteln, deren Herkunft Salomo oder David zugeschrieben wird.[27] Häufig liegen den antiken Texten magisch-sympathetische Anschauungen zugrunde, wie vor allem das Testament Salomos und die Exorzismusrezepte der Zauberpapyri zeigen.

IV. Die Exorzismen in den einzelnen Evangelien

Den Exorzismen kommt innerhalb der vier Evangelien eine sehr unterschiedliche Bedeutung zu, die maßgeblich von der christologischen Konzeption

[25] So *Kollmann* (s. Anm. 15), 310; *Twelftree* (s. Anm. 15) hält dagegen m.E. zu Unrecht die Apompen Jesu in ihrer wörtlichen Form für authentisch.

[26] Die propagandistische Vita Apollonii (Vit Ap) wurde zu Beginn des 3. Jahrhunderts n. Chr. verfaßt. Auffällig ist die Ähnlichkeit von Mk 1,23–28 und Vit Ap 4,20: Der Exorzismus unterstreicht jeweils die Autorität des Predigers. Im Unterschied zu Apollonius spürt Jesus allerdings keine Dämonen auf, sondern reagiert lediglich auf deren Aggression.

[27] Siehe dazu Weish 7,20; 11 QPs[a] 27,9f; Jos., Ant 8,42–49; Just., Dial 85,1–3; Test Sal 1f.20f.24f; Tg II Est 1,2; bGit 68ab; PGM 4,3039f; 94,17–21.

des jeweiligen Autors bestimmt ist. Für die Propaganda waren die den Dämonen zugeschriebenen paranormalen Fähigkeiten von Interesse, für die gegnerische Polemik und die darauf einsetzende Apologetik spielt die phänomenologische Nähe des Exorzismus zu magischen Praktiken eine besondere Rolle. Mit Jesu exorzistischer Praxis ließ sich die Autorität seiner Verkündigung und seines Wirkens sowohl begründen als auch bestreiten.

1. Markus

Beim ältesten Evangelisten beginnt das Wirken Jesu in der Öffentlichkeit gleichsam programmatisch mit einem Exorzismus (1,21–28). In dem Summarium 1,39 und bei der Einsetzung des Zwölferkreises nehmen die Exorzismen den gleichen Rang ein wie die Predigt Jesu beziehungsweise der Jünger. Auch bei der Aussendung der Zwölf haben die Exorzismen ein größeres Gewicht als der Auftrag zu heilen (vgl. 6,7.13).

Die Perikope 1,21–28 dient im Mk-Ev nicht nur für die übrigen Exorzismusüberlieferungen als Grundmodell[28], sondern hat auch das in den mk Summarien entwickelte Konzept vom Messiasgeheimnis (beziehungsweise vom Gottessohngeheimnis) inspiriert, welches das ganze Mk-Ev strukturiert. Mk hat dieses Konzept aus einem exorzistischen Motiv abgeleitet, dem Verstummungsbefehl, mit dessen Hilfe der Aggression des Dämons Einhalt geboten wird. Jesus bringt damit einen lästigen Schreier zum Schweigen, der Jesu Predigt aggressiv unterbricht und damit dessen Autorität in Frage stellt (1,24f). Der Dämon verwendet dabei einen Abwehrzauber, bei dem der Kenntnis des geheimen Namens beziehungsweise der geheimen Identität eine besondere Bedeutung zukommt.[29] Die Dämonen werden bei Mk aufgrund ihres paranormalen Wissens auf der Erzählebene zur falschen Zeit die unfreiwilligen Zeugen für die verborgene messianische Identität Jesu. Der „unreine Geist" macht sich dabei zugleich zum Sprecher aller Dämonen, deren Ende nach frühjüdisch-apokalyptischer Anschauung durch Gottes Herrschaftsübernahme und Gericht besiegelt wird. Die ganze dämonische Welt sieht sich durch den Reich-Gottes-Künder und -Bringer, den „Heiligen Gottes" (1,24) beziehungsweise den „Sohn (des höchsten) Gottes" (3,11; 5,7) bedroht.[30] In der platonischen Philosophie nahmen die Dämonen eine Mittelstellung zwischen Gott und Mensch ein. Wenn Jesus den Dämonen gebieten kann, so enthebt ihn dies nach dieser Anschauung in die göttliche Sphäre.

Die aggressive Replik Jesu wird meist mit dem Terminus ἐπιτιμᾶν („bedrohen", „anfahren") eingeleitet, der dem hebräischen גער entspricht.[31] Das Verb ist im AT ein terminus technicus für die bedrohliche Seite von Gottes Macht, für die Manifestation seines Zornes und seines Gerichtes.[32] Im Frühjudentum hat es sich zu einem exorzistischen Fachbegriff für das Bedrohen von Geistern entwickelt, das ein Her-

[28] So ist der Ausfahrbefehl in Mk 5,8 offentischtlich ein Nachtrag; der Schrei des Dämons bei der Ausfahrt in 9,26 paßt nicht zur Auflösung eines epileptischen Anfalls, entspricht aber Mk 1,26.

[29] Das formelhafte οἶδάσε τίς εἶ („Ich weiß, wer du bist"), erscheint in variierter Form beim Gotteszwang in den Zauberpapyri (vgl. PGM 4,2241–2358; 8,12–14.20.49; 12,63–65).

[30] Zur historischen und psychologischen Veranschaulichung dieser Auseinandersetzung siehe *Trunk* (s. Anm. 3), 204–209.

[31] Siehe Mk 1,25; 3,12; 9.25.

[32] Vgl. *E. Stauffer*, ThWNT II 620; *A. Caquot*, ThWAT II 53, sowie Jes 17,13; 66,15; Nah 1,4.

renrecht Gottes bleibt.[33] In hellenistischen Texten begegnet es nicht im exorzistischen Kontext. Bei Mk und auch Mt ist das herrschaftliche Schelten (ἐπιτιμᾶν) nur legitim, wenn Jesus dessen Urheber ist.[34] Wie Jahwe die Urflut (Ps 104,7) so bedroht Jesus exorzistisch die chaotische und aufrührerische Macht des Seesturms (Mk 4,39). In Jesu exorzistischem Schelten artikuliert sich somit eine implizite Christologie.

2. *Matthäus und Lukas*

Matthäus zeigt einen sehr restriktiven Umgang mit der mk Exorzismusüberlieferung. Er interpretiert das Wirken Jesu als Erfüllung der atl, insbesondere der jesajanischen Verheißungen; in diesen ist jedoch von Exorzismen keine Rede. Es kommt hinzu, daß die Kommunikation mit Geistern, die im AT meist mit Mantik und Magie verknüpft ist, aus der Perspektive eines strikten Jahwinismus in die Nähe von Häresie und Glaubensabfall gerät. Ps 95,5 LXX erklärt die Götter der Heiden zu δαιμόνια; der Gebrauch einer Beschwörung ist nach dem Prophetengesetz von Dtn 18,11 verboten, in Lev 20,6.27 bei Todesstrafe. Auf diesem Hintergrund ist die Anklage des Beelzebulbündnisses als Magievorwurf in einem verschärfenden jüdisch-dualistischen Gewand zu verstehen. Ein Exorzist, der den Dämonen gebieten konnte, stand zugleich im Verdacht, sich ihrer illegitim zu bedienen.[35] Entsprechend entschieden und polemisch weist Jesus in Mt 12,31–37 den Vorwurf des Teufelsbündnisses zurück. Vermutlich wurde der Vorwurf zur Zeit des Mt erneut erhoben.

Die Exorzismen Jesu sind bei Mt aller Techniken und jeglichen formelhaften Charakters entkleidet; Mk 1,23–28 ist ausgelassen, Mk 5,1–20 und 9,14–27 hat Mt auf ein Drittel gekürzt. Jesus kommuniziert nicht mit dem Epilepsiedämon, sondern mit dem Anfallkranken (Mt 17,18 diff); in Mt 12,22 heilt Jesus den Besessenen, in der Q-Vorlage Lk 11,14 treibt er dagegen den Dämon aus. Außerdem verlieren die mt Dämonenaustreibungen ihre bei Mk eigenständige Funktion und werden unter die Heilungen Jesu subsumiert, was sich vor allem in den Summarien niederschlägt.[36] Mt ist daher mehr an dem pathologischen als an dem paranormalen Aspekt der Besessenheit interessiert. Das hellsichtige, jedoch zwielichtige Zeugnis der Dämonen wird durch das zuverlässige Zeugnis des AT ersetzt (vgl. Mt 12,15–21 mit Mk 3,10–12).

In einem interpretierenden Zusatz schlägt sich die Nähe des Mt zur frühjüdisch-apokalyptischen Anschauung nieder: Die Besessenen von Gadara (Mk: Gerasa) befürchten, von Jesus „vor der Zeit" gequält zu werden (Mt 8,29), m.a.W.: Mit Jesus ist das Ende der dämonischen Herrschaft über die Welt, das für die Endzeit erwartet wird, bereits angebrochen. Die Aufnahme apokalyptischer Traditionen erklärt auch das mt Interesse an Engeln und an der Gestalt Satans, des Urhebers allen Bösens und Verderbers der christlichen Gemeinde.

---

[33] Vgl. Sach 3,2; 1 QM 14,9; 1 QGenAp 20,28f.

[34] Siehe Mk 8,32 par Mt; 10,13 parr; 10,48 parr.

[35] So unterscheidet Tertullian in De anima 57 zwischen einer legitimen *expugnatoria dominatio* (dem Exorzismus) und einer verwerflichen *invitatoria operatio* (der Herbeirufung zu magischen Zwecken).

[36] Vgl. Mt 4,23f mit Mk 1,39; 3,10f.

Die Wunderüberlieferung des Mt ist völlig christozentrisch. Von den Jüngern Jesu wird anders als bei Mk, Lk und in der Apg kein einziger vollzogener Exorzismus berichtet. Mit dem Auftrag in 10,8 „Treibt Dämonen aus!" scheint Mt nur die vorösterliche Jüngermission im Blick zu haben; der Missionsbefehl des Auferstandenen in 28,18–20 enthält keinen Auftrag, Wunder zu wirken (vgl. dagegen Mk 16,17f). Mt 7,15–23 läßt den „Sitz im Leben" dieser mt Zurückhaltung erkennen:[37] Christliche Wandercharismatiker („Pseudopropheten", „reißende Wölfe", „Täter der Gesetzlosigkeit"; V 15.23) hatten in der mt Gemeinde ein gesetzeskritisches Evangelium verkündigt und als Legitimation ihre charismatischen Machterweise (Prophetie, Wunder und Exorzismen) geltend gemacht. Sie konnten sich dabei auf die Tradition der Aussendungsrede berufen („in deinem Namen", V 22; vgl. Lk 9,1ff parr) und fanden Nachahmer in der Gemeinde, in der Mt ein „Erkalten der Liebe" beklagt (24,12). Der Enthusiasmus der Charismatiker bedrohte somit die Autorität des von Mt jesuanisch-ethisch interpretierten atl Gesetzes und die Einheit der Gemeinde. Ein Exorzismus macht für Mt noch keinen zum Jünger. Es gilt vielmehr, den Willen des Vaters im Himmel zu tun (7,21).

Lukas hat ein unbefangenes und zugleich distanziertes Verhältnis zur Exorzismusüberlieferung: Am Anfang von Jesu Wirken steht nicht eine Dämonenaustreibung, sondern eine programmatische Rede (4,16–30); Lk übernimmt die Dämonenbekenntnisse nur teilweise (vgl. Mk 3,11f diff Lk); in der Beelzebulperikope (Lk 11,14–23) folgt er Q und verzichtet auf Aktualisierungen; die missionierenden Jünger sollen sich nicht über ihre exorzistischen Erfolge freuen, sondern darüber, daß ihre „Namen im Himmel verzeichnet sind" (10,20). Ähnlich wie Mt ordnet er die Exorzismen den Heilungen unter, beziehungsweise vermengt beides und verbindet Krankheit und Besessenheit: Den Erkrankungen wird zum Teil eine dämonische Verursachung zugeschrieben, die von Dämonen Geplagten werden (wie bei Mt) *geheilt*.[38] Apg 19,13–19 zeigt die Nähe des Exorzismus zu magischen Praktiken und warnt vor einem diesbezüglichen Mißbrauch des Namens Jesu.

3. Johannes

Es wurde schon oft darüber gerätselt, warum das jüngste Evangelium keine Exorzismen enthält, obwohl der Evangelist mit der Jesus-Tradition vertraut gewesen sein muß. Die Lösung ist wohl darin zu sehen, daß zum einen im Joh-Ev Jesus selbst mehrfach dem Vorwurf ausgesetzt ist, besessen zu sein (vgl. 7,20; 8,48; 10,20). Weiterhin zeigt die Beelzebulperikope, daß bereits der historische Jesus bezichtigt wurde, er bediene sich illegitimer Mittel. Die Diskussion um die Wunder Jesu setzt sich bei den Apologeten und Kirchenlehrern fort, die sich mit dem Vorwurf auseinandersetzen müssen, Jesu sei ein Scharlatan, Magier oder Volksverführer gewesen[39] beziehungsweise habe seine Wunder mit Hilfe von Dämonen bewirkt (Orig., Cels 2,51). Der Vorwurf der Verführung begegnet nun auch in Joh 7,12,47, hier im Hinblick auf die

[37] Siehe dazu *Trunk* (s. Anm. 3), 213–229.
[38] Vgl. Lk 4,39; 6,18; 13,11.16 sowie Apg 5,16; 10,38.
[39] Siehe Just., Dial 69,6f; Orig., Cels 1,68; 3,1 u.ö., und vgl. Mt 27,63.

Offenbarungsreden Jesu. Nach frühjüdisch-apokalyptischer Lesart sind die Dämonen vor allem Verführer zum Glaubensabfall.[40] Dies alles dürfte Joh veranlaßt haben, die jesuanische Exorzismustradition unberücksichtigt zu lassen und auch nicht von den „Wundern" (δυνάμεις), sondern von den „Zeichen" (σημεῖα) Jesu zu sprechen.

Die Wunder im allgemeinen und die Exorzismen im besonderen waren eben nicht nur ein Mittel der Propaganda, sondern boten Gegnern auch die Möglichkeit der Polemik. Auch in der Antike war der Exorzist häufig eine obskure, dubiose oder wenig vertrauenswürdige Gestalt, wie das Portrait eines Jahrmarktexorzisten in Orig., Cels 1,68, oder die kurios-burleske Szenerie in Apg 19,13–16 zeigen; er stand in dem Verdacht, sich der Geister, die er beherrschte, auch zu bedienen oder von ihnen infiziert zu sein. Für eine gute Reputation benötigte er die Einbettung in eine angesehene Tradition und die Legitimation durch eine anerkannte Verkündigung.

V. Auswertung und Ausblick

Das NT enthält keine spekulative oder systematisierte Dämonologie. Die Evangelien erwähnen Dämonen vielmehr nur im Kontext von Besessenheit und Exorzismus. Diese nehmen, verglichen mit der antiken außerchristlichen Literatur, in den Evangelien – anders als in der ntl Briefliteratur – einen großen Raum ein. Der Grund hierfür ist der Stellenwert, den Jesus und die frühen Christen den von ihnen gewirkten Exorzismen auf der Grundlage der frühjüdischen Apokalyptik zumaßen: In Jesu exorzistischem Wirken realisiert sich seine Botschaft von der kommenden βασιλεία Gottes und erweist sich seine Messianität; in den vielfach erfolgreichen Austreibungen in seinem Namen durch christliche Exorzisten zeigt sich die Macht seiner Auferstehung und ein endgültig vollzogener Herrschaftswechsel. Dieser optimistisch-offensive Zug unterscheidet die ntl und frühchristlichen Aussagen über die Dämonen von einem in der Regel pessimistisch-defensiven volkstümlichen Dämonismus.

Durch das exorzistische Charisma Jesu und vieler christlicher Missionare wurde der Exorzismus im frühen Christentum populär und förderte dessen Ausbreitung; später wurde er mehr und mehr institutionalisiert und an das Amt gebunden. Gleichwohl zeigt bereits die Evangelienüberlieferung, insbesondere in ihren späteren Stadien, die Fallen eines allzu großen Enthusiasmus beziehungsweise einer naiven Verwendung des Exorzismus für Verkündigung und Mission.

Wie können die Kirchen heute angesichts der anfangs entworfenen Problemskizze den Auftrag an die Jünger, Dämonen auszutreiben, erfüllen? Gilt es, aufgrund des veränderten Weltbildes im Namen der Aufklärung und des Säkularismus „Abschied vom Teufel"[41] (und von der Hölle) zu nehmen? Auch wenn man das Böse m.E. nicht personal verstehen sollte – seine Macht ist real und realisiert sich sowohl in der Psyche des einzelnen als auch in gesell-

[40] So in Jub, in Test XII, in den Qumranschriften u.ö.

[41] So der Titel einer Streitschrift von *H. Haag* (ThMed 23), 1971. *M. Limbecks* Versuch in *Haag*, Teufelsglaube 271–388 (s. Anm. 7), die ntl Satansaussagen historisch-kritisch zu eliminieren, ist im Einzelfall fragwürdig und bleibt im ganzen als Ansatz hermeneutisch unbefriedigend.

schaftlichen Strukturen. Es verändert sich in seinen Ausdrucksformen, aber nicht in seiner Substanz. Und noch immer gilt, daß zu seiner Überwindung die Kraft des Glaubens vonnöten ist (vgl. Mt 17,16–21 parr).

In diesem Zusammenhang ist an die Tradition des geistlichen Kampfes zu erinnern, die starke biblische Wurzeln hat. Dazu zählen zum Beispiel die Aufforderung zu Gebet und Fasten (Mk 9,29) sowie die apotropäische Gebetsbitte des Vater Unsers „und erlöse uns von dem Bösen" (gleich, ob damit *der* oder *das* Böse gemeint ist, was auch im Griechischen offen bleibt) und das Bild von der spirituellen Bewaffnung der Christen gegen die Mächte des Bösen (siehe Eph 6,10–18). Die Rede vom Teufel und den Dämonen impliziert, daß es in Fragen des Glaubens um das Heil und Unheil des Menschen geht. Dieses Heil, das nach Paulus „mit Furcht und Zittern" erworben werden soll (Phil 2,12), ist stets angefochten und gefährdet und kann auch verspielt werden.

Ob es sinnvoll ist, „Abschied vom Exorzismus" zu nehmen, ist zunächst eine pastorale und seelsorgerliche Frage. Während das diesbezügliche schwierige jesuanische Erbe in den deutschsprachigen Volkskirchen weitgehend abgestoßen wurde, bringen New Age, Esoterik und Okkultismus „fremde Exorzisten" (vgl. Mk 9,38–40 par) hervor.[42] Zeitungsartikel melden einen steigenden Bedarf an kirchlichen Exorzisten in Afrika, Italien und Frankreich. Man wird auf jeden Fall gut daran tun, den Exorzismus mit Mt und Lk zu den charismatischen Heilungen zu rechnen und ihn als eine Sonderform konfrontativer Therapien[43] zu verstehen, welche eine besondere spirituelle Begabung eines Einzelnen und eine gewisse weltanschauliche Disposition einer Gruppe beziehungweise eines gesellschaftlichen Milieus voraussetzt. Die Legitimation einer Heilungsmethode resultiert vorrangig aus deren erfolgreicher Anwendung. Freilich ist auch noch ein anderer Aspekt zu beachten: Es genügt nicht, „die Kranken zu heilen, man muß sie mit Methoden heilen, die die Allgemeinheit akzeptiert."[44] Die sehr ritualisierte Form des *Rituale Romanum* mit der insistierenden Befragung und den wortreichen Beschwörungen der „Dämonen" steht auf jeden Fall in einer starken Spannung zur charismatischen Praxis Jesu und der frühchristlichen Missionare. Angesichts der vielschichtigen Übertragungsprozesse zwischen Exorzist und „Besessenem" (ähnlich denen zwischen Psychotherapeut und Klient) ist gegenüber dem Wahrheitsanspruch „dämonischer" Äußerungen Skepsis angebracht.

---

[42] Siehe dazu *R. Powers*, Heimkehren ins Licht, 1990. Ihre „Clearings" beruhen auf der Annahme von der Existenz inkorporierter „armer", unerlöster Seelen und auf deren „Heimschickung". Das Konzept ist undualistisch, die therapeutische Durchführung erfolgt auf der Grundlage von Empathie.

[43] Vgl. dazu *R.J. Corsini*, Konfrontative Therapien, in: *ders.* (Hg.), Handbuch der Psychotherapie I, 1963, 555–570.

[44] So *H.F. Ellenberger*. Die Entdeckung des Unbewußten I, 1973, 95, der an den Aufstieg und Fall des Exorzisten J. Gassner (1727–1779) erinnert.

ECKHARD TÜRK

Satanismus heute

Ein- und Überblick zu einer subkulturellen Realität

Soll der moderne Satanismus als Spinnerei einer kleinen Minderheit von der Theologie ignoriert werden? Nach einer Darstellung des vielschichtigen Phänomens nennt unser Autor – Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der Diözese Mainz – die eigentliche Herausforderung: Der moderne Satanismus artikuliert radikale individualistische Tendenzen, die sich im Zentrum hochtechnisierter westlicher Industriezivilisationen breit gemacht haben. Er „malt also den Teufel an die Wand" und hält uns den Zerrspiegel vor. In diesem Sinn stellt er eine gewaltige Herausforderung an die christlichen Kirchen dar. (Redaktion)

1. Satanismus: Die Begriffsbestimmung

Bevor ich einen Überblick zum gegenwärtigen Satanismus biete, halte ich es für angebracht und ratsam, eine Verständigungsgrundlage darüber zu schaffen, was denn mit dem Begriff des Satanismus gemeint sein soll. Bei einem solchen Definitionsversuch beginnen auch schon die Schwierigkeiten. Es geht nicht darum, hier die einzig wahre Begriffsbestimmung zu liefern, sondern in erster Linie eine brauchbare. Brauchbar muß sie in dem Sinne sein, daß sie eine sehr unübersichtliche und wenig geordnete subkulturelle Szene einigermaßen zu überblicken und zu ordnen hilft. Die Strukturierungshilfe durch eine Definition trägt vielleicht dazu bei, daß diese Realitiät dadurch auch etwas von ihrem Mythos verliert, der sich wesentlich aus ihrer Unübersichtlichkeit speist. Jedenfalls helfen pauschale und Sensationen erheischende Begriffsbestimmungen hier wenig weiter. Der Teufel scheint in den Details zu stecken. Diese gilt es zu benennen und herauszuarbeiten.

Man kann den Satanismusbegriff eng und streng fassen. Unter Satanismus wäre dann eine Weltanschauung zu verstehen, die den Teufel als eine transzendente Realität verehrt und mit dieser magisch-rituelle Verbindungen einzugehen versucht. Vermutlich würde mit einer solchen Definition Aleister Crowley, der wichtigste Ideenlieferant des modernen Satanismus, wohl nicht mehr als Satanist zu bezeichnen sein. Aus diesem Grund entschließe ich mich dazu, mit einem offenen und weiten Satanismusbegriff zu arbeiten, der aber gleichzeitig noch so trennscharf ist, daß er eine Orientierung bietet.[1] Satanismus ist demnach der „Familie der magischen Praktiken" zuzuordnen. Primäres Merkmal des Satanismus in dieser Definition ist seine gegenchristliche Zielsetzung. Satan oder der Teufel wird als ein Synonym für die Vernichtung des christlichen Gottes zugunsten seines Gegenteils angesehen. Ohne die Gegenfolie des Christentums ist der moderne Satanismus nicht denkbar. Zum Satanismus zählen dann auch

[1] Dabei schließe ich mich weitgehend der Definition von *J. Gordon Melton*, Satanism, in: Encyclopedia of American Religions, Fourth Edition, Detroit 1993, S. 181f an.

sexualmagische[2] und schwarzmagische[3] Praktiken, die Elemente aus christlichen Ritualen übernehmen und mit einer gegenteiligen Bedeutung versehen.

Die sogenannte „Schwarze Messe", die als eine sexualmagische Umkehrung der katholischen Messe konzipiert wurde, stellt das bekannteste Beispiel für einen solchen Sachverhalt dar. Das umgedrehte Kreuz, das auf die Spitze gestellte Pentagramm und der gehörnte Gott (Ziegenbock von Mendes) zählen zu den speziellen Ausdruckssymbolen des Satanismus. Das Weltbild des Satanismus ist ein magisches und kann als eine Subform des Okkultismus, der die medialen Kontaktmöglichkeiten zu höheren Geistwesen als seine Grundlage ansieht, gerechnet werden. Unter Satanismus möchte ich einen Phänomenkomplex subsumieren, bei dem die Verehrung Satans nur *einen* Aspekt ausmacht. Daneben kommen zum Gesamtphänomen noch gewalttätige oder destruktive Techniken oder Praktiken, auch schwarzmagischer Art, dazu. In einer solchen weiteren Definition können der Sexualmagier Aleister Crowley, der sich selbst als das apokalyptische Tier 666 bezeichnete, und viele seiner Nachfolger ohne Mühe als Satanisten betrachtet werden.

Wenn man die gegenwärtige Satanismus-Szene in den Blick nimmt, dann fallen zwei disparate Grundtypen des Satanismus auf. Auf der einen Seite stehen Einzelpersonen oder Kleinstgruppen, die man durchaus als krankhaft beziehungsweise auch kriminell bezeichnen kann. Sie praktizieren sexuelle, sado-masochistische, psychopathische und perverse Handlungen. Der Übergang in den Bereich des Drogenhandels oder der Kinderpornographie ist fließend, und oft wird die satanistische Ausdrucksgestalt nur als vordergründiger Köder benutzt, um potentielle Opfer anzusprechen. In einem solchen Rahmen kommen auch, allerdings nicht so häufig wie in den Massenmedien dargestellt, Grabschändungen, sexueller Mißbrauch, Blutopfer (vorwiegend Tieropfer) u.a. vor. Eine Ideologie oder weltanschauliche Konstrukte sind bei diesem krankhaften Satanismustyp nicht oder nur rudimentär vorhanden.

Daneben finden sich öffentliche Satanismusgruppen, die sich als echte Gegenreligion zum Christentum verstehen und ihre eigene Satanologie entwickelt haben. Sie wird man nur in seltenen Fällen der oben genannten Handlungen bezichtigen können, obwohl auch hier nicht immer klare Grenzziehungen möglich sind. Deshalb werden in der Öffentlichkeit beide häufig miteinander identifiziert. Die Anschauungen in dieser Satanismusform gleichen einer reflektierten Anti-Theologie. Solche Satanisten verehren in Satan ein nach ihrer Meinung mächtiges kulturelles Symbol. In einem Hymnus der „Church of Satan", einer in den Vereinigten Staaten anerkannten Satanskirche, kommt eine solche Anti-Theologie folgendermaßen zum Ausdruck: *„Heil Dir, o Satanas, der uns zum Aufstand führt! Heil Dir, Du siegende Kraft der Vernunft, Gelübde und Opferduft steigen zu Dir empor! Durch den der Christengott Leben und Reich verlor!"*[4]

---

[2] Magie, die Sexualität zur Erreichung höherer Bewußtseinsstufen einsetzen will.
[3] Magie, die Schaden anrichten will.
[4] Aus: Unveröffentlichtes Manuskript der Church of Satan, o.O., o.J.

2. *Satanismus: Die Szene*

Bei der Skizzierung der satanistisch geprägten Szene sind zwei Fehler möglich, die Übertreibung und die Unterschätzung. Zum einen: Es gibt sie nicht, die weltweite Verschwörung der Satansanhänger mit Tausenden von Menschenopfern, wie sie gegenwärtig, wohl eher durch die Eigengesetzlichkeit der Massenmedien bedingt, landauf landab von unterschiedlichen Interessenlagen her suggeriert wird. Die Satanismus-Szene ist aber andererseits nicht nur ein von den Massenmedien oder den Kirchen gemachter und aufgebauter Popanz, den man getrost verdrängen kann. Es gibt sehr wohl Gruppen, Grüppchen und Einzelpersonen, die Satansanrufungen, rituellen Sexualverkehr, Tier- und ganz selten auch Menschenopfer praktizieren. Im deutschsprachigen Raum ist letzteres allerdings bis heute nicht belegbar. Sowohl von der Übertreibung wie von der Unterschätzung profitiert letztlich die Satanismus-Szene. Aus diesem Grund gilt es, einen realistischen Ein- und Überblick hinsichtlich der Hauptströmungen satanistischer Prägung vorzustellen.
Im folgenden soll unterschieden werden zwischen ***organisierten Satansgruppen, synkretistischem Jugendsatanismus*** und einer ***satanistischen Grauzone.***

2.1 *Organisierte Satansgruppen*

Organisierte, aktive Satanisten sind weltweit und auch im deutschsprachigen Raum eine Randgruppe. Sie unterhalten zwar ein verzweigtes Kommunikationsnetz, sind im Internet präsent und geben Zeitschriften heraus, aber nach allen ernstzunehmenden Schätzungen dürfte die Mitgliederzahl solcher „Satanslogen und -kirchen" das Tausend kaum übersteigen. Man sollte daher solchen marginalen Gruppen nicht dadurch unfreiwillig ein öffentliches Interesse verschaffen, indem man immer wieder auf sie eingeht oder die Öffentlichkeit über ihre Quantität im unklaren läßt.
Zu den „Satanskirchen" zählen zwei Organisationen, die den modernen Satanismus maßgeblich geprägt haben: die ***First Church of Satan*** und der ***Temple of Set.***
Anton Szandor LaVey, Löwenbändiger, Zauberkünstler, Organist und Polizeifotograf, gründete zusammen mit dem Regisseur Kenneth Anger einen „Magic Circle", aus dem dann am 30. April (Walpurgisnacht) 1966 die Kirche Satans hervorging. Durch seine Kontakte nach Hollywood steigerte LaVey den Bekanntheitsgrad seiner First Church of Satan. Die Popgruppe The Eagles besingt in ihrem Song „Hotel California" das von der Church of Satan erworbene Haus in Kalifornien. 1969 hat LaVey die „Satanische Bibel" verfaßt, welche die Grundzüge seiner satanistischen Anschauung darlegt. Obwohl jede LaVeysche Zeremonie mit den Worten beginnt: „In nomine dei nostri satanas", besteht die Church of Satan darauf, daß mit Satan nicht der christliche Teufel gemeint sei. Satan wird von LaVey als eine rein symbolische Figur aufgefaßt, und die „Schwarze Messe", obwohl sie eine Parodie der katholischen Messe darstellt, wird als „Psychodrama", bei dem die Teilnehmer ihre unbewußten Gefühle ausleben sollen, bezeichnet. 1973 kam es zu einer Ausbreitung nach Europa. Besonders an den Standorten der US-Army wurden sogenannte „Grotten" gegründet. Die bloß symbolische Auffassung Satans führte 1975 zu internen Auseinandersetzungen

und zur Abspaltung des Temple of Set. Der Generaloberst Michael Aquino soll bei der Trennung LaVey vor allem vorgeworfen haben, daß er die Einweihungsgrade der Church of Satan verkauft habe. Aquino ist im Unterschied zu LaVey von der persönlichen Existenz Satans überzeugt. Nach einer Anrufung Satans will er von diesem die Offenbarung erhalten haben, daß er in Zukunft lieber unter dem Namen „Set" zu verehren sei. Gleichzeitig erklärt Set die magische Arbeit LaVeys für beendet. Bei Aquino kommt auch der Ideengeber des modernen Satanismus deutlich ins Spiel. Er begreift sich als das zweite „Tier 666", also als eine Reinkarnation Aleister Crowleys. Aquino, der in seinen Schriften ständig gegen seinen Quasi-Namensvetter Thomas v. Aquin polemisiert, will mit schwarzer Magie das gesamte subjektive Universum unter seine Kontrolle bringen. Der Mensch soll mit seiner Intelligenz, die er von Set bekommt, seinen Willen verwirklichen. Im Ritual lehnt Aquino viele Vorgaben in der sexualmagischen Tradition ab und gibt sich selbst als die Vollendung der gesamten magischen Tradition aus. In den 80ern übernimmt Steven Flowers die Leitung des Temple of Set.

Neben den logenartig organisierten Satanskirchen findet sich eine geringe Anzahl von in Kleinstgruppen agierenden **Neosatanisten.** Weibliche Satanisten bezeichnen sich in diesem Zusammenhang sehr häufig als Hexen. Über solche satanistischen Einzelgänger kann nur sehr schwer eine Aussage gemacht werden, da sie jede Öffentlichkeit meiden und nur unter besonderen Umständen sich „outen" oder „geoutet" werden[5]. Satan wird bei diesen okkulten Neosatanisten durchaus im christlichen Verständnis als der Widersacher Gottes und als die Personifizierung des Bösen interpretiert. Das Teufelsbild ist „reaktiv", insofern es auf mittelalterliche theologische Vorstellungen reagieren und an diese anknüpfen will. Neosatanisten erheben den Anspruch, mittelalterliche Teufelspakte zu restaurieren, wobei sie bei diesem Vorgang doch wohl eher auf die Erfindungen der eigenen Phantasie als auf gesicherte historische Erkenntnisse angewiesen sind.

Sexualmagische Praktiken stellen einen letzten Bereich organisierter Gruppen in der satanistisch geprägten Szene dar. Sexualmagie hat ihren Ursprung nicht in mittelalterlichen Teufelsvorstellungen, sondern im hinduistischen Tantrismus. Hier werden sexualmagische Rituale zur körperlich-symbolischen Vereinigung von menschlicher und göttlicher Ebene eingesetzt. In westlicher Adaption werden diese Ideen mit antichristlichen Anschauungen und abendländischen Evolutionsgedanken kombiniert. Eine solche Kombination von Sexualmagie, Ritualismus, Okkultismus, antichristlicher Teufelssymbolik und das Streben nach magischem Machtgewinn berechtigen nach meiner Ansicht dazu, sexualmagische Gruppen ebenfalls im Kontext des Satanismus zu behandeln. Als wichtigste Ideenlieferanten für die sexualmagischen Gruppen haben sich Aleister Crowley (1875–1947) und der Ordo Templi Orientis (OTO) erwiesen. Die Biographie Crowleys und die Wirkungsgeschichte des OTO ist zu verwickelt, als daß sie hier übersichtlich

[5] So geschehen mit der schwarzmagischen Hexe Ulla v. Bernus.

darstellbar wäre[6]. Deshalb nur einige Schlaglichter: Crowley wurde in der ausgehenden prüden victorianischen Zeit in England puritanisch erzogen. Er bezeichnet sich selbst später einmal als „King of the Puritans" und sehnt sich nach einer messianischen Aufgabe, die er in gewissem Sinne erfüllt sah, als er sich 1925 im thüringischen Weida als Weltenheiland ausrufen und verehren ließ. Crowley experimentierte mit allen möglichen spiritistischen und magischen Techniken, aber auch mit Yoga, Atemübungen und mit Hyperventilation.[7] Schon 1904 will er bei einem magischen Experiment in Kairo eine Durchgabe von einem Wesen namens „Aiwass", in dem Crowley bald den Satan erkennt, erhalten haben, aus der dann das satanistische Grundlagenwerk „Liber AL vel Legis"[8] (Buch des Gesetzes) entsteht. Es handelt sich hierbei um eine Spruchsammlung Crowleys, aus welcher der Satz *„Tue was du willst, sei das ganze Gesetz"*[9] tausendfach zitiert wird, nämlich immer dann, wenn die Rede auf den Satanismus kommt. Crowley muß grundlegende Kenntnisse in paulinischer Theologie besessen haben. Er reiste sehr viel und steigerte sich in den folgenden Jahren immer mehr in eine Beschwörungswut unterschiedlichster Wesenheiten hinein. „Um diese Zeit verdunstet die Realität immer mehr um Crowley. Ihm geht langsam das Geld aus, und so nimmt er bald den 1910 erstmals kontaktierten OTO als neue Einkommensquelle ins Visier."[10] Im OTO, der den Anspruch erhebt, die Tradition der Templer weiterzuführen, wurde, besonders durch den Einfluß von Theodor Reuß (1855–1923), Sexualmagie praktiziert. Rituell praktizierte Sexualität sollte hier als irdische Wiederholung des göttlichen Schöpfungsaktes aufgefaßt und als Möglichkeit zu einer Vereinigung mit Gott und zur Selbstvergöttlichung begriffen werden. Solche Anschauungen paßten zum Geisteszustand Crowleys. Für ihn ist das Göttlich-Absolute im sexuellen, unendlich lustvollen, sich über alle Begrenzungen hinwegsetzenden Lebensdrang dargestellt. 1912 kürt sich Crowley selbst zu einem Schutzengel des OTO und annektiert später, nach einem Streit mit Reuß, dessen Führung. Nach dem Tod Crowleys entsteht ein Zweigkonglomerat des OTO und anderer sexualmagischer Gruppen, die zum Teil heute noch mit wenigen Mitgliedern aktiv sind. Zur Zeit existieren weltweit verschiedene OTO-Zweige. Kenneth Grant, Grady L. McMutry, Michael Paul Bertiaux, Robert C. Toca, Gregory Tillett und Marcelo Ramos Motta erheben den Anspruch, eine rechtmäßige Nachfolgeorganisation des OTO zu sein. Im deutschsprachigen Raum sind der Caliphen-OTO, die Fraternitas Saturni beziehungsweise der Ordo Saturni, der Thelema-Orden, Lucifer Duo Delta und der Arbeitskreis Praktische Magie zu nennen.

---

6 Sehr umfang- und materialreich zeichnet diese Geschichte nach: *Peter-R. König*, Das OTO-Phänomen. 100 Jahre Magische Geheimbünde und ihre Protagonisten von 1895–1994, München (Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen) 1994.

7 Vgl. *Peter-R. König*, Abramelin & Co., München (Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen) 1995.

8 *Aleister Crowley*, Liber AL vel Legis – Das Buch des Gesetzes, Basel (Sphinx) ³1987.

9 Ebd. S. 23.

10 *Peter-R. König*, a.a.O., S. 34.

2.2 *Synkretistischer Jugendsatanismus*

Die Zahl der Praktizierenden dieser Spielart des Satanismus liegt zwar über jener der organisierten Satansgruppen, aber alle bisherigen Untersuchungen[11] zu Okkultpraktiken von Jugendlichen lassen doch auch hier klar eine marginale Rolle des Satanismus bei den Jugendlichen erkennen.

An einer Befragung in Frankfurt a.M. an neun Schulen im gesamten Stadtgebiet nahmen insgesamt 692 Jugendliche teil. Die Geschlechteraufteilung lag bei 53,7% weiblichen und 45,6% männlichen Befragten. 88% gaben an, die erfragten Praktiken zu kennen, 44% sagten, daß sie mindestens eine der Praktiken schon einmal selbst ausprobiert hätten. Das Gläserrücken führt mit 34% die Liste an. An letzter Stelle stehen die sogenannten „Schwarzen Messen" mit 3%. Noch geringer liegt die Beteiligung an dieser satanistischen Praxis bei Jugendlichen in Thüringen[12]. Von 1367 Befragten gaben 14 an, schon einmal an einer „Schwarzen Messe" teilgenommen zu haben. Aufschlußreichen Einblick in das Gefährdungspotential des (jugendlichen) Satanismus gibt auch ein „Lagebild" des Landeskriminalamtes Sachsen zu Straftaten im Umfeld des Okkultismus/Satanismus, wie zum Beispiel Störung der Totenruhe, gemeinschädliche Sachbeschädigung auf Friedhöfen etc. für die Jahre 1993 bis 1995. In den Regierungsbezirken Dresden, Chemnitz und Leipzig ergab die statistische Auswertung der in diesem Zusammenhang registrierten Straftaten, „daß es sich bei dieser Art der Kriminalität um kein Phänomen handelt, das dringender Maßnahmen zu dessen Bekämpfung bedarf und gemessen am Gesamtkriminalitätsaufkommen eine Randerscheinung ist"[13]. Die hier sichtbar gewordene Quantität des Phänomens dürfte mit einem gewissen Spielraum auch auf andere Regionen übertragbar sein.

Kennzeichen des synkretistischen Jugendsatanismus sind sein geringer Grad an Organisiertheit und seine weltanschauliche wie personelle Mobilität. Synkretistisch ist diese Form des Satanismus u.a. deshalb, weil hier alle irgendwie erreichbaren Ideen und Versatzstücke gemischt und neu verbunden werden. Man trifft dabei regelrecht auf einen „satanistischen Ideenmix" mit rituellen Anleihen und sexualmagischen Neuerfindungen, mit Beschwörungen aus der Satanic Bible LaVeys, aus dem Necronomicon oder aus dem „6. Buch Mose". Auch Mischungen aus dem Heavy Metal wie aus der Esoterik Weitergedachtes sind durchaus üblich. Von Stephen King bis zur Bibel wird im synkretistischen Jugendsatanismus alles ein- und umgebaut, was die Jugendlichen für ihre Vorstellungen vom Satanismus benötigen. Satanismus in der Jugendszene ist vor allem ein „Kopfprodukt". In satanistischen Kleingruppen spielt die konkrete Zusammensetzung eine wichtige Rolle. Diese Form des Satanismus bildet sich aus überkommenen Vorlagen, aber ebenso aus der Dynamik der jeweiligen Gruppe mit ihren Bedürfnissen, Antrieben, Interessen und Konflikten.

---

[11] Vgl. u.a. *Hartmut Zinser*, Okkultismus in Ost und West, München 1993 und *Johannes Mischo*: Okkultismus bei Jugendlichen, Mainz 1991.

[12] Vgl. Pressemitteilung des Instituts für Psychologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena vom 15.12.1994.

[13] Unveröffentlichtes Lagebild des LKA Sachsen, 28.5.1996 Landespolizeischule Rehefeld.

Satanistisches Praktizieren bleibt für die Jugendlichen nicht ohne psychische Folgen. Ein Jugendlicher schildert seine Gedanken und seine Schwierigkeiten: *„Satan ist greifbarer als Gott, ich glaube man sieht es ja an den Jüngern, die Macht ist größer ... Ich glaube schon, daß er in Erscheinung treten kann, daß er aus seinem Reich zu uns kommt ... Ich hab so Alpträume gehabt, daß er erscheint so und mich holen will ... von Alpträumen wacht man halt auf, und rennt man weg. Ich habe halt versucht zu vergessen, bin mal zwei Wochen nicht hingegangen, habe mich so mit anderen Leuten getroffen, dann irgendwie, wenn sie mal gekommen sind und gefragt haben, dann bin ich halt wieder mitgegangen. Heute ist das aber ziemlich erledigt, ich habe keine Probleme mehr damit."*[14] Dieser Jugendliche äußert seine gefühlsmäßige Betroffenheit, aber auch die Verarbeitung des Erlebten. Für ihn ist Satanismus „ziemlich erledigt" und war also nur eine entwicklungbedingte Durchgangsphase. Nach meinen Erfahrungen ist dies der Regelfall. Bei wenigen Jugendlichen ist eine beraterische oder therapeutische Begleitung notwendig.

2.3 *Satanistische Grauzone*

Angesichts der Unübersichtlichkeit des Phänomens Satanismus müssen auch mehrdeutige Bereiche wie zum Beispiel das ***Gruftietum,*** der ***Wiener-Aktionismus*** und die ***Heavy-Metal-Szene*** in den Blick kommen.

Die Jugendszene differenziert sich seit Jahren in eine Vielzahl von expressiven Stilen. Das Gruftietum stellt eine Metamorphose des Punkertums dar. Zu den Grufties gehört unabdingbar der Rückzug in die „Gruft". Damit ist eine selbstdekorierte und -inszenierte Höhlenwelt gemeint, vorzugsweise der Friedhof. Die genaue Unterdifferenzierung der Gruftieszene in „Iros" „Caves" „Teller", „Goths" ... kann von Außenstehenden nur schwer nachvollzogen werden und hängt oft mit dem Stil der Frisuren, mit den getragenen Kleidungsaccessoires, den bevorzugten Musikstilen oder den hauptsächlichen Aufenthaltsorten zusammen. Ein Gruftie stellt die personifizierte Selbstverweigerung dar. Er möchte gegen angepaßtes Mitläufertum provozieren. Seine mit entsprechender Schminke hergestellte Leichenblässe ist der Protest gegen die mit entsprechender UV-Bestrahlung hergestellte Sonnenstudiobräune. Ein Gruftie stellt schwarz gegen rosarot, umgedrehte Kreuze gegen christliche Tabus, Teufel gegen Gott. Im Rahmen dieser inszenierten Provokanz spielt der Teufel ebenfalls seine Rolle. Es ist jedoch eine gänzlich andere als im Bereich der organisierten Satansgruppen. Totenschädel, Pentagramme, Knochen, umgedrehte Kreuze, schwarze Gewänder ... werden auch hier benutzt, jedoch in der Absicht provozierender Rückzugsisolation. Magie wird von Grufties selten praktiziert. Gruftie-sein stellt einen Lebensstil dar und wird eher in melancholischen Gefühlslagen denn in okkultem Praktizieren zum Ausdruck gebracht. Gruftie-sein beinhaltet auch ein nicht geringes Maß an Narzißmus: eine Verliebtheit in die Möglichkeiten der eigenen Expressivität. Satan ist dabei eine willkommene Ausdrucksgestalt eines solchen Selbstverständ-

[14] *Johannes Mischo,* Okkultismus bei Jugendlichen. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, Mainz 1991, S. 69f.

nisses. In einer Gesellschaft, in der jugendliche Subkulturen sehr häufig modisch in die Erwachsenenkultur integriert werden, ist die Anstößigkeit eines solchen Symbols in letzter Konsequenz nur schwer durchzuhalten.
Gehört man allerdings zu einer künstlerischen Avantgarde, welche die bewußte Tabuverletzung, Grenzüberschreitung und Entgrenzung, Dionysisches, Ekstase und Rausch zu ihrem ästhetischen Stil erhoben hat, dann zählt die Gestalt Satans zu den künstlerisch und beruflich gerne genutzten Ausdrucksformen. Eine Melange aus Aktionismus, Okkultismus und Satanismus ist zum Beispiel bei Künstlern des sog. ***„Wiener Aktionismus"*** (Mühl, Nitsch, Dvorak ...) anzutreffen. Ihre „Aktionstheater" und „Satansrituale" verbinden verschiedene Versatzstücke satanistischer Prägung miteinander und verstehen sich als Performancekunst. Hermann Nitsch geht es häufig um „Kreuzschändungen" und „Zerreißungen Gottes". Er spricht in seinen Auftritten von „Abreaktionsorgiastik und extremen Triebdurchbrüchen". Das Kreuz als zentrales christliches Symbol soll zerstört werden. Die „Orgien" werden als dionysischer Befreiungsschlag gegen christliche Moralvorstellungen betrachtet. Eine solche Form kann als ästhetischer Satanismus interpretiert werden; sie kommt allerdings ohne die direkte Bezugnahme auf Satan aus und erhebt lediglich den Anspruch, ähnlich wie in der Church of Satan, ein Psychodrama zu sein. Aus der Tatsache, daß Hermann Nitsch seine „Orgien Mysterien Theater" auch auf Videokassette zu einem recht stattlichen Preis verkauft, wird erkennbar, daß dies manchmal auch etwas mit Ökonomie zu tun hat. Josef Dvorak dagegen nimmt in der Deutung seiner Rituale, welche die katholische Messe parodieren wollen, deutlich Bezug auf Aleister Crowley: *„Euch wurde befohlen: ‚Seid demütig und leise, gehorcht den Mächtigen, vergebt jenen, die euch quälen ...' Ich aber sage euch: Tu was du willst soll sein das ganze Gesetz. ...Widersteht, erhebt euch und seid frei. Non serviam. Ich will kein Knecht sein. ... Es ging mir auch tatsächlich nicht darum, irgend jemandes religiöse Gefühle zu verletzen, sondern, den Teufel, den der Papst an die Wand gemalt hatte, um damit freies Denken und sexuelle ‚Unmoral' zu treffen, einmal erscheinen zu lassen. Und zwar so, wie er im Unbewußten und Vorbewußten des Publikums existierte ..."*[15]
Insgesamt wird in dieser Form von „Kunst-Satanismus" die Figur Satans als Chiffre genutzt, um weltanschauliche Inhalte zu transportieren.
Nicht nur im visuellen Bereich der Kunst, sondern auch im Umfeld der Rockmusik, speziell im Hard-Rock, wurde und wird für den Teufel, nicht erst seit den Rolling Stones, eine gewisse Sympathie empfunden. Dieser Musikstil, der etwa 10% der Rockmusik ausmacht, differenziert sich noch einmal in einzelne Unterstile. Den Teil, in dem immer wieder satanistisches Gedankengut auftaucht, bezeichnet man als ***Heavy Metal.*** Der Name spielt auf die deutliche Aggressivität und Härte in der Ausdrucksform dieser Musik an. Viele Gruppen, deren Namen wie Demon Eyes, Burzum, Dark Throne, Holocaust, Living Death, Immortal, Iron Maiden, Metallica, Slayer, Venom ..., schon für sich selbst

[15] *Josef Dvorak*, Satanismus. Geschichte und Gegenwart, Frankfurt 1989, S. 28.

sprechen, bieten zu ihrer Musik meist eine Bühnenshow als okkultes Happeninggemisch mit viel Schweineblut, Totenschädeln, Pentagrammen und umgedrehten Kreuzen. Auch die Covers der jeweiligen Alben sind entsprechend gestaltet. Satan gibt den Musikgruppen bei ihren Anhängern ein emotional aufgeladenes, mystisches Image. In den Texten der Gruppen geht es meist um einen aggressiven Freiheitsdrang, um den Geschmack an der Sünde, um die Identifikation mit dem Bösen, um Sex, um Gewalttätigkeit und Sadismus, um Angst und Selbstmord. Die Figur, auf die alle diese Themen projiziert werden können, ist eben im Heavy-Metal Satan. Hinter welcher Gruppe ein nicht nur symbolisch verstandener Glaube an Satan steckt, läßt sich schwer einschätzen. Vielfach sind die Songtexte auch eben nur ironisch-provokant gemeint. Viele Fans haben sich mit den Inhalten der Musik kaum auseinandergesetzt. Sie schätzen lediglich das totale Musikerlebnis. Über direkte Auswirkungen dieser Musik im Erleben der jugendlichen Konsumenten gibt es kaum seriöse Untersuchungen. Auch über die unterschwellige und unbewußte Beeinflußbarkeit durch „rückwärtsmaskierte Botschaften" (backward masking) wird viel spekuliert, ohne daß gesicherte Erkenntnisse vorliegen.[16] Bestimmte Teile dieser Szene besitzen eine latente Gewaltbereitschaft. Die Gründe hierfür sind sicherlich nicht primär im Satanismus der Heavy Metal Musik zu suchen. Vorurteile, wonach die „Metaller" brutaler und aggressiver als die Nichtkonsumenten des Heavy Metal seien, entspringen einer sozialen Projektion, die man bei der Errichtung eines Feindbildes benötigt. Die Heavy Metal Musik ist sicherlich wenig geeignet, die Welt zu verbessern, aber der Grund dafür, daß die Welt in einem solchen Zustand ist, ist sie auch nicht. Eine Haltung, die eine gesamte Musikrichtung mitsamt ihren Anhängern zu verteufeln und zu dämonisieren versucht, bewirkt letztlich das Gegenteil von dem, was sie erreichen will.

3. Satanismus: Die Ideologie

Bei einem so uneinheitlichen Phänomen mit unterschiedlichsten Schwerpunkten und Strömungen ist es schwer, eine einheitliche satanistische Weltanschauung auszumachen. Und doch, der Satanismus mag sich in der Konkretion noch so ausdifferenziert darstellen, verbindend in aller Unterschiedenheit ist eine dahinterstehende und von den Satanisten nicht bewußt wahrgenommene oder einheitlich propagierte Ideologie. Satanisten haben kaum ein Gespür dafür, wo sie ideengeschichtlich einzuordnen sind. Eine solche durchgängige Ideologie gilt es zu benennen und gleichsam als Seismograph für Tendenzen und Strömungen, die in gefährlicher Weise als subkulturelle Realität in den modernen Gesellschaften am Werk sind, zu entlarven.
Um einen solchen ideologischen Faden herauszuarbeiten, ist es notwendig, sich mit den einflußreichsten Vordenkern (Crowley, LaVey, Aquino) des aktuellen Satanismus genauer zu befassen.

[16] Vgl. zum Ganzen: *Helmut Rösing*, Heavy Metal, Hardrock, Punk – Geheime Botschaften an das Unterbewußte, in: Musik als Droge? Mainz 1991.

Crowley begreift sich selbst als einen Messias, als einen neuen Heilsbringer, der den Menschen ein neues Gesetz gibt: „Das Wort des Gesetzes ist Θελημα."[17] Das griechische Θελημα, was soviel wie Wille, Verlangen, Gelüst bedeutet, ist ein immer wiederkehrendes Grundwort Crowleys und auch seiner Nachfolger. Für sie ist dieses Wort so zentral, daß die Anhänger Crowleys bis heute sich häufig auch „Thelemiten" nennen. Immer wieder wird der Wille des Menschen, seine Durchsetzungskraft, sein Streben nach Macht mit seiner Göttlichkeit oder besser gesagt mit seiner Widergöttlichkeit zum Christengott in Verbindung gebracht. Ein Textausschnitt aus den magischen Ritualen Crowleys mag die thelemitische Grundidee und die auf ihr basierende Ideologie veranschaulichen: *„Ich bin ebenfalls ein Stern im Raum, einzig aus mir selbst lebend, eine individuelle und unzerstörbare Essenz; ebenfalls bin ich eine Seele, ich bin identisch mit Allem und Nichts. Ich bin in allem und alles ist in Mir. Ich bin getrennt von Allem und Herr von Allem und eins mit Allem. Ich bin ein Gott, Ich wahrer Gott vom wahren Gott; ich gehe meinen Weg um meinen Willen zu tun ..."*[18]

Dieser Text konzipiert Satan nicht als einen Gegengott. Satan wird von Crowley als Dynamik, Wesen und innerste Essenz der Natur und Welt verstanden. Der Mensch ist nun derjenige, der mit seinem Ich, mit seiner Fähigkeit zur Individuation, mit seinem Willen sich dieses Prinzip anzueignen vermag. Das Ich kann nach Crowley Gott sein. Die Fähigkeit dazu sieht er in einem „satanischen" Willen begründet. Satan ist für Crowley eine absolute Energie. Die „Liebe unter Willen", die er propagiert, stellt für ihn nichts anderes als den willentlichen, rituellen Sexualakt dar, in dem sich der göttlich absolute, sich über alle Grenzen hinwegsetzende, unendlich lustvolle Lebensdrang zum Ausdruck bringt.

Eine solche ideologische Basis hat bestimmte ethische Konsequenzen. Alles, was sich dem göttlichen Lebensdrang des Ich in den Weg stellt, gilt es nach Crowley rücksichtslos zu bekämpfen, seien es andere Menschen, Institutionen, Ethik oder Religion. Man fühlt sich, nicht nur bezüglich der Stilmittel, deutlich an die antichristliche Polemik Friedrich Nietzsches (1844–1900) erinnert: *„Die Schwachen und Missrathenen sollen zu Grunde gehen: erster Satz unserer Menschenliebe"*[19], wenn man bei Crowley liest: *„Mitleid ist das laster der könige: tretet nieder die schwächlichen lumpen: das ist das gesetz der starken: das ist unser gesetz und die freude der welt."*[20] Ähnlich wie bei Nietzsche wird das Christentum bei Crowley als schwächliche Religion denunziert. Besonders die katholische Messe soll durch die „Umwertung aller Werte" (Nietzsche), von Crowley in einem wörtlichen Sinn verstanden, auf den Kopf gestellt werden. Vom Vater Unser bis zum Kreuz wird alles umgedreht, wird umgedeutet, sinnentleert und damit okkupiert. Crowley entwarf einen grenzenlosen Individualismus, den er zu einem Pantheismus stilisierte. Auf die-

[17] *Aleister Crowley,* Liber al Vel Legis, a.a.O., S. 23.
[18] Aus: *Gregor A. Gregorius* (Hg.), Aleister Crowleys magische Rituale, Berlin 1980, S. 86.
[19] *Friedrich Nietzsche,* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 6, hg. von G. Colli und M. Montarini, München/Berlin 1986, S. 170.
[20] *Aleister Crowley,* a.a.O., s. 39,

sem ideologischen Fundament können die Crowleyianer von heute problemlos weiterdenken. Es verwundert nicht, daß Scientology-Gründer L. Ron Hubbard, der Mitglied eines amerikanischen Zweiges des OTO war, auf seine Weise die Geistmagie Crowleys weiterentwickelt hat. Auch jugendliche Satanisten können sich hier problemlos einklinken. Dabei ist es gleichgültig, ob Satan symbolisch oder realistisch gedeutet wird. An den Beispielen LaVey und Aquino läßt sich dies zeigen.

In den neun satanistischen Lehren LaVeys heißt es: *„Satan bedeutet Vitalität anstelle leerer spiritueller Träume. ... Satan bedeutet Rache, anstatt die andere Wange hinzuhalten. ... Satan bedeutet alle angeblichen Sünden, soweit sie zu psychischer, geistiger oder emotionaler Befriedigung führen."*[21] Für LaVey bedeutet also Satan ein Synonym für Lebenskraft im Sinne einer optimalen Durchsetzungskraft des Individuums. Satanistische Rituale der Church of Satan sollen also letztlich dem Abbau von moralischen Skrupeln in diesem Durchsetzungsprozeß dienen. Überleben, sich durchsetzen, genießen sind die Stichworte des Satanismus, wie LaVey ihn versteht. Das Leben ist eine Party, und niemand möchte diese zu früh verlassen. Die Philosophie LaVeys läß sich als utilitaristisch (nutzenorientiert), hedonistisch (lust- und genußbetont) und materialistisch (diesseitig) kennzeichnen. Es ist klar, daß LaVey für das Christentum als die Religion des „sterbenden Gottes" nur Verachtung übrig hat. Seine immer wieder vorgetragene Beteuerung, daß Blutopfer abzulehnen seien, bietet keinerlei Garantie, daß dies in seiner Anhängerschaft genauso gesehen wird.

Tatsächlich ist auch eine nicht unbeachtliche Anzahl seiner Anhänger mit der rein symbolischen Betrachtungsweise Satans und der „Schwarzen Messe" als eines Psychodramas unzufrieden. Ideologisch bringt der Ansatz Michael Aquinos und seines Temple of Set nichts herausragend Neues. Aquino will jedoch nicht bloß diesseitig orientiert sein, sondern eine transzendente Begründung seines Individualismus liefern. Satanismus sei mehr als Hedonismus. Nach Aquino hat der Mensch „seinen Körper und Geist grausam gequält und sogar das Leben selbst zerstört, um den satanischen Zustand von Selbstbewußtsein und Stolz zu unterdrücken und auszulöschen". Aber es ist im Grunde unmöglich, das „abzuwenden von dem die Götter entschieden haben daß es sein muß."[22] Der Satanismus ist für ihn in einer jenseitigen Wirklichkeit grundgelegt. Mit der schwarzen Magie soll der einzelne sein subjektives Universum zur Durchsetzung bringen können. „Die Entscheidung zugunsten einer individuellen Existenz ist die erste Voraussetzung für den Temple of Set." Für Aquino ist Satan das Wesen, das sich gegen die Auflösung im allgemeinen ein Selbstbewußtsein bewahrt hat. Alle seine Anhänger sollen es ihm gleichtun. Es gibt Äußerungen Aquinos darüber, daß er dem in der westlichen Kultur vorherrschenden Individualismus mit seiner satanischen Anschauung eine transzendente Dimension zu verleihen versuchen will: eine Ideologie für eine Gesellschaft, in der jeder für sich allein kämpft.

[21] Zit. nach: *Joachim Schmidt*, Satanismus. Mythos und Wirklichkeit, Marburg 1992, S. 210.
[22] Aus internen Schriften des Temple of Set, übersetzt von Joachim Schmidt.

Eine Auseinandersetzung mit dem Satanismus, auch aus christlicher Perspektive, hält sich oft bei Vordergründigem auf. Für viele sind die äußeren Erscheinungsformen des Satanismus ein „rotes Tuch", das sie heftigst bekämpfen. Antisatanistischer Aktionismus hilft aber wenig. Eine wirkliche Auseinandersetzung darf hier nicht stehenbleiben. Sie muß sich dem hinter diesen Erscheinungen stehenden Welt- und Menschenbild zuwenden. Der durchgängige Tenor der satanistischen Ideologie ist das fast euphorische Lob der Herrschaft des Menschen über den Menschen. Hier wird der Egoismus, die Gewalt, die Durchsetzungskraft der Starken zu kultischer und ritueller Verehrung hochstilisiert. Man könnte den Satanismus getrost als Spinnerei einer kleinen Minderheit beiseite lassen, würde er nicht Tendenzen artikulieren, aufgreifen und widerspiegeln, die sich im Zentrum hochtechnisierter westlicher Industriezivilisationen breit gemacht haben. Niemand kann sagen, wie lange dieses subkulturelle Verlangen, das jede Anerkennung menschlicher und christlicher Werte radikal ablehnt und auf der Suche nach immer neuen Möglichkeiten der Herrschaft des Menschen über Menschen ist, unter Kontrolle gehalten werden kann. Der Satanismus „malt den Teufel an die Wand", und darin hält er der heutigen Gesellschaft einen Zerrspiegel vor. Wenn wir uns darin nicht selbst erkennen, wird man sich in Zukunft über nichts wundern dürfen.[23]

[23] Vgl. zu diesen Schlußgedanken: *Giuseppe Casale*, Pastorale Überlegungen zum heutigen Satanismus, in: *Massimo Introvigne/Eckhard Türk*, Satanismus. Zwischen Sensation und Wirklichkeit, Freiburg (Herder) 1995, S. 204–212.

CHRISTIAN WESSELY

Der Teufel steckt im Detail

Der Satanismus und die Unterhaltungsindustrie

Die Aufklärung und ihre Folgen hat, so sollte man meinen, nicht nur die Krise der institutionalisierten Religiosität beziehungsweise der etablierten Hochreligionen ausgelöst, sondern auch die Figur des Satans zum Verschwinden gebracht. Doch bei näherer Betrachtung der Medienszene merkt man, daß dies offenbar ein Irrtum ist: Viele Produkte der audiovisuellen Unterhaltungsindustrie verwenden offen („Der Exorzist") oder verdeckt („Terminator 2") die „Satanschiffre" als Aufhänger. Im folgenden werden einige Überlegungen angestellt, warum das so ist, und warum dieser Aufhänger sich als gut verkaufbar erweist. Unser Autor ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Fundamentaltheologie in Graz. (Redaktion)

1. Zwischen Subjekt und Versatzstück: Der Teufel

Die Frage, ob es ihn denn gibt oder nicht, sei für diesen Beitrag hintangestellt; jedenfalls gibt es ihn zumindest als Objekt menschlicher Einbildungskraft – und als solches ist er im Bereich der audiovisuellen Medien von nicht zu unterschätzendem Einfluß.

Der Teufel, so genannt vom griech. *diabolos* (der durcheinanderwirft), ist in seinen verschiedenartigsten Deutungsmustern und unter verschiedenen Namen (Satan, Beelzebub usw.) eines der beliebtesten Motive der Filmgeschichte. Als Personifikation des Bösen faszinieren er und seine ihm oft beigestellten „Untergebenen" offenbar ein recht breites Publikum, denn neben dem klassischen Horrorfilm, in dem – egal, ob Kinofilm oder B-Movie (ein Film, der nur in Videoform produziert wird) – nach wie vor Teufel und Dämonen bevorzugte Aufhänger darstellen, gibt es noch die verschiedensten Genres vom Quasi-Dokumentarstreifen über das Musikvideo bis zum Kunstfilm, in denen der Teufel – verstanden als personale Entität – eine zentrale oder zumindest eine wichtige Rolle spielt.[1]

Allerdings muß einschränkend bemerkt werden, daß das, was in den einschlägigen Filmproduktionen als Teufel, Satan, Dämon usw. „verwurstet" wird, mit christlichem – und damit genau genommen auch mit antichristlichem – Glauben nicht mehr allzuviel zu tun hat. Aus dem Subjekt ist aus verschiedensten Gründen ein Objekt geworden, und dieses Objekt ist seinerseits zum Versatzstück für Filme degeneriert, die nur noch die Sensationslust des Zusehers bedienen. Einzelne Filme wie „Rosemaries Baby" (R. Polanski, USA 1967)[2], „Der Exorzist" (W. Friedkin, USA 1973) oder „Das Omen" (R. Donner, USA 1975) sind eher noch als qualitativ hochwertig anzusehen (zumindest, was Produktion und Handwerksarbeit betrifft); die Zahl der Primitivmachwerke

[1] Die Internet Movie Database verzeichnete am 12.9.1996 336 Einträge unter dem Stichwort „devil", 70 unter dem Stichwort „Satan" und 97 zu „demon". Andere Sprachen und Schreibweisen sowie nicht die Schlagwörter enthaltende Titel wie „Das Omen" sind hier noch nicht berücksichtigt!

[2] „Rosemaries Baby" wurde übrigens mit einem Oscar ausgezeichnet und erhielt laut Lexikon des internationalen Films das FBW-Prädikat „besonders wertvoll".

zum Thema geht dagegen in die Hunderte. Gewalt und Sexualität bestimmen die Themen dieser Filme und Filmchen.[3] Bei genauer Betrachtung würde sich auch die Unterscheidung in „pessimistische" (das „Böse" siegt am Ende) und „optimistische" (das „Gute" besiegt das „Böse") durchaus lohnen, da sich aus beiden Finalsituationen je unterschiedliche Konsequenzen für den Betrachter ergeben – für ein „satanistisches" Weltbild trägt ein „optimistischer" Film nicht viel bei. Leider kann einer solchen Unterscheidung an dieser Stelle nicht Raum gegeben werden.

Auch ein sehr junges Kind der Unterhaltungsindustrie hat den Teufel entdeckt und spielt gern mit ihm: In Computerrollenspielen der AD&D-Klasse (Abenteuer- und Rollenspiele) kommt er immer wieder vor, oft sogar in eine weit entwickelte Dämonologie eingebettet. Und diese Spiele verkaufen sich hervorragend – beziehungsweise werden sie oft und gerne kopiert.

In vielen Spielen werden „Dämonen" als Antagonisten eingesetzt, sogar im futuristischen Labyrinthspektakel „Doom" (id-soft, 1994); der Gegner des Helden (das heißt des Spielers) in „Ultima Underworld" (Origin Arts, 1992) ist ein „Slasher of Veils" genanntes übernatürliches Wesen.[4] Und natürlich wird die Ikonographie von Mythen, Religionen, aber auch die des Satanismus ziemlich hemmungslos geplündert – Pentagramm und Ankh, Baphomet und (leicht verändertes) Logensiegel des O.T.O.[5]

Natürlich kann man davon ausgehen, daß der Einsatz von „übernatürlichen" Antagonisten dazu dienen soll, den Spielreiz zu erhöhen[6] beziehungsweise dem Spieler nach der Lösung schwieriger Aufgaben das Gefühl zu geben, über mehr als „nur" den Computer gesiegt zu haben. Doch die Ansammlung dieser Symbole im extrem gewaltlastigen Spiel „Doom" gibt zumindest zu denken.[7]

Dennoch scheint in diesem – kommerziellen – Bereich der Profitgedanke Richtschnur der Themenwahl und der Selektion der Requisiten zu sein; und die Sensationslust beziehungsweise wohl auch die Lust am Tabuisierten seitens des Konsumenten helfen mit,

---

[3] Für näher am Thema Interessierte lohnt sich ein Ausflug in die Horror- und Hardcore-Abteilungen einer ganz normalen Videothek.

[4] „Slasher of Veils": Zerreisser der Schleier. *Veil* (von lat. *velum*) meint aber auch den Tempelvorhang; der symbolische Zusammenfall des Dämons mit dem, bei dessen Tod der Tempelvorhang zerriß, könnte durchaus intendiert sein.

[5] „Ordo Templi Orientis", satanistische Vereinigung. Vgl. *M. Introvigne/E. Türk*, Satanismus, 52f.

[6] Interessant könnte in diesem Zusammenhang der kurze „Briefwechsel" mit der Herstellerfirma von „Nethack", einem AD&D-Computerspiel, sein, den ich über E-Mail geführt habe. Der Anlaß für meine Anfrage war der Vermerk in einer Update-Benachrichtigung, daß dem Spiel eine konsistente Mythologie „übergezogen" worden sei (*„A general „mythology" was adopted for the game. The various tasks in the game are now articulated in the context of that mythology, and this gives the game a greater coherence and unity"*). Auf meine Anfrage, was der Zweck dieser – doch sehr aufwendigen – Maßnahme gewesen sei, antwortete mir ein Mitglied der Herstellerfirma, Janet Walz, daß dies zur Integration der Spielinhalte und (sinngemäß) zur Anhebung des Spielreizes nötig gewesen sei. Den Hinweis auf dieses Spiel und das „mythologische Update" verdanke ich Mag. Andreas Polz.

[7] „Doom" ist egozentriert (es gibt keine „äußere Motivation" wie etwa die Befreiung von Gefangenen oder das Erlangen eines bestimmten Objektes), gewaltverherrlichend (eine andere als die gewaltsame Lösung von Konflikten wird vom Programm nicht unterstützt) und dabei handwerklich hervorragend gemacht – Grafik und Sound nutzen die Möglichkeiten des damals aktuellen 486er-Prozessors erstklassig. Eine ausführlichere Analyse von „Doom" und „Ultima Underworld" findet sich in meiner Dissertation: *Ch. Wessely*, Mythologische Strukturen in der Unterhaltungsindustrie. Graz 1996.

diesen Profit zu machen. Hier eine „message" zu suchen, wäre verfehlt.[8] Unterhaltung steht hier im Vordergrund, zumal der Held (der Spieler) ja als Spielziel die Vernichtung des (vordergründig) Bösen vorgegeben bekommt.
Ernster zu nehmen sind da schon die Videoclips einiger Trash- und Black-Metal-Gruppen. Während der Auftritt von Angus Young (AC/DC), der die Bühne mit einer Hörnerkappe betritt, wohl eher im Bereich des Satirischen anzusiedeln ist, werden unter der Hand Videos von Gruppen wie Megadeath, Deicide, Venom oder Slayer gehandelt, die bereits – vor allem, was die Liedtexte betrifft – in die Nähe des Satanismus gerückt werden müssen. Deicide wird zum Beispiel nachgesagt, daß ihre Bühnenshow eine musikalisch umgesetzte schwarze Messe sei (was die Musiker selbst bestreiten). Doch auch das dürfte, Insiderkreisen zufolge, nur im Interesse des Umsatzes so betrieben werden.[9] Die Musik wird von relativ vielen Jugendlichen gehört – allerdings, wie Ilse Kögler glaubwürdig beschreibt, um der Musik willen. Die Texte werden weitgehend gar nicht wahrgenommen.[10]
Die Figur des Teufels, so scheint es jedenfalls im Zusammenhang mit audiovisuellen Medien, symbolisiert die Freisetzung des durch das traditionelle Religions- und Wertgefüge kanalisierten und zweifellos auch gehemmten Trieblebens. Diese Hemmung einmal abwerfen zu können und sich auszutoben, ist wohl der Wunsch vieler Jugendlicher, aber auch Erwachsener. Von daher ist die heimliche Sehnsucht mancher Personen nach zumindest zeitweiliger Dominanz dieses Realsymbols – und sei es auch nur einen Videoclip lang – nachvollziehbar.

2. *Satanismus – manifeste Opposition zu Wert- und Regelsystemen*

„In der Auseinandersetzung mit dem Satanismus sind zwei Fehler möglich: Die Überschätzung und die Unterschätzung."[11] Dieser Vorbehalt scheint auch – oder sogar erst recht – angebracht, wenn man seinen Erscheinungsformen in den „klassischen" audiovisuellen Medien nachzugehen versucht. Die Zahl der auf dem Markt vorhandenen Filme und Videos mit „satanistischen Inhalten" ist eher gering. Neben einigem, was als Kunstfilm gilt und an der Grenze zum Satanismus angesiedelt ist,[12] findet sich in Videotheken fast nur noch qualitativ (im handwerklichen Sinne) furchtbares Material zu allen Nuancen des Okkultismus, meist zusätzlich mit pornographischem Schwerpunkt;[13] eventuell könnte man noch die (meist nur im Versandhandel oder im Privatkauf er-

[8] Obwohl es denkbar ist, daß Spiele wie das erwähnte „Doom" durch ihre Egozentrierung, ihre Gewaltverherrlichung und ihre symbolische Befrachtung den Boden für „quasisatanistisches" Gedankengut bereiten helfen.
[9] Vgl. *I. Kögler*, Die Sehnsucht nach mehr, 217.
[10] a.a.O., 218f.
[11] So F. Valentin und H. Gasper in ihrer Einleitung zu *M. Introvigne/E. Türk*, Satanismus, 5.
[12] Türk bezeichnet bestimmte Videoaufzeichnungen von Hermann Nitsch's „Orgien-Mysterien-Theater" als „satanistisch in uneigentlichem Sinn"; vgl. *E. Türk*, a.a.O., 77ff.
[13] So existiert im Hardcore-Bereich eine regelrechte Reihe („Porno-Horror-Ficker-Show", offenbar in Anlehnung an die erfolgreiche „Rocky-Horror-Picture-Show"), die von „VKN-Productions" herausgegeben wird und nur an Horrorfilme angelehnte einschlägige Videos enthält; nach der mir freundlicherweise von der Firma „Videopalast" in Graz am 6.9.1996 ausgedruckten Statistik werden diese sehr häufig entliehen.

hältlichen) Musikvideos einschlägiger Black-Metal-Bands als satanistisch bezeichnen. Weiters sind „Privatvideos" von „schwarzen Messen" im Umlauf, die um teures Geld gehandelt werden und an die nur unter großen Schwierigkeiten heranzukommen ist.[14]
Man könnte also sagen, daß einem breiten, nicht ganz klar zu gliedernden Angebot zu einem ebenfalls nicht so leicht klassifizierbaren Thema sehr rege Nachfrage gegenübersteht.

2.1 Satanismus – ein Umriß

Von Zeitungen als probates Mittel zur Auflagensteigerung gern gesehen, von Fernsehserien zur Auffrischung längst schon schal gewordener Seifenopern-Klischees verwendet und in der Gerüchteküche des Alltags immer wieder ein beliebtes Thema, ist „der Satanismus" in Wahrheit keineswegs ein wohldefiniertes und schon von daher verwaltbares Phänomen, sondern eher ein Sammelbegriff für verschiedene ritualmagische, sexualmagische und gegenstandsmagische okkulte Praktiken, die eines gemeinsam haben: die radikale Opposition gegenüber dem christlichen Gedankengut.
Soziologisch gesehen handelt es sich dabei um Einzelpersonen, lose organisierte Kleingruppen, aber auch – vereinzelt – um internationale Organisationen; zwischen diesen gibt es kaum einen Lehrzusammenhang, sondern die Herausbildung je eigener Synkretismen ist ebenso beobachtbar wie der Regreß auf die verschiedensten Schulen. Gesellschaftlich einerseits verpönt, andererseits mit Neugier betrachtet, ist die Kommunikation der Personen und Gruppen untereinander auch relativ schwierig. Während die über esoterische Magazine und Kleinanzeigen in anderen Printmedien erreichbaren „Satanisten" meist Geschäftemacher sind, welche die Sensationslust von Neugierigen weidlich ausnutzen, sind die „echten Satanisten" schwer zu kontaktieren. Eine altersmäßige Beschränkung scheint es nicht zu geben; Jugendliche sind in diesen Kreisen ebenso zu finden wie ältere Personen. Ihre Zahl wird häufig überschätzt, und Türk dürfte mit seiner Einschätzung, daß es im deutschen Sprachraum nur einige hundert bis wenige tausend Satanisten im engeren Sinne gebe,[15] recht haben. Aus welchen gesellschaftlichen Schichten sie sich rekrutieren, ist ebenfalls nicht eingrenzbar. Jugendliche aus Problemfamilien scheinen ebenso betroffen zu sein wie hervorragend situierte Geschäftsleute.
Typologisch kann man mit Haack[16] drei Hauptströmungen des Satanismus unterscheiden: den *„historischen Satanismus"*, der das christliche Weltbild übernimmt (und somit auch notwendigerweise darauf verwiesen ist!), es jedoch radikal umkehrt und konterkariert; den *„latenten Satanismus"* als Ausdruck des Aufbegehrens für Jugendliche, aber auch für bestimmte Richtungen der darstellenden Kunst (etwa im Wiener Aktionismus)[17] sowie den *„rationalistischen oder rituellen Satanismus"*, der – in der Tradition des A.

[14] Ein Versuch, solches Material zu beschaffen, wird in: *G. und M. Grandt*, Schwarzbuch Satanismus, 131ff ausführlich beschrieben. Als Angebotssumme werden an einer Stelle 20.000 DM (!) genannt.
[15] Vgl. *E. Türk*, a.a.O., 18–24.
[16] Zusammengefaßt in: *G. und M. Grandt*, Schwarzbuch Satanismus, 171; vgl. auch *F.-W. Haack*, Satan-Teufel-Lucifer, 32ff.
[17] Vgl. die Defensio des Satanismus durch den selbsternannten „Theologen" *Josef Dvorak:* Satanismus, Heyne, München 1991. Dazu auch: *H. Schäfer/D. Baacke*, Leben wie im Kino, 29f.

Crowley – den Menschen als den einzigen wahren Gott definiert und aus diesem Grunde völlig antichristlich und amoralisch ist.
Letzterer dürfte wohl die zur Zeit aktivste und gefährlichste Erscheinungsform des Satanismus bilden. Dennoch: diesen ganzen weitgespannten Bogen gilt es im Auge zu behalten, wenn von Satanismus die Rede ist.

2.2 *Satanismus im engeren Sinne in audiovisuellen Medien*

Im deutschsprachigen Raum sind eindeutig satanistische Kinofilme durch die Mediengesetze und andere Bestimmungen verboten.
Dokumentarisches satanistisches Videomaterial ist – obwohl es zweifellos existiert – schwer beschaffbar. Der hohe Preis, um den es gehandelt wird, zeugt (marktwirtschaftlich gesehen) von großer Nachfrage bei kleinem Angebot. Bezeichnenderweise wird vieles davon unter der Hand in Sex-Shops und pornographischen Buchhandlungen verkauft; verständlich, sind doch die Videos meist Aufnahmen von „Schwarzen Messen" und entsprechend sexualmagisch zentriert. Diesen „Dokumentaraufnahmen", die durch ihre Seltenheit keine große Verbreitung erlangen, stehen die als Massenware in den pornographischen Abteilungen der Videotheken zu findenden, sich mit okkulten Versatzstücken schmückenden Billigfilmchen gegenüber, in denen (Pseudo)Kulte lediglich die Motivation für die (dürftige) Handlung zwischen den detailliert geschilderten (und abgebildeten) Sexualakten liefern sollen.
Der vermeintliche Unterschied zwischen pornographischen und „pseudosatanistischen" (weil nicht dokumentarischen) Videos – bei letzteren exzessive Sexualität um eines Ritus willen, bei ersteren um ihrer selbst willen – ist bei näherer Betrachtung keiner; denn nach den (dominierenden) Richtungen des latenten und rationalistischen Satanismus herrscht die Überzeugung vor, daß nur der Mensch wahrhaft und vollkommen göttliches Wesen sei, das heißt, sich selbst an die Stelle dessen zu setzen habe, was bisher „Gott" geheißen hat, und sich so seine eigenen Gesetze mache. Der Sexualakt sei dazu einerseits notwendiges Mittel, andererseits ist das Lustprinzip im radikalen Hedonismus Crowleyscher Prägung zugleich Zweck – Lust an ungehemmter Sexualität und Lust an der Gewalt, am besten miteinander kombiniert. So gesehen fallen Mittel und Zweck zusammen; der Unterschied ist in Wirklichkeit keiner.
Insgesamt ist auffällig, wie intensiv in diesem Grenzbereich mit Chiffren gearbeitet wird. Rund um das in vielen Fällen personal aufgefaßte Realsymbol „Satan" wird ein vom Rezipienten zu entziffernder Code gehüllt. Damit wird zusätzlich noch die Neugier des Rezipienten geschürt (zumal die Codes so abgefaßt sind, daß sie recht problemlos dechiffriert werden können – die bekannten Beispiele des „Backward Masking" im Audiobereich[18], *single-frames* („Frame": Einzelbild in Film und Video, 1/25 sec.) beziehungsweise die vielfach verschlüsselten Symbole im Film[19] und im Computerspiel[20] sind nur einige von vielen Möglichkeiten,

[18] Vgl. *I. Kögler,* Die Sehnsucht nach mehr, 209f.
[19] Vgl. *E. Türk,* a.a.O., 90.
[20] *Ch. Wessely,* Mythologische Strukturen in der Unterhaltungsindustrie. 185ff.

etwaige Zusatzbedeutungen in audiovisuelle Produkte einzuschmuggeln. Ob diese allerdings auch auf das Unbewußte wirken, ist umstritten. Wie Türk schreibt, wird offenbar „...die provozierende und spannungsgeladene Ästhetik der Satanschiffre benutzt, um weltanschauliche Inhalte und Botschaften zu transportieren."[21]

Bei näherer Betrachtung geht es in allen Medienprodukten, die mit dem Teufel beziehungsweise Satanismus in Verbindung zu bringen sind, um Sexualität und Gewalt. Das Schlagwort „Sex and Crime" ist zwar aus Kino und Fernsehen hinlänglich bekannt, allerdings wird im „satanistischen" im Unterschied zum normalen kommerziellen Produkt der tabuisierte Aspekt ins Zentrum des Interesses gestellt. Sexualität und Gewalt sind mit starken gesellschaftlichen Tabus belegt; und es wäre ein großer Irrtum, zu glauben, daß nur das Christentum diese Tabus geschaffen habe – nein, die Gesellschaft selbst hat sie errichtet. Schon vor urdenklichen Zeiten hat sie sozusagen Leitschienen an der Autobahn der Entwicklung angebracht, um die auf dieser Autobahn fahrenden Individuen daran zu hindern, vom Wege abzukommen.

Exkurse über alles hinaus, was je mit Tabus belegt war; Niederreißen der Leitschienen, welche Autorität auch immer sie errichtet hat. „Tu, was (immer) du willst, sei das ganze Gesetz"[22] – dieser Leitsatz prägt zusammen mit der radikalen Selbstüberhöhung des Menschen die Spielarten des gängigen rationalistischen Satanismus.

Allerdings sind diese beiden Merkmale nicht unbedingt Erfindungen beziehungsweise absolute Eigenheiten des Satanismus, sondern wohl Merkmale einer gesamtgesellschaftlichen Entwicklung – freilich auf den Punkt gebracht und überspitzt. Dies zeigt sich auch beim Blick auf die Veränderung des Mainstream-Kinos in den letzten Jahren: Filme wie „Speed"[23], „Natural born Killers"[24] oder Spots wie „Beavis & Butthead"[25] wären vor nicht allzu langer Zeit so nicht denkbar gewesen.

Das Schielen nach dem Berühren des Tabus ist unter dem – nicht zuletzt von den Massenmedien diktierten – Leitsatz vom *bigger, better, faster, more* ein sich früher oder später ergebender Automatismus. Wenn alles Bekannte seinen Reiz verloren hat, Langeweile aber völlig verpönt ist, dann muß zum Unbekannten gegriffen werden, und zwar zum Unbekanntem, das erreichbar ist – Bungee-jumping, Paragleiten oder andere riskante (und daher reizvolle) Formen des Zeitvertreibs sind nicht allgemein zugänglich oder erschwinglich.

3. *Und warum?*

Vier Punkte weisen m.E. darauf hin, daß die Gesellschaft, in der wir leben, und jenes Lebensgefühl, das so gerne als „postmodern" apostrophiert wird,

---

[21] *E. Türk*, a.a.O., 82f.
[22] *A. Crowley*, Liber Al vel legis, I.40. Zit. nach: *G. und M. Grandt*, Schwarzbuch Satanismus, 62.
[23] *J. de Bont*, USA 1994.
[24] *O. Stone*, USA 1994.
[25] Late-Night-Adult-Cartoon mit Kultstatus, regelmäßig auf MTV zu sehen. Vgl. dazu *K. Suppan*, Der wahre Horror liegt im Blick. In: *F. Grabner/G. Larcher/Ch. Wessely* (Hg.): Utopie und Fragment, Michael Hanekes Filmwerk. Kulturverlag, Thaur 1996, 81–98, hier 83f.

an der Entstehung und der Verbreitung des Satanismus nicht ganz unbeteiligt sind.

- Zunächst bietet in einer Zeit, in der institutionalisierte Ordnungs- und Verhaltensmuster zunehmend delegitimiert werden und sich anstatt des bequemen und überschaubaren Einteilungsschemas „Schwarz-Weiß" (Gut und Böse mit je absoluter Wertigkeit) das Bewußtsein durchsetzt, daß nichts für sich gesehen nur gut oder nur böse sei, es also statt schwarz und weiß nur noch grau zu geben scheint, eine extreme Lebenseinstellung wie der Satanismus beziehungsweise die bewußte Verehrung des Bösen immerhin die Chance zu einer klaren und eindeutigen Positionierung.[26]

- Zweitens ist zu bedenken, daß in unserer Gesellschaft, in der es kein allgemein verbindliches Wertesystem mehr zu geben scheint und jede Form der Andersheit akzeptiert wird, solange der oder diejenige den Gesellschaftsvertrag nicht offen bricht, der Raum für sichtbar und aktiv artikulierten Protest gegen eben diese Gesellschaft beziehungsweise für die Versuche der Jugend, sich durch Abgrenzung selbst zu definieren, immer kleiner wird. War noch in den fünfziger Jahren der Rock'n'Roll und in den Sechzigern die „Flower Power"-Bewegung Ausdruck des Sich-verweigerns, so wäre dies heute schlicht undenkbar: Die Gesellschaft hat die ehemaligen Protestbewegungen absorbiert und akzeptabel gemacht; ähnliches geschah mit den Punks der späten 70er und mit allen späteren Trends, mit denen sich Jugendliche als „anders" zu definieren versuchten. Durch dieses ständige Zurückdrängen können Jugendliche sich dazu gezwungen sehen, sich auf ein Gebiet zurückzuziehen, das von der Gesellschaft nicht mehr absorbierbar ist – und eines dieser Gebiete ist eben der Satanismus als zwar tabuisierte, aber identitätsstiftende Gruppenideologie. Freilich ist die Distanz zur Gesellschaft in einer solchen Gruppierung so groß, daß nur wenige Jugendliche diesen Schritt wirklich wagen – um sich dann in einer fast unlösbaren Abhängigkeit wiederzufinden, die eine echte Definition des Selbst unmöglich macht.

- Drittens muß klar gesagt werden, daß vor allem in den Bereichen des rationalistischen und des latenten Satanismus eine Möglichkeit geboten wird, in einer Gruppe von Gleichgesinnten starke und erstrebenswerte (weil verpönte) sexuelle Reize zu erleben. Dieser Punkt scheint mir vor allem im Hinblick auf die jugendlichen Satanisten von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit: pubertäre Neugier, vielleicht noch gepaart mit problematischen Familienverhältnissen, bereitet den Nährboden für die Saat des Satanismus.[27]

- Nicht zuletzt ist natürlich die Medienwelt selbst daran beteiligt. Durch die Spekulation mit dem –

[26] Eine solche Positionierung bietet zwar auch der Versuch, sich absolut zum „Guten" zu wenden – aber das scheint doch wohl etwas „langweilg" zu sein; und Langeweile ist etwas Verpöntes...

[27] Wie G. und M. Grandt bemerken, gehe es offenbar den meisten Mitgliedern von Satanskulten nur um Sex. Vgl. *G. und M. Grandt*, Schwarzbuch Satanismus, 95.97.

oft voyeuristischen – Interesse des Konsumenten an „geheimnisvollen" Vorgängen wird aufgegriffen, ausgeschmückt und aufgebauscht, was das Zeug hält. Selbstverständlich darf das Phänomen keinesfalls totgeschwiegen werden, aber das Interesse daran künstlich zu steigern, ist wohl ebenso falsch, zumal zuweilen Fiktions- und Wirklichkeitsanspruch der Produkte nicht genau zu trennen ist.

Diese vier Punkte sind m.E. auch die Hauptmotive von Konsumenten, sich Produkte der Unterhaltungsindustrie beziehungsweise illegale Kopien, die sich direkt oder indirekt mit diesem Themenbereich befassen, zu beschaffen.

Will man dem real existierenden Phänomen „Satanismus" beziehungsweise „Teufelskult" auf der Ebene der audiovisuellen Medien etwas entgegensetzen, so muß zunächst im Bereich dieser Motive etwas unternommen werden – was doppelt schwierig ist, weil das Phänomen ein so schwer klassifizierbares ist und die m.E. maßgeblichen Ursachen für seine breite Resonanz so tief in unserer Gesellschaft verankert sind.

Literatur:

Baudrillard, J.: Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene. Merve, Berlin 1992.
Grandt, G. und M.: Schwarzbuch Satanismus. Innenansicht eines religiösen Wahnsystems. Pattloch, Augsburg 1995.
Haack, F.W.: Satan – Teufel – Lucifer. Was ist davon zu halten? Evang. Presseverband, München ²1977
Introvigne, M./Türk, E.: Satanismus. Zwischen Sensation und Wirklichkeit. Herder, Freiburg 1995.
Katholisches Institut für Medieninformation (Hg.): Lexikon des internationalen Films. Die ganze Welt des Films auf CD-ROM. Systhema, München 1996 (CD-ROM).
King, S.: Danse macabre. Die Welt des Horrors in Literatur und Film. Heyne, München ⁴1992.
Kögler, I.: Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion – Informationen und Deutungen. Styria, Graz 1994.
Schäfer, H./Baacke, D.: Leben wie im Kino. Jugendkulturen und Film. Fischer, Frankfurt 1994.
Sloterdijk, P.: Medien-Zeit. Drei gegenwartsdiagnostische Versuche. Cantz, Stuttgart 1993.

ILSE KÖGLER

Sympathien für den Teufel?

Deutungen zum Jugend-Satanismus und zur „satanischen" Symbolik in Jugendkulturen

Unsere Autorin, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katechetik und Religionspädagogik in Wien, plädiert für eine differenzierte Wahrnehmung dessen, was die mediale Öffentlichkeit als „Jugend-Satanismus" präsentiert. Von den ausgesprochenen Kriminalfällen gilt es die „Bastelreligiosität" zu unterscheiden. Nicht diese stellt aber das eigentliche Problem dar, sondern die ihr zugrundeliegenden Phänomene. Auf diesem Hintergrund behandelt sie auch die Frage nach der Rolle der Rockmusik. (Redaktion)

„Satanskult in Österreich: Ein Opfer klagt an", steht auf dem Cover einer bekannten Trend-Zeitschrift. Der zugehörige Report berichtet über jugendliche Satansjünger, die schwarze Messen feiern, dabei Tiere schlachten und minderjährige Mädchen vergewaltigen.[1] Zeitungs- und Fernsehberichte dieser Art haben meist eines gemeinsam: Sie setzen Form und Inhalt gleich, machen also keinen Unterschied, ob das, was zu sehen ist, auch das ist, was es aussagt.

Dadurch kann zuerst übersehen werden, daß Satanismus von Jugendlichen auch als Ideologie benutzt werden kann, um damit eigene Aggressionen zu rechtfertigen. Als Ideologie entbindet er sie sowohl von Eigenverantwortlichkeit als auch von Schuldgefühlen. Aufgrund der Untersuchungen in okkultbezogenen Kriminalfällen plädiert der amerikanische Soziologe J.S. Victor dafür, bei solchen Fällen eher von „pseudosatanischen" jugendlichen Straffälligen zu reden als von jugendlichen Satanisten.[2]

Gerade okkulte Gruppen können straffällige und soziopathische Persönlichkeiten anziehen, weil diese dort die Möglichkeit bekommen, abwegiges Verhalten unter dem Deckmantel einer „Religion" zu legitimieren. Victor zum Beispiel stellte bei fast allen Jugendlichen, die sich als „bekennende Satanisten" ausgaben, fest, daß ihnen die entsprechenden theoretischen Kenntnisse fehlten. Sie bastelten sich unter eklektischer Auswahl okkulter Bücher eine kriminelle Ideologie, um entweder aggressive Feindseligkeit auszudrükken, ihre Rebellion gegen soziale Unterdrückung rechtfertigen zu können oder um öffentliche Aufmerksamkeit zu bekommen. Mit dem Hinweis auf die Kriminalfälle ist die Problematik des Jugendsatanismus zwar zuerst entschärft, aber noch nicht behandelt.

1. Kennzeichen und Deutungen des Jugend-Satanismus

Bezeichnend für diesen ist eine Mischung aus unterschiedlichen okkultmagischen Zusammenhängen, ein Basteln aus Vorgegebenem und eigenen Anschauungen beziehungsweise Ver-

[1] Vgl. Wienerin Nr. 90, April 1996, 40–45.

[2] Vgl. *Jeffrey S. Victor*, Satanic Panic. The Creation of a Contemporary Legend. Chicago and La Salle 1993, 142. Vgl. auch im folgenden a.a.O. 133ff.

mutungen. Der Pädagoge W. Helsper nennt diese Form von Religion „Religionsbricolage, das heißt religiöse und okkulte Sinnangebote werden nicht „fertig" übernommen, sondern die Jugendlichen stellen in einer Art Montage ihre „eigene Religion" zusammen.[3] Der Theologe E. Türk beschreibt diese Erscheinungsform des Satanismus als „synkretistischen Jugend-Satanismus" (im Synkretismus werden verschiedenartige Lebensstile, Moden und Richtungen zu einem neuen Ganzen zusammengefügt). Das satanische Potpourri wird zum Beispiel bei der Verwendung unterschiedlichster (pseudo)satanischer Symbole deutlich. „Die Jugendlichen nutzen so ziemlich alles, was ihnen in die Finger kommt, ohne auf die genaue Verwendung der Symbole zu achten oder davon eine Ahnung zu haben. Im do-it-yourself-Verfahren wird alles zusammengebaut, was ihrem Lebensgefühl irgendwie Ausdruck verleiht."[4] Dies hat zur Folge, daß es im Jugend-Satanismus für die Verwendung von Symbolen (zum Beispiel Pentagramm) keine alleingültige Lesart gibt.

Verborgene und versteckte Botschaften, umgedrehte Sätze, welche die Göttlichkeit Satans propagieren und zeigen sollen, daß er alles auf den Kopf stellt, sind auch in dieser Form des Satanismus zu finden. Jugendliche, die sich gedanklich stark mit Satanismus auseinandersetzen, können ihre Alltagswelt plötzlich verändert wahrnehmen, indem sie ständig nach Zeichen für den Satan Ausschau halten und diese auch in allen möglichen Worten (zum Beispiel *Sanitäranlagen*) wiederfinden. Es kann auch zu Wahrnehmungsverzerrungen durch Umdeutungen kommen. Alltägliche Ereignisse wie das Klingeln eines Telefons oder Temperaturschwankungen in einem Raum können auf die Kundgabe Satans umgedeutet werden. Durch die Aufmerksamkeitslenkung auf die versteckte Macht Satans wird diese auch überall entdeckt. Diese Umdeutungen der Realität können sich auch verselbständigen. „Es bedarf dann lediglich eines Schlüsselreizes, und die entsprechende Wahrnehmung steht bereit."[5]

Die von Jugendlichen beschriebenen „schwarzen Messen" zeichnen sich ebenfalls durch eine Mischung unterschiedlichster Versatzstücke aus, wobei es für die Inszenierung meist einen Jugendlichen gibt, der die rituelle Kompetenz in Anspruch nimmt. Die Vorerfahrungen und das „Wissen" dieses Jugendlichen bestimmen dann auch den Ablauf.

Was Jugendliche dazu bewegen kann, sich einer dieser okkulten Gruppen anzuschließen, erfahren Außenstehende am ehesten durch Portraits von Lebensgeschichten ehemaliger „Sata-

---

[3] Vgl. *Werner Helsper*, Okkultismus – die neue Jugendreligion? Die Symbolik des Todes und des Bösen in der Jugendkultur. Opladen 1992, 348ff. Der Begriff Bricolage wurde zuerst vom CCCS (Centres for Contemporary Cultural Studies) ‚eklektisch' von Levi-Strauss übernommen und im Zusammenhang mit Stilbildungen von Subkulturen gebraucht. Bricolage bedeutet Bastelei und meint die Neuordnung und Rekontextualisierung von Objekten, um neue Bedeutungen zu kommunizieren. Die gebrauchten Objekte haben innerhalb des Gesamtsystems bereits eine spezifische Bedeutung. Der Bricoleur versetzt das signifikante Objekt in eine andere Gesamtheit von Zeichen, und es entsteht ein neuer Diskurs, eine andere Botschaft wird vermittelt. Die grundlegende Diskursform, auf die sich der subkulturelle Bricoleur beziehen muß, ist die der Mode. Vgl. dazu *John Clarke u.a.*, Jugendkultur als Widerstand. Frankfurt 1981, 133ff.

[4] *E. Türk*, Geschichte, Szene, Praktiken: Informationen u. Rat, in: *M. Introvigne/E. Türk:* Satanismus. Zwischen Sensation und Wirklichkeit, Freiburg 1995, 38. Vgl. auch im folgenden a.a.O. 37ff.

[5] *E. Türk*, Satanismus 42.

nisten". Das bedauerlicherweise nur sehr spärlich vorhandene schriftliche Material zeigt vor allem, daß die vorrangige Motivation zur Faszination am „Bösen" in einer *problematischen Lebenssituation des Jugendlichen* liegt, er und sie also nicht Satanssekten in die Netze gehen. W. Helsper faßt aus Fallbeispielen und Berichten Gemeinsamkeiten dieser Lebensgeschichten zusammen:[6] Im Mittelpunkt steht bei allen betroffenen Jugendlichen ein wiederholtes, meist traumatisches Zerbrechen der Beziehungen zu den zentralen emotionalen Bezugspersonen (Eltern, Pflegeeltern), mit der Konsequenz eines grundlegenden Mangels an Sicherheit und Vertrauen. Sie erleben Beziehungslosigkeit und Desinteresse an ihrer Person, werden sich selbst überlassen, im Stich gelassen oder abgeschoben. Zur emotionalen Unterversorgung kommen Erfahrungen von Ohnmacht, der Verweigerung von Autonomie, von fremder Entscheidungsgewalt über das eigene Leben, sowie das Erleben von Hilflosigkeit und Passivität.

Mangelndes Vertrauen, Verlassen- und Ausgestoßenwerden, zum Teil rigide und brutale Kontrollen und Sanktionierungen lassen gerade die nahen Bezugspersonen zu unberechenbaren, gefährlichen Verfolgern und Aggressoren werden, zu den „bösen Geistern" des eigenen Lebens. Natürlich gleitet nicht jeder Jugendliche, der entsprechende Erfahrungen macht, automatisch in eine „satanistische" Jugendclique oder praktiziert zwingend okkult-magische Riten. Dennoch bleibt festzuhalten: „Nicht der Satanismus stellt die Ursache für die Probleme dar, sondern die Probleme sind die Ursache für den Satanismus".[7]

Was aber bedeutet es, wenn diese von Diskontinuitätserfahrungen geprägten Jugendlichen den Satan beschwören? In Anlehnung an Ergebnisse der Psychoanalyse interpretiert W. Helsper als ein mögliches Motiv, daß dadurch die Nähe zu den machtvollen, gefährlichen Elternbildern erneut gesucht, aber auch neu bearbeitet wird. In den magischen Beschwörungen und Ritualen kann es zugleich um die Bannung des Bösen gehen[8]. Es wird versucht, sich mittels magischer Macht die Übermacht des gefährlichen Bösen gefügig und zu eigen zu machen, es unter die eigene Kontrolle zu zwingen. Allerdings bleibt dieser Versuch ein höchst *ambivalentes Unterfangen.* Die lebensgeschichtlichen Erfahrungen werden in der Beschwörung des Satans in verdichteter Form virulent, und oft erweist sich das, was gebannt und unter Kontrolle gebracht werden soll, am Ende doch als mächtiger.

Als weitere Motive für okkultes Interesse nennt Helsper: die Suche nach Thrill und Angstlust; die Neugier gegenüber dem Fremden, Unbegreiflichen und Unbekannten; die Abgrenzung gegenüber der offiziellen Kirche; den Wunsch nach Aufwertung und Prestigesteigerung und den Wunsch nach Macht. Eine häufige Erklärung für magische und okkulte Praktiken Jugendlicher lautet, daß diese Ausdruck einer grundlegenden Sinnkrise seien, einer Sehnsucht nach Wiederbeheimatung in einer brüchig gewordenen, sinnleeren und unsicheren Welt. Helsper versteht dieses Interesse eher als Ausdruck einer Ablehnung von

[6] Vgl. im folgenden: *W. Helsper,* Okkultismus, 207ff. Vgl. auch a.a.O. 163ff.
[7] *E. Türk,* a.a.O. 25
[8] Vgl. auch die weiteren psychoanalytischen Erklärungsmöglichkeiten in *W. Helsper,* a.a.O. 323ff.

globalen Sinnangeboten. Der Mehrzahl der Jugendlichen gehe es in der Auseinandersetzung mit dem Okkulten weniger um Sinnfindung oder die Übernahme eines okkulten Weltbildes, das Sicherheit und Einbindung garantieren soll, sondern um Erlebnisintensität, um einen „Okkult-Thrill" gegen die alltägliche Langeweile. Parallel dazu gibt es eben auch die Irritation der Weltsicht durch Grenzerfahrungen im Jugendalter, eine Suche nach lebenspraktischer Hilfe, den Wunsch nach Aufwertung und Machtzuwachs. Das heißt: die Suche nach Sinn ist nicht ausgeschlossen, aber nicht die dominante Motivation.

Der Theologe W. Janzen sieht in der Faszination durch Satan einen möglichen Ausdruck jugendlichen Protests gegen die Welt, in der sich die Jugendlichen vorfinden, wie auch ein Stück Wahrnehmung und Verarbeitung ihrer Lebenswirklichkeit. Jugendliche, die sich als „underdogs" der Gesellschaft fühlen, können sich in der Folge Gegenwelten und Subkulturen aufbauen, in denen sie nicht nur unter sich sind, sondern auch die Möglichkeit haben, sich in Opposition zur Gesellschaft der Älteren, vor allem der „Etablierten" zu setzen. Auch Satan ist gegen alles Bestehende und Etablierte, auch er will sich nicht einordnen und baut eine Gegenwelt gegen *die da oben* auf. Jugendliche, die sich mit dem Satan identifizieren, können den Eindruck haben, daß ihnen von *oben*, wo alles vorhanden ist, nichts gegönnt wird, schon gar nicht das, was Spaß macht, wie zum Beispiel Sich-Ausleben, worunter auch das Ausleben destruktiver Triebe verstanden wird. Angesichts des Eindrucks, in einer Welt zu leben, die „von allen guten Geistern verlassen ist", und in der die dunklen Mächte der Lebenszerstörung zu siegen scheinen, meinen Jugendliche, sich dann besser gleich auf die Seite des Teufels zu schlagen. Angesichts des Eindrucks, daß die etablierten Erwachsenen längst ihre Seelen an lebenszerstörende Agenturen gegen das Versprechen von Wohlstand, Sicherheit und Macht verkauft haben, ohne freilich diese „Teufelspakte" wahrhaben zu wollen, meinen Jugendliche, daß es dann schon besser sei, sehenden Auges einen Pakt mit dem Teufel zu schließen.[9]

Trotzdem: „Okkult-Thrill", eigene Aufwertung und Machtzuwachs, Protesthaltung gegen Gesellschaft und Kirche, Versuche der Bewältigung der eigenen Lebenssituation, Ausleben aggressiver Persönlichkeitsanteile – allgemeingültige Aussagen über die Motivation Jugendlicher, an okkulten und „satanischen" Praktiken teilzunehmen, werden schwer zu treffen sein. Erst eine einfühlsame Beschäftigung mit den betroffenen Jugendlichen, ihren Lebenswelten und -geschichten kann in den einzelnen Fällen genaueren Aufschluß geben. Einfache Etikettierungen und direkte Deutungen müssen nicht stimmen.

2. *Anmerkungen zu „satanischen" Zeichen in der Rockmusik*

Nirgends kommt das Lebensgefühl von Jugendlichen so deutlich zum Ausdruck wie in der Musik, die sie bevorzugen. Rockmusik spiegelt ihre Lebenshoffnungen und Lebensängste.

[9] *W. Janzen*, Die Faszination Satans, in: Religion heute, (1989), Heft 1, 29. Vgl. auch a.a.O. 24ff.

Sie kann zum Kristallisationspunkt werden, an dem sich Lebensgefühl, negative wie positive Lebenserfahrungen artikulieren. Es ist kein Zufall, daß besonders (männliche) Jugendliche aus unteren sozialen Schichten, Jugendliche mit unsicheren Berufsaussichten sich einer Musik verschrieben haben, die immer wieder mit Gewalt und Satanismus in Verbindung gebracht wird: Heavy-Metal.[10] Jäger „satanischer" Symbolik können hier vor allem in der Musik der achtziger Jahre einiges aufspüren. Von eingefleischten Rock-Gegnern wird auch auf die subliminalen, die unterschwellig wirkenden satanistischen Botschaften verwiesen, denen der Hörer und die Hörerin besonders beim Anhören von Heavy Metal-Platten hilflos ausgeliefert seien. *Backward Masking* heißt diese vom Stammvater des modernen Satanismus, Aleister Crowley, inspirierte Technik, und besagt, daß bei der Plattenproduktion einer der Tonkanäle im Rückwärtslauf aufgenommen wird. Bis heute ist es nicht gelungen, Rückwärtseinspielungen auf Schallplatten (auf CDs wird das ziemlich schwierig) eindeutig zu belegen. Die Meinungen von echten und selbsternannten Experten gehen selbst bei ein und derselben Platte auseinander. Ebenfalls kann der Einfluß der vorhandenen oder vermuteten subliminalen Botschaften auf jugendliche Hörer und Hörerinnen wissenschaftlich nicht nachgewiesen werden. Vermutungen werden da allzugern als Beweise geführt, das Geheimnisvolle um eine mögliche Botschaft ist für manche Kritiker wohl interessanter als die okkulten und dämonischen Bilder der vorwärts, also ganz normal abgespielten Platten.

Gleich vorweggenommen: In erster Linie fasziniert Jugendliche an Heavy Metal die kraftvolle Musik, die Energie und Power vermittelt. Durch sie können sich Jugendliche wie mit einer Schallmauer von der Welt der Erwachsenen abgrenzen. Musik und dazugehörige Texte sind aber auch gezielte und bewußte Provokation. Unangepaßtes hat immer schon jugendliche Begeisterung auslösen können. Neben der Verwendung von Fantasy, mythischer und okkulter Symbole, finden sich Hymnen auf Aleister Crowley, wie auch sexuelle Projektionen zumeist geschmackloser männlicher Omnipotenzphantasien. Negatives Lebensgefühl wurde besonders in den achtziger Jahren mit der Symbolik des Satans ausgedrückt. Auffallend ist dabei, daß Satan als Gegenprinzip zu Gott gedacht ist. Er wird zum Bestandteil einer Gegenwelt, zum Symbol für den Protest gegen die ganze Welt. Er repräsentiert den Widerstand gegen Gott und das Gute, das sich im täglichen Leben – so Jugendliche, für welche die Texte von Bedeutung sind – ohnehin nur als Illusion entpuppt.

M. Altrogge und R. Amann kamen in ihrer Untersuchung zur Auswirkung von Heavy Metal-Videoclips auf Jugendliche zum Ergebnis, daß 80 Prozent der Befragten nicht in der Lage waren, den Text von ihnen gut bekannten Rock-Titeln nachzuerzählen. Das Verständnis der Clips war nicht an den Bildungsgrad, sondern an den (sozial bedingten) Erlebnishorizont gebunden. Die Autoren fanden bei den Rezipienten eine „ästhetisch-moralische Schere", welche die moralische Komponente der Bildinhalte von der ästhetischen der Bildgestaltung trennte und

[10] Vgl. dazu ausführlicher: *I. Kögler*, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik. Jugend und Religion, Graz-Wien-Köln 1994, 200ff.

zu einer unterschiedlichen Gewichtung in der Beurteilung führte. „Keiner der über 500 befragten Jugendlichen erklärte sich mit den Gewaltdarstellungen einverstanden oder identifizierte sich mit den Darstellern."[11] Ich selbst habe bei zahlreichen Gesprächen mit Jugendlichen feststellen können, daß Heavy Metal-Fans zwischen Musik und Text unterscheiden. So wollte mir ein junger Plattenverkäufer eine von „satanischen" Motiven nur so triefende Platte mit den Worten verkaufen: „Den Inhalt können's vergessen, der ist ziemlich blöd, aber die Musik, die fetzt." Bleibt festzuhalten: Mit Hilfe der Musik werden Aggressionen und Frustrationen verarbeitet beziehungsweise wird der jugendliche Leidensdruck durch „Zudröhnen" wenigstens für den Zeitraum des Musikgenusses verdrängt.

3. *Und die „Gruftis"?*

Auch die sich schwarz kleidenden und sich selbst als „Schwarze" oder „Gruftis" (engl. Goths) bezeichnenden Jugendlichen werden in den Medien gerne mit okkulten und satanischen Praktiken in Zusammenhang gebracht. Auf den ersten Blick bieten sich dem Betrachter tatsächlich zahlreiche Hinweise auf Okkultes: umgekehrte Kreuze, schwarz verhangene Zimmer, Skelette und Totenköpfe. Bei einem näheren Studium dieser Jugendkultur ergibt sich ein differenzierteres Bild. Die Szene bildet eine Art „‚jugendliche Trauergemeinde' und stellt symbolisch-kulturelle Ausdrucksformen bereit, die der lebensgeschichtlich niedergelegten Traurigkeit und Melancholie eine öffentlich-kulturelle Artikulation ermöglichen".[12] Gemeinsam sind ihnen Familienprobleme, Krisenerscheinungen der Adoleszenz (zum Beispiel schulisches Scheitern, Identitätsprobleme), meist eine rigide religiöse Erziehung und ein von Verlusten, Trennungen und Zurückweisungen geprägtes, von Trauer durchdrungenes Lebensgefühl. Dieses Lebensgefühl verbindet sich bruchlos mit dem jugendlichen Lebensstil, den die schwarze Jugendkultur bereitstellt. Mit der Farbe Schwarz, Symbol für Traurigkeit, Tod und Vergänglichkeit, bringen sie ihr Lebensgefühl zum Ausdruck. Gruftis empfinden eine tiefe Todesnähe und setzen sich im Zusammenhang mit ihren grundlegenden Selbst- und Lebenszweifeln mit dem Tod auseinander. Auch sie basteln sich ihre „eigene Religion" zusammen, die eine Mischung aus eigener Anschauung und alten Religionen ist. Als Überschneidung zwischen Christentum und schwarzer Szene wird die radikale Ablehnung von Gewalt gesehen. Beschäftigung mit dem Okkulten fasziniert sie, dennoch bleiben diese Jugendlichen in der Regel in einer skeptischen Distanz gegenüber okkulten Erklärungen und magischen Praktiken. Der „Durchschnittsgrufti" lehnt nicht nur die „Modegruftis" und die „Buddler" oder „Extremgruftis" ab, die sich mit ausgegrabenen Totengebeinen ausstaffieren, sondern auch jene aus der schwarzen Szene, die der Okkult-Faszination kritiklos erliegen. Die Identifikation mit dem Bösen und damit einhergehende Beschwörungs-

[11] *M. Altrogge/R. Amann,* Videoclips – die geheimen Verführer der Jugend? Ein Gutachten zur Struktur, Nutzung und Bewertung von Heavy Metal Videoclips. Berlin 1991, 181.

[12] *Helsper,* Okkultismus a.a.O., 232f. Vgl. auch a.a.O. 213ff und *I. Kögler,* Lebenswelten von Jugendlichen in den neunziger Jahren, in: Christlich Pädagogische Blätter 109 (1996), Heft 3, 138–140.

rituale werden nicht als typisch für die Szene begriffen.

Letztlich zeigen sie in ihren Symboliken und Stilelementen, worum es ihnen geht. Stilbildungen in Jugendkulturen werden auch als magische oder imaginäre Lösungen realer Widersprüche gesehen.[13] Das Imaginäre der Grufti-Szene zeigt sich in Image, Haltung, verwendeten Symbolen und Jargon. Es ist der Tod. Den Widerspruch, den die schwarze Jugendkultur in Form einer „imaginären Lösung" zu bewältigen versucht, ist der zwischen einem lebensgeschichtlich und sozialisatorisch erzeugten „Todestrieb" und dem Wunsch zu leben. Der eigene Suizid wird als der verbotene Tod gesehen, weil er die Widersprüchlichkeit zwischen Lebenswunsch und dem Todestrieb eindimensional auflöst. Er würde das Scheitern riskanter, einzigartiger Individualität bedeuten, die in Form eines heroischen Ausharrens in der „Fremde" gesehen wird. „Der symbolisch stilisierte, der ‚imaginäre Tod' der schwarzen Jugendkultur ist genau die ‚imaginäre' Lösung dieses Widerspruchs."[14]

Wie soll man mit diesen Phänomenen umgehen? Prinzipiell gilt es festzuhalten: Wem Jugendliche ein Anliegen sind, der kommt nicht umhin, sich mit ihnen und ihren unterschiedlichen Lebenswelten auseinanderzusetzen. Dies wird vermutlich dann besonders mühsam, wenn sie völlig konträre Wertvorstellungen und Lebensentwürfe zu denen der sie begleitenden Erwachsenen entwickeln. Eine offene Haltung, die Konflikte weder mit einem Machtwort beendet, noch ihnen ausweicht, sondern die immer wieder zur Auseinandersetzung und zum Gespräch einlädt, wäre ein erster Weg für eine kommunikative Begegnung zwischen Jugendlichen und Erwachsenen. Wie anders können Jugendliche die Menschenfreundlichkeit Gottes erfahren als durch Menschen, die sich ihnen zuwenden, sie ernst nehmen, sie nicht be- oder abwerten, die, wenn gewünscht, für sie da sind und ihnen zeigen: es ist gut, daß es sie gibt?

[13] Vgl. *Clarke u.a.*, a.a.O. 171ff.
[14] *Helsper*, a.a.O. 317.

FRANZ BÖHMISCH

Die dunkle Seite des Netzes: Satanismus im Internet

Satanistische Gruppierungen sind auch im Internet aktiv. Franz Böhmisch, Assistent am Institut für alttestamentliche Bibelwissenschaft in Linz, sondiert ihre Präsenz in diesem neuen Medium, zeigt Wege zum Schutz von Kindern vor solchen Netzangeboten auf und denkt über die dunkle Seite vernetzten Denkens nach. (Redaktion)

Bei Umberto Eco ist es (scheinbar) noch ein literarischer Spaß. Im Roman „Das Foucaultsche Pendel" läßt er seine Hauptfigur Belbo ein Buch verfassen, das über Apokryphen und Notizen zu spiritistischen Orden, Kabbalisten und Satanisten eine fiktive Weltverschwörung konstruiert, die ihren Autor Belbo schlußendlich selber zu Tode bringt, um forthin in den Köpfen der Anhänger als selbstverständliche Realität weiterzuleben. Belbos Helfer ist Abulafia, sein Computer, in dem diese literarische Welt ihre Gestalt annimmt. Ecos Roman lese ich als Allegorie der dunklen Seite vernetzten Denkens und virtueller Realität, einer Art destruktiven Kabbala.[1]

Einige Informatiker spielen zum Ausgleich in ihrer Freizeit „Freimaurerromantik", pflegen mit viel Liebe zum Detail ein „Ars-magica"-Archiv im Internet und lieben es, mit Pseudonymen zu arbeiten und die Leser in eine Phantasiewelt zu entführen, die der Ecos aufs Haar gleicht und nur von „Eingeweihten" im Internet besucht wird.[2]

Diesen Spieltrieb kann jeder Nutzer des Netscape-Browsers nachvollziehen, wenn er/sie als URL „about: mozilla" eingibt. Das Programm meldet zurück:

„And the beast shall come forth surrounded by a roiling ***cloud of vengeance.*** *The house of the unbelievers shall be* ***razed*** *and they shall be* ***scorched*** *to the earth. Their tags shall* ***blink*** *until the end of* ***days.***

from ***The Book of Mozilla, 12:10"***

Auf derselben Ebene scheint der ZEIT-Autor G.S. Freyermuth „Verschwörungswahnsinnige" anzusiedeln, die er zum Beispiel in den newsgroups alt.religion.scientology und alt.illuminati findet, oder auch „weiße Survivalisten, die in Furcht vor einer zionistischen Okkupationsregierung leben"[3]. Während seine Einordnung vieler esoteri-

[1] *Umberto Eco,* Das Foucaultsche Pendel. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber, Carl Hanser Verlag, München Wien 1989. Abulafia ist eine Figur aus der jüdischen Kabbala. Er stößt durch die Kombinationen des hebräischen Alephbets auf die Namen Gottes. Zum Verständnis der Figur in diesem Zusammenhang kann Jens Schreiber, Stop Making Sense, in: *Norbert Bolz/Friedrich A. Kittler/Christoph Tholen* (Hg.), Computer als Medium (Literatur- und Medienanalysen, 4), Wilhelm Fink Verlag, München 1994, 91–110 beitragen: „1914 ersetzte der Norweger A. Thue Abulafias Kombinatorik der Buchstaben durch Probleme über Veränderungen von Zeichenreihen nach gegebenen Regeln. (...) Worum es 1914 spätestens geht, ist ein „discours sans paroles", eine „enonciation effective" ohne Wahrheit und jenseits der Lüge. Das war das Ende des unbeschreiblich Anderen. Der Andere, der spricht und schweigt, dessen Stimme Propheten über die Erde schickt, ist ein Fall für Exegeten, eine nicht geschlossene Akte." (S. 93–94 mit Verweis auf G. Scholem).

[2] *http://www.fmi.uni-passau.de/archive/ars-magica/letoile/.*

[3] DIE ZEIT Nr. 26, 21. Juni 1996, S. 66.

scher Konspirationszirkel im Internet in einen Eskapismus, eine Flucht vor dem Alltag in künstlich erzeugte Orte, generell zutreffen mag, liegt er m.E. bei den genannten Sekten Scientology und „weiße Survivalisten" (was soll dieser verschleiernde Ausdruck?) falsch. Aktivisten solcher Sekten agieren bekanntermaßen auf allen Ebenen, um ihre Ideologie zu verbreiten, und nutzen Datennetze geschickt für ihre Zwecke.

Diesen Eindruck gewinnt man auch bei einem Erkundungsgang nach Satanismus in dem (auch für Kinder) am leichtesten zugänglichen Datennetz, dem Internet. Erstmals war ich auf der Suche nach Bibeln im Internet darauf aufmerksam geworden, als ich zufällig auf eine Notiz über „The Satanic Bible" gestoßen war. Ich suchte daher in einschlägigen Datenbanken systematisch nach Internetseiten dieser Gruppierungen[4]. Der erste Fund hatte den Titel „HELL – The Online Guide to Satanism"[5] und bot in der charakteristischen schwarzen „Ästhetik" den Weg zu vielen Informationsquellen. In der newsgroup alt.satanism wurde ein FAQ[6] (aus dem Jahr 1994) mit Material von Anhängern verschiedener Gruppen wie der „Church of Satan" oder des „Ordo Templi Satanis" zusammengestellt, das für gedrucktes Informationsmaterial auch Bezugsquellen angibt.[7] Die satanistischen Web-Seiten sind vielfältig untereinander vernetzt und bieten u.a. auch Hinweise auf Literatur wie die ominöse Zeitschrift „NEXUS. Quarterly. A journal of the kulturkampf, realpolitik, and esoterrorism. (First Edition August 1995)". Man wird unterrichtet über verschiedene Strömungen des Satanismus, die letztendlich auf Aleister Crowley zurückgehen, und über die Gründung der „Church of Satan" 1966 durch Anton Szandor LaVey sowie sein Hauptwerk: The Satanic Bible. „Satanists do not even believe in the existence of any Gods or Devils. To the Satanist every man is the master of his universe and he can blame no higher being for his success or failure."[8] „A Satanist accepts no moral, ethics, or restrictions other than the ones they create themselves however dark or evil they may seem to others." Dieses satanistische Credo gebraucht „Satan" als Chiffre für die Weigerung, Göttliches oder Normen für zwischenmenschliches Zusammenleben anzuerkennen. Es gehe vielmehr darum, sich zu einem neuen Individuum zu entwickeln – auf dem Weg zu individueller Gottheit. Die 2000 Jahre der Demut und Selbsterniedrigung im Christentum müßten endlich beendet werden.[9]

Dies manifestiert sich in den 9 satanischen Geboten (Statements), die natürlich als Antithese zu den 10 Geboten

---

[4] Ich verwendete die Suchmaschinen *http://www.infoseek.com/*, *http://www.altavista.com/* und *http://www.yahoo.com/* für den englischsprachigen WWW, *http://flp.cs.tu-berlin.de/flipper/* für den deutschsprachigen WWW sowie *http://www.dejanews.com/* für Beiträge in newsgroups des Usenet und suchte nach den Stichworten „Satanismus", „Thelema", „Caliph e.V.", „Wicca" und „Real Black Metal". Nach einigem Zögern belege ich wichtige URLs aus Gründen der Nachvollziehbarkeit.

[5] *http://webpages.marshall.edu/~allen12/index.html.*

[6] FAQ: Frequently Asked Questions, eine Sammlung von Fragen und guten Antworten zu häufig gestellten Fragen im Internet. Zu solchen Begriffen vgl. *Franz Böhmisch/Christian Dandl*, Mit der Bibel ins Internet-Zeitalter, in: ThPQ 143,3 (1995) 247–257.

[7] Alt.Santanism FAQ: *http://www.rpi.edu/~gentrj/satan.html* (48 kB).

[8] *http://webpages.marshall.edu/~allen12/cos.html.*

[9] Vgl. die „inoffizielle" Seite der Church of Satan *http://inner-sanctum.com/magus/CoS/* im „Inner Sanctum Occult Net" *http://inner-sanctum.com/magus/* und die Seiten zu „Ordo Templi Satanis" *http://www.earthlight.co.nz/users/spock/satan.html.*

der jüdisch-christlichen Tradition gedacht sind.[10]
Ein Blick in die Literatur oder in die Sektendatenbank „Religio" *(http://www.thur.de/religio/)* bestätigt die Selbstdarstellungen auf das Genaueste. Die Mitarbeiter an der Datenbank „Religio" gehen einen sehr effektiven Weg, um über Sekten im Internet zu informieren[11]. W. Müller beschreibt darin unter dem Titel „Psychologische Hintergründe des Satanismus am Beispiel der Ereignisse in Sondershausen" *(http://www.thur.de/religio/okk/satanism.html)* einen Fall von Satanismus unter Jugendlichen, der sogar zu einem Mord an einem Gruppenmitglied geführt hat, und untersucht die psychologischen Voraussetzungen dieser Tat.[12]
Kern seines Berichts ist ein Interview mit einem Mitglied dieser satanistischen Gruppe aus einer Schülerzeitung von 1992 vor dem Mord an dem Jugendlichen. Der Interviewpartner antwortete im Interview auf die Frage
Welche Meinung habt Ihr zum Tod? Habt Ihr Angst vorm Sterben?
Denkt Ihr, daß danach noch etwas passiert?
„Tod – süßer Gedanke, lockende Versuchung, holde Tat. Tot – süße Verwesung, lockender Gestank, holdes Gebein ... Tot zu sein ist für uns Zustand absoluter Erfüllung. Erst nach dem Tod hat man seinen Astralkörper unter völligster Kontrolle. Wir wünschen den Tod!!! Und zwar a l l e r Lebewesen. Denn für die einen wird es zur ewigen Freude, für andere zur ewigen Qual."
Diese Ideologie ist tödlich – und das nicht nur literarisch wie bei Eco, sondern in mehreren Fällen schon in blutiger Realität.
Bezeichnend ist ein Verweis im Interview auf rechte Tendenzen nordischer Mythologie. Auch im Internet findet sich ein eigentümlicher Zusammenhang von Satanismus („Thelema") mit neuheidnischen Organisationen („Wicca") und harter Musik („Black Metal"). Einen genaueren Einblick in ihre Rituale ermöglicht keine der Gruppen – es herrscht hier so etwas wie Arkandisziplin.[13]
Die WWW-Seiten der Musikgruppen werden wohl auch meist die Einstiegsseiten der jugendlichen Internetnutzer hin zu satanistischen WWW-Seiten sein. Es ist daher interessant, daß sich im Frühjahr eine bekannte Musikfirma, die einige Gruppen mit Heavy Metal Musik unter Vertrag hat, durch einige emails von Theologen überzeugen ließ, die Verweise zu satanistischen Seiten aus dem Internet zu nehmen, weil sonst ihr Image hätte leiden können.

Jugendschutz im Internet: Platform for Internet Content Selection (PICS)

Wird die Gefährdung von jugendlichen Internetbenutzern durch Satanismus und andere jugendgefährdende

[10] *http://webpages.marshall.edu/~allen12/cosstate.html.*
[11] In *http://www.thur.de/religio/okkpr.html* entsteht gerade eine „Presseschau zu Okkultismus, Spiritismus, Satanismus". Es wird immer wichtiger, die pädagogischen Auswirkungen der Neuen Medien auf Jugendliche zu untersuchen, was hier jedoch nicht geleistet werden kann. Vgl. *Franz Josef Röll,* Jugend und Medien, Zur Wandlung der Aneignung von Wirklichkeit, in: *Tilman Kron* (Hg.), Okkultismus. Eine pädagogische Herausforderung (Beiträge zu einer neuen Lernkultur), Schäuble Verlag; Rheinfelden – Berlin 1993, 51–73.
[12] Es handelt sich um den Mord an Sandro Beyer, vgl. das Geleitwort seiner Mutter in: *Guido* und *Michael Grandt,* Schwarzbuch Satanismus, mit einem Esay von Prof. DDr. Adam Seigfried, Pattloch, Augsburg 1995.
[13] *Peter-R. König* enthüllt in seinem umfangreichen Text Das OTO-Phaenomen *(http://www.cyberlink.ch/~koenig/oto.txt),* der immerhin 800 kB umfaßt, allerlei Zusammenhänge im santanistischen Milieu mit besonderer Berücksichtigung der Schweizer Situation.

„Schriften" erkannt, so bleibt dennoch die schwierige Frage, wie Kirche und christliche Eltern darauf reagieren sollen. In der Satire gibt es schon einen Lösungsansatz: „Leider erwägt die Ökumenische Kontrollkommission unter Leitung von Medienkardinal Joseph Ratzinger, Leo Kirchs ‚Soft-Inquisition'-Filter zu lizenzieren, um unzüchtige Seiten abzufangen."[14] In der Ironie steckt ein guter Kern. Durch die Initiative *Platform for Internet Content Selection (PICS)*, einer freiwilligen Selbstkontrolle der Computerwirtschaft, um harten Telematik-Gesetzen zuvorzukommen, sollen Möglichkeiten geschaffen werden, Internet-Angebote ähnlich wie Filme oder Videos zu bewerten.[15] Die Initiative PICS sieht zum einen eine Selbstkennzeichnung von Anbietern durch sog. labels („freigegeben ab 16 Jahren") vor, zum anderen ein sog. Third-Party-Rating System, in dem Web-Seiten durch unabhängige Organisationen und Firmen (zum Beispiel kirchliche Medienstellen!) analysiert und bewertet werden, und stellt dafür einen Standard-Code bereit. „Zukünftig soll dieses Rating-System mit Microsofts Explorer, Cyberpatrol, Surfwatch, Cybersitter, Net Nanny Teachersoft, Intergo und Solidoak zusammenarbeiten."[16]

Es gibt prinzipiell zwei Typen von Internet-Zugangsprogrammen: Meistens können Kinder auf alle Seiten zugreifen, die nicht verboten sind, *Specs for Kids* (http://www.newview.com/kidshome/) von New View aber geht den umgekehrten Weg, nur Seiten zu laden, die ausdrücklich freigegeben wurden. An PICS-kompatibler Rating-Software, also Programmen, mit deren Hilfe man selber Auswertungen durchführen und die entsprechenden Codes erzeugen kann, gibt es bisher *New View* (http://www.newview.com/), *Recreation Software Advisory Council* (*RSAC*: http://www.rsac.org/) und *Safesurf* (http://www.safesurf.com/). Der Lehrer oder die Eltern können ihre Computer mit Schutzprogrammen ausstatten und die Zugangskriterien von Organisationen übernehmen, die ihren Wertvorstellungen entsprechen: „Vater Franz macht sich über das PICS-kompatible Interface kundig, nach welchen Kriterien RSAC oder New View oder andere Büros die Internet-Inhalte bewerten. Stimmen seine Wertvorstellungen eher mit RSAC überein, so genügen einige Klicks auf die Maus und die Software des Home-Computers wird so konfiguriert, daß die Sites, die Sohn Max später abruft, immer auf die vom Vater als ungeeignet ausgewählten Labels überprüft werden."[17] Bei *CyberPatrol* von Microsystems Software, Inc. (http://www.microsys.com/cyber/default.htm, dort auch eine kostenlose Testversion), einem schon weit verbreiteten Internet-Zugangsprogramm, ist auch bereits „Satanskult" eine der zwölf Gruppen von Internet-Seiten, deren Zugriff automatisch gesperrt werden. NetNanny von Solid Oak Software soll bisher das einzige Programm sein, das auch emails an Kinder, die verbotene Wörter enthalten, ausfiltern kann. Kirchliche Medienfachleute und/oder Firmen im Auftrag der Kirche sollten m.E. Internet-Zugangskriterien auf-

[14] *Thomas J. Schult*, Der Event zum Ego, in: c't 1996, Heft 7, 3.
[15] Vgl. *Hilde-Josephine Post*, Sauberfiltern. Initiative plädiert für freiwillige Selbstkontrolle, in: c't 1996, Heft 8, 66–69; *Axel Kossel*, Kindersicherung. Jugendfreies Internet, in: c't 1996, Heft 9, 120–121, dort auch die Vorstellung weiterer Programme.
[16] *Hilde-Josephine Post*, Sauberfiltern, 68.
[17] *Hilde-Josephine Post*, Sauberfiltern, 68.

stellen und für den Gebrauch in WWW-Browsern PICS-konform umsetzen. Dazu wird der Kontakt mit den Herstellerfirmen von Browsern und Zugangssoftware unerläßlich sein.

Freiheit von der Selbstvergottung

Eugen Biser hat die „Usurpation göttlicher Attribute" durch elektronische Medien als theologische Herausforderung begriffen, Józef Niewiadomski vor der Vergötzung der neuen Medien gewarnt.[18] Das Medium Internet ist anfällig für pseudoreligiöse Mythenbildung und den Mißbrauch theologischer Metaphern. Satanismus im Internet mit seinem Credo der Selbstvergottung ist als eine zugespitzte Infragestellung von Mitmenschlichkeit und gläubiger Offenheit auf einen Gott hin, der keine Chiffre meiner selbst ist, zu verstehen. Christen haben es nicht nötig, und wissen sogar, daß es ihnen schadet, ihr eigener Gott sein zu müssen. Die Kirchen sollten alle Medien nutzen, um diese heilende Botschaft weiterzugeben. Und sie sollten die technischen Möglichkeiten gebrauchen, die als Schutzmaßnahmen gegen den Mißbrauch der neuen Medien entwickelt werden.

[18] Vgl. *Eugen Biser,* Der Mensch im Medienzeitalter, in: ThPQ 138 (1990) 313–329; *Józef Niewiadomski,* Extra media nulla salus?, in: ThPQ 143 (1995) 227–233. Zur Theorie der neuen Medien vgl. *Franz Böhmisch.* Digitale Reproduzierbarkeit – Virtuelle Realität, in: forum medienethik Nr. 2 (1996).

ANDREAS GIRZIKOVSKY

Jugendsatanismus – was tun?

Anregungen zum Umgang mit bedrohten Jugendlichen

Unser Autor – Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der Diözese Linz – geht von der Annahme aus, daß satanische Ausdrucks- und Erlebnisformen bei Kindern und Jugendlichen besser verstanden werden mittels der Entwicklungspsychologie. In der Praxis handelt es sich dabei fast ausnahmslos um einen Appell an die anderen, sich der bedrückenden psychischen Lebenswelt der jugendlichen Satanisten anzunehmen. (Redaktion)

Alles beginnt damit, daß man sich selbst unter die Lupe nimmt. Es geht nämlich darum, in diesem Bereich Kindern oder Jugendlichen Vertrauen und Glaubwürdigkeit zu vermitteln. Das kommt jedoch nicht zustande, wenn verbal versucht wird, eine größere Sicherheit in diesen Fragen vorzumachen, als tatsächlich vorhanden ist (die nonverbalen Signale werden Sie verraten); oder wenn das Heil in möglichst genauen oder möglichst verschwommenen Formulierungen gesucht wird – beides ist gleich unbrauchbar. Was braucht es dann?
Verständnis, Einfühlungsvermögen, Geduld, Verzicht auf verbale Bevormundung und Solidarität durch Handeln. Diese fünf Eigenschaften und Verhaltensweisen werde ich im Verlauf des Artikels an geeigneter Stelle noch entsprechend erläutern.

These 1: Kinder und Jugendliche sind – wenn überhaupt – an der Wirksamkeit von Dingen, Ritualen, Symbolen, Vorstellungen...etc. mit satanischem Inhalt interessiert und nicht an deren Herkunft oder Legitimation.

Für gelernte TheologInnen ist möglicherweise ein Perspektivenwechsel nötig. Kinder und Jugendliche kreisen dort, wo sie in irgendeiner Form mit Symbolen, Ritualen, Bildern, Verhaltensweisen etc. Kontakt bekommen, die dem Satanischen zugerechnet werden, um die Frage nach dessen Wirksamkeit – nicht nach dessen Existenz. Gespräche und Diskussionen, ob es Satan gibt oder nicht gibt, oder wie es das gibt, daß es ihn gibt, gehen also an der Welt der Heranwachsenden von vornherein vorbei. Zugleich ist das auch eine Erleichterung für SeelsorgerInnen. Es muß keine Antwort auf die Frage nach der Existenz Satans gegeben werden, die theologisch oder lehramtlich richtig ist. Diese dazugehörige Frage besitzt im Lebensbezug der Kinder und Jugendlichen kein Gewicht und braucht deswegen in den seelsorglichen Bemühungen nicht vorzukommen (wohl aber in der eigenen Reflexion!).
Höchst interessant dagegen ist, was mit der Verwendung von oder in der Identifizierung mit satanischen Dingen bewirkt werden kann.

Der entwicklungspsychologische Rahmen

These 2: Jugendlicher Satanismus wird personengerechter in einem entwicklungspsychologischen Rahmen als in einem theologischen verstanden.

Die Jahre zwischen Geburt und Erreichen des Erwachsenenalters sind in unserer Kultur gekennzeichnet durch den stufenweisen Wechsel der Impulskontrolle aus dem alleinigen Bereich der Gefühle und Bedürfnisse in eine Kommunikationsform zwischen Verstand, Gefühlen und Bedürfnissen, so daß darüber auch Kommunikation mit anderen Menschen möglich wird – im Optimalfall. Dieser Prozeß vollzieht sich jedoch häufig genug nicht in einer aalglatten Linie aufeinanderfolgender Entwicklungsphasen, sondern in Sprüngen, teilweisen Rückschritten, mehrmaligen Anläufen – und vor allem in Krisen und Konflikten. Hier ist die Ansprechstelle, die Schnittstelle zwischen jugendlicher Entwicklung und der Anfälligkeit für satanische Wirksamkeiten: Im Konflikt mit eigenen neuen Triebimpulsen oder verdrängten Bedürfnissen kann die satanische Welt Erleichterung schaffen. Sie kann dem Jugendlichen dazu verhelfen, die Verursachung seiner inneren Konflikte oder Spannungen einer Macht außerhalb von sich zuzuschreiben, und zugleich „weiß" er um deren Wirksamkeit Bescheid. Er hat es ja selbst am eigenen Leibe erlebt. Ist dieser Schritt einmal gemacht und kommen die „richtigen" Kontakte dazu (was in der Realität meist in umgekehrter Reihenfolge geschieht), dann hat Jugendsatanismus eine Chance, ein neues Mitglied zu bekommen. Unter „richtigen" Kontakten sind Personen zu verstehen, welche die Ohnmacht und Verwirrung, die innerpsychische Konflikte auch mit sich bringen, geschickt auszunützen wissen, um einen Interpretationsrahmen dafür anzubringen. Dieser gebraucht inhaltlich satanisches Vokabular, erzeugt strukturell eine persönliche Abhängigkeit, die im Denken und auch in Träumen und teilweisen Wahnvorstellungen wirksam werden kann und eine erhöhte Wirksamkeit mittels satanischer Prozeduren auf die Mitwelt verspricht. Derartige „satanische Gurus" müssen nicht persönlich anwesend sein. Was zählt, ist der von ihnen verbreitete Interpretationsrahmen, der auch in Büchern, Texten, Videos, Filmen oder Musik verpackt sein kann.

Jugendsatanismus – im Unterschied zu Erwachsenensatanismus – gibt es nach meinen Erfahrungen praktisch nur in dieser oben skizzierten Form: Er ist sinnvollerweise als Strategie aufzufassen, mittels derer sich der Jugendliche aus den Konfliktwirbeln zwischen seinen eigenen aggressiven und sexuellen Impulsen einerseits und bestimmten Frustrationserfahrungen auf diesen Gebieten andererseits flüchten will. Satanismus gibt ihm die Erlaubnis, den aggressiven (Tierquälereien, Vandalismus, Schadenszauber, Tieropfer, Ritualmorde, Selbstverstümmelung bis hin zum Selbstmord) und sexuellen Impulsen (nackte Aufnahmerituale, nächtliche Sexualorgien auf frischen Gräbern, schwarze Messen...) nachzugeben, ohne sich die Mühe machen zu müssen, sozial verträgliche beziehungsweise lebensdienliche Ausdruckformen dafür zu erlernen – und sich zugleich noch im Dienst einer höheren Macht zu fühlen. Kurz: Jugendsatanismus ist im Kern eine ungeeignete und letzlich selbstschädigende Methode zur Konfliktvermeidung im innerseelischen Bereich. Diese Problemlage wird erst mit einer entwicklungspsychologischen Brille sichtbar.

Jugendsatanismus als Gruppenphänomen

These 3: Kein Jugendlicher ist für sich allein satanisch. Die Mitgliedschaft zu

einer entsprechenden Gruppe gehört wesentlich dazu. Nur gemeinsam sind sie stark genug, um „böse" zu sein.

Es wäre an sich nichts Ungewöhnliches, daß Jugendliche sich in Peer-Groups zusammenfinden und – kraft der dort wirksamen Gruppendynamik – auch Experimente auf der Ebene des Sozialverhaltens machen. Das machen Pubertierende in allen Ländern. Die Funktion der Gruppe ist hier jedoch anders. Bei normalen Jugendlichen hat die Gruppe den Zweck, Energien zu liefern, um Handlungsalternativen und -erweiterungen in Unterschied und zur Ergänzung zum Verhaltensspielraum der Herkunftsfamilie zu entwickeln (und zwar oft genug durch Versuch und Irrtum) und die negativen Erfahrungen, die dabei auch gemacht werden, zu mildern. Bei satanischen Jugendgruppen hingegen dient die Gruppendynamik dazu, die Höhe und Qualität des bisher erreichten Sozialverhaltens nicht bloß experimentell in Frage zu stellen und durch Alternativversuche zu erweitern, sondern überhaupt abzubauen und durch eine orgiastische Art von Gewalttätigkeit zu ersetzen.

Dies stürzt die betroffenen Jugendlichen in ein unlösbares Dilemma: Ihre Fähigkeiten, normale Beziehungen mit anderen Menschen einzugehen, nehmen ab, und damit alles, was an Bestätigung, Anerkennung, Liebe, Zuwendung, Unterstützung, Gedankenaustausch usw. zwischen Menschen über die Brücke der Beziehung hin und her wandern kann. Ihre Chance haben sie nur, wenn sie in der satanischen Gruppe sich bestimmter gruppendynamischer Mechanismen bedienen, sich etwa durch besondere „Heldenhaftigkeit" hervortun. Doch „Heldenhaftigkeit" heißt in diesem Kontext eben Grausamkeit und Destruktivität, und weil mehrere gleichzeitig diesen Mechanismus verwenden wollen, heizt sich die Gruppe auf diese Weise gegenseitig immer mehr auf, bis man vor Erschöpfung oder wegen des Tagesanbruchs weit jenseits jener Grenze aufhört, die man allein und „bei Sinnen" nicht überschritten hätte.

Diese Seite des Problems braucht sehr viel Einfühlungsvermögen. Ich halte es zum Beispiel für unklug, solchen Jugendlichen ihre Gruppenzugehörigkeit nur schlecht zu machen. Sie haben ja oft nichts anderes als diesen Strohhalm, um noch Anerkennung zu bekommen. Jeder Versuch, ihnen diesen Strohhalm wegnehmen zu wollen, wird nur ihre Aggression zu dessen Verteidigung mobilisieren. Für effektiver sehe ich es an, einen Alternativraum für sie herzustellen – also zum Beispiel als Lehrer, Pastoralassistent, Priester oder Lehrherr sie hereinzunehmen in die eigene Familie beziehungsweise Lebenswelt oder in Gruppen, die wach genug sind, um Selbstwertgefühle auch ansprechen zu können (sowohl im Reden wie auch in Erlebnissen). Zum Mit-leben herausfordern und zumuten ohne viel zu palavern – so könnte man es auch formulieren. Das ist – unter anderem – mit der oben erwähnten Solidarität durch Handeln gemeint. Es geht wesentlich darum, Gruppendynamik in einer Form erleben zu können, die selbstwertbestätigend und persönlichkeitsbildend und nicht -zerstörend ist. Dies ist ein Prozeß, der bloß verbal nicht herstellbar ist – genausowenig, wie die Wirkungen von Essen nicht durch Reden hergestellt werden können.

Was hier so leicht in einigen Sätzen gesagt ist, ist in der Praxis für den, der sich seelsorglich um einen solchen

Jugendlichen bemüht, ein hartes Brot. Jugendliche, die bereits im Milieu einer satanischen Gruppe stehen, sind es gewohnt, bei Widerstand andere Menschen als Blitzableiter für ihre Impulsladungen zu verwenden und Rückmeldungen, daß sie dabei diesen Menschen verletzen, zu unterdrücken. Das wird auch jeder zu spüren bekommen, der sich ihnen mit guten seelsorglichen Absichten nähert. Wer hier schnelle Erfolge benötigt, um nicht mutlos zu werden, sollte gar nicht erst beginnen.

Es braucht Geduld und die Fähigkeit, die Ablehnung, die man zu spüren bekommt, nicht persönlich zu nehmen. Hinter der demonstrierten Fassade aus Feindseligkeit und Unnahbarkeit verbirgt sich ein verzagter Mensch, der erst durch die Beständigkeit der Zuwendung Vertrauen finden kann, daß er mit allen seinen Seiten sich einem anderen Menschen zeigen darf und nicht ins Tabu-Dunkel des Satanischen abtauchen muß. Wer will, kann dies auch als „situative Gnade" verstehen, die ein solcher Jugendlicher braucht und als deren Sinnbild und Werkzeug der Seelsorger handelt: Der Jugendliche hat sich aufgrund seines bisherigen und ständigen Verhaltens keine weitere Zuwendung mehr „verdient"; bekommt er sie trotzdem gratis (gratia), ist Umkehr möglich. Allerdings bedarf es eben einer kundigen und keiner blinden Zuwendung, und Zuwendung kann auch zeitweise die Form eines Konfliktes haben, solange an einer gemeinsamen Lösung desselben festgehalten wird.

These 4: Jugendliche in satanistischen Gruppen vermissen ein positives Selbst-Wertgefühl und zweifeln an ihrer Selbst-Wirksamkeit.

Jugendsatanismus als Protestkultur

Bisher habe ich mich in meinen Ausführungen hauptsächlich auf den Jugendsatanismus im engeren und eigentlichen Sinne bezogen. Nur ein verschwindend kleiner Teil der Jugendlichen insgesamt ist davon wirklich betroffen. Im Unterschied dazu gibt es jedoch einen beträchtlichen Teil Jugendlicher, die mit Versatzstücken aus dem satanischen Bereich hantieren (schwarze Kleidung mit weiß geschminkten Gesicht, verkehrt herum getragenes Kreuz, Schlagworte, einschlägige Musik, Sarg als Schlafstatt etc). Dieses Phänomen halte ich trotz inhaltlicher Parallelen für etwas anderes. Meiner Meinung nach stellt es die schroffste Klippe in der altersüblichen Protestkultur dar. Es geht hauptsächlich darum, sich markant von denjenigen zu unterscheiden, die einem am ähnlichsten sein könnten – also von der eigenen Familie und Altersklasse. Die dabei verwendeten Gegenstände stammen zwar aus dem Milieu der satanistischen Gruppen, werden jedoch lediglich als Requisiten verwendet, um Theaterdonner vor der Herkunftsfamilie und der Stammschule zu machen. Sie haben nicht die gruppenbildende und gruppendynamische Funktion wie in den satanistischen Jugendgruppen. Das unterscheidet diese Jugendlichen wesentlich von den anderen. Hier gibt es auch meistens keine ernsthaften Schwierigkeiten, miteinander ins Gespräch zu kommen – vorausgesetzt man läßt das Outfit so, wie es ist, und nörgelt nicht daran herum.

Die größere Gefahr besteht hier nicht für das Seelenheil, sondern eher für die Brieftasche. Es hängt bereits ein großer Grad an Kommerzialisierung daran,

und die Beschaffung der „Requisiten" ist entsprechend teuer (zum Beispiel S 2000,– bis 5.000,– für entsprechende Insider-Schuhe etc.). Der unter Umständen so entstehende Schuldenberg kann natürlich auf die Seele des Teenagers rückwirken und ihn dazu verleiten, aus Geldbeschaffungsnöten Lügen zu erfinden oder Delikte zu begehen. Nur ist das dann kein spezifisches Problem des Jugendsatanismus, sondern der altersüblichen Identitätskrise mitsamt den mehr oder weniger tauglichen Versuchen, mittels bestimmter Prestigegegenstände Status zu gewinnen und Rollen zu definieren.

These 5: „Outfit-Satanisten" sind keine. Sie verwenden nur dieselben Requisiten, um zu unterstreichen, wie sehr sie die üblichen Teenagerprobleme haben.

Jugendsatanismus und magisches Denken

Noch einmal im Unterschied zum eben beschriebenen Segment der Jugendlichen ist der Bereich „Jugendokkultismus" zu nennen. „Tischerlrücken" ist hier das Schlagwort für die häufigste Technik, mittels derer Jugendliche versuchen, den Dingen hinter den Dingen auf die Spur zu kommen. Dies halte ich auch für das Leitmotiv: echtes Interesse daran, wie wirksam die unsichtbare Welt ist und was tatsächlich dazu gehört. Nach dem Menschenbild der Bibel ist die unsichtbare Wirklichkeit konstitutiv. Gottes Hauch, der ja bezeichnenderweise unsichtbar ist, beseelt erst den Lehmkloß Adam, und während dieser schläft (also nicht sieht und beobachtet), entsteht Eva und die Beziehung zueinander. Erst jetzt ist der Zustand der Menschheit so, daß er Gott wohlgefällt. Die Figur allein macht es also nicht. Diese wertvolle Erkenntnis, daß Wichtiges für die Augen unsichtbar ist, steckt im – ansonsten untauglichen – Gewand des Jugendokkultismus und bedarf großer Achtsamkeit und Wertschätzung. Nicht Verbote oder Ängstlichkeit können den verborgenen Erkenntnisschatz heraustrennen, sondern Handlungserfahrungen beziehungsweise okkulte Erlebnisse mit begleitenden kompetenten Gesprächen über die Welt und Wirklichkeit, wie sie für uns erkennbar ist.

These 6: Jugendokkultismus ist zunächst positiv zu bewerten als jugendlicher Selbstversuch, den Dingen hinter den Dingen auf die Spur zu kommen. Bei kompetenter und angstfreier Begleitung kann daraus wertvolle Erkenntnis über die geistige Konstitution des Menschen werden.

Das „unbrauchbare Gewand", in dem sich der Jugendokkultismus zeigt, ist das sogenannte „magische Denken". Gekennzeichnet ist diese Art des Denkens durch Axiome wie:
„Alles hängt mit allem zusammen"; „Alles, was geschieht, hat einen Bezug zu mir"; „Es gibt keine toten Gegenstände. Alles lebt"; „Rituale eröffnen Einfluß auf die obigen drei Axiome"; usw.

Aufmerksame und fachkundige Leser werden hier bereits bemerkt haben, daß diese Axiome große Ähnlichkeit haben mit den „goldenen Regeln", die in der esoterischen Literatur genannt werden. In der Tat ist auch Esoterik nichts anderes als die Fortsetzung beziehungsweise Wiederaufnahme der kleinkindhaften magischen Phase im Erwachsenenalter. Im Alter zwischen 0 und 7 Jahren (und mit Ausläufern noch bis zum Ende der Pubertät) ist der Rahmen, innerhalb dessen Kinder

die Welt und was in ihr geschieht verstehen, ein magischer. Vermutlich ist dieses Entwicklungsschema deshalb so universell, weil es darum geht, sich selbst als lebenden Organismus zu erkennen. Für den Einzelmenschen treffen die oben genannten Axiome nämlich weitgehend zu. Und lebende Organismen sind etwas derartig Wichtiges und Herausragendes, daß die ersten Vorstellungsstrukturen im Gehirn sich (fast) ausschließlich anhand dieser Wirklichkeit organisieren. Für das Kleinkind ist noch alles ein lebender Organismus oder eine Verhaltensweise desselben: Der Tisch ebenso wie das Gewitter oder die Hauskatze oder die Mutter oder der Sonnenschein. Auf dieser Ebene lassen sich wunderbar Märchen erzählen, phantastische Geschichten erfinden und psychosomatische Beschwerden behandeln. Es läßt sich jedoch ebensogut Kindersatanismus erzeugen. Wie geht das?

Kindersatanismus

Jedes Kind, das noch magisch denkt, erfindet auch vieles selbst. Diese Eigenproduktionen werden immer wieder abgeändert, variiert, aus- und umgebaut, durchgespielt, kombiniert und irgendwann vergessen. Je öfter dieser Prozeß durchlaufen wird, desto klarer entsteht dabei auch ein Bewußtsein im Kind, daß es sich hier nicht um reale Wirklichkeit handelt, sondern um Phantasie im Kopf. Obwohl sich das Kind zum Beispiel vor dem Gespenst fürchtet, will es sich auch als ein solches verkleiden und andere erschrekken; dadurch lernt es allmählich, daß Gespenster „gemacht" werden und nicht einfach „sind". Auf dieser Ebene ordnet ein Kind auch Gott, Satan und die Engel ein.

Wird nun aus Unkenntnis dieser ganz anderen Welt des Kindes oder aus erzieherischer Absicht einem Kind klargemacht, daß es Satan (oder Dämonen) wirklich gibt und dieser sofort immer zur Stelle ist, wenn nicht ein Engel oder Gott da ist, so kann das Kind aufgrund der magischen Axiome, die sein Denken bestimmen, nicht mehr anders, als sich ständig bedroht zu fühlen. Und es versucht, Rituale zur Abwehr anzuwenden. So entsteht ein unnatürlich starker Bezug zur (behaupteten) satanischen Wirklichkeit, indem das Wirken Satans auf kindliche Art bekämpft wird. Die Wirkung ist leider so, als ob das Kind direkt und tatsächlich in eine satanische Wirklichkeit hineingezogen wäre: Die weitere gesunde psychische und kognitive Entwicklung gerät durcheinander, verzettelt sich in Entwicklungssackgassen und mündet in krankhaften Störungen kindlichen Erlebens und Verhaltens.

In diesem Sinne gibt es auch kindlichen Satanismus: Indem Erwachsene nicht kindgerecht mit den religiösen Inhalten von Satan und Engel hantieren, wirken sie selbst so, als ob sie „nützliche Idioten" im Dienste einer lebens- und entwicklungsfeindlichen Macht wären. Dabei malen sie zuerst selbst in aller Deutlichkeit den Teufel an die Wand, vor dem sie die Kinder das Fürchten lehren, und halten das Ganze für eine religiöse Erweckung. Anzutreffen ist diese Art von (psychischer) Kindesmißhandlung häufig bei fundamentalistisch denkenden Christen jeder Schattierung: Bei den Freikirchen und Evangelikalen ebenso wie bei Katholiken und Protestanten. Ich nehme an, daß mit der Vielfalt an religiösen Gruppen auch fundamentalistische Neigungen zunehmen werden und damit auch das Problem kind-

ungerechter religiöser Beeinflussung. Seelsorglich geht es hier darum, den Eltern den Unterschied zwischen ihrem guten Anliegen (Gottesfurcht) und der mißratenen Umsetzung (Teufelsangst) klarzumachen und den Kindern die experimentelle Freiheit im magischen Umgang mit religiösen Vorstellungen zurückzugeben.

These 7: Kindersatanismus ist die enge Beziehung zu Satan durch jene Angst, die von Erwachsenen auf Kinder übertragen wird. Auf eine andere Art können Kinder (Vorschulalter) nicht in den Raum der satanischen Vorstellungswelt hineingezogen werden.

Was tun?

Einiges habe ich bei den verschiedenen Abschnitten schon genannt. Hinzuzufügen ist zweierlei:
1. Wenn Sie einmal mit Menschen konfrontiert sind, die auf irgendeine Weise in der Welt des Satanischen sind, dann machen Sie keinen Alleingang. Holen Sie sich Wegbegleiter bei Ihren Freunden, Kollegen oder bei Fachleuten in Form von Supervision und Beratung. 2. Bleiben Sie ungeachtet ihrer theologischen Überzeugung zum Thema „Satan" bei der förderlichen Wahrheit, daß Sie nur an Gott zu glauben brauchen – nicht jedoch an Satan.

JOHANNES MARBÖCK

Erfahrungen mit dem Menschsein

Am Beispiel der Spruchliteratur des Alten Testamentes

Ein biblisches Wort zum Fest des heiligen Thomas von Aquin[1] hat seine gute Tradition. Es war die erste akademische Pflicht des angehenden jungen Dominikanergelehrten, als baccalaureus biblicus nach dem Muster und der Methode der damals entstehenden Handbücher, der sogenannten glossa, in die Lektüre der Bibel einzuführen; und es blieb auch noch die höchste Aufgabe des *magister in sacra pagina*, des Professors der Theologie, die biblischen Schriften auszulegen und über den ausgelegten Text zu predigen. So sollen in diesem Beitrag im Stil einer *glossa* schlicht einige Rand- und Zwischenbemerkungen über Erfahrungen mit dem Menschen in der Spruchliteratur des Alten Testamentes zur Sprache kommen. Da die Facetten und Züge des Menschseins, wie sie uns etwa im Buch der Sprüche, bei Kohelet oder Jesus Sirach über nahezu 800 Jahre hin begegnen, schon damals die kulturellen und religiösen Grenzen Israels überschritten haben, bleibt zu hoffen, daß ein Blick in diesen Spiegel immer noch Anregung und Orientierung für das Gelingen unseres eigenen Menschseins zu geben vermag.

1. *Zumutung für gelingendes Leben*

In der spannungsreichen Sammlung der großen Bereiche der Schriften des Alten Testamentes mit ihrer Vielfalt der Rede von Gott und vom Menschen stellen die sogenannten Weisheitsschriften (Sprüche, Ijob, Kohelet, Sirach, Weisheit Salomos) Texte sehr spezifischen Charakters dar, beginnend mit der Eigenart ihrer Sprache: es fehlt die direkte, unmittelbare, gewichtige Anrede Gottes an sein Volk wie in Weisung und Recht der Torah; es fehlt auch das leidenschaftliche „So spricht der Herr" wie in Kritik und Visionen der Propheten. Die ältere Spruchliteratur in Spr Kap 10–29 zum Beispiel artikuliert sich zum größeren Teil in der schlichten Beschreibung, in antithetischen Aussagen über die Wirklichkeit im Weisheitsspruch, in der Sentenz.

Wenn in der Umwelt Israels, in Mesopotamien und Ägypten, das konkrete Mahnwort mit seinem drängenden Element stärker hervorzutreten scheint, in der älteren Spruchweisheit Israels hingegen die Schilderung gegensätzlicher Personentypen wie Weiser – Tor, Rechtschaffener – Frevler, Armer – Reicher, Fleißiger – Fauler, und dies in einer gewissen Offenheit und Allgemeinheit, könnte das bedeuten, daß auf diese Weise den Adressaten ein entsprechendes Maß beziehungsweise ein Mehr an Reflexionskraft, Urteilsfähigkeit, Eigenverantwortung und Eigenentscheidung zugemutet wird (J. Hausmann). Ijob

[1] Der anläßlich der Thomasakademie am 16. Januar 1996 an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz gehaltene Vortrag wurde für den Druck geringfügig bearbeitet.

und Kohelet mit ihren Fragen und Reflexionen sowie ihre Zurückhaltung gegenüber abschließenden Stellungnahmen (Lösungen) weisen vielleicht in eine ähnliche Richtung. Neben der spezifischen sprachlichen Gestalt ist als Proprium der sogenannten Weisheit immer wieder festgestellt worden, daß sie von den großen, dramatischen Bewegungen der Geschichte des Volkes die längste Zeit kaum Notiz zu nehmen scheint. Ihr Interessensbereich, ihr zentrales Anliegen ist das erfüllte, gelingende Leben des einzelnen in allen seinen Bereichen, wir könnten auch sagen: sein „Glück".

Dieses Leben ist eine dynamische Wirklichkeit, die durch rechtes Tun wächst wie ein Baum (Spr 11,30), die sich aus Quellen speist, die vor den Schlingen des Todes bewahren können (Spr 13,14: die Lehre des Weisen, 14,27 die YHWH-Furcht). Die Entfaltung dieses Weges (Spr 10,17) zum Gelingen des Lebens, zum Glück, geschieht in der Spruchliteratur allerdings nicht in großen, systematischen, spekulativen Entwürfen einer Anthropologie oder einer Ethik, sondern weitaus unprätentiöser und bescheidener mit dem Ethos des Alltagsverstandes („common sense") beziehungsweise einer „einfachen Schlichtheit": im Hinzeigen auf Beobachtungen und Erfahrungen im nicht selten brillant formulierten Spruch, in Rat und Mahnung für die Steuermannskunst des Lebens (Spr 1,5). Aus der Fülle und Buntheit des Bildes menschlicher Existenz, wie es in der Spruchliteratur begegnet, sollen (und können) in diesem glossierenden Gang durch die Texte nur einige Facetten und Mosaiksteinchen herausgegriffen und einen Augenblick ins Licht gehalten werden, die es gerade im Interesse des Menschen auch in Zukunft nicht zu vergessen gilt.

2. *Weisheit und Torheit – Von Mühe und Ziel der Bildung*

Wenn Weisheit und Torheit, Weiser und Tor, das zentrale Gegensatzpaar, das dem Schrifttum seinen Namen gegeben hat, in unserer Denk- und Sprachwelt nur mehr wenig Echo finden, mag dies Symptom dafür sein, daß im gegenwärtigen Mühen um Erfolg und um das entsprechende Knowhow eine Dimension des Menschen auszufallen droht, die praktikables, rasch anwendbares, sofort gewinnbringendes Wissen überschreitet: Bildung als Weg zur Weisheit und als Ergebnis ist nämlich, wie es die Einladung zur Weisheitssuche Sir 6,18–37 gültig darstellt, ein Prozeß, der die ganze Person des Menschen fordert: die Dimension seiner Zeit von der Jugend bis zum Alter (6,18–22), die Mühsamkeit von Bindungen, von „Zucht" vom „Kopf bis zu den Füßen" auf diesem Weg (6,23–25), das immer neue Fragen und Suchen (6,27) statt des billigen, raschen Griffes nach Rezepten und Zusammenfassungen. Erst am Ziel wandelt sich ein solcher Weg mit seinen Lasten in Kostbarkeit und Freude (6,28–31).

Wichtigste Haltung des Menschen ist dabei die Offenheit von Herz und Ohr: Ein verständiges Herz erwirbt Erkenntnis, das Ohr von Weisen sucht Erkenntnis (Spr 18,15). So gehört das Zusammen von Mahnung und Hörenkönnen bis heute zu den eher seltenen Kostbarkeiten: Ein goldener Ring, ein kostbares Kleinod, ein weiser Mahner für ein hörendes Ohr (Spr 25,12); umgekehrt kann selbst Gebet und Frömmigkeit zum Greuel werden, wenn das Hören auf Weisung fehlt (28,9; vgl. Koh 4,17–5,1). Das heißt: letztlich entscheidet solches Hören über Wirklichkeit und Qualität des Menschen: Der Tor hält seinen eigenen

Weg für richtig, der Weise hört auf Rat (Spr 12,15). Der Spötter liebt den nicht, der ihn zurechtweist, und zu den Weisen geht er nicht (15,12). Diese bornierte, hoffnungslose Rechthaberei und Unbelehrbarkeit karikiert Spr 27,22 überaus drastisch (und tragisch): Zerstampfst du auch den Toren im Mörser mit dem Stößel zwischen den Getreidekörnern, seine Torheit weicht nicht von ihm; nach 17,10 ist sie selbst mit Schlägen nicht auszutreiben (noch drastischer formuliert Spr 26,11). Sir 22,7 meint deshalb: Wer einen Toren belehrt, leimt Scherben zusammen ... In seinen ausführlichen Traktaten über Weisheit und Torheit in den Kapiteln Sir 20–22 wäre noch manches Bedenkenswerte darüber nachzulesen. – Die pointierte Zeichnung der Typen des Weisen und des Toren verdichtet nicht bloß Erfahrungen über den Weg zu Weisheit und Bildung; sie erinnert an die Gefährlichkeit von Unbelehrbarkeit und Halsstarrigkeit für den einzelnen (vgl. Spr 15,10; 29,1), aber auch für die Gemeinschaft: Lieber einer Bärin begegnen, der man die Jungen geraubt, als einem Toren in seinem Unverstand (Spr 17,12) – das heißt Torheit kann tatsächlich gemeingefährlich werden! Darum: Geh mit Weisen um, so wirst du weise; wer sich zu Toren gesellt, dem geht es schlecht (Spr 13,20; vgl. auch 14,18 über das „Erben" von Torheit und Weisheit!).

3. *Gesundheit für Leib und Seele*

Menschsein ist konkret, es erschöpft sich nicht in abstrakter Offenheit und Bildungsbereitschaft an sich; darum formulieren die Sprüche sehr handfeste, erdhafte Beobachtungen und Erfahrungen vom Gelingen des Lebens, etwa von Gesundheit und Wohlbefinden. Dies beginnt mit dem vernünftigen Umgang mit unseren Bedürfnissen: Wer gesättigt ist, zertritt Honigwaben, wer hungrig ist, dem schmeckt alles Bittere süß (Spr 27,7). Findest du Honig, iß nicht mehr als für dich hinreicht, sonst bekommst du ihn satt und speist ihn aus (Spr 25,16; vgl. 25,27). Während diese Bilder vom Widerstreit zwischen Begehren und Mäßigung für alle ohne Unterschied des Standes gelten, stecken hinter Sir 31,19–21 bereits die immer neu aktuellen Konsequenzen einer Wohlstandsgesellschaft, damals die Gastmähler der hellenistischen Epoche: Ist nicht weniges für den Verständigen genug? Dann braucht er nicht ächzend auf seinem Lager zu liegen. Beschwerden und schlechter Schlaf, Unbehagen und Atemnot und Magendrücken sind bei einem unverständigen Mann. Erquickender Schlaf liegt über einem unbeschwerten Magen und man erhebt sich am Morgen in voller Kraft ... (vgl. auch 30,8 und 37,30f!). – Die Wirkungen von Wein und Rauschtrank sind noch subtiler, gefährlicher, wie es das Bild des Trunksüchtigen Spr 23,29–35 ohne Moralisieren drastisch zeichnet: von der Versuchung durch funkelnde Farbe und Geschmack zum giftigen Schlangenbiß mit den lähmenden Folgen bis zu den Prügeln und zur Tragik des Ausgeliefertseins an die Sucht: „Ich will ihm wieder nachgehen!" Der Realitätssinn der Weisen weiß aber zugleich von der kostbaren Seite dieser ambivalenten Gabe des Schöpfers, die für Könige und Fürsten gefährlich ist, weil sie darüber ihre Pflicht vergessen und das Recht des Notleidenden verdrehen; umgekehrt aber gilt das zutiefst menschliche Wort voll Verständnis für Menschen am Rande der Gesellschaft: Gebt berauschenden Trank dem, der zusammenbricht, und Wein denen, die im Herzen verbittert sind.

Ein solcher möge trinken und seine Armut vergessen und nicht mehr an seine Mühsal denken (Spr 31,4–5. 6–7). Auch in den Anweisungen für das Benehmen bei Tisch im Sirachbuch folgt auf die Warnung vor der Kraft des Rebensaftes (31,25f) das hohe Lob: Lebenswasser ist der Wein für den Menschen, wenn er ihn mäßig trinkt (31,27f), dann ein neuerlicher Hinweis auf die Risiken des Zuviel, der aber wieder in ein Wort voller Weite des Herzens mündet: Beim Weingelage nörgle nicht am Nachbarn herum, verspotte ihn nicht, wenn er heiter ist (31,31 – vgl. auch 32,5f).

Das als große Neuerfahrung gepriesene Wissen um die untrennbare Einheit von Physis und Psyche gehört zu den uralten Erfahrungen der Sprüche, so die Beobachtung: Hingehaltene Hoffnung macht das Herz krank, ein Lebensbaum ist Erfüllung der Sehnsucht (Spr 13,12; vgl. 13,19) und: Der Geist des Menschen überwindet die Krankheit, doch einen zerschlagenen Geist – wer kann ihn aufrichten? (Spr 18,14). – Gesundheit, Wohlbefinden liegen letztlich in der Stimmigkeit der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, Innerem und Äußerem: Leben für den Leib – ein heiles Herz, aber Fäulnis für die Knochen – Eifersucht (Spr 14,30); und: Ein fröhliches Herz tut dem Leib wohl, ein zerschlagener Geist läßt die Glieder verdorren (Spr 17,22; vgl. 15,13 sowie die Wirkung einer guten Nachricht für den Leib: Spr 15,30; 25,13.25). Sirach schreibt für Menschen einer hektisch gewordenen Gesellschaft, vielleicht auch für Eiferer voll tierischen Ernstes, eine Abhandlung über Wege zur (Bewahrung der) Gesundheit (30,14–31,2), vor allem durch Therapie mit Freude: Frohsinn eines Menschen verlängert sein Leben. Überrede dich selbst und beruhige dein Herz und Ärger halte fern von dir! Denn viele hat der Kummer getötet, und es liegt kein Nutzen im Ärger. Neid und Kummer verkürzen die Tage, und wenn es noch nicht Zeit ist, läßt Sorge altern. Der Schlaf eines guten Herzens ist soviel wert wie Leckerbissen, und seine Stärkung kommt über ihn. Der Betrug eines Reichen läßt sein Fleisch schwinden, der Kummer um Lebensunterhalt läßt fliehen den Schlummer (Sir 30,22–31,1). Spr 3,8 (vgl. 3,1–8) führt zu den tiefsten Wurzeln physischer und psychischer Gesundheit: Halte dich nicht selbst für weise; fürchte den Herrn und fliehe das Böse! Das ist heilsam für deine Gesundheit und erfrischt deine Glieder.

4. Soziales Verhalten – Armut und Reichtum – Rechtschaffenheit

Auch wenn das Gelingen des Lebens vorrangig unter der Perspektive des Individuums beschrieben wird, kommen die Beobachtungen der Weisen und ihr Realitätssinn an der sozialen Dimension beziehungsweise Verflochtenheit der Existenz des Menschen nicht vorbei. Vor allem in den gewichtigen Aussagen über Armut und Reichtum, Rechtschaffenheit und Frevel kommt dies zur Sprache. So zielen die Gegenüberstellungen der Typen der Rechtschaffenen/Gerechten und des Frevlers weitaus stärker als Weisheit und Torheit auf das rechte, für die Gesellschaft unverzichtbare, solidarische soziale Verhalten, auf das Miteinander und Füreinander, das freilich im einzelnen jeweils erst inhaltlich zu füllen ist wie Spr 12,5f: Die Gedanken der Rechtschaffenen trachten nach Recht, die Pläne der Frevler sind auf Betrug aus. Die Rede der Frevler – ein Lauern auf Blut, die Redlichen rettet

ihr Mund. Frevler sind gewalttätig (vgl. Spr 21,7; 28,15), Rechtschaffene haben Sensibilität und Herz. Gerechte haben Verständnis für die Rechtssache der Armen, der Frevler aber kennt kein Verständnis (Spr 29,7); dies gilt übrigens gegenüber allen Geschöpfen: Der Rechtschaffene weiß, was sein Vieh braucht, doch das Innere des Frevlers ist hart (Spr 12,10). Mit der Betonung der Auswirkungen auf das eigene Leben wird auch hier vorerst an die Leser/Adressaten appelliert: Die Frevler werden gestürzt und sind dahin, das Haus der Gerechten hat Bestand (Spr 12,7; vgl. 10,25.11,18 sowie die Aussagen über Wohlergehen/Rettung beziehungsweise Zerstörung für Rechtschaffene beziehungsweise Frevler Spr 11,3.5f; 13,9). Das Tun von Gerechten und Frevlern wirkt jedoch unweigerlich aufbauend beziehungsweise zerstörerisch auch hinein in das soziale Gefüge: Eine Stadt kommt hoch durch den Segen der Redlichen, durch den Mund der Frevler wird sie niedergerissen, formuliert Spr 11,11; von den Spr 29,2 genannten Konsequenzen wird zweifellos die negative Erfahrung meist rascher spürbar: Kommen die Rechtschaffenen an die Macht, freut sich das Volk, herrscht der Frevler, stöhnt das Volk. Der Hinweis auf die Reaktion YHWHs ist vielleicht Antwortversuch auf das schwierige Ausbleiben unmittelbarer, erfahrbarer Konsequenzen des Verhaltens: Das Opfer der Frevler ist ein Greuel für YHWH, am Gebet der Rechtschaffenen aber hat er Gefallen. Ein Greuel für YHWH ist der Weg des Frevlers, wer aber der Gerechtigkeit nachjagt, den liebt er (Spr 15,8f). Sir 34 (31), 21–35 (32), 21 entfaltet dies mit prophetischer Leidenschaft. – Gerade dort, wo der Mensch auf Vergeltung des Bösen verzichten soll, muß die Wirklichkeit für Gottes Handeln offen bleiben; so ermuntert Spr 25,21f: Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; so sammelst du glühende Kohlen auf sein Haupt, und der Herr wird es dir vergelten (Vgl. auch Spr 20,22; 24,17–29).

Armut und Reichtum machen den Gemeinschaftsaspekt menschlichen Verhaltens noch stärker und konkreter spürbar. Bei aller Anerkennung von Reichtum als möglichem Zeichen von Fleiß, Demut und Gottesfurcht (vgl. Spr 10,4; 22,4) – auch die treffsicheren Zeichnungen des Faulen wären ein Genuß für sich – verraten die Sprüche ein recht differenziertes Urteil. Besitz ist kein Wert in sich: Besser wenig und gerecht als reicher Ertrag und ungerecht (Spr 16,8; vgl. 28,6); er vermag das Leben nicht zu sichern: Vermögen ist nur in der Einbildung Mauer und feste Stadt (vgl. 18,11). Darum die Warnungen vor hektischer Jagd nach dieser flüchtigen Wirklichkeit (vgl. Spr 23,4f), vor allem die weise Bitte: Gib mir weder Armut noch Reichtum, nähr mich mit dem Brot, das mir nötig ist; damit ich nicht, satt geworden, dich verleugne und sage: Wer ist denn der Herr?, damit ich nicht als Armer zum Dieb werde und mich am Namen meines Gottes vergreife (Spr 30,8f). Friede und Zuwendung sind kostbarer als eine reich gedeckte Tafel: Besser ein Gericht Gemüse und Liebe dabei als ein gemästeter Ochs und Haß dabei; besser ein trockenes Stück Brot und Ruhe dabei als ein Haus voll Braten und Streit (Spr 15,17 und 17,1). Es sind Besitzende, die auf ihr Verhalten gegenüber dem Armen und ihre Verantwortung angesprochen werden: in der Warnung vor Hartherzigkeit (vgl. Spr 18,23), die sich dem Schrei des Armen verschließt (21,13), für den Gott den Rechtsstreit führen wird (22,22f), aber

auch in der Verheißung: Wer Getreide zurückhält, den verwünschen die Leute, wer Korn auf den Markt bringt, über dessen Haupt kommt Segen (Spr 11,26; 22,9: Segen für ein gütiges Auge). Die Mahnungen an einen König 31,8f weisen ebenfalls über bloßes Erbarmen hinaus und fordern von dem Verantwortlichen öffentliches Eintreten für den Schwachen: Öffne deinen Mund für den Stummen, für das Recht aller Schwachen! Öffne deinen Mund, richte gerecht, verschaffe dem Bedürftigen und Armen Recht! Der Rekurs auf den Gott Israels als Schöpfer wird zur universalen Motivierung; das Zusammenleben in der Gemeinschaft gründet in der Anerkennung des Schöpfers, der jedem Würde und Recht verleiht: Reicher und Armer begegnen sich, der sie allesamt geschaffen hat, ist YHWH (Spr 22,2). Hinter der Person des Armen steht dessen Schöpfer: Wer einen Geringen bedrückt, hat dessen Schöpfer geschmäht, aber es ehrt ihn, wer einem Armen gegenüber gütig ist (Spr 14,31), und: Wer über einen Armen spottet, hat dessen Schöpfer geschmäht; wer sich über ein Unglück freut, kommt nicht unschuldig davon (Spr 17,5). Ja, Spr 19,17 spricht diese Identifikation des Gottes Israels positiv aus: YHWH leiht, wer einem Geringen gegenüber gütig ist, und seine Tat wird er ihm vergelten (Mt 25,40 klingt so schon im Buch der Sprüche an).

5. *Freundschaft*

Die soziale Existenz des Menschen betrifft nicht bloß verantwortlichen Umgang mit Macht und Besitz: Menschsein verwirklicht und offenbart sich nach der Spruchweisheit ganz entscheidend im Bereich persönlicher Beziehungen. Hier soll aus diesem weiten Feld nur an einige Beobachtungen zum Thema Freundschaft erinnert werden, bei dem auch der sich wandelnde sozial- und geistesgeschichtliche Horizont sehr schön zu verfolgen ist. Im Spruchbuch stehen nachbarschaftliche Solidarität, Unterstützung für den Nächsten als Basis einer stabilen, überschaubaren Gemeinschaft noch weitaus stärker im Vordergrund als persönliche Freundschaft: Der Nächste erweist zu jeder Zeit Liebe, als Bruder für die Not ist er geboren (Sp 17,17). Vor allem Situationen von Armut und (Hilfs-)Bedürftigkeit legen die innerste Wirklichkeit des Menschen bloß: Reichtum fügt zahlreiche Nachbarn hinzu, der Arme aber wird von seinen Nachbarn verlassen (Sp 19,4; vgl. 19,6f. 14,20). Zudecken von Fehlern als Suche von Freundschaft, Weitertragen als Störung (Spr 17,9) deuten bereits auf das Anliegen individueller Freundschaft, die erstmals im Ijobbuch zu einem tragenden Thema wird. In einer Stunde zerbrechender tragender Strukturen wird Ijobs Hinwendung zu seinen Freunden Symbol leidenschaftlicher Hoffnung auf Kommunikation, Zuhören, Verständnis und Trost in vielfältiger (sozialer, psychischer, religiöser) Isolation (vgl. Ijob 6,14–30). Ijob 19,21f hat dies eindringlich und berührend formuliert: Erbarmt, erbarmt euch meiner, ihr meine Freunde, denn Gottes Hand hat mich getroffen: Warum verfolgt ihr mich wie Gott, warum werdet ihr an meinem Fleisch nicht satt?

Kohelet, der unheimliche Gast in der Bibel, läßt die gesellschaftlichen Facetten menschlicher Vereinzelung in der Ptolemäerzeit (Konkurrenzkampf, Bürokratie, Denunziation) noch schärfer hervortreten – als plausibler Hintergrund und Kontext für das nachdrückliche Aufgreifen des Themas Freundschaft in zahlreichen größeren Lehreinheiten, aber auch in Einzel-

sprüchen bei Jesus Sirach. Im ersten grundlegenden Text Sir 6,5–17 fordert er sorgfältige Prüfung, denn: Es gibt eine Freundschaft, die sich zum Tisch gesellt, aber unauffindbar ist sie am Unglückstag (6,9); umso kostbarer ist echte, bewährte Freundschaft: Für einen treuen Freund gibt es keinen Kaufpreis ... (6,14; vgl. 9,10); er ist Gabe, die dem Gottesfürchtigen geschenkt wird (6,15). Freundschaft ist zugleich höchst sensibel, verletzlich wie das Auge, tödlich verwundbar durch Bloßstellung, Beschämung (22,19f) und Aufdeckung von Geheimnissen (22,22 cd; vgl. 27,16–21). In einer immer unübersichtlicher, unzuverlässiger gewordenen Zeit, die auch unbarmherzig bloßstellt, wird Freundschaft zum letzten menschlichen Raum und Ort des Vertrauens und der Geborgenheit (vgl. 6,13; 22,23; 37,5).

6. Konturen der Person

Die Beobachtungen gelingenden Menschseins führen aus der Weite und Vielfalt der äußeren Erfahrungsbereiche immer wieder zurück zur Mitte des Menschen selber, zum *„Herz"* als dessen Chiffre: Nach J. Assmann bedeutet die Entdeckung des „inneren Menschen" im Mittleren Reich sogar die Geburt der ägyptischen Weisheitslehren. Das Herz ist Ausgangspunkt und Sitz von Weisheit und Verstand (vgl. Spr 10,8; 14,33; 15,14; 16,21; 18,15) aber auch der Torheit als deren bedrohliches Fehlen (vgl. Spr 10,21; 15,21). Dort liegen die Entscheidungen des Menschen verborgen: Ein tiefes Wasser – die Pläne im Herzen des Menschen, doch der Verständige schöpft es herauf (Spr 20,5). Ein letzter Einblick in diese eigene Tiefe bleibt ihm allerdings verschlossen: Wer kann sagen: Ich habe mein Herz geläutert, ich bin rein von meiner Sünde (Spr 20,9)? Über solches Wissen verfügt nur einer: Unterwelt und Abgrund liegen offen vor YHWH, um wieviel mehr die Herzen der Menschen (Spr 15,11; vgl. 24,12). Die Sensibilität dieses Herzens bestimmt auch das Verhalten zum Nächsten (vgl. Spr 11,12: Mangel an „Herz" ist Verachtung des Nächsten) und die Annahme der Gebote (Spr 10,8).

Das Ideal des Weisen besteht darin, durch das rechte Maß von „Selbstverwirklichung" im Umgang auch mit den Emotionen sein Leben vor Schaden zu bewahren: Wie eine Stadt, durchbrochen, ohne Mauer, ein Mensch, der sich selbst nicht beherrscht (Spr 25,28). Besser langmütig als ein (Kriegs-)Held, besser sich selbst (seine Willenskraft) beherrschen als eine Stadt erobern (Spr 16,32). Vor allem Hochmut (vgl. Spr 30,21–23) und Zorn überschreiten immer wieder zerstörerisch diese Grenzen: Überheblichkeit kommt vor dem Verderben und hochmütige Gesinnung vor dem Fall (Spr 16,18), und: Wo Übermut gekommen ist, wird Schande kommen (Spr 11,2). – Der Zornwütige erregt Streit, der Hitzige begeht viele Frevel (Spr 29,22); umgekehrt deckt Liebe alle Frevel zu (Spr 10,12f).

Die wahren Konturen des Menschen sind nirgends so deutlich zu erkennen wie in seinem Umgang mit dem *Wort*. Seine *Rede* offenbart wie keine andere Äußerung, was im Menschen beziehungsweise was der Mensch ist. Daß die Weisheitslehrer „das Wort an die Spitze aller lebensgestaltenden Faktoren gestellt" haben (von Rad, Weisheit, 184), wird bereits an der Gestalt des Spruches deutlich. Aus vielen Erfahrungen nach langem Mühen in eine kostbare, prägnante Form gegossen, in Ägypten geknotet, ist er ein Gegenstück zu der in der Öffentlichkeit, auch in Liturgie und Verkündigung der

Kirche weithin üblich gewordenen Geschwätzigkeit, Vernachlässigung und Schlamperei der Sprache: Goldene Äpfel auf silbernen Schalen – ein Wort, gesprochen zu seiner Zeit – dieses Bild von Spr 25,11 läßt noch etwas vom Prozeß des Ringens um das rechte Wort sowie von dessen Kostbarkeit erahnen.

Wenn ein größerer Teil der Sprüche negativen Wirkungen der Rede gilt, spiegeln sich darin Erfahrungen mit der gefährlich-zerstörerischen Kraft der Sprache in vielerlei Gestalt. Silberschaum auf Tongeschirr – glatte Lippen und ein böses Herz (Spr 26,23) entlarvt Falschheit, Spr 18,8 Verleumdung: Worte des Verleumders – ein Leckerbissen, sie gleiten hinab in die Kammer des Leibes (Spr 26,22). Darum lautet eine der in der Spruchliteratur ganz seltenen Gebetsbitten Spr 30,8: Falschheit und Lüge halte von mir fern (vgl. auch Sir 22,27–28,1), ein Wort, das nicht oft genug wiederholt werden kann. Daß Gewaltparolen nicht harmlos sind, wäre schon von den Weisen zu lernen gewesen: Die Worte der Frevler – ein Lauern auf Blut (Spr 12,6a). Umgekehrt kann Gewalt bereits in der Weisheit Ägyptens auch Zeichen der Unfähigkeit zu Sprache und Kommunikation sein (Assmann). Selbst dort, wo Worte nicht verführerisch-tödlich wirken (vgl. Spr 9,13–18), bleibt die Rede des Toren immer noch Plage genug! Ein Wort zur Unzeit – ein Braten ohne Salz, im Mund des Toren findet es sich dauernd (Sir 20,19), und: Ob eines Wortes nur gerät der Tor in Wehen wie eine Gebärende durch ihre Leibesfrucht (Sir 19,11). Man könnte ihn mit Sir 19,10 trösten: Hab keine Angst, es wird dich nicht zerreißen!

Es liegt in der Hand des Menschen, was er aus der ambivalenten Wirklichkeit des Wortes macht: Tod und Leben sind in der Gewalt der Zunge; was einer liebt, dessen Frucht wird er genießen (Spr 18,21); konkreter – und vielfach verifizierbar: Es gibt einen gedankenlosen Schwätzer, der wie Schwertstiche verwundet, doch die Zunge des Weisen heilt (Spr 12,18; vgl. 15,14). Ein Lebensquell – der Mund der Rechtschaffenen, der Mund der Frevler verbirgt Gewalttat (Spr 10,1; 10,21).

Die positiven Erfahrungen sind Impuls, der lebensfördernden Kraft des Wortes Raum zu geben: Mit Langmut überredet man einen Fürsten, eine sanfte Zunge zerbricht Knochen (Spr 25,15). Das rechte Wort zur rechten Zeit ist nicht bloß wohltuend und kostbar (vgl. Spr 24,26; 15,23), es heilt Physis und Psyche: Kummer im Herzen eines Menschen beugt ihn nieder, ein gutes Wort erfreut ihn (Spr 12,25).

Honigwaben sind angenehme Worte, süß für die Seele, heilsam fürs Gebein (für den Leib) (Spr 16,24). Solche Wirkungen sind Frucht des Nachdenkens (Spr 15,28a), des Zuhörens (Spr 22,17–21) oder Schweigens und der Zurückhaltung (vgl. Sir 21,25f; 20,5–8), im letzten Gabe Gottes: Des Menschen Sache sind die Überlegungen des Herzens, von YHWH kommt die Antwort der Zunge (Spr 16,1).

7. *Im Horizont der Gottesfurcht*

Wenn im Spruchbuch über die Vielfalt der Erfahrungen aus den Bereichen des täglichen Lebens, des Miteinander und der Formung der Persönlichkeit immer wieder der *Name des Gottes Israels* gestellt wird, scheint damit angedeutet, daß es in der Weisheit nicht bloß um banale, pragmatische Verhaltensspielregeln für eine aufgeklärte ‚secular city' geht, sondern um einfache ethische Orientierung für gelingendes Leben, das vor allem im Bereich des Zu-

sammenlebens von der Wirklichkeit YHWHs als des Schöpfers und Sachwalters der Armen nicht zu trennen ist (vgl. Spr 14,31; 17,5; 22,2; 29,13). Er allein prüft Gesinnung und Tun des Menschen: „Wolltest du sagen: Siehe, wir haben das nicht gewußt! – wird er, der die Herzen prüft, es (dich) nicht durchschauen? Er, der dein Leben bewahrt, weiß darum und vergilt dem Menschen nach seinem Tun" (Spr 24,12; vgl. 15,3.11; 16,2; 17,3; 21,2). Er spricht das maßgebende Urteil über Gesinnung und Tun: Ein Greuel für YHWH, die falschen Herzens sind, sein Wohlgefallen denen, deren Weg untadelig ist (Spr 11,20; vgl. 12,22; 15,9.26.–29,27), konkret über Maß und Gewicht (Spr 11,1; 20,10.23). Auch Gottesdienst kann ihn nicht täuschen: Die Opfer der Frevler sind ein Greuel für YHWH, doch das Gebet der Rechtschaffenen findet sein Wohlgefallen (Spr 15,8; vgl. Sir 34,21–35,2).

Die sogenannten YHWH-Sprüche formulieren ergänzend und zum Teil korrigierend zu den bewährten Regeln zur Meisterung des Lebens, Beobachtungen der Weisen über die Unverrechenbarkeit Gottes in der Spannung zwischen den Plänen des Menschen und der Erfahrung des Tuns Gottes, vergleichbar der Entwicklung in der Lehre des Amenemope in Ägypten: Des Menschen Herz denkt seinen Weg aus, doch YHWH lenkt seinen Schritt (Spr 16,9; vgl. 16,33; 19,21). Keine Weisheit, keine Einsicht, kein Rat gegenüber YHWH (Spr 21,30); dies heißt zum Beispiel konkret: Ein Roß gerüstet für den Tag der Schlacht, doch bei YHWH liegt der Sieg (Spr 21,31) oder schöner noch: Der Segen YHWHs – er macht reich, Mühe fügt nichts hinzu. So stößt der Mensch an die Grenzen: Von YHWH die Schritte des Mannes, doch der Mensch – wie kann er seinen Weg verstehen? (Spr 20,24) In den Sprüchen Agurs Spr 30,1–4 über die unbegreifliche Wirklichkeit Gottes ist bereits angesprochen, was die Bücher der kritischen Weisheit Ijob und Kohelet ausdrücklich entfalten: das kanonisierte, das heißt maßgebende Zeugnis vom Heimatrecht auch des fragenden, zweifelnden, protestierenden Menschen im Raum der Offenbarung, der mit der Vergegenwärtigung von Schmerz, Leid und Tod in ihrer Unbegreiflichkeit die Welt offenhält für die ganze Wirklichkeit: gegenüber frommen, immunisierenden Systemen, aber auch gegenüber konstruierten, illusionären Wirklichkeiten unserer Tage.

Die Erfahrungen schmerzhafter Offenheit und letzter Unverfügbarkeit gelingenden Lebens werden bereits in den älteren Spruchsammlungen im Wort von der *YHWH-Furcht* auf den Punkt gebracht (vgl. Sp 24,21), auch wenn dort Gottesfurcht meist noch recht offen verstanden wird: als ethisches Verhalten in Spr 15,6: Besser wenig in YHWH-Furcht als großer Reichtum, von Terror begleitet (vgl. auch Spr 14,2; 16,6); als Vertrauen: In der YHWH-Furcht liegt feste Zuversicht, noch für seine Kinder ist sie feste Zuflucht (Spr 14,26), als Quelle von Leben und Hoffnung: YHWH-Furcht – ein Lebensquell, um den Schlingen des Todes zu entkommen (Spr 14,27; vgl. 10,27; 19,23.–23,17f).

Das Wort von Spr 15,33 am Ende einer Sammlung: YHWH-Furcht – Erziehung zur Weisheit, vor der Ehre kommt Demut, kehrt als Grundakkord des Buches in verschiedenen Variationen wieder, so als große Klammer um die erste Sammlung K. 1–9, wo der Grundsatz menschlichen Erkennnens formuliert wird, nach G. von Rad im Kern „die ganze Erkenntnistheorie Israels": Spr 9,10 spricht vom Aus-

gangspunkt beziehungsweise Anfang der Weisheit: Anfang der Weisheit ist Gottesfurcht, und Erkenntnis des Heiligen ist Einsicht (Spr 1,7) meint vielleicht darüber hinaus: Die Furcht YHWHs ist der beste Teil (beziehungsweise Zusammenfassung: reschit) der Erkenntnis, lateinisch: Timor Domini principium scientiae (vgl. auch Ps 111,10: reschit hokmah – initium sapientiae). Zum rechten Erkennen und Verstehen der Welt braucht der Mensch nicht nur das vom Herrn geschaffene hörende Ohr und das sehende Auge, sondern die Rückbindung an den Schöpfer und Lebensgrund Israels in der YHWH-Furcht/Gottesfurcht. Dies ist „das Schlüsselwort", das die Erfahrung(en) der Welt mit ihren Gesetzlichkeiten und des „Wissens um YHWH von seinem Walten in Geschichte und Welt" in ein Verhältnis zueinander setzt (FUHS, ThWAT 889). Wie das Ethos des Zusammenlebens bedarf auch das rechte Verhalten zu den Gegenständen der Erkenntnis, zum lebensfördernden Umgang mit ihnen – heute mehr denn je – des Wissens um

Hinweise auf benützte, weiterführende Literatur:

Assmann Jan, Weisheit, Schrift und Literatur im alten Ägypten, in: *Assmann Aleida* (Hg.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 475–500.

Bechmann Ulrike, Mensch-Werden in Weisheit. Eine alttestamentliche Konzeption angesichts der Herausforderungen ihrer Zeit, in: *Henze Barbara* (Hg.), Studium der Katholischen Theologie. Eine themenorientierte Einführung (UTB 1894), Paderborn 1995, 11–37.

Bühlmann Walter, Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10–31 (obo 12), Freiburg/Schw. – Göttingen 1976.

Clements Ronald E., Wisdom in Theology, Grand Rapids 1992.

Fuhs Hans Ferdinand, jare, in: ThWAT III, 870–893.

Hausmann Jutta, Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (Spr 10ff) (FAT 7), Tübingen 1995.

Janowski Bernd, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs", in: ZThK 91 (1994) 247–271.

Krüger Thomas, Komposition und Diskussion in Proverbia 10, in: ZThK 92 (1995) 413–433.

Lang Bernhard, Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf. Zur Lebenslehre im Alten Testament, in: *Assmann Aleida* (Hg.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991, 177–192.

Marböck Johannes, Im Horizont der Gottesfurcht. Stellungnahmen zu Welt und Leben in der alttestamentlichen Weisheit, in: BN 26 (1985) 47–70. *Ders.,* Die Furcht des Herrn ist Anfang der Weisheit: Erinnerung an ein Paradigma des Glaubens Israels, in: *Liebmann Maximilian/Renhart Erich/Woschitz Karl* (Hg.), Metamorphosen des Eingedenkens. Gedenkschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät ... Graz 1945–1995, Graz 1995, 113–123. *Ders.,* Gefährdung und Bewährung. Kontexte zur Freundschaftsperikope Sir 22,19–26, in: Reiterer Friedrich Vinzenz (Hg.), Freundschaft bei Ben Sira. Beiträge des Symposiums zu Ben Sira – Salzburg 1995, (BZAW 244), Berlin 1996, 87–106.

Meinhold Arndt, Die Sprüche. Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15; Teil 2: Sprüche Kapitel 16–31, (ZBK), Zürich 1991.

von Rad Gerhard, Weisheit in Israel, Neukirchen – Vluyn 1970. *Ders.,* Theologie des Alten Testaments aBd I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ⁴1962, 430–454.

Whybray Roger Norman, The Book of Proverbs. A Survey of Modern Study, Leiden 1995.

Gott, des Respektierens Gottes in der Gottesfurcht. Es wird auf Dauer nur das ehrfürchtige Wissen um den Heiligen (Spr 9,10), um den Schöpfer und Herrn des Ganzen sein, das gefährlicher Selbstüberschätzung, dem Totalitarismus in Sprache, Denken und Praxis zu wehren vermag (vgl. von Rad, Theologie I, 434).

Zum Schluß

Die prägnanten Beobachtungen der Weisen Israels, durch deren Haus (vgl. Spr 9,1; 14,1) diese Rand- und Zwischenbemerkungen ein wenig führen wollten, bleiben Einladung, Herz und Ohren zu neigen (vgl. Spr 22,17) und über Grenzen hinweg auf das weite Feld von Erfahrungen zu hören, die Menschen im Umgang mit der Welt, mit sich selber gemacht haben. Sie verweisen bei allem Wissen um die Notwendigkeit von Visionen – „Ohne Vision verwildert das Volk ..." (Spr 29,18) – hartnäckig auf das Maß und die Geduld der kleinen Schritte, auf die begrenzte alltägliche Wirklichkeit als Raum, in dem Leben gelingen oder mißlingen kann. Sie machen in ihrer leisen, zurückhaltenden Art aufmerksam, daß dieser Raum nur dann Haus des Lebens für alle und für alles bleiben wird, wenn wir ihn ehrfürchtig und bescheiden, das heißt weise, offenhalten für den Gott Israels, der der Gott der ganzen Schöpfung ist.

Johannes Marböck ist Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Graz.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe

Päpstlicher Rat für die Familie, Die Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe

Der Päpstliche Rat für die Familie hat am 13. Mai 1996 ein Dokument zur Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe veröffentlicht. Mit diesem Text möchte das Dikasterium eine grundlegende pastorale Orientierung bieten, um auf den würdigen Empfang des Ehesakraments vorzubereiten und damit die Grundlage für eine „wirklich christliche Familie" zu legen.

Papst Johannes Paul II. betonte bereits 1981 in seinem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* die Notwendigkeit einer intensivierten Vorbereitung junger Menschen auf die Ehe und das Familienleben (FC 66). Aber auch seitens der Bischofskonferenzen wurde immer wieder gegenüber dem Päpstlichen Rat für die Familie die pastorale Sorge bezüglich dieser Thematik zum Ausdruck gebracht und der Wunsch nach einer Orientierungshilfe geäußert. In Zusammenarbeit mit vielen Fachberatern wurde nach dem Grundsatzbeschluß 1991 ein erster Entwurf erstellt, den man den Bischöfen weltweit mit der Bitte um Stellungnahmen unterbreitete. Unter Einarbeitung der Beiträge und Anregungen wurden schließlich die vorliegenden Richtlinien des Päpstlichen Rates für die Familie zur „Vorbereitung auf das Sakrament der Ehe" publiziert.

Mit diesem Dokument wird auch ein kirchenrechtliches Anliegen berücksichtigt, denn gerade die Ehevorbereitung in normativer und pastoraler Perspektive kommt in den einschlägigen Handbüchern zu kurz. Resümierend sei vorab die rechtliche Grundlage in Erinnerung gerufen. Fragen der Ehepastoral und des Eheverfahrens regelt der Gesetzgeber in den cc. 1063–1072. Entsprechend seiner Bedeutung stellt der Gesetzgeber die umfassende pastorale Verantwortung in einer Grundsatzbestimmung an den Anfang dieses Abschnitts (c. 1063 CIC).

Danach sind die Seelsorger verpflichtet, dafür zu sorgen, daß die christliche Gemeinde den Gläubigen beistehe, den Ehestand im christlichen Geiste zu leben. Beispielhaft führt der Gesetzgeber vier konkrete pastorale Hilfen an:

a) *Allgemeine Familienkatechese:* in altersspezifischer Weise ist durch Religionsunterricht, Predigt wie auch den Einsatz aller medialer Kommunikationsmöglichkeiten (zum Beispiel Pfarrbrief, Gesprächsrunden, Video) auf die Bedeutung der christlichen Ehe und die Aufgabe als Ehepartner und Eltern immer wieder hinzuweisen. Eventuell in Zusammenarbeit mehrerer Pfarren sollen Bildungsveranstaltungen für Jugendliche über Fragen von Freundschaft, Liebe, Sexualität und Ehe angeboten werden.

b) *Unmittelbare Ehevorbereitung:* durch die persönliche Vorbereitung auf die Trauung sollen den Brautleuten in konkreter Weise die sakramentale, religiöse Dimension der Ehe sowie die Ver-

pflichtungen ihres Lebensbundes und ihres neuen Standes erschlossen werden. Brautpaare sollen sich deshalb bereits frühzeitig beim Pfarramt melden. Eine besondere Wertigkeit kommt den verpflichtenden „Ehevorbereitungskursen" zu, in denen in Ergänzung zum Gespräch mit dem eigenen Seelsorger durch einen Juristen, Arzt und Priester Informationen angeboten werden.

c) *Trauungsliturgie:* die Gestaltung der liturgischen Feier der Eheschließung soll über die Festlichkeit des Tages hinaus „das Geheimnis der Einheit und fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche" aufleuchten lassen, die im Ehebund zwischen Christen sakramental zum Ausdruck kommt. Die Zeremonien sind mit dem Brautpaar zu besprechen und sollen der religiösen Situation des Paares und der Familien angepaßt sein.

d) *Begleitende Ehepastoral:* angesichts des gesellschaftlichen Wertewandels und der vielfachen (Über-)Erwartungen und Belastungen, denen Familien heute ausgesetzt sind, ist der fortwährende Beistand durch die lokale Gemeinschaft wie deren Seelsorger eine notwendige Aufgabe zum Schutz der Beständigkeit und des täglichen Hineinwachsens in eine christlich gestaltete Partnerschaft (zum Beispiel auch Familienrunden; Treffen „konfessionsverbindender Ehepaare"). Für Konfliktsituationen stehen (diözesane) Ehe- und Familienberatungsstellen zur Verfügung.

Als hauptverantwortlicher Seelsorger seiner Teilkirche hat der Ortsordinarius für die Umsetzung dieser Vorgaben zu sorgen, wobei empfohlen wird, erfahrene und sachverständige Männer und Frauen einzubinden (c. 1064 CIC).

Dieser Grundsatzbestimmung folgend, entwickelt auch der Päpstliche Rat seine Leitlinien. Das Dokument wendet sich dabei vorrangig an die Bischöfe beziehungsweise die Bischofskonferenzen zur Erstellung eines jeweils eigenen Direktoriums, möchte aber entsprechend dem Grundanliegen der Neuevangelisierung zugleich auch Ermutigung zu größerem pastoralen Einsatz aller in der Familienpastoral tätigen Priester und Laien sein. In einem ersten Kapitel (Nr. 9–20) wird „die Bedeutung der Vorbereitung auf die christliche Ehe" im Kontext manch besorgniserregender Entwicklungen einzelner Länder (Säkularisierung, Identitätsverlust von christlicher Ehe und Familie, Wertekrise, soziale Benachteiligungen und materielle Gefährdungen durch Armut, etc.) hervorgehoben. Dabei umfaßt die „Vorbereitung ... einen umfangreichen und anspruchsvollen Erziehungsprozeß zum Eheleben" (10), bei dem die Verlobten hinsichtlich der komplexen Wirklichkeit von Ehe sowie für die dazu notwendigen Werthaltungen und eine entsprechende Spiritualität sensibilisiert werden sollen. Diese Aufgabe ist innerhalb der Rahmenplanungen der Diözesen zur Familienpastoral verstärkt zu berücksichtigen als ein wichtiger „Aspekt der Evangelisierung" der Gesellschaft von ihrer Wurzel her. Als Ideal wird dabei die Errichtung einer „Diözesankommission für Ehevorbereitung empfohlen, die die Bestrebungen der Familienpastoral kompetent koordiniert und begleitet" (20).

Das zweite Kapitel (21–59) widmet sich den einzelnen „Stufen oder Zeiten der Vorbereitung". Besonderes Augenmerk wird zunächst auf „die entferntere Vorbereitung" gelegt, denn in der Kindheit und Jugend „wird sowohl in den interpersonalen als auch in den ge-

sellschaftlichen Beziehungen die Achtung für jeden wahren menschlichen Wert vermittelt ... und zwar mit allem, was dies für die Charakterbildung, die Selbstbeherrschung, die Selbstachtung, den rechten Umgang mit den eigenen Neigungen, den Respekt vor den Personen des anderen Geschlechts mit sich bringt" (22). Mittels einer soliden spirituellen und katechetischen Ausbildung soll „jeder zur Ehe berufene Gläubige zutiefst verstehen, daß die menschliche Liebe im Licht der Liebe Gottes in der christlichen Ethik einen zentralen Platz einnimmt" (24). Es gilt, einen „christlichen Lebensstil" zu entfalten, der sich mit den gesellschaftlichen Strömungen (einschließlich der Strukturen „sozialer Sünden") bewußt auseinandersetzt, ohne sich davon mitreißen zu lassen (27). Dabei ist auf ein glaubwürdiges Zeugnis sowohl der Eltern wie der Gemeinden hinzuwirken, um ein entsprechendes „soziales Umfeld für verantwortliche Liebe in Reinheit zu schaffen". („Humanökologie", 31).

„Die nähere Vorbereitung" erfolgt innerhalb der Verlobungszeit, wobei die Brautleute in Gesprächen und Kursen prüfen, „inwieweit sie in jenen menschlichen Werten gereift sind, die der Freundschaft und dem Dialog eigen sind", sich aber auch konkret mit möglichen Schwierigkeiten bei der Führung einer christlichen Ehe auseinandersetzen (32). In dieser Zeit sind „die wesentlichen psychologischen, pädagogischen, rechtlichen und medizinischen Voraussetzungen für Ehe und Familie" ebenso deutlich zu machen wie „die theologische und moralische Ausbildung eine besondere Vertiefung" erfahren muß hinsichtlich einer umfassenden interpersonalen Beziehung der Ganzhingabe mit einer verantwortungsvollen Ausrichtung auf Nachkommenschaft (35). Im Zusammenhang damit wird auf die Notwendigkeit des Zusammenwirkens von Fachleuten hingewiesen und „ein angemessenes Ausbildungsprogramm der pastoralen Mitarbeiter" sowie die Bildung von „eigenen Pastoralinstituten" gefordert (44).

Zielpunkt dieser Vorbereitungsphase ist die klare „Erkenntnis der Wesensmerkmale der christlichen Ehe", nämlich „Einheit, Treue, Unauflöslichkeit, Fruchtbarkeit; das Bewußtsein des Glaubens vom Vorrang der Sakramentsgnade, die die Brautleute als Subjekte und Spender des Sakraments mit der Liebe Christi, des Bräutigams der Kirche, verbindet; die Bereitschaft, die den Familien eigene Sendung im Bereich der Erziehung in Gesellschaft und Kirche zu verwirklichen" (45). Deshalb mahnt der Päpstliche Rat für die Familien, „die Dauer der speziellen Kurse nicht so kurz zu bemessen, daß sie sich auf eine reine Formsache beschränken" (48), weshalb neben den bewährten Kursen in Pfarren beziehungsweise Dekanaten auch jene (u.a. in Linz existierenden) Angebote einer intensiveren Ehevorbereitung durch mehrtägige „Eheseminare" befürwortet werden. Die Berufung zur Ehe soll jedenfalls von einem „gesunden christlichen Optimismus" getragen sein, der auch in die Gesellschaft hineinwirkt: „Die Intimität der Familie ist nicht als in sich verschlossener Intimismus zu verstehen, sondern vielmehr als Fähigkeit, den menschlichen und christlichen Reichtum zu verinnerlichen, der dem Eheleben im Hinblick auf eine immer größere Hingabe an die anderen innewohnt" (38).

„Die unmittelbare Vorbereitung" schließlich besteht in einer Zusammen-

fassung des bisherigen Weges, einer angemessenen liturgischen Vorbereitung der Brautleute (einschließlich der Einführung in den Trauungsritus) und der Abhaltung der kirchenrechtlich vorgesehenen Gespräche (Trauungsprotokoll). Eindringlich wird daran erinnert, daß man von den Ehevorbereitungsseminaren „nur aus verhältnismäßig schwerwiegenden Gründen" befreien darf, wobei es dann „dem Pfarrer und den Mitarbeitern obliegt, Gelegenheit anzubieten, um das entsprechende Wissen der theologischen, moralischen und sakramentalen Gesichtspunkte nachzuholen" (51). Zugleich bildet diese Phase der Ehevorbereitung „eine günstige Gelegenheit, um eine fortwährende Ehe- und Familienpastoral in die Wege zu leiten" (57). In diesem Sinne sei auch den Trauzeugen zu erklären, „daß sie nicht nur Bürgen eines juristischen Aktes, sondern auch Vertreter der christlichen Gemeinde sind, die durch sie an einem sakramentalen Geschehen teilnimmt, das sie betrifft, da jede neue Familie eine Zelle der Kirche ist" (55).

Der dritte Teil (60–73) widmet sich kurz einigen Aspekten der liturgischen „Feier der Trauung", die unter bewußter und aktiver Beteiligung der Brautleute wie ihrer Familien „in einem schlichten, einfachen, authentischen Stil" (71) – „normalerweise im Rahmen einer Eucharistiefeier" (53) – gestaltet werden soll. Die Liturgiekommissionen der Diözesen haben die Aufgabe, entsprechende Hilfen bereitzustellen. Abschließend wird der Wunsch vorgetragen, die jungen Eheleute vor allem die nächsten fünf Jahre angemessen pastoral zu begleiten.

(Päpstlicher Rat für die Familie, Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 1996).

Papst Johannes Paul II.:
An die Päpstliche Akademie der Wissenschaften

Die Päpstliche Akademie der Wissenschaften wurde vor 60 Jahren von Pius XI. neugegründet zu dem Zweck, daß ein ausgewähltes Gremium von Wissenschaftlern den Hl. Stuhl in voller Freiheit über die Entwicklungen der wissenschaftliche Forschung unterrichtet und ihn bei seinen Studien unterstützt. Den Dialog mit der Kirche führen etwa 80 vom Papst ernannte Mitglieder, Gelehrte von Weltrang – unter ihnen zahlreiche Nobelpreisträger –, die aus allen Kontinenten der Erde stammen und verschiedenen Bekenntnissen angehören.
In seiner Festrede am 22. Oktober 1996 anläßlich der diesjährigen Vollversammlung sprach der Hl. Vater über das christliche Menschenbild mit Blick auf die modernen Evolutionstheorien. Die deutliche Akzentverschiebung bezüglich einer differenzierenden Akzeptanz und Vereinbarkeit hinsichtlich des Verhältnisses von Offenbarungswahrheit und humanwissenschaftlichen Forschungen über den Ursprung des Lebens fand entsprechendes mediales Interesse.
Der Papst erinnerte aber zunächst daran, daß das Lehramt der Kirche sich „im Rahmen seiner Zuständigkeit" bereits früher zur Thematik geäußert hat. So legte schon Pius XII. in seiner Enzyklika *Humani generis* (1950) dar, „daß die Evolution und das, was der Glaube über den Menschen und seine Berufung lehrt, nicht im Gegensatz zueinander stehen unter der Bedingung, daß man einige Fixpunkte nicht aus den Augen verliert" (Nr. 3). Dabei hebt Johannes Paul II. zum einen – wie 1992 mit Blick auf Galilei – neuerlich „die Notwendigkeit einer strengen

Hermeneutik im Hinblick auf eine korrekte Interpretation des inspirierten Wortes" hervor, zum anderen bekräftigt er die Notwendigkeit eines fortwährenden Dialoges von Naturwissenschaften und Theologie.

War für Pius XI. die Lehre vom „Evolutionismus" eine „ernstzunehmende", aber noch genauer zu erforschende „Hypothese", so geben die durch ein halbes Jahrhundert weitergeführten Erkenntnisse für Johannes Paul II. „dazu Anlaß, in der Evolutionstheorie mehr als eine Hypothese zu sehen" (4). Jedoch trägt der Papst in der Fogle dem Umstand Rechnung, daß es sich tatsächlich um mehrere verschiedene Evolutionstheorien handelt, die auch, je nach deren Ausgangspunkt, im Sinne einer „materialistisch-reduktionistischen" oder „spiritualistischen" Lesart zu beurteilen sind. Denn exakt hier ist der Ansatzpunkt und die Kompetenz von Philosophie und Theologie. Das christliche Menschenbild ist aufgrund der Offenbarungswahrheit der Erschaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild, als des einzigen von Gott um seiner selbst willen gewollten Wesens (vgl. GS 24), keinesfalls mit jenen Evolutionstheorien vereinbar, die den „Geist" (und damit auch die – von Gott geschaffene – „Geistseele") des Menschen als eine „Ausformung der Kräfte der belebten Materie oder für ein bloßes Epiphänomen dieser Materie halten", die nicht einmal mehr die personale Würde des Menschen begründen könnte (5).

Demgegenüber ist ein Zugehen auf eine physische Kontinuität dann nicht ausgeschlossen, wenn die „ontologische Diskontinuität" hinsichtlich des ganzen Menschen gewahrt und die unterschiedliche Methodologie der Wissensgebiete beachtet wird: „Die empirischen Wissenschaften beschreiben und messen mit immer größerer Genauigkeit die vielfältigen Ausdrucksformen des Lebens und schreiben sie auf der Zeitachse fest. Der Moment des Übergangs ins Geistige ist nicht Gegenstand einer solchen Beobachtung, die aber dennoch auf experimenteller Ebene eine Reihe wertvoller Hinweise über das Besondere am Wesen des Menschen zutage fördern kann. Aber die Erfahrung des metaphysischen Wissens, des Bewußtseins seiner selbst und der eigenen Fähigkeit zur Reflexion, die Erfahrung des sittlichen Gewissens und der Freiheit oder auch die ästhetische und religiöse Erfahrung gehören in den Bereich der philosophischen Überlegungen, während die Theologie deren letztendlichen Sinn nach dem Plan des Schöpfers herausstellt" (6).

L'Osservatore Romano (dt. Ausgabe vom 1. Nov. 1996, S. 1–2).

Das aktuelle theologische Buch

PODDER-THEISING INA, *Indien – schreckliche, vielgeliebte Mutter.* Tradition und Mentalitätsbildung bei Hindus. Oros, Altenberge 1995. (278). Brosch. DM 58,–.

Die Verf. erweist sich nicht nur als mit den Lebensverhältnissen der Inder vertraut, sondern zeigt kompetent die weltanschaulich-religiösen und die gesellschaftsbildenden Hintergründe auf, die bewußt oder unbewußt das Lebensgefühl und die Verhaltensmuster eines Hindu prägen. Sie beschreibt nicht nur, sondern setzt sich auseinander; dabei scheut sie auch schwierige Auseinandersetzungen mit verschiedenen Positionen der hinduistischen Sicht der Welt nicht, die dem westlichen Denken oft diametral gegenüberstehen und die auch untereinander kaum in Einklang zu bringen sind.

Der Hindu ist zwar in seiner Glaubensüberzeugung nicht an Dogmen oder an eine Lehrautorität gebunden, der Ablauf seines Lebens und sein Verhalten unterliegen jedoch genauen Regelungen. Das Einhalten dieser Regeln ist Ausdruck der Zugehörigkeit zur Gesellschaft mit ihren vielen Untergruppen und wird von dieser auch eingefordert. Diese gesellschaftliche Abhängigkeit bedeutet eine Außensteuerung, welche die Entwicklung einer eigenen Persönlichkeit weder begünstigt noch wünschenswert erscheinen läßt. Rollengerechtes Verhalten ist wichtiger als Eigenständigkeit.

Der für Hindus auch heute noch wirksame Verhaltenskodex wurde ca. im 1. Jahrhundert v.Chr. vom Gesetzgeber Manu formuliert (10). Er hat aus der Weisheit der Veden und Upanishaden ein anwendbares und überprüfbares Lebensformular gemacht. Es ist offensichlich ein sich wiederholender Vorgang, daß Wahrheit und Weisheit einer katechismenhaften Festschreibung und der Übersetzung in Lebensregeln bedürfen, um Gültigkeit zu bekommen und zu behalten; der Preis dafür ist aber die Gefahr der Erstarrung und Veräußerlichung.

Der Hindu lebt gegenwartsbezogen, sein Interesse richtet sich weder auf die Geschichte noch auf die Zukunft – mit allen Folgen, die sich daraus für menschliche Aktivitäten und menschliches Planen ergeben. Gefragt sind nicht lineare Abläufe und deren innerer Zusammenhang, sondern die Bezogenheit auf die ewig gleichbleibende Hintergrundwelt, die sich in der Verläßlichkeit des Kosmos und in der unveränderbaren Ordnung des menschlichen Lebens spiegelt.

Ihren Ausdruck findet diese Hintergrundwelt im Mythos, der ebenfalls Gegenwart und Jetzt bedeutet und weder Vergangenheit noch Zukunft kennt. Er erinnert nicht geschichtliche Ereignisse, sondern beschreibt geschichtenhaft, was dem Leben vorgegeben ist. Die Übereinstimmung mit dieser dem Leben vorgegebenen Wirklichkeit hat einen fast mystischen Charakter, bestimmt die äußere Lebensrealität und ist wichtiger als äußere Fakten und Ereignisse. Von diesen kann daher auch keine Korrektur der inneren Sicht ausgehen, was wiederum zu einer Banalisierung des mystischen Strebens führen kann, wenn die eigene subjektive Sicht zum alles beherrschenden Prinzip wird. Da die eigene Lebensnot und die eigenen Wünsche an das Leben nicht einfach ausgeblendet werden können, besteht ja die Gefahr, daß man sich statt des mühevollen Entschlüsselns der jenseitigen Wirklicheit Luftschlösser baut; diese werden dann in der Hintergrundwelt angesiedelt, und das vor allem dann, wenn Vergangenheit und Zukunft als Lokalisierungsmöglichkeiten für Wunschträume weitgehend ausfallen.

Großen Raum nimmt in den Ausführungen von P. Th. die Rolle der Frau als Mutter ein, die als erdhaftes Element dem Männlichen gegenübersteht. In der klassischen indischen Gesellschaft bekommt die Frau ihre Bedeutung (erst) durch die Geburt von Söhnen. Dies prägt nicht nur ihr eigenes Lebensgefühl, sondern hat auch großen Einfluß auf die Kindererziehung, die ihr während der ersten Lebensjahre des Kindes praktisch allein obliegt. Für die Mädchen bedeutet dies, daß sie eindeutig in die dienende Rolle der Frau und des Mutterseins hineinwachsen. Die Buben erfahren zwar die ganze Zwendung der Mutter, diese ist

aber vermischt mit dem Bedürfnis der Mutter nach emotionaler Zuwendung. Buben erlernen dadurch den Bezug zur Realität weniger als Mädchen; sie sind dieser daher, wenn sie später mit ihr konfrontiert werden, ziemlich hilflos ausgesetzt. Sie schwanken dann vielfach zwischen der Rolle dessen, der Ansprüche stellt und keinen Widerspruch duldet, und der Rolle dessen, der sich schweigend fügt und unterwirft.

P. Th. hat ein beachtenswertes Indienbuch geschrieben. Leider erfährt man über sie nur, daß sie ‚lange als teilnehmender Beobachter in Indien gelebt hat' (4) und Deutsch unterrichtet hat (195). Ihre Ausführungen sind ansprechend und anspruchsvoll. Sie ist nicht jemand, für den Indien und das indische Leben ein Wallfahrtsort ist, an dem ein von westlicher Kultur und Vernünftigkeit krank gewordener Europäer Heil und Frieden findet. Nüchtern und ernüchternd deckt sie die Not und Leid verursachenden Seiten des indischen Lebens und der indischen Gesellschaftsordnung auf, die dem Einzelnen diskussionslos vorgegeben sind, die ihm Geborgenheit und Orientierung geben, ihn aber zugleich binden. Die gegenwärtigen Veränderungen bewirken jedoch, daß dieser äußere Halt für immer mehr Menschen verlorengeht. Für jemanden, der vorher keine Selbständigkeit ausbilden konnte, führt dies zu großen Erschütterungen. Die Gefahr eines fundamentalistischen Festhaltens an der vertrauten Tradition, verbunden mit dem Entstehen von Feindbildern, ist in dieser Situation groß. Außerdem verlangt die Begegnung mit anderen Kulturen und der Moderne, die wenigstens im naturwissenschaftlichen und ökonomischen Bereich unbefragt stattfindet, auch ein neues Verstehen der geistigen Hintergründe der eigenen Kultur. Ein im Mythos verankertes Denken, das sich nicht hermeneutisch befragen läßt, kennt weder Begegnung noch Toleranz, sondern schafft Mißverständnisse und Abwehr.

Man legt das Buch nachdenklich, aber auch – bei aller grundsätzlichen Zustimmung – mit einem ambivalenten Gefühl aus der Hand. Die Fülle des Wissens der Verf., die Klarheit und Entschiedenheit ihrer Aussagen und die Qualität der Auseinandersetzung sind beeindruckend. Das Problem sind auch nicht kleinere Rückfragen wie zum Beispiel die, daß die Verf. offensichtlich Gewissen und Über-Ich gleichsetzt (203), oder daß sie die umfassende Bedeutung des Essens in einem vedischen Hymnus in einem Atemzug nennt mit der Feuerbach'schen Gleichsetzung von Essen und Sein (208f).

Die Frage, um die es geht, ist die, ob die in der (westlichen) Moderne geltenden rationalen und psychologischen Denkweisen tatsächlich die Allgemeingültigkeit haben, die ihnen zugesprochen wird. Es soll hier weder einer Esoterik, einer modernen Gnosis oder einer Postmoderne noch einer narzißtisch individualistischen Subjektivität von Einzelnen oder Gruppen das Wort geredet werden; auch ist aus einem christlich abendländischen Verständnis heraus klar, daß eine für alle geltende Menschlichkeit das Maß ist, an dem letztlich alles zu messen ist.

Ist aber die Unterscheidung zwischen subjektiver Innen- und objektiver Außenwelt, welche die abendländische Welt prägt, das einzig mögliche Denkmuster? Gewiß haben die damit verbundene Vernunftorientierung und Außenweltbezogenheit Erfolg und Fortschritt gebracht, aber haben sie nicht auch zu Einseitigkeiten geführt wie etwa eine sich aus dem Hinduismus ableitende Vernachlässigung der Außenwelt? Die Gefahr des Abgleitens ins Subjektive besteht nicht nur bezüglich der nicht begreifbaren transzendenten Wirklichkeit. Subjektivität kann auch zum leitenden Wahrnehmungsmuster der realistischen Außenwelt werden, indem man diese zwar wichtig nimmt, sie aber auf ihre Berechenbarkeit, auf ihre Brauchbarkeit oder auf ihr Erscheinungsbild und ihre Gefälligkeit (Design) reduziert.

Gewißt ist eine Hermeneutik wichtig, die weiß, daß mythologische Aussagen nicht ‚eins zu eins' in die Tatsachenwelt übertragen werden dürfen, und die darum nach einem entsprechenden Verstehen sucht. Vielleicht aber gibt es in Kulturen, in denen die Übereinstimmung von Wort und Sache

nicht so dominant ist wie in der unseren, eine Art intuitiven hermeneutischen Verstehens, das nicht von westlicher Aufklärung geprägt ist.
Das Aufzeigen und Bewußtmachen von negativen Seiten und Fehlformen einer Kultur ist nicht nur legitim, sondern kann auch viel zum Verstehen dieser Kultur beitragen. Ist aber eine Korrektur dieser negativen Erscheinungen nicht auch aus der Kraft der indischen Tradition denkbar und möglich? Können Umkehr und Bekehrung nicht auch dadruch geschehen, daß eine Besinnung auf die eigenen Wurzeln katechismushaften Formalismus und Erstarrungen aufbricht und der ursprünglichen Weisheit ein neues Leben ermöglicht? Die Folge wäre dann nicht eine an westliche Idealvorstellungen angepaßte Kultur, sondern eine neue Möglichkeit des Gespräches und der Begegnung zwischen Osten und Westen, zwischen intuitiv mystischer und rationaler Erkenntnis, zwischen Weisheit und Wissen. Für ein westliches Denken könnten sich daraus Zweifel ergeben, ob die von ihm als selbstverständlich angesehenen und praktisch heilig gesprochenen Wege zu einer reifen Persönlichkeit und einem guten und geglückten Leben tatsächlich die allein gangbaren sind.

Linz *Josef Janda*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ VERWEIJEN INGEBORG, *Wo bleiben die Kinder?* Lebenshilfe durch das Kinderbuch in familiären Beziehungsnöten. ÖBV Pädagogischer Verlag, Wien 1996. (80). Kart. S 128,–.
Die Lebensformen der Erwachsenen haben sich in den letzten Jahren entscheidend verändert: während die Zahl der Eheschließungen abnimmt, steigt die Zahl der Ehescheidungen. Immer häufiger sind Kinder mit unvollständigen und komplexen Familiensituationen konfrontiert. Kinder können sich heute ihrer Eltern nicht mehr sicher sein. Wo bleiben die Kinder?
Das ist der Ausgangspunkt dieses neuen Buches von Ingeborg Verweijen. Ihr kreativer Lösungsansatz geht von der Bibliotherapie aus. Dabei handelt es sich um eine sehr alte und nun wiederentdeckte Form der Heilbehandlung, die Bücher als therapeutische Hilfsmittel benützt. Märchen, Erzählungen und Geschichten können den Kindern und Jugendlichen Hilfen zur Bewältigung ihrer Probleme bieten.
Zu den Problemfeldern „Alleinerzieherfamilie", „Trennung und Scheidung der Eltern", „Tod eines Elternteils" und „Stieffamilie" werden Kinder- und Jugendbücher vorgestellt. Dabei geht Ingeborg Verweijen sehr behutsam mit den literarischen Texten um, läßt der Leserin und dem Leser Zeit, diese beindruckenden Textbeispiele wirken zu lassen, und begnügt sich, entwicklungspsychologische und pädagogische Zusatzinformationen anzubieten.
Diese gelungene Zusammenstellung von Kinder- und Jugendbüchern ist ebenso dazu geeignet, Toleranz und Verständnis für Kinder, Mütter und Väter in solchen Beziehungsnöten zu stiften.
Leider ist die theoretische Grundlegung der Bibliotherapie zu kurz geraten. Das Buch ist spannend zu lesen und sei allen SeelsorgerInnen, ReligionslehrerInnen und JugendleiterInnen sehr empfohlen.

Linz *Hermann Deisenberger*

■ SCHMIED GERHARD/WUNDEN WOLFGANG, *Gotteslästerung?* Vom Umgang mit Blasphemie heute. Mainzer Perspektiven (Orientierungen 3), Mainz 1996. (110). Paperb.
„Blasphemie" als eine gegenwärtige Schnittstelle zwischen kultureller und journalistischer Öffentlichkeit auf der einen, religiösen Werten und Kirche(n) auf der anderen Seite?
Prof. Dr. Gerhard Schmied, Akademischer Direktor am Institut für Soziologie der Universität Mainz und Dr. theol. Wolfgang Wunden, Süddeutscher Rundfunk Stuttgart, gelingt mit diesem Bändchen ein fundierter und knapper Überblick über die Forschung sowie die aktuelle Diskussion: „Kulturgeschichtliche Reminiszenzen und begriffliche Abgrenzungen"; „Ebenen der Blasphemie und des Mißbrauchs von Religion"; „Aktuelle Diskussionen um Blasphemie", darunter ein Exkurs über „Kirchenvertreter und moderne Kunst" sowie ein eigener Abschnitt über „Okkultismus".
Das Buch schließt mit einem Plädoyer, Ärgernisse als Herausforderung zu begreifen.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

■ LEONARDO BOFF, *Eine neue Erde in einer neuen Zeit.* Plädoyer für eine planetarische Kultur. Patmos, Düsseldorf 1994. (124). Geb. S 179,–.

Leonardo Boffs neues Buch ist ein ungewöhnlicher und diskussionswürdiger Versuch, im Rahmen der Befreiungstheologie neue Horizonte zu erschließen. Denn es beabsichtigt nicht weniger, als die Perspektive eines befreiungstheologisch orientierten Christentums in den technologischen und kulturellen Umbruch der Moderne, wie er gegenwärtig stattfindet, einzubringen. Es mag sein, daß manche Boffs Kulturdiagnostik als problematische Verwässerung der gesellschaftskritischen Positionen der Befreiungstheologie empfinden; andere werden begrüßen, daß die Befreiungstheologie Anschluß sucht an die Tendenzen der Ökologiedebatte und der Planetarisierung der Kulturen. Vor allem überrascht der emphatische Ton, den Boff anschlägt, wenn er diesen Umbruchsprozeß mit Teilhard de Chardin als „Anbruch der Noosphäre" (66) deutet: „Ausgangspunkt unserer Überlegungen ist die Hypothese, daß uns große Veränderungen unmittelbar bevorstehen, das heißt eine neue planetarische Zivilisation. Und diese planetarische Zivilisation deutet ihrerseits darauf hin, daß alles, was Bewußtsein hat, konvergiert und eine Noosphäre gebiert. Noosphäre heißt, daß der Geist des Menschen an der anbrechenden Mundialisierung Maß nimmt; beziehungsweise, besser gesagt, Noosphäre ist das Phänomen der Planetarisierung oder Einigung der Welt, insofern es dem menschlichen Geist bewußt wird. Ohne Noosphäre bliebe der ganze Prozeß Stückwerk" (80). Daß außer de Chardin hinter dieser Sichtweise Autoren wie Ilya Prigogine, indirekt sogar New-Age-Denker wie F. Capra stehen, bleibt nicht verborgen. Trifft aber diese evolutionistische Deutung tatsächlich den Sachverhalt des kulturellen Wandels?

Nicht weniger überrascht Boff mit seiner Deutung des Christentums. Dessen Beitrag sieht der Befreiungstheologe zwar nach wie vor als Frage der Partizipationsmöglichkeit der Armen an dieser neuen Kultur. Glaube erschöpfe sich aber nicht in einer solchen gesellschaftspolitischen Praxis oder gar im Kult. Vielmehr sei er eine Hermeneutik der Verbindung aller Dinge untereinander: „In der Religion geht es nämlich darum, daß alles miteinander in Verbindung kommt: das Bewußte mit dem Unbewußten, der Geist mit dem Körper, der Mensch mit der Welt, das Männliche mit dem Weiblichen, das Menschliche mit dem Göttlichen. Der Auftrag der Religion erschöpft sich nicht im Sakralen. Religion hat ihren Ort im Leben. Und dort hat sie auch die Wieder-verbindung und Synthese zu schaffen. ... Die geschichtlich gewordenen Religionen und namentlich das Christentum stehen vor der Herausforderung, den Glauben wiederzugewinnen – im ursprünglichen Sinn, daß er die Wiederverbindung aller Dinge miteinander herstellt." (81)

Daß dieser ‚sanfte Holismus' trotz allem befreiungstheologisch-politisch bleibt, zeigt seine Verwurzelung in spirituellen Werk Boffs. Seine kosmische Mystik, die tief in die Spiritualität eines Franz von Assisi reicht (vgl. Zärtlichkeit und Kraft, Düsseldorf 1983), seine auch von C.G. Jung geprägte Anthropologie (Das mütterliche Antlitz Gottes, Düsseldorf 1985) sind Säulen eines Denkers, für den die Utopie des Lebens und der partizipatorischen Kommunikation unausschöpfbare Ressourcen sind.

Linz *Franz Gruber*

■ GOLDSTEIN HORST, *Leonardo Boff.* Zwischen Poesie und Politik. (Theologische Profile). Grünewald, Mainz 1995. (136). Brosch.

Wie sehr biographische Kontexte theologische Entwicklungen und Entwürfe bestimmen, zeigt die ansprechende Porträtierung von Boffs Person und Werk durch den bekannten Übersetzer befreiungstheologischer Literatur, Horst Goldstein. So ist auch das Eröffnungsinterview mit dem lehramtlich gemaßregelten Befreiungstheologen der spannendste Teil des Buches. Gerade die Monate vor seinem Austritt aus dem Orden und der Entscheidung, sein Priesteramt aufzugeben, zeigen in beklemmender Weise die Gnadenlosigkeit des institutionellen Konfliktmanagements in der katholischen Kirche. So räsoniert ein verwundeter, aber nicht gebrochener, ein nachdenklicher Leonardo Boff: „Was uns leben läßt, ist das Geheimnis. Mitte fünfzig sind manche Träume verflogen. Leiden haben uns reifen lassen. Wir haben lernen müssen, daß nicht Ideen, sondern Haltungen die Welt verändern und daß die beschwerlichste Reise die ist, die zu uns selbst führt, das heißt zu unserem Selbst, zu dem Punkt an dem wir ganz ‚ich' sind. Und diese Reise werde ich in der Zukunft wohl fortzusetzen haben" (52).

Im zweiten Hauptteil des Buches versucht dann Goldstein auf der Basis des Interviews eine Einführung in Theologie Boffs zu geben. Sie trifft im Kern Boffs Theologie, auch wenn eine stärker problemorientierte Darstellung seine befreiungstheologische Grundstruktur besser sichtbar gemacht hätte. Denn Goldstein bewegt sich stellenweise riskant am Verhältnisgrat von Theologie und Biographie, wo dann die Biographie zum

Erklärungsgrund für seine Theologie zu kippen droht. Ohne Zweifel ist aber das Buch ein wertvoller und wichtiger Beitrag zum Verständnis der Theologie der Befreiung.

Linz *Franz Gruber*

■ WALDENFELS HANS (Hg.), *500 Jahre Lateinamerika:* Kolonisierung – Wirtschaft – Politik – Religion. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 3). (181). Borengässer, Bonn 1993. (181). Kart. DM 27,80/S 215,–.

Auch wenn das Gedenkjahr 1992 hinter uns liegt, so sollte dieser Sammelband, der das 1992 neugegründete Graduiertenkolleg „Interkulturelle religiöse beziehungsweise religionsgeschichtliche Studien" an der Universität Bonn dokumentiert, nicht übersehen werden. Wird doch die komplexe Thematik aus historischer, philosophischer, theologischer, ökonomischer und ethischer Sichtweise von lateinamerikanischen sowie europäischen Wissenschaftern ausgeleuchtet. Bekannte lateinamerikanische Namen wie Enrique Dussel, Hugo Assmann, Franz J. Hinkelammert, Paulo Suess oder deutsche Fachleute wie Friedhelm Hengsbach SJ, Hartmut Elsenhans (Sozialwissenschafter), Horst Pietschmann (Historiker) sind mit ihren Beiträgen vertreten. Man kann nach der Lektüre nur bestätigen, was Hans Waldenfels zum Abschluß des Symposiums heraushebt: „Unübersehbar war im Symposium eine unterschiedliche Weise von Betroffenheit. Unterschiedliche Betroffenheiten führten zu verschiedenen Methoden. Dabei zeigte sich – holzschnittartig gesagt – auf seiten der Lateinamerika vertretenden Wissenschaftler ein auffallend normativ-moralisch-fordernder Tonfall, bei den deutschen Wissenschaftlern ein eher deskriptiv-analytisch-diagnostisches Verfahren." (177)

Beide Positionen bergen eine große Gefahr in sich: letztlich aneinander vorbeizureden, sei es aus der Anklagehaltung oder aus der unterkühlten Analyseweise, die von Elend und der historischen Katastrophe sich eher unbetroffen gibt. Am prononciertesten ist das zu beobachten an den Beiträgen von Assmann und Dussel (der mit Kant äußerst unfair und einseitig abrechnet; die Zurkenntnisnahme der Kantschen Schrift „Zum ewigen Frieden" sei Dussel daher besonders ans Herz gelegt) oder Elsenhans und Pietschmann, unbeschadet der inhaltlichen Qualität der Beiträge. Doch eines bleibt sicher: Die Last der Geschichte bleibt solange unbewältigt, solange nicht Europäer und Lateinamerikaner ihren soziokulturellen und ökonomischen Ort wechseln (können): die einen in Richtung einer alternativ gestaltbaren und autonomen Zukunft, die anderen durch Revision einer menschen- und naturmißachtenden, letztlich ökonomischen Praxis. Der Weg dorthin scheint für beide noch weit zu sein. Fundamentale Orientierung aber war das Gedenkjahr allemal. Darum wird auch nur der weitere gemeinsame Dialog vor Verirrungen schützen. Diesem Dialog aber leistet der vorliegende Band wertvolle Dienste.

Linz *Franz Gruber*

■ KÖNIG OTTO/LARCHER GERHARD (Hg.), *Theologie der gekreuzigten Völker.* Jon Sobrino im Disput. Andreas Schnider, Graz 1992. (136). Kart. S 138,–.

Jon Sobrino gehört zu den wichtigsten Vertretern der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Anläßlich der Verleihung des *Menschenrechtspreises der Karl-Franzens-Universität Graz,* der ein mehrtägiges Symposion zur Theologie Sobrinos und ein interkultureller Dialog zwischen den Theologien der Ersten, Zweiten und Dritten Welt folgte, haben die Herausgeber mit der Publikation der Referate ein wertvolles Dokument und Zeugnis lebendiger, gegenwartsrelevanter Theologie einer breiten Öffentlichkeit an die Hand gegeben. Die Beiträge Sobrinos sind geprägt von einer unverkennbar narrativen, dialogischen Sprache, sie lassen aber nichts an Klarheit und theologischer Brisanz missen. Wie kaum ein anderer Befreiungstheologe vermag er (und seit dem Terroranschlag auf die Universität von San Salvador, dem er durch Zufall entgangen ist, sechs seiner Mitbrüder und zwei weitere Personen aber zum Opfer fielen, noch verstärkt) den bitterwahren Zusammenhang von Befreiung und Martyrium zu vermitteln.

Sobrino plädiert für eine Theologie, die radikal und ursprünglich von der geschichtlichen Situation der gekreuzigten Völker Lateinamerikas ausgeht. Von diesem Ort her gewinnt Theologie ihr eigenständiges erkenntnistheoretisches Profil (intellectus amoris), ihre theologische Aufgabe liegt im kritisch-prophetischen Aufdecken der realen, wirkmächtigen Götzen des Reichtums und der Macht, ihre Vision und Praxis zielt auf den Aufbau des Reiches Gottes, das in der Welt der Armut niemals spiritualisiert, sondern nur geschichtlich vermittelt geglaubt werden kann. Der substantielle Kern der Kirche schließlich besteht für Sobrino in der Kirche der *Armen* als konkrete Antwort auf die Gegenwärtigkeit Gottes in unserer Zeit – soweit die Grundthesen, die Sobrino in seinen fünf Beiträgen darlegt.

Der Disput mit der Befreiungstheologie wird von einem Moraltheologen und Unterzeichner der Charta 77 aus Prag, Odo Mádr, der selbst beinahe 20 Jahre vom marxistischen Regime in Haft gehalten wurde, und von zwei Vertretern der Theologie der „Ersten Welt", Raymund Schwager SJ,

Innsbruck, und Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt a.M., erweitert und vertieft.

Insgesamt zeigt dieser Dialogband an, wie dringend es des Gesprächs zwischen der europäischen und der Befreiungstheologie bedarf, wie sehr sie sich gegenseitig herausfordern und weiterentwickeln können. Es bleibt zu hoffen, daß nach dem 500-Jahr-Gedenken „Europa-Lateinamerika", aber auch in einer Zeit, in der Politische Theologie, die Themen: Geschichte, Gesellschaft, Kultur nicht mehr auf großes Interesse stoßen, die Nord-Süd-Problematik als bleibender Stachel im Bewußtsein der europäischen religiösen wie theologischen Praxis wahrgenommen wird. Umgekehrt sollte aber auch die Befreiungstheologie noch differenzierter erarbeiten, welche komplexen Ursachen dem Verarmungsproblem zugrundeliegen, und etwas vorsichtiger mit einer oft m.E. allzu emphatischen Rede vom Aufbau des Reiches Gottes umgehen – eine Redeweise, die mir so aus dem Munde Jesu unbekannt ist –, weil damit die mühsamen, unspektakulären Entwicklungsschritte geschichtstheologisch verzerrt werden könnten. Gerade in dieser Hinsicht ist mir Sobrino eine Antwort auf die Anstöße von Wiedenhofer schuldig geblieben.

Linz *Franz Gruber*

■ VIRT GÜNTER (Hg.), *Historische Verantwortung vor der Gegenwart* (Forschungen zur praktischen Theologie 11). Lang, Frankfurt/M. 1993. (150). Kart.

Die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien veröffentlicht mit diesem Band die Vorträge einer Ringvorlesung, die sich dem Gedenken der 500jährigen Leidensgeschichte Lateinamerikas und dem Zusammenbruch der kommunistischen Gewaltherrschaft im einstigen Ostblock widmete. Drei Beiträge (Rieder, Schasching, Rottländer) stellen sich der lateinamerikanischen Problematik, dazwischengeschaltet wurde ein Auszug aus dem „Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder" (1552) des berühmten Dominikaners Bartolomé de Las Casas, drei Vorträge thematisieren das bei weitem noch unaufgearbeitete und neu zu definierende Verhältnis Kirche-Staat in verschiedenen postkommunistischen Gemeinwesen (Suttner, Halik, Ducke). Beschlossen wird der Band mit einem Beitrag zum Problem der Mediengesellschaft und den Möglichkeiten historischer und moralischer Bewußtseinsbildung (Gottschlich).

Allein diese Vielfalt an Themen läßt schon die Schwierigkeit erahnen, dem anspruchsvollen Titel des Bandes gerecht zu werden – dementsprechend unterschiedlich ist das Niveau und die Ausrichtung der Beiträge. Aus ihnen sei einer herausgegriffen, der m.E. am besten das Thema der historischen Verantwortung zur Sprache bringt. Peter Rottländer gelingt mit seinem Beitrag eine vorbildliche Problemdarstellung des 500-Jahr-Gedenkens, ohne mittels historistischer Hermeneutik vergangenes Unrecht zu entschärfen noch moralisierend den Zeigefinger gegen die einstigen Tätergruppen zu erheben. Er plädiert überzeugend für eine „Ethik der Verantwortungserweiterung" (85) als adäquate Antwort auf unbewältigte Vergangenheit und vor allem als zielführende Reaktion auf die Komplexität und Eigenlogik gesellschaftlicher Strukturen und Teilsysteme. Rottländer will damit im Durchgang durch die europäisch-lateinamerikanische Leidensgeschichte einer Radikalisierung der abendländischen Anthropozentrik vornehmen: „Es geht darum zu erkennen, daß die Verantwortung der Menschen sich auch auf jene Systeme bezieht, die scheinbar selbsttätig und eigenlogisch funktionieren" (84). Gewiß: Rottländer bleibt in diesem Punkt nur die Sprache des Postulats, er gibt mehr Anregung als Ausführung. Doch gerade der Begriff der Verantwortung bietet die Möglichkeit, einen reduktiv-individualistischen Umgang mit Vergangenheit oder Gegenwartsproblemen aufzusprengen, und er eröffnet Chancen für den je schwierigen, aber unersetzbaren Lernschritt, strukturelle Zusammenhänge und Vernetzungen im politisch-sozialen wie ökonomischen Handeln kreativ wahrzunehmen. Vergangenheits- und Zukunftsbewältigung in diesem Sinn ist dann eine kritische Praxis, deren Movens und Maß befreite Humanität ist. Das Christentum als Religion der „gefährlichen Erinnerung" (J.B. Metz) hat hierin einen unersetzbaren Dienst gegenüber Gesellschaft und Politik wahrzunehmen – und das gerade auch um seiner eigenen zu verantwortenden Vergangenheit willen.

Linz *Franz Gruber*

BIBELWISSENSCHAFT

■ KOCH KLAUS, *Die Profeten I.* Assyrische Zeit. 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Kohlhammer, Stuttgart 1995. (288). Kart. S 265,–.

Obwohl beide vorhergehenden Auflagen in dieser Zeitschrift ausführlich vorgestellt wurden (– vgl. TPQ 128 [1980], 88f und TPQ 136 [1988], 282 –) ist es angebracht, auch diese vorzustellen, da sie gegenüber den anderen erheblich verändert und erweitert wurde. Hinzugekommen ist als erstes eine umfangreiche Einleitung (11–52), welche zunächst das Phänomen der Prophetie in Israel im Überblick vorstellt und anschließend

ausführlich die Frage behandelt, wie es vom Prophetenspuch zum Prophetenbuch gekommen sein mag; das ist eine neuerdings wieder stärker gestellte Frage. Zu einem eigenen Abschnitt angewachsen ist auch die Darstellung der außerisraelitischen Prophetie, wobei viele Textbeispiele aufgenommen wurden. Im wesentlichen neu ist der Abschnitt über die „Profeten im deuteronomistischen Geschichtswerk und in seinen Vorlagen" (63–109). Man begrüßt die Neuerung, daß die herausragenden Prophetengestalten für sich behandelt werden (Samuel, Natan, Elìja, Elsicha...) und man bemerkt ausdrücklich, daß nun das Geschichtswerk als solches auch stärker in die Überlegungen einbezogen ist. Zeichen dafür ist u.a. das Diagramm (67f), welches auf das Gesamtwerk aufmerksam macht. Ähnliches beobachtet man später auch bei der Darstellung der Schriftpropheten; auch hier ist konsequent die Frage nach dem Aufbau des Buches an den Anfang gestellt und durch eine Übersicht erläutert (vgl. 112f zu Amos; 152f zu Hosea; 183f zu Micha; 198f zu Jesaja u.a.m.). Dieser veränderte Blickwinkel wirkt sich weiters auf die Einzeldarstellungen aus, die durchgehend überarbeitet, teilweise mit neuen Textbeispielen sowie immer wieder mit Skizzen und Zeichnungen ausgestattet sind (vgl. zum Beispiel 126; 130; 164; u.a.m.). Daß auch die Auseinandersetzung mit der Fachliteratur auf neuesten Stand gebracht wurde, versteht sich von selbst. Man kann also zusammenfassend durchaus sagen, daß das Buch durch die Neubearbeitung in derartiger Weise reichhaltiger und auch lesbarer geworden ist, daß man es auch dann anschaffen sollte, wenn man eine frühere Auflage besitzt. Zudem möchte man hoffen, daß der zweite Band ebenfalls bald in neuem Gewand erscheint.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ RAVASI GIAN FRANCO, *Das Evangelium nach Matthäus.* Einführung und Erklärungen. Neue Stadt, Wien 1992. (152). Geb. S 194,–.

In seiner Einführung und den Erklärungen zum Evangelium nach Matthäus versucht der Verfasser, der Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission ist, den Christen einen lebendigen Zugang zum Matthäus-Evangelium zu eröffnen. Das geschieht in einer sehr lebendigen Sprache und mit vielen Beispielen aus Literatur und Kunst. Selbstverständlich werden die Erkenntnisse der heutigen Bibelwissenschaft verwendet, aber in leicht verständlicher Form.

In den „Vorbemerkungen", die eine Art Leitfaden für das Lesen der Bibel geben, werden drei Leitworte genannt: hören, lesen, interpretieren. Dann wird uns das Programm des Matthäus-Evangeliums vorgestellt, in welchem über die Quellen dieses Evangeliums, die grundlegende Bedeutung des Alten Testamentes, die wichtige Rolle des Judentums, die Sicht des Christentums als das „wahre Israel" und schließlich über den Verfasser gesprochen wird.

Im besonderen werden dann behandelt das Kindheitsevangelium (Mt 1–2), die fünf großen Reden: die Bergpredigt (Mt 5–7), die Aussendungsrede (Mt 10), die Rede über das Himmelsreich (Mt 13), die kirchliche Rede oder „Gemeinderede" (Mt 18) und die Endzeitrede (Mt 24–25). Den Abschluß bildet dann die entscheidende Botschaft von Leiden, Tod und Auferstehung (Mt 26–28). Alle diese behandelten Stellen sind typisch für Matthäus.

Von besonderer Bedeutung ist in jedem Evangelium das Christusbild. Freilich stimmen die Christusbilder aller vier Evangelien in der Substanz überein. Aber für uns interessant ist das, worin sie sich unterscheiden. Das Christusbild des Matthäusevangeliums zeigt uns einen feierlichen, erhabenen Jesus, dessen Wort maßgebend und mächtig ist. Er ist eben der Sohn Gottes, mit dem die ganze Heilsgeschichte verbunden ist und ihren Höhepunkt erreicht.

Der Verfasser Ravasi wünscht, „daß diese Begegnung mit dem Matthäusevangelium nicht bloß ein Anstoß für ein tiefer gehendes Studium ist, sondern Christen und Nichtchristen zur Meditation und Betrachtung führt, zu Augenblicken der Stille und des Friedens" (145). Diesem Wunsch kann man sich nur anschließen!

Linz *Siegfried Stahr*

DOGMATIK

■ LIES LOTHAR, *Europa und die Kirchen.* Säkulare Katholizität – Plausibilität neuer Kirchlichkeit. Kulturverlag Thaur, Innsbruck 1995. (155). Brosch. S 248,–.

Die Studie des Innsbrucker Dogmatikers entstand innerhalb eines Forschungsprojektes ‚Religion – Gesellschaft – Kommunikation/Gewalt' des Institutes für Dogmatik und ökumenische Theologie.

Lies geht der umfassenden Frage nach, wie christliche Kirchen heute sein müssen, damit sie ihre Aufgaben in der heutigen Welt erfüllen können. Die christlichen Kirchen Europas sehen sich einer grundlegend veränderten Gesellschaft gegenüber, in der ihnen die gewohnte und vertraute Rolle weitgehend abhanden gekommen ist. Diese gesellschaftspolitische Realität und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund sind zunächst einmal wahrzunehmen. Weiters ist es notwendig, daß sich die Kirchen aus ihrer Ver-

flechtung in gewesene Verhältnisse lösen. Die Kirchen dürfen sich nicht darin erschöpfen, der Vergangenheit nachzutrauern und ihre Kräfte dafür einzusetzen, die alten Positionen soweit wie möglich zu erhalten. Gefragt ist allerdings auch nicht eine vordergründige Anpassung an neue Verhältnisse und Erwartungen, sondern eine Rückbesinnung auf den in Jesus Christus sichtbar gewordenen Auftrag, aus dem heraus nach Antworten auf die heute anstehenden Fragen zu suchen ist. Die Kirchen müssen sich also einerseits aus einer nicht mehr gültigen Gesellschaftsbezogenheit verabschieden und sich andererseits ihres Gebundenseins an den Auftrag Jesu neu bewußt werden.

Die Anliegen, die Lies vertritt, sind nicht neu. Was sein Buch aber lesenswert macht, ist die Zusammenschau einer Analyse der gegenwärtigen Situation mit einer dieser Situation gerecht werdenden Besinnung auf die zentralen christlichen Wahrheiten und den sich daraus ergebenden Imperativen. Auch wenn es bei der Fülle der Gesichtspunkte, die angesprochen werden, nicht möglich ist, jeweils alle Facetten mitzubedenken, so sind die streckenweise essayhaft wirkenden Darlegungen eine gute und Hoffnung gebende Orientierung für Leser, die aus einem glaubenden Herzen heraus die Situation Europas und der Welt mit einer ihnen vertrauten Kirchlichkeit in Einklang zu bringen versuchen.

Die Lösung – die in der praktischen Durchführung allerdings voller Spannungen ist – liegt darin, daß die Kirche der Welt von heute dann am besten dient, wenn sie bei ‚ihrer Sache' bleibt. Dies gilt auch dann, wenn es um so schwierige Zusammenhänge geht wie um den, daß die Personwürde des Menschen am besten im Bekenntnis zu einem dreifaltigen Gott aufgehoben ist. (145)

Linz *Josef Janda*

■ SCHENK RICHARD (Hg.), *Zur Theorie des Opfers.* Ein interdisziplinäres Gespäch. (Collegium Philosophicum Bd. 1). Frommann-Holzboog, Stuttgart 1995. (342).

Der vorliegende Band dokumentiert die Ergebnisse eines Symposiums des Collegium Philosophicum (ein dem Forschungsinstitut für Philosophie Hannover zugeordneter Verband von Wissenschaftern unterschiedlicher Disziplinen), das im November 1993 in Hannover stattfand. Zur Debatte stand die Erörterung der Opferthematik aus der Sicht verschiedener Wissenschaftsbereiche – das Ergebnis in Form dieses Buches wird der schillernden Bandbreite des Opferbegriffs in vielfacher Hinsicht gerecht. Erhob man von vornherein nicht den Anspruch, einer „aus der Opferkritik resultierenden Aufgabe einer umfassenden, selbsttransparenten und konsistenten Theorie des Opfers restlos zu entsprechen" (Schenk, 6), so zieht sich doch die Auseinandersetzung mit der gegenwärtig umfassendsten Opfertheorie, dem Werk René Girards, wie ein roter Faden durch die Mehrzahl der einzelnen Erörterungen.

Ein erster Abschnitt befaßt sich mit der „Problemstellung einer Theorie des Opfers". *R. Spaemanns* „einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff" weisen neben der alltagssprachlichen Verwendung auf historische und religiöse Kontexte hin, wobei die Widerständigkeit vor allem der religiösen Rede vom Opfer zur Moderne festgehalten wird. Den Kern der Abhandlung R. Spaemanns bildet die Beschäftigung mit der Opfertheorie R. Girards, wobei er seine Kritik, die das Opfer sieht als „Sühne, die alles Endliche schuldet" (19), mit Verweisen auf die griechische Philosophie und das Christentum unterstreicht. Ein fundamentaler Aspekt der Anthropologie R. Girards steht im Mittelpunkt der Abhandlung von *J. Greisch:* die mimetische Verfaßtheit der menschlichen Begierde. In Hinführung dazu setzt sich der Autor zunächst mit dem Verhältnis von Ritus und Mythos auseinander und fragt nach einem „Denken", welches dem Ritus zugrundeliegt. Dem folgt eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Ansatz R. Girards und dessen Kritik aus philosophischen Perspektiven.

Im zweiten Teil des Buches kommen Vertreter aus den Humanwissenschaften zu Wort. *H. Emrich* geht in seiner „philosophischen Psychologie des Opfers" insbesondere auf das Verhältnis von Girard zu Freud ein und versucht, ausgehend vom Axiom der „Gründungsgewalt", die Opferthematik aus der Sicht einer Theorie der Selbstpsychologie und Identitätsbildung weiterzuentwicklen. Hier zeigt sich auch verstärkt die hermeneutische Problematik, wenn grundlegende Thesen unterschiedlicher Denkmodelle parallel gesetzt werden: Verkürzungen beziehungsweise Verkennungen ist nur schwer auszukommen. Der Verwendung des Opferbegriffs innerhalb der Medizin geht *F. Hartmann* in seinem Beitrag nach und erläutert den Opferbegriff bei V. von Weizsäcker. „Verzicht und Belohnung. Das Opfer in ökonomischer Perspektive" – lautet der Titel der Abhandlung *G. Gäfgens.* Es wird ersichtlich, daß im Bereich der Wirtschaft die Rede vom Opfer eine Verzichtsleistung meint, die aber innerhalb des Kosten-Nutzen-Kalküls bleibt und der Reflexion komplexer Strukturen bedarf: „Der gute Mensch als solcher bewirkt noch nicht ein Funktionieren moderner Gesellschaften im Sinne guter sozialer Zwecke" (147).



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

Im dritten Abschnitt den Bandes stehen „religionswissenschaftliche und theologische Überlegungen" im Zentrum der Debatte. Aus religionsphänomenologischer Sicht befaßt sich *H. Bürkle* mit dem Opfer und verweist auf dessen Wesen beziehungsweise Bedeutungen innerhalb religiöser Vorstellungen. „Macht Zivilisation das Opfer überflüssig?" fragt der Soziologe *F.-X. Kaufmann* und widmet sich neben einer Auseinandersetzung mit der Theorie R. Girards den soziologischen Begriffen des Charismas und der Selbststigmatisierung. Abschließend weist Kaufmann auf die offene Frage hin, wie gegenwärtige Gewaltpotentiale opfertheoretisch gebändigt werden können. *R. Schenk* schließlich beleuchtet „Opfer und Opferkritik aus der Sicht römisch-katholischer Theologie". Zurückgehend hinter das Opferverständnis des Trienter Konzils, befaßt sich Schenk mit drei Dominikanern des 13. Jahrhunderts (Richard Fishacre, Robert Kilwardby, Thomas von Aquin) und deren theologischen Versuchen einer Standortbestimmung des katholischen Opferwesens, das in der Spannung steht zwischen dem alttestamentlichen Verständnis und dem Kreuzesopfer Christi. Aufgrund dieses Traditionsbefundes werden dann einige Fäden aus Bereichen der gegenwärtigen Theologie (Soteriologie, Eucharistielehre, christliche Ethik) aufgenommen und reflektiert. Der Beitrag des evangelischen Systematikers *F. Wagner* („Die christliche Revolutionierung des Gottesgedankens als Ende und Aufhebung menschlicher Opfer") beschäftigt sich mit der „Inversion und tendenzielle(n) Aufhebung des kultisch-religiösen Opfervorgangs in das christologische Selbstopfer" (253). Aufgezeigt wird die Aporie, die eine bestimmte Interpretation des Todes Christi (Versöhnung Gottes durch einen Akt der Gewalt) für die Gottesauffassung nach sich zieht beziehungsweise letztlich sich aus dieser ableitet und Folgen zeitigt für das Gott-Welt-Verhältnis.

Im vierten Teil des Buches geht es um „systematische Voraussetzungen und Entfaltungen der Opfertheorie". *W. Kluxen* betrachtet das „Opfer als Handlung" unter den Prämissen des Sinns und der Moralität. Den Abschluß des Bandes bildet der Beitrag von *P. Koslowski*, der sich mit einem Vertreter der philosophischen Theologie befaßt: „Die Geschichte der Welt als Selbstopfer Gottes. Theorie des Opfers bei Franz von Baader".

Im Anschluß an die einzelnen Erörterungen werden jeweils die Diskussionsbeiträge festgehalten. Abstracts verhelfen zu einer Übersicht über die behandelte Thematik. Als Dokumentation der breitgefächerten Verwendung und Bedeutung des Opferbegriffs regt der vorliegende Band an zu einer systematisch-kritischen Auseinandersetzung mit einem Thema, das in der Spannung steht zwischen Tabuisierung und Trivialisierung.

Linz *Sr. Marta Bayer*

■ GRILLMEIER ALOIS, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Band 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Unter Mitarbeit von Theresia Hainthaler. Herder, Freiburg. (436). Geb. DM 84,–.

Hiermit liegt ein weiterer Band der profunden Darstellung der christologischen Lehrentwicklungen und -entfaltungen aus der Feder des allseits hochgeschätzten Meisters der Erforschung des christologischen Glaubens der Kirche in ihren vielen Ausprägungen vor. Wieder bestätigt sich das schon allseits gefällte, überaus lobende Urteil der Fachwelt, das dem Werk Grillmeiers erteilt wird. Wiederum haben wir ein Werk vor uns, das an Spannung der Darstellung, an Eingängigkeit der Erkenntnisse und ihrer nach allen Seiten ausschauenden Vermittlung, an immensem theologie- und dogmengeschichtlichem materialem Gehalt nicht nur nichts zu wünschen übrigläßt, sondern es auch für den Leser so bewältigt, daß dieser immer neu begeistert ist und stets neu sich der Führung durch die dargebotene Geschichte anvertraut, ohne in Gefahr zu geraten, in der Fülle des Dargestellten zu ertrinken. Christologisches – oder besser christlich-theologisches – Glaubensinteresse vorausgesetzt, liest sich das Werk Grillmeiers wieder eher wie ein spannender Roman denn wie eine detaillierte Geschichte subtiler Lehrmeinungen und -streitereien, in deren Darstellung in dogmengeschichtlichen Arbeiten man oft eher zu ersticken droht. Wie der Untertitel deutlich macht, geht es in diesem Band um die christologische Lehrentfaltung nach dem Konzil von Chalcedon, und zwar für den Raum der Kirche von Alexandrien, also des nördlichen Ägypten, bis nach Nubien und Äthiopien, das heißt den ganzen Nillauf aufwärts. Leitend für die Darstellung waren – was gerade auch die Lektüre so ungemein spannend macht – sowohl (und natürlich) die chronologisch-historische Entwicklung, als auch und besonders die räumlich-kulturell-religiös-politisch mannigfaltigen Vorbedingungen, Begleit- und Folgeerscheinungen der Ausbreitung des christologischen Glaubensgutes in der angegebenen Region, deren Vielfältigkeit gar nicht genügend beachtet sein kann. Nicht ohne Grund nennt daher Grillmeier ein einführendes Wort „Christologische Nilexpedition vom Delta bis zum Tanasee (451–639/42)" (1–4). Der erste Teil dieses Bandes widmet sich der alexandrinisch-griechischen Christologie, also der im nördlichen Ägypten, im Patriarchat Alexandrien vertretenen

Christologie, in der bezeichnenden Unterteilung „Christologie der Patriarchen" und „Christologie der Gelehrten". An diesen Teil hat Th. Hainthaler besonderen Anteil. Der zweite Teil befaßt sich mit der „Koptisch-christologischen Provinz", welcher Titel wieder nicht ohne tieferen Grund gewählt wurde. Zunächst werden die Bedeutung und Wirkung von Schenute dem Großen als Begründer der koptischen Christologie vorgestellt, wobei auch die Glaubenssituation der Koptischen Kirche intensiv zur Sprache kommt. Sehr aufschlußreich ist das dritte Kapitel dieses Teils deswegen, weil hier etwas ausführlich entfaltet wird, was meist übergangen wird, nämlich das Ineinander von christologischem Glauben und christlicher Liturgie, zumal der Eucharistie, wie Beten überhaupt (s. das Jesus-Gebet). Dieses deckt auf, wie sehr es um christliche „Alltagsfragen" des tatsächlichen Lebensvollzuges der Kirchen und Gmeinden ging, was in historischem Rückblick allzu oft nur als Gelehrtenstreit erscheinen mag. Der dritte Teil, „Das ‚Kreuz Christi' über Nubien", stellt insbesondere die Missionierung Nubiens heraus, beginnend mit der „stillen ‚Eremitenmission' im vorchalcedonischen Nubien", bis zur „‚offiziellen' Missionierung im 6. Jahrhundert", wobei in diesem Rahmen der „nubische Christusglaube", zumal die besondere Kreuzesverehrung in Nubien dargestellt werden. Der vierte Teil lautet: „Christus in einem neuen Messianischen Reich. Der Christusglaube in Äthiopien". Auch hier werden zunächst die Fakten, Begleitumstände und Auswirkungen der Missionierung dargestellt, darin der „religiös-kulturelle Hintergrund des (besonderen) christologisch-äthiopischen Glaubens", wie dann dieser in seiner Eigentümlichkeit selbst. Auch hier begegnet wieder ein eigenes Kapitel „Die Stellung Jesu im Kult und Beten der Äthiopischen Kirche"; diese Nennung soll wieder erkennen lassen, wie sehr das in diesem Band insgesamt Verhandelte das faktische christliche Leben anging/angeht. – Eine Bibliographie und eine Reihe von Verzeichnissen schließen den Band ab.

Die inzwischen gemachten Andeutungen über Inhalt und Gehalt dieses Bandes müssen hier aus Platzgründen leider genügen. Auch für das eigene christologische Glaubensleben, sofern es sich seiner selbst bewußt sein will, wirft die Lektüre dieses Bandes vieles ab, wofür dem Autor und seiner Mitarbeiterin nachdrücklich gedankt sei.

Wien *Raphael Schulte*

■ JOHA ZDENKO, *Christologie und Anthropologie.* Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers. (FrThSt 148). Herder, Freiburg 1992. (399). Kart. DM 68,–.

Titel und Untertitel dieses Werkes, wohl einer Dissertation an der Gregoriana in Rom, machen aufmerksam. Die Aufteilung der dogmatischen Traktate und ihre jeweilige Zuordnung haben ja ihr Eigentümliches und Problematisches. Das gilt besonders für das Mit- und Zueinander von Gottestraktat (Trinität) und Christologie, wie auch von Christologie und Anthropologie. So erwartet man sich hier eine entsprechende Auskunft, wenn nicht gar Wegweisung für das im Titel angesprochene Problem. Was aber als tatsächlicher Inhalt des Werkes erscheint, ernüchtert dann doch sehr. Was wird faktisch dargeboten? Nach einer recht kurzen Einleitung (1–6) ist der erste Teil der „Anthropologie und Christologie bei Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Juan Alfaro, René Latourelle" gewidmet, immerhin ein Viertel des Buches (8–76). Dabei fällt auf, daß entschieden intensiver von Anthropologischem denn von Christologischem die Rede ist, und das im Grunde nur in Kurzreferaten der an sich längst bekannten Positionen der genannten Theologen. Das geschieht zudem unter befremdenden Gesichtspunkten (vgl. etwa zu Alfaro die Unterteilung „Einige Aspekte seiner Anthropologie und Christologie" und „Einige Punkte(!) seiner Christologie und Anthropologie"). Das Ganze sollte den Hintergrund für das bieten, was dann im zweiten Teil zu W. Kasper vorgetragen wird: „Das Verhältnis von Christologie und Anthropologie bei Walter Kasper" (77–246). Auch hier fällt wieder auf, was faktisch verhandelt wird: Kaspers Auseinandersetzung mit dem historisch-kritischen Denken der Neuzeit; Kaspers Auseinandersetzung mit der Entmythologisierung des Christusglaubens (wo verständlicherweise vom „Entmythologisierungsprogramm Bultmanns" gehandelt, aber auf nur 2½ Seiten „Kaspers Beurteilung" geboten wird, um erstaunlicherweise hier aber auch die „anthropologisch gewendete Christologie bei K. Rahner" unterzubringen!); dann folgt „Die Aufgaben und der Weg einer heutigen Christologie in Kaspers Sicht". Ein weiterer Großabschnitt behandelt „die Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus als zentrale christologische Frage und als Grund unserer Erlösung". Faktisch wird auch hier das allgemein Akzeptierte christologischer Erkenntnisse und Aussagen, angefangen von der Heiligen Schrift und über die Dogmengeschichte bis hin zu sogenannten modernen Auffassungen, vorgetragen, offensichtlich in schlichtem Anschluß an das bekannte Buch Kaspers „Jesus Christus", ohne daß freilich auch nur irgendwie erkennbar würde, worin das Besondere der Ausführungen Kaspers gelegen

sei, so nämlich, daß es als Muster für die im Haupttitel gestellte Frage dienen könnte. Es gibt keinen Unterpunkt, der das im Titel dieses zweiten Teils Genannte einmal ausdrücklich thematisieren würde. Das Defizit wird ganz offenkundig, wenn im „kritischen Rückblick" Folgerungen für „das Verhältnis von Christologie und Anthropologie" gezogen werden. Dort wird „Kaspers Beitrag zur christologisch-anthropologischen Problematik" auf gerade zwei Seiten vorgestellt, das heißt, es wird tatsächlich nichts gesagt, was als ein theologischer Beitrag zu der angegebenen Problematik angesehen werden könnte, da sogar diese Problemstellung selbst nirgends wirklich so thematisiert erscheint, daß eine „Verhältnisbestimmung", welcher Art auch immer, theologisch herausgearbeitet würde. Das alles liegt sicher nicht an dem allseits anerkannten christologischen Werk Kaspers. Der Untertitel könnte im besten Fall lauten: „...an Hand der Christologie Kaspers", da es nie über ein schlichtes Referieren der Positionen Kaspers hinausgeht. Der Renzensent bedauert, daß er in der Erwartung, die der Buchtitel wachruft, enttäuscht worden ist.

Wien *Raphael Schulte*

ETHIK

■ MERTENS GERHARD/KLUXEN WOLFGANG/MIKAT PAUL (Hg.), *Markierungen der Humanität.* Sozialethische Herausforderungen auf dem Weg in ein neues Jahrtausend. (408). Schöningh, Paderborn 1992. Ln. DM 78,–.

Die den (emeritierten) Münchner Sozialethiker Wilhelm Korff zu seinem 65. Geburtstag ehrende Festschrift ist bestimmt von der doppelten Aufgabe der Sozialethik, nämlich „angesichts des Problemdrucks in unserer gegenwärtigen Zivilisation" sachgerechte, das heißt humane, am Wohl des Menschen orientierte Problemlösungen zu entwickeln und damit eine „unverzichtbare Weisungsfunktion" auszuüben, und dies „aus dem glaubensgeleiteten Wissen um das Ja Gottes zum Menschen und zur Welt und im Festhalten an der Kraft menschlicher Vernunft" (Vorw.).

Den grundlegenden und konkreten Fragestellungen des Geehrten folgend, versammelt der Band in sechs Abschnitten Themen grundlegender Art (I. Fundamentalethische Fragestellungen; II. Der christlich-theologische Fragehorizont; VI. Sozialethische Prinzipienfragen) und solche konkreter Problematik (III. Zum Problembereich von Technik und Wirtschaft; IV. Zur humanökologischen und biomedizinischen Problematik; V. Gesellschaftlich-politische Fragestellungen).

Die insgesamt 25 Beiträge im einzelnen zu würdigen, ist naturgemäß in diesem Rahmen nicht möglich. Das Inhaltsverzeichnis weckt sowohl vorder- als auch hintergründiges Interesse, wenn es bei den Einzelthemen einerseits etwa um Technik, Bildung, Wirtschaftsethik, Bevölkerungswachstum, ärztliches Ethos, vorgeburtliches Leben, menschenwürdiges Sterben, Demonstration, Bildung, Sonntag oder Resozialisierung beziehungsweise andererseits um das Humane, die Menschenwürde, das kirchliche Ethos, die Gottesfrage, die Person Jesu Christi, Partizipation und Solidarität geht.

Die Aktualität beziehungsweise Fundamentalität der einzelnen Beiträge mag damit hinreichend bezeichnet und das Interesse des für sozialethische Fragen aufgeschlossenen Lesers angesprochen sein. Darüber hinaus fällt es allerdings schwer, den einen oder anderen Beitrag im Vergleich zu den übrigen herauszunehmen. Nur unter diesem Vorbehalt (und weil diese Aspekte im allgemeinen eher weniger verfolgt werden), seien „die Gottesfrage in der Moral" (D. Mieth; 91–103) und der „Fortschritt in der Moral" (K.-W. Merks; 281–300) ausdrücklich gewürdigt. Hier gilt es zu bedenken, daß die Gottesfrage in der Moral nicht eigentlich auf die Begründung zielt, sondern auf die Sinnhaftigkeit, Einheit und Transzendenz des moralischen Bewußtseins (vgl. 45f), beziehungsweise daß auch für die Moral gilt, daß „aller Fortschritt den Namen ‚Fortschritt' nur verdient, wenn er sich konkret in mehr Menschlichkeit messen läßt", und daß man „sich mehr Sorge über die Veränderung der Moral als um deren Fortschritt gemacht" habe (299).

Die vielzitierte (von Anfang an nur rhetorische) Frage, ob der Mensch dürfe, was er kann, fordert allenthalben die Wertung des technischen Könnens heraus. Dabei geht es nie um die Beschneidung von Möglichkeiten, sondern um „Markierungen der Humanität", die der Eigendynamik der technisch-zivilisatorischen Entwicklung nicht geopfert werden dürfen. Unter dieser Rücksicht bietet der Sammelband einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur gegenwärtigen moraltheologischen und sozialethischen Diskussion. Die von W. Korff hierzu erbrachte Leistung beleuchtet das Verzeichnis seiner Veröffentlichungen (395–405).

Linz *Alfons Riedl*

FESTSCHRIFTEN

■ PETERS TIEMO RAINER/PRÖPPER THOMAS/STEINKAMP HERMANN (Hg.), *Erinnern und Erkennen.* Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1993. (276).

Johann Baptist Metz gehört zu den großen Gegenwartsgestalten der katholischen Theologie. Anläßlich seiner Emeritierung hat sich die Theologische Fakultät Münster mit einer selten zu findenden Geste von ihm verabschiedet: In 27 knapp gehaltenden Beiträgen schreiben Professoren, Dozenten, Assistenten/innen der Fakultät ein Stück Wirkungsgeschichte der Politischen Theologie. Der Themenbogen reicht von der Biblischen Theologie bis zur Religionsdidaktik. Nicht weniger vielfältig ist der Stil der Texte: In Briefform oder mit einer klaren theologischen Abhandlung äußern sich die Autoren – ich erwähne einige bekannte Namen wie etwa Erich Zenger, Thomas Pröpper, Karl Kertelge, Hermann Steinkamp, Herbert Vorgrimler, Edmund Arens, Klemens Richter – zu Relevanz und Provokation der Metzschen Fundamentaltheologie.

Trotzdem hätte der Rez. mehr kreative Konfrontation mit der Metzschen Theologie gewünscht. Denn Metzens Theologie ist kantig und scharf profiliert. Wer so kompromißlos wie Metz den theologischen Logos zuspitzt, der sollte ein starkes Echo zurückbekommen. Thomas Pröpper und Heinz-Günter Stobbe haben zum Beispiel in dieser ‚theologischen Hommage' die Rückfrage an Metz nicht gescheut – Pröpper mit der Suche nach einer legitimen, wenngleich immer symbolisch bleibenden affirmativen Rede von Gott als Gott der Liebe und Freiheit; Stobbe mit der irritierenden Kierkegaardschen Denkfigur eines „Muts zur Verzweiflung", worin er den noch einzig möglichen Impuls für eine kritische Praxis erblickt, die die gängigen Haltungen von Illusion und Resignation unterläuft. Nicht zuletzt wird die künftige Relevanz der politischen Theologie wesentlich darin liegen, wie sie diese beiden Rückfragen in theologischen und praktisch-politischen Reflexionen fruchtbar macht.

Linz *Franz Gruber*

■ SCHRAMM MICHAEL/ZELINKA UDO (Hg.), *Um des Menschen willen.* Moral und Spiritualität. Festschrift für Bernhard Fraling zum 65. Geburtstag. Echter, Würzburg 1994. (322). Geb.

Titel beziehungsweise Untertitel dieser Festschrift geben gleichsam die „Stoßrichtung" vor, die Werk und Wirken des Würzburger Moraltheologen B. Fraling prägen. Und sie rufen ein Grundanliegen der Moraltheologie insgesamt in Erinnerung, das vielfach verkannt und verdunkelt ist – nicht nur aufgrund bestimmter lehramtlicher Äußerungen, sondern nicht zuletzt auch durch die willkürlich anmutende Rezeption einzelner Aussagen seitens der Medien.

Die Beiträge zweier Bischöfe (*Paul-Werner Scheele,* Würzburg, und *Josef Homeyer,* Hildesheim) machen mit der Person und dem Œuvre Fralings vertraut und lassen dessen Verwurzeltsein in der spirituellen Theologie erkennen, die neben der Moraltheologie sein zweites wissenschaftliches Standbein ist: sowohl in der Dissertation als auch in der Habilitationsschrift behandelt Fraling den flämischen Mystiker Jan van Ruusbroec.

Die thematische Vielfalt des Bandes ist groß, die einzelnen Abhandlungen werden vier Themenkreisen zugeordnet: Fundamentalmoral, Interdisziplinarität, Spiritualität, Konkretionen. Zwei Autoren wählen S. Kierkegaard als zentralen Bezugspunkt ihrer Überlegungen. *P. Fonk* nimmt E. Drewermanns Forderung nach einer „theologischen Suspension des Ethischen" unter die Lupe und zeigt, daß sich der Paderborner Theologe dabei zu Unrecht auf den Ansatz des dänischen Philosophen beruft. *G.M. Eisenstein* greift Kierkegaards Begriff der Selbstverwirklichung auf und setzt ihn in Beziehung zu einer „therapeutischen Theorie geistlicher Begleitung".

Einem ökumenischen Anliegen ist *H. Schlögels* Beitrag „Gemeinsam sind uns Schuld und Sünde" verpflichtet. Der Autor vergleicht den Stellenwert dieses Themas bei D. Lange auf evangelischer mit dem bei H. Weber auf katholischer Seite und hält Unterschiede und Gemeinsamkeiten fest. Besonders ergiebig erscheinen die Reflexionen *U. Zelinkas:* „Moraltheologie im interdisziplinären Dialog. Zur Rezeption natur- und humanwissenschaftlicher Ergebnisse." Zelinka befaßt sich u.a. mit metatheoretischen Fragen des interdisziplinären Gesprächs und dessen verschiedenen Modi. Konkret wird dieses Unterfangen im Beitrag *S. Müllers,* der die Bedeutung der personalen Anthropologie A. Vetters für die Einbeziehung psychologischer Erkenntnisse in die Moraltheologie untersucht. Müller macht mit dem Menschenbild Vetters und dessen moralpsychologischer Rezeption durch W. Heinen vertraut; eine stärker theologische Auseinandersetzung am Ende des Artikels wäre m.E. wünschenswert gewesen.

Eine gelungene Synthese von Moraltheologie und spiritueller Theologie bildet der Aufsatz *M. Heimbach-Steins':* „Situation – Subjekt – Sinn. ‚Unterscheidung der Geister' im Kontext christlicher Ehtik." Ausgehend vom Dilemma „einer weitreichenden Trennung zwischen subjektiv-individueller ethischer Inanspruchnahme und ‚objektiver' Partizipation an übergreifenden Verantwortungsstrukturen" (126) weist Heimbach-Steins auf die bedeutende Vermittlungsfunktion der Tradition der Unterscheidung hin. Wesentlich inspiriert wird ihre These von der Existen-

tialethik K. Rahners, die wiederum in der Lehre des Ignatius von Loyola verwurzelt ist. Auf einen anderen Ordensgründer verweist *Aquinata Böckmann.* Ihre exegetische Arbeit befaßt sich mit der Sicht des Menschen in der Regula Benedicti – in Auseinandersetzung v.a. mit der Magisterregel.
Auf das Gebiet sprachphilosophischer Reflexion führt der Artikel *M. Schramms:* „Aisthetische Mystik der Natur. Schöpfungsethische Perspektiven". Der Mystikbegriff L. Wittgensteins bietet hier eine wertvolle Differenzierungshilfe. *B. Irrgang* schließlich setzt sich mit grundlegenden Fragen der Umweltethik auseinander und beleuchtet das Theorem einer „Teleologie der Natur".
Die Festschrift beschließen ein Aufsatz *H. Niederschlags* über P. Franz Reinisch und ein Essay *B. Sills* über die „Kunst des guten Sterbens bei Matthias Claudius und Rainer Maria Rilke"; letzterer unterstreicht durch seine Eigenart auch in rhetorischer Hinsicht die Vielfalt des vorliegenden Buches.
Linz *Sr. Marta Bayer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Der Weltkatechismus.* Therapie oder Symptom einer kranken Kirche? Patmos, Düsseldorf 1993. (146). Brosch. DM 19,80.
Der Freiburger Fundamentaltheologe legt mit diesem Büchlein einen der ersten – und zugleich einen der fundiertesten – theologischen Kommentare zum ‚Katechismus der Katholischen Kirche' (KKK) vor. Seine Zielrichtung ist dabei nicht eine erbauliche Einführung in dieses neuere Kompendium traditionell-katholischer Glaubenslehren, sondern „eine kritische Analyse dieses Werks und der es leitenden Intentionen" (10), um so zu einem besseren Verständnis seiner Aussagen sowie zu einem begründeten Urteil darüber zu kommen, ob der Weltkatechismus eine „wirkliche Orientierungshilfe" darstelle oder „als Symptom der Krankheit, für deren Therapie er sich hält" (10), zu gelten habe.
Eine ‚kritische Analyse' eines derart umfassenden Werkes kann in einem schmalen Büchlein natürlich nur einige wenige Aspekte ansprechen. H. Verweyen entscheidet sich für die Themen ‚Umgang mit der Schrift' (14–25), ‚Umgang mit Konzilsaussagen' (26–52) anhand der Ausführungen zu Offenbarung und Glaube, wie sie in der Dogmatischen Konstitution ‚Dei Verbum' des II. Vatikanums und in deren entsprechender Rezeption im Weltkatechismus zu finden sind, sowie ‚Umgang mit Jesus Christus' (53–94). Methodisch orientiert der Verfasser seine Kritik an zwei Parametern: Entsprechend dem päpstlichen Begleitschreiben ‚Depositum Fidei', nach dem der KKK „nicht dazu bestimmt (sei), die ... approbierten örtlichen Katechismen zu ersetzen", sondern diese durchaus in Geltung bleiben sollen, vergleicht der Autor die Aussagen des KKK mit denen der approbierten deutschen Katechismen der Nachkriegszeit, und zwar des ‚Katholische(n) Katechismus der Bistümer Deutschlands' (1955), des Arbeitsbuches zur Glaubensunterweisung ‚glauben-leben-handeln' (1969) und des ‚Katholische(n) Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche' (1985). Und entsprechend dem Selbstanspruch des Weltkatechismus, „im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Gesamttradition der Kirche eine organische Synthese der wesentlichen und grundlegenden Inhalte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre" (KKK 11) vorzulegen, vergleicht er entscheidende Aussagen des letzten Konzils mit dessen Rezeption im Katechismus.
Für den ersten Themenkreis ‚Umgang mit der Schrift' fällt Verweyen ein vernichtendes Urteil über den KKK. Im Vergleich zur Entwicklung der deutschen Katechismen, in denen sich gemäß den lehramtlichen Aussagen zur Schriftinterpretation „deutlich eine Bewegung zu intensivierter Aufnahme der Ergebnisse historisch-kritischer Exegese verfolgen läßt" (21), feiert im Weltkatechismus die „traditionelle Querbeet-Lektüre" der Hl. Schrift wieder fröhliche Urständ, sodaß „die Theologie der Katechismusverfasser über die der neuzeitlichen Autoren (dominiere), die wieder nur als Lieferanten von Belegstellen fungieren" (22).
Ähnlich negativ beurteilt der Verfasser die Konzilshermeneutik des Weltkatechismus, zumindest im Themenkreis Offenbarung und Glaube (vgl. KKK 26–184). Schien in Dei Verbum das verengte instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis nach zähen Diskussionen überwunden zu sein, so falle der KKK trotz ausführlicher Zitation aus diesem Konzilsdokument durch die Verdrehung von deren Sinnspitzen und veränderte Kontextualisierungen zum Teil wieder in vorkonziliare Positionen zurück.
Für den ‚Umgang mit Jesus Christus' zieht der Autor zum Vergleich wieder stärker die deutschen Katechismen heran, da das II. Vatikanum keine ausführliche Christologie biete. Im Gegensatz zu dem Bemühen in den erwähnten Katechismen, christologische „Annäherungen von unten" (58) zumindest mit der traditionellen Hoheitschristologie zu versöhnen, biete der Weltkatechismus wieder eine unvermittelte „Christologie von oben" (61). Allerdings nimmt Verweyen in den Ausführungen des KKK zur

„Heilsbedeutung des Todes Jesu" (81) insofern einen Fortschritt wahr, als hier die in Jesu Abendmahlsfeier vorweggenommene „freie Hingabe seines Lebens" (88) zum Ausgangspunkt der Interpretation des Sterbens Jesu als „stellvertretendes Sühnopfer" (90) genommen werde: „Angesichts von so viel Fragwürdigem ... wirken die sorgfältigen und theologisch wohlbedachten Ausführungen zum Leiden und Sterben Jesu ... befreiend." (81)
Unter der Überschrift ‚Wie konnte es dazu kommen?' (95–136) skizziert der Verfasser abschließend die derzeitige kulturelle Situation, die er von einem seichten Pluralismus unter dem „Primat des bloßen Meinens" (104) gekennzeichnet sieht. Stimmt er damit mit der (unausgesprochenen) Diagnose der Verfasser und Promotoren des Weltkatechismus soweit überein, daß diese kulturelle Situation ‚krankhafte' Züge trägt, so sieht er im vorgelegten Weltkatechismus eher ein Symptom für diese Krankheit als deren Therapie. Für diejenigen, die die Anstrengung des (theologischen) Begriffs nicht scheuen und denen eine theologische Kritik an lehramtlichen Dokumenten nicht von vornherein unter den Tatbestand eines kirchlichen ‚crimen laesae maiestatis' fällt, vermag das vorliegende Büchlein eine nachdenklich stimmende, manchmal Verwunderung hervorrufende Analyse von Zentralstellen des Weltkatechismus zu bieten. Darüber hinaus stellt der letzte Abschnitt eine knappe Beschreibung der gegenwärtigen, wahrhaft nicht heilen gesellschaftlichen und kirchlichen Lage vor, einer Situation, welche die Suche nach hilfreichen Therapien wohl auch nach Erscheinen des KKK nicht erübrigt.

Krenglbach *Josef Schwabeneder*

■ HILBERATH BERND JOCHEN/KUSCHEL KARL-JOSEF/VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Heute glauben.* Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte. (Freiburger Akademieschriften 7). Patmos, Düsseldorf 1994. (104). Brosch. DM 19,80.

Die Beiträge der vorliegenden Aufsatzsammlung gehen auf eine Akademietagung der Erzdiözese Freiburg zurück. Auch wenn der Buchtitel die Inhomogenität der Beiträge nicht zu glätten vermag, legen die Autoren interessante Überlegungen zu aktuellen Fragen vor. *Bernd Jochen Hilberath* beschäftigt sich in seinem Eingangsbeitrag mit der Struktur von Glaubensaussagen und vermittelt sie in der Spannung von Symbol und Geschichte, Gemeinde/Kirche, Lehramt und Theologie. *Karl-Josef Kuschel* versteht es, sein Habilitationsthema zur Präexistenz des Logos (Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990) in seiner bekannt exzellenten Rhetorik auch einem breiten Publikum spannend, tiefführend und existentiell erhellend aufzubereiten. *Hansjürgen Verweyen* rüttelt in seinem Aufsatz zur Auferstehungsthematik am gegenwärtigen Konsens der Theologen hinsichtlich des Auferstehungsbekenntnisses Jesu Christi. Seine These – angestoßen durch die Theodizeefrage – sollte eingehend diskutiert werden: „Die Kategorie ‚Auferweckung' beziehungsweise ‚Auferstehung' kann heute nicht mehr als Schlüsselbegriff für eine letzte Sinnerwartung verständlich gemacht werden, wenn erst nach dem Tode Jesu Gott den für den Glauben an seine letztgültige Selbstmitteilung entscheidenden Offenbarungsakt gesetzt hat." (80) Den Schlußbeitrag liefert nochmals *Bernd Jochen Hilberath* mit Lösungsvorschlägen zu einem gegenüber biblischem Ursprung und kirchlicher Tradition angemessenen Eucharistieverständnis jenseits der Alternative von Opfer oder Mahl.

Linz *Franz Gruber*

JAHRBÜCHER

■ JAHRBUCH DER EUROPÄISCHEN GESELLSCHAFT FÜR DIE THEOLOGISCHE FORSCHUNG VON FRAUEN/YEARBOOK OF THE EUROPEAN SOCIETY OF WOMEN IN THEOLOGICAL RESEARCH/ANNUAIRE DE L'ASSOCIATION EUROPÉENNE DES FEMMES POUR LA RECHERCHE THÉOLOGIQUE. Grünewald, Mainz/Kok Pharos, Kampen 1993ff.

Die 1986 gegründete Europäische Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen/European Society ... / L'Association Européenne ..., mit dem Ziel, in der Wissenschaft tätige Theologinnen zu vernetzen und deren Forschungsergebnisse auszutauschen, betreibt seit 1993 die Herausgabe eines Jahrbuchs. Einerseits soll dadurch die Forschungsdiskussion untereinander gefördert, andererseits einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt werden.
Bisher sind folgende Bände erschienen: 1993: Feministische Theologie im europäischen Kontext, hg. v. Annette Esser (255, III.); 1994: Ökofeminismus und Theologie, hg. v. Elisabeth Green (145, III.); 1995: Frauenkirchen: Vernetzung und Reflexion im europäischen Kontext, hg. v. Angela Berlis (215).
Die Beiträge erscheinen jeweils in einer der Konferenzsprachen (deutsch, englisch, französisch), eine Kurzfassung in den beiden anderen Sprachen faßt die wichtigsten Ergebnisse zusammen.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

KATECHETIK

■ SCHARER MATTHIAS, *Begegnungen Raum geben.* Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung. Grünewald, Mainz 1995. (190). Kart.

Scharer legt eine Analyse kirchlichen Bildungshandelns unter den geänderten gesellschaftlichen Bedingungen seit den 70er Jahren vor. Nicht mehr die kritische Auseinandersetzung mit Religion und Glaube, sondern die Gleichgültigkeit, der Rückzug ins Private, in eine gefühlsbetonte Selbstbezogenheit, müssen heute Ausgangspunkt einer Reflexion der Praxis sein, auf deren Hintergrund eine Theorie kommunikativen Lernens in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung entwickelt wird.

Einem Rückzug in „subjektive Didaktiken" (S 23) stellt Scharer Bildung als Dienst, als diakonisches Handeln der Kirche gegenüber. Dieses wird theologisch begründet in der inkarnatorischen Grundstruktur christlichen Glaubens, der kommunikativen Qualität der christlichen Botschaft.

Bildung versteht Scharer als „Kultur des solidarischen Anteilnehmens und Anteilgebens am Menschen" (S 28), als Diakonie, die in befreiungstheologischer Begrifflichkeit entfaltet wird. Diakonie ist der konkrete Dienst der Kirche vor Ort, wo Not und Unrecht nicht nur individuell, sondern auch in systemischem Zusammenhang als Unrechtsstruktur beschrieben wird. Ansatzpunkt ist die befreiungstheologische Forderung nach Beziehung und Solidarität mit den Opfern, welche die moderne Bildung produziert.

Mit der Themenzentrierten Interaktion (TZI) stellt Scharer ein Handlungsmodell vor, das dieses Anteilnehmen, diese Solidarität in einer diakonischen kommunikativen Bildungspraxis ausformuliert.

Eine solche Didaktik ermöglicht offene Prozesse des Lernens in Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung, nimmt Abschied von einer Glaubensvermittlung als Herrschaftswissen, nimmt die einzelnen als Subjekte ihres Glaubens ernst und ermöglicht Begegnung und Beziehung.

Das Handlungsmodell wird für alle drei genannten Handlungsfelder gemeinsam entwickelt, ohne jedoch die Unterschiede dieser drei Bereiche zu nivellieren.

Wie diese Didaktik der Begegnung und Kommunikation, die wesentlich auch für Störungen und Konflikte offen ist, konkret in Planung und Durchführung wird, zeigt Scharer in den folgenden Kapiteln.

„Biographisches Nachfragen", „Leitfragen" und die „Formulierung von Anliegen" stellen inhaltlich und stilistisch den Bezug zwischen theoretischen Erläuterungen und praktischem Handeln her. Kapitel für Kapitel wird das Buch zunehmend zu einem Arbeitsbuch für die Praxis, das versucht, das Auseinanderklaffen von religionspädagogischem Diskurs und religionspädagogischer Praxis zu überbrücken.

Da aber TZI keine Technik ist, sondern viel eher eine pädagogische Haltung und Gesinnung, die bestimmte didaktische und methodische Konsequenzen hat, besteht die Gefahr, dieses Buch als Rezeptbuch zu mißbrauchen. All jenen aber, denen TZI ein Anliegen geworden ist, wird es zu einem Arbeitsbuch im besten Sinne des Wortes „Arbeit" werden, in dem sie neue Facetten entdecken und ihr eigenes Bildungshandeln überprüfen können.

Innsbruck *Regina Brandl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ FELBER ANNELIESE, *Harmonie durch Hierarchie?* Das Denken der Geschlechter-Ordnung im frühen Christentum (Reihe Frauenforschung 26). Wiener Frauenverlag, Wien 1994 (188).

Die Autorin erstellt eine Art „Kompendium" der in den Anfängen christlicher Theologie (ca. 100–500 n.Chr.) sich ausbildenden Aussagen zum Verständnis der Geschlechter, insbesondere der Bestimmung der Frau. Dabei ist es weniger ihre Absicht, „neue Perspektiven oder einen Neuansatz zu bringen, als vielmehr, basierend auf vielen Forschungen gerade von Frauen, Ergebnisse zu ‚bündeln' und in einer Art Systematisierung die Ideologie im Geschlechterverhältnis aufzuzeigen" (7). So sehe ich die Bedeutung dieser Publikation in der Tatsache, mühsame Kleinarbeit der philosophisch-theologischen Frauenforschung der letzten Jahre einem breiteren Kreis zugänglich zu machen.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ 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.

Dieses Buch, das aus einer Dissertation hervorgegangen ist, versteht sich nicht primär als Biographie Hildegard Burjans; es will vielmehr darstellen, wie vielfältig sich die aus Görlitz stammende und zum Katholizismus konvertierte Jüdin von ihrer christlichen Überzeugung her auf dem Gebiet des Sozialkatholizismus und des Politischen Katholizismus engagierte und welche Leistungen sie erzielte. In einer Zeit, in der das keineswegs selbstverständlich war, griff sie

die Frauenfrage energisch auf, ohne dabei einem falschen Emanzentum zu verfallen. Hildegard Burjan stand an der Wiege der sich seit 1906 formierenden Katholischen Frauenorganisation Österreichs. Sie setzte sich vor allem ein für im Beruf stehende Frauen, ja wurde geradezu zur „Führerin" der katholischen Arbeiterinnenbewegung. Durch die Gründung von Vereinen und die Durchführung verschiedener Aktionen half sie erfolgreich mit, der Not vieler Frauen zu begegnen. Mit der Einführung des Frauenwahlrechtes 1918, dem Hildegard Burjan zunächst sogar reserviert gegenüberstand, eröffneten sich neue Möglichkeiten, die sie bald zu nützen verstand. Auf Drängen von Prälat Ignaz Seipel ließ sich Hildegard Burjan im Februar 1919 in die Konstituierende Nationalversammlung Deutschösterreichs wählen; von acht Nationalrätinnen war sie die einzige Vertreterin der Christlichsozialen Partei. Sie setzte nun ihre ganze Kraft ein, um zum Beispiel den Mütter- und Säuglingsschutz zu verbessern, ein Hausgehilfinnengesetz durchzubringen, die Frage der Nachtarbeit von Frauen und Jugendlichen zu lösen etc. Wie weitschauend diese Frau war, zeigt sich auch darin, daß sie die vier Mächtigen beim Friedensvertrag von St. Germain anklagte, „Massenzündstoffe für (einen) kommenden Weltenbrand ausgesteut" zu haben (212). Leider zog sich diese engagierte Frau schon früh aus der aktiven Politik zurück. Das scheint auch durch antisemitische Tendenzen in der Christlichsozialen Partei motiviert gewesen zu sein. Anläßlich der Wahlen von 1920 soll sich der damalige Heeresminister Karl Vaugoin geäußert haben, er lasse sich „nicht verdrängen von einer preußischen Sau-Jüdin" (218). Dagegen hielt der sozialdemokratische Abgeordnete Julius Tandler das „Weggehen" dieser Frau aus der Politik für zutiefst bedauerlich. Es spricht für Hildegard Burjan, daß sie sich auch in dieser Situation noch für den Wahlkampf der Christlichsozialen Partei zur Verfügung stellte.

Eine der großen Leistungen Hildegard Burjans war die Gründung der Caritas Socialis, einer Schwesterngemeinschaft, durch die „eine neue Form zeitgemäßer sozialer Arbeit" geleistet werden sollte und die zum Paradigma wurde „für ähnliche, kirchlich anerkannte Lebensformen in unserem Jahrhundert" (313). Frau Burjan schuf damit eine „Hilfstruppe der Kirche", die sich Aufgabengebieten zuwandte, „die damals in katholischen Kreisen noch zum Teil verpönt oder auf Widerstand gestoßen waren, u.a. der Fürsorge für sittlich entgleiste und gefährdete Mädchen, für geschlechtskranke Frauen und ledige Mütter" (31). Die großen Mentoren für das Entstehen dieser Gemeinschaft, die 1918 zunächst in Form eines Vereines Gestalt annahm, waren Kardinal Piffl, „der geistliche Vater der geplanten Schwesternschaft" (226), und Prälat Ignaz Seipel. Jener wollte, daß Hildegard Burjan, obwohl verheiratet, „an der Spitze der Schwesternschaft" bleiben sollte „bis zum letzten Atemzug". Dagegen nahm 1932 der neue Erzbischof von Wien, Theodor Innitzer, gegen den Willen der Gemeinschaft den Rücktritt der Gründerin von ihrem Vorsteherinnenamt, das sie nur „mit Billigung des jeweiligen Bischofs" weiter ausüben wollte, ohneweiters an (276). Es stellt die zweite große Tragik im Leben Hildegard Burjans dar, daß auch der Schritt Innitzers „aus klarem Antisemitismus" erfolgte. Irmgard Domanig-Burjan stellte damals den Erzbischof zur Rede, der verlegen erwiderte: „Ja schaun's halt, die jetzige Zeit – man braucht ja nur den Mann anzuschaun, da sieht man doch von weitem, daß er ein Jud ist" (277). Als Frau Burjan von der Generalversammlung der Gemeinschaft dennoch als Vorsteherin wiedergewählt wurde, sah sich Innitzer schließlich doch genötigt, sie zu bestätigen (280). Sie war aber entschlossen, ihr Amt nach der kirchlichen Errichtung der Schwesternschaft, die 1936 erfolgte, zurückzulegen. Diesen Tag sollte sie freilich nicht mehr erleben, da sie schon am 11.6.1933 unerwartet starb. Welches Ansehen die von ihr gegründete Gemeinschaft bald genoß, beweist zum Beispiel der Ausspruch eines Sozialbeamten, der Schwestern der Caritas Socialis für ein Fürsorgeheim anforderte und in diesem Zusammenhang zu Frau Burjan sagte: „Schicken Sie mir Hottentottinen, wenn es nur ihre Schwestern sind" (300).

Die Verfasserin hat es verstanden, in ihrer materialreichen und überaus gewissenhaft recherchierten Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Frauenfrage im katholischen Österreich der Zwischenkriegszeit zu erstellen. Darüber hinaus werden auch gute Einblicke in die bewegte politische Situation von damals vermittelt. Erfreulicherweise werden in den Anmerkungen fast alle vorkommenden Personennamen identifiziert, was allerdings nicht immer bei der ersten Nennung erfolgt (vgl. zum Beispiel Seipel). Von den benützten Archiven erwiesen sich das „Hildegard Burjan-Archiv" und das Wiener Diözesanarchiv als besonders wichtig; in diesem waren vor allem die Bischofsakten Piffl und Innitzer sowie das „Tagebuch Seipel", dessen Edition am Institut für Kirchengeschichte an der Universität Graz vorbereitet wird, einschlägig. Man darf der Verfasserin zu ihren Ergebnissen herzlich gratulieren. Allerdings ist das Buch wegen der Fülle der gebotenen Fakten und Quellenzitate nicht immer leicht lesbar.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WEISSENSTEINER JOHANN, *Leben und Wirken des Dieners Gottes P. Wilhelm Janauschek (1859–1926) aus der Redemptoristenkongregation.* Eine Erinnerung an seinen 70. Todestag. Eigenverlag, Wien 1996. (132 Abb.). S 100,–.

Johann Weißensteiner, Historischer Konsultor im diözesanen Seligsprechungsprozeß für P. Wilhelm Janauschek, hat zum Gedenken an den Redemptoristenpater, der vor 70 Jahren „im Rufe der Heiligkeit" starb, eine historisch fundierte Biographie vorgelegt, durch die er vor allem seine geistliche Botschaft und sein spirituelles Profil vermitteln will.

Wilhelm Janauschek, Kind mährischer Zuzügler, kam in Wien zur Welt. Der Schottengymnasiast trat 1876, in einer für Ordensberufe schwierigen Zeit, in das Noviziat der Redemptoristen (Eggenburg, NÖ.) ein. 1882 primizierte er in Mautern (Stmk.), sein älterer Bruder, der Kapuzinerpater Ludwig, hielt die Predigt.

Erste Wirkungsstätten führten ihn nach Leoben, Grulich und Budweis, er wurde Novizenmeister (in Eggenburg), Provinzial, dann Rektor in Wien-Hernals und Leoben. In diese Zeit fällt auch das Wirken seines Mitbruders P. Georg Freund in Oberösterreich (Bau der Herz-Jesu-Kirche in Linz).

Mehrfach wurde P. Wilhelm zu Visitationsaufgaben in verschiedenen europäischen Redemptoristenprovinzen herangezogen. Die letzten Lebensjahre verbrachte er im Kolleg Maria am Gestade, am 30. Juni 1926 erlag er im Spital der Hartmannschwestern (Wien) einem hartnäckigen Krebsleiden.

1934 wurde die Leiche P. Wilhelms unter ungeheurer Anteilnahme der Bevölkerung vom Zentralfriedhof in die Kirche Maria am Gestade, wo auch der Gründer der österreichischen Redemptoristenprovinz Clemens Maria Hofbauer ruht, überführt.

P. Janauscheks Arbeitsfeld war an sich nicht spektakulär, wohl aber wirkte er als Volksmissionar, als Prediger und Beichtvater nachhaltig auf alle, denen er Seelenführer sein durfte.

Sein priesterliches Leben war einerseits von einer fast kindlichen Frömmigkeit geprägt, gegenüber seinen Anvertrauten aber war er ein moderner aufgeschlossener Seelsorger, der religiöse Skrupelhaftigkeit ebenso anprangerte wie asoziale Grundtendenzen des technischen Industriezeitalters – durchaus Themenstellungen auch unserer Tage.

Linz *Johannes Ebner*

■ HOGG JAMES (Hg.), *Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter* Bd. 1–2 (Analecta Cartusiana Nr. 63) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1990 und 1991. (250 bzw. 161). Brosch.

Das Ergebnis einer in Aggsbach 1990 zum Thema abgehaltenen Tagung liegt mit den beiden Bänden vor. In Bd. 1 behandelt *B.P. Mc Guire* die Rückbezüge des Denys von Ryckel, besser bekannt als Dionysius der Kartäuser (1402–1471), auf den hl. Bernhard. Über das Medium der Schriften des Dionysius wurde Bernhard für eine andere Zeit rezipiert und erlangte neue Bedeutung in einem neuen Kontext. Dabei hat Dionysius – bei aller Freizügigkeit in der Übernahme – den hl. Bernhard in dem, was dieser hatte sagen wollen, nur selten verfälscht. Auf die Anfänge des Kartäusertums in England unter König Heinrich II. (1154–1189) geht *H.E.J. Cowdrey* ein. Die damals gegründete Kartause Witham (Diözese Bath) erlangte, vor allem durch das Ansehen des Hugh v. Avalon, große Bedeutung für die spätere Ausbreitung der Kartäuser. Wie stark die Windesheimer Gesetzgebung von den Kartäuserstatuten beeinflußt war, zeigt *R.Th.M. van Dijk.* Die Wirksamkeit eines Ordens auf einen anderen ist überhaupt ein interessantes Kapitel der Ordensgeschichte. Dazu gehören auch die Übertritte einzelner Ordensleute in andere Orden. Einen speziellen Fall behandelt *M. Niederkorn-Bruck.* Abt Wolfgang I. Schaffenrath (1483–1497), der auf Betreiben Friedrichs III. Vorstand des Stiftes Melk wurde, war zuvor Prior der Kartause Aggsbach. Gewisse Parallelen der monastischen Lebensformen zwischen der durch die Melker Reform gegangenen Abtei zu den Kartäusern erleichterten den Überstieg. Anhand des Bibliothekskatalogs wird gezeigt, daß die Zuwächse unter dem neuen Abt keineswegs übergebührlich kartäusisch geprägt waren. Der Hinweis, daß man bei der Berufung Schaffenraths mit einer Bestimmung Papst Benedikts XII., die „den Übertritt aus einem Bettelorden zu den Benediktinern verbietet", fertig werden mußte, ist so nicht zutreffend, da die Kartäuser nicht als Bettelmönche gelten. Von erhaltenenen spätmittelalterlichen Wörterbüchern der Kartause Bistra im heutigen Slowenien ausgehend, kommt *K. Gantar* zum Ergebnis, daß im Kloster Lateinunterricht gegeben worden sein muß. Dadurch wurde „eine schnelle Entwicklung der humanistischen Kultur auf dem Boden des heutigen Slowenien ermöglicht". *M. Früh* referiert über Ittingen im Thurgau, ein ehemaliges Augustiner-Chorherrenstift, das 1461 von den Kartäusern erworben wurde, um im Falle erhöhter Bedrohung der slowenischen Klöster durch die Türken ein „Fluchtkloster" zu haben. Einen knappen Überblick über die Sächsische Provinz der Kartäuser und ihre Visitatoren (1412–1578/92) vermittelt *G. Schlegel.* Der entschiedene Einsatz

Quellen und Studien
zur neueren
Theologiegeschichte

1

Karl Hausberger

Thaddäus Engert
1875–1945

Leben und Streben eines deutschen »Modernisten«

Soeben erschienen

XXII + 291 Seiten mit
3 s/w Abb., Format
15,7 x 23,3 cm, kart.
DM 78,- sFr. 70.50 /
öS 569,-
ISBN 3-7917-1534-8

Eine biographische Studie über Thaddäus Engert, das erste deutsche Opfer der Antimodernismus-Enzyklika von 1907. Theologische Streitfragen, aber auch die Atmosphäre von Verdächtigung und Denunziation sowie deren Folgen für das Leben des Betroffenen werden hier exemplarisch deutlich.

Verlag
Friedrich Pustet

der Visitatoren zur Hebung der Disziplin läßt – bei aller Lückenhaftigkeit des Materials – den Umkehrschluß zu, daß es, entgegen idealisierenden Darstellungen, auch bei den Kartäusern Defizite und Abweichungen von der Regel gegeben hat. Die weiteren Beiträge des Bandes seien nur aufgezählt. Es berichten: über die Herausgabe der lateinischen Version des berühmten Werkes „Cloud of Unknowing" *J.P.H. Clark;* über Heinrich Haller als Bibelübersetzer *E. Bauer,* über das Gemälde des 17. Jahrhunderts „Der hl. Bruno verehrt das Hl. Altarssakrament" *B. Flémal* und über die Glasfenster der Kartause von Canterbury *J.d. Grauwe.*

Im Band 2 bietet *G. Jaritz* einen Einstieg in das Thema „internationale Kommunikation" der Kartäuser mit besonderer Berücksichtigung Österreichs; damit wird auf jene allem echten Mönchtum eigene Spannung zwischen Absonderung auf der einen und notwendiger Verbindung mit der Welt auf der anderen Seite hingewiesen. Spannungen anderer Art behandelt *D. Le Blevec* in dem Vortrag „Urbain V. et les chartreux". Die Zeit des Avignonenser Papsttums war ja eine Blütezeit des Ordens, während die Verbreitung der übrigen traditionellen Orden – nicht zuletzt wegen der Konkurrenz der Bettelorden – abnahm. Diesbezügliche Kontroversen erreichten unter Urban V., der die Kartäuser sehr förderte, einen Höhepunkt. Der Beitrag von G. Leoncini behandelt den Kartäuser Stefano Maconi, in dessen Leben Bezüge zur hl. Katharina von Siena, die bekanntlich an der Rückkehr der Päpste von Avignon nach Rom mitwirkte, eine Rolle spielten. Der Melker Abt *B. Ellegast* vergleicht den Kartäuser Vinzenz v. Aggsbach und den Melker Benediktiner Johannes Schlitpacher. Radikal der eine (Konziliarist), gemäßigt der andere, trafen sie einander doch in der Absicht der Kirchenreform, die das Konzil von Konstanz zwar diskutiert, aber nicht wirklich in die Wege geleitet hatte. Den Beziehungen der Kartäuser zu den mittelalterlichen Frömmigkeitsbewegungen geht *G. Achten* nach; ausgehend vom Kartäuser-Schrifttum lassen sich Verbindungen zur spätmittelalterlichen Mystik und zur Devotio moderna nachweisen. *L.C. Ward* geht auf zwei Geschichtswerke von Kartäusern, den berühmten „Fasciculus Temporum" von W. Rolevinck (1474) und ein anonymes, 1518 vollendetes Buch (erhalten in der Bodleian Library) ein, die beide nicht Geschichte um der Geschichte willen betreiben, sondern diese unter einem pastoralen Aspekt darbieten. Letztlich verfolgen sie das Ziel einer Hinführung zu Gott. Bei der Lektüre von J. Hoggs Artikel über den Kartäuser-Humanisten Levinus Ammonius wurde mir – wieder einmal – bewußt, wie sehr doch der Ruf „ad fontes" die Zeitgenossen Luthers erfaßt hatte. Der kurze Beitrag von P. de Leo ist der Gründung des hl. Bruno in Kalabrien, dem Kloster St. Stefan bei Santa Maria della Torre, gewidmet, dieser bis heute bestehenden „Oase der Kontemplation". Abschließend bietet F. Klos einen Überblick über die Bibliotheksräume der österreichischen Kartausen.

Wir konnten nur Andeutungen machen; sie dürften aber wohl imstande sein, einen Eindruck von der Wichtigkeit der aufgegriffenen Themen und von der Reichhaltigkeit der beiden Bände zu vermitteln.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ IM HOF ULRICH, *Das Europa der Aufklärung.* Beck, München 1993. (270). Ln. DM 48,–.

Nach einer Begriffsbestimmung zeichnet das glänzend geschriebene Buch die Geschichte der Aufklärung in Europa nach. Zuerst wird der Wandel der Gesellschaft beschrieben (Monarchen, Adel, Geistlichkeit, Bürger- und Bauerntum, Volk), dann werden (etwas knapp) die einzelnen Staaten vorgestellt, im Anschluß daran wird auf die Träger der Aufklärung (Akademien, Salons, Lesegesellschaften etc.) eingegangen. Unter der Überschrift „Utopie und Reform" werden die Ziele der Aufklärung treffend charakterisiert. In diesem Zusammenhang werden u.a. das „vernünftige Christentum", die Fortschritte der Wissenschaft und die Bedeutung der Bildung (Erziehung, Schule, Volksaufklärung) behandelt. Der „Befreiung aus alten Zwängen" (Emanzipation der Juden und der Frauen) ist ein weiteres Kapitel gewidmet. Eine gewisse Radikalisierung der Aufklärung führte schließlich zu einer Gegenbewegung in der Romantik, wie in weiteren Abschnitten gezeigt wird. Es ist das Verdienst des kleinen Buches, daß das Gesamtphänomen Aufklärung markant herausgearbeitet wird. Im einzelnen vermißt man auch manches. Österreich kommt zum Beispiel in der Darstellung zu kurz. Weder die aufklärerischen Zirkel, wie jene um Propst Ignaz Müller, noch die romantischen Kreise, wie um Clemens Maria Hofbauer, weder ein G. v. Swieten noch ein F. St. Rautenstrauch finden Erwähnung. Das österreichische Schrifttum fehlt übrigens auch im Literaturverzeichnis.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ MOSER SYBILLE-KARIN (Hg.), *Säben.* Tappeiner, Bozen 1992. (168, zahlr. Abb.). Geb.

Dieses bibliophil gestaltete Buch wird wegen der geschichtlichen und kunsthistorischen Bedeutung von Säben sicherlich viele Freunde finden. Zunächst stellt darin die Herausgeberin – allerdings ein wenig weitschweifig – das Konzept des Werkes vor. Daran schließt sich ein sprachlich

sehr gewandter Aufsatz von *Marcellina Pustet*, der Äbtissin des Benediktinerinnenklosters Säben; darin wird neben geschichtlichen Reminiszenzen das Klosterleben auf sympathische Weise vorgestellt. Nüchtern und klar informieren sodann *V. Bierbrauer* und *H. Nothdurfter* über die archäologischen Ergebnisse jüngster Grabungen, die zu bedeutsamen Funden geführt haben; erwähnt sei z.B. die entdeckte spätantike Taufkirche. Sehr behutsam geht *J. Gelmi* den schriftlichen Quellen über Säben nach und rekonstruiert daraus dessen Geschichte vom Bischofssitz über die bischöfliche Burg und Wallfahrt zum 1686 gegründeten Benediktinerinnenkloster, das bis heute besteht. Bloße Thesen und Theorien werden deutlich von gesicherten Erkenntnissen abgehoben.

A. Rainer nimmt die kunsthistorische Würdigung des Gesamtkomplexes Säben vor, wobei die Heilig-Kreuz-Kirche, die alte und die neue Frauenkirche und das Kloster jeweils gesondert behandelt werden. Das Buch besticht nicht zuletzt durch die schöne und aussagekräftige Bebilderung (zum Großteil in Farbe). Den (im Impressum verzeichneten) Fotografen gebührt daher ein Sonderlob. Leider wird auf S. 29 ein Bild des hl. Albuin als Darstellung des hl. Ingenuin ausgegeben.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ STEHLE HANSJAKOB, *Geheimdiplomatie im Vatikan.* Die Päpste und die Kommunisten. Benziger, Zürich 1993. (439). Pb. S 375,–.

Zumindest *eine* sehr negative Besprechung hat dieses Buch bisher erfahren (vgl. F. Hummer, in: Die Furche Nr. 12, 25. März 1993, 4). Dies hauptsächlich deswegen, weil Stehle nicht, zu wenig oder zu wenig kompetent auf die Frage des Geheimklerus und der Geheimbischöfe im Osten eingegangen ist. Das trifft zwar zu, aber das flüssig geschriebene Buch enthält darüber hinaus eine Fülle an Information, die andernorts (noch) nicht greifbar ist. Auch sind darin die Entwicklungslinien der Beziehung zwischen dem Vatikan und dem kommunistischen Osten treffend nachgezeichnet worden, soweit dies eben die derzeitig verfügbaren Quellen zulassen. Das Schlußkapitel behandelt mit Sachkenntnis und Engagement die Jahre von 1978 bis 1991 und Rolle des gegenwärtigen Papstes beim Zerfall des Kommunismus, bietet darüber hinaus aber auch interessante Ausblicke, wobei die Probleme, die mit dem Nebeneinander von römischer, unierter und orthodoxer Kirche zusammenhängen, sensibel zur Sprache gebracht werden. Solange aufgrund einer neuen Aktenlage noch keine differenziertere Darstellung möglich ist, halte ich Stehles Buch für einen wichtigen Beitrag zur kirchlichen Zeitgeschichte, der eine aufmerksame Lektüre verdient.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KUNST

■ KUNST UND KIRCHE 3/96: *Das Erbe: Last und Chance.* Heftredaktion: Lothar Kallmeyer. Das Beispiel, Darmstadt 1996. (64, zahlr. Abb.). DM/sFr 21,–/S 130,–.

Fragen (kirchlichen) Denkmalschutzes als Phänomene kollektiven Gedächtnisses und konkurrierender Erinnerungen zu diskutieren und sie damit in den Horizont des – gerade am Ende des 20. Jahrhunderts erneut problematisierten – Theoriefeldes von ‚Geschichte – Gedächtnis – Vergessen – Erinnern' zu stellen, ist Intention des vorliegenden Heftes. Was sind uns unsere alten Kirchen wert, und wofür?

Möglichkeiten profaner Nutzung werden in gleicher Weise in Erwägung gezogen, wie die Errichtung von Stiftungen zur Rettung alter Gemeindekirchen. – Ein Problem, das mit Sicherheit in den nächsten Jahren verstärkt auf die Kirchen zukommen wird; einige Ansätze werden hier präsentiert.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ BÜRGEL RAINER (Hg.), *Raum und Ritual,* Kirchbau und Gottesdienst in theologischer und ästhetischer Sicht. Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1995. (160, 26 Abb.).

Der vorliegende Band gibt mit der Publikation der Referate des 21. Evangelischen Kirchbautages von 1993 einen Einblick in unterschiedliche Frageperspektiven der gegenwärtigen Diskussion um Aufgabe und Bedeutung des Kirchenraumes. Hervorgehoben sei der Beitrag von Wulf Herzogenrath, der Konzepte für Kirchen an den sich innerhalb der Kunst der Moderne grundlegenden Wandlungen der Raum- und Zeitwahrnehmung zu messen sucht.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ LESCH WALTER (Hg.), *Theologie und ästhetische Erfahrung.* Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994. (244).

Nicht ein Buch über „religiöse Kunst", sondern vielmehr der Versuch einer Begegnung, eines Dialogs einer Herausforderung. Es geht um Entsprechungen und Differenzen zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung. „Kunst und Religion sind Geschwister in einer Welt, in der zweckrationale Kalküle den Ton angeben, aber wesentliche Fragen nicht beantworten." (VII) Andererseits durchaus selbstkritisch: „...was ist

von einer Theologie zu halten, deren eigene kulturelle Formung offenkundig ist, die dann aber beansprucht, kulturüberschreitend zu agieren, weil es ihr um einen Inhalt geht, der jedes kulturspezifische Schema sprengt? ... Wenn der Igel Theologie immer schon da ist, wohin der Hase Kulturwissenschaft noch mit hängender Zunge läuft, dann wird der Igel bald keinen Hasen mehr finden, der an diesem frustrierenden Spiel freiwillig teilnimmt." (3)

Die unterschiedlichen Beiträge zeichnen sich durchwegs dadurch aus, daß hier TheologInnen (zum Großteil mit Zusatzqualifikation in Germanistik o.ä.) versuchen, Kunst und Kultur als Herausforderung an die Theologie zu begreifen.

Stärker begrifflich theoretischen Begründungsansätzen in Teil I *(Positionen)* folgen in Teil II *Pfade*: ein Versuch einer *Typologie des religiösen Films* von R. Zwick, der zwischen den beiden Polen filmischer Möglichkeiten, dem „Wunderbaren" und dem „Wirklichen", ein differenziertes Instrumentarium für den Umgang mit Film ausarbeitet; *Literarische Bildungsarbeit als Herausforderung für die Theologie* von D. Mieth; schließlich ein *Theologisch-ethischer Entwurf einer Ästhetik der Natur* von W. Lesch. III *Gegenwärtigkeit – Abwesenheit – Schweigen*, Reflexionen an der Grenze des Sagbaren, nicht zuletzt „nach Auschwitz" (V. Lenzen). Schließlich IV *Erfahrungsräume*: zum einen der Versuch einer liturgiewissenschaftlichen Annäherung (W. Hahne), zum anderen die Frage des Verhältnisses von Kirche und zeitgenössischer Kunst (A. Heuser).

Die vorliegende Publikation bietet eine Reihe von Ansatzpunkten der Reflexion, sie weist damit gleichzeitig auf die Fragmentarität des gegenwärtigen Diskurses zwischen Ästhetik und Theologie, Kunst und Kirche.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ CHAGALL MARC/MAYER KLAUS, *Psalmen in Bildern.* Echter, Würzburg 1995, (68, 30 ganzseitige Farb-Abb.). Geb. S 304,–.

Dreißig Lithographien von Marc Chagall, in Originalgröße publiziert, werden jeweils durch einen Text erläutert. Dabei orientiert sich die Bildbeschreibung an den ikonographischen Details, was sicher dem Verständnis dieser Arbeit entgegenkommt; trägt dabei aber der besonderen ästhetischen Qualität der Bilder Chagalls im Gegenüber zum spezifischen Charakter der Psalmtexte kaum Rechnung.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ KOCH GUNTRAM, *Frühchristliche Kunst.* Eine Einführung. Kohlhammer, Stuttgart 1995. (168, 52 Text-Abb., 32 KD-Tafeln). Kart. DM/sFr 32,–/S 250,–.

Gedacht als „Einführung", stellt die vorliegende Publikation ein Handbuch der Kunstgeschichte in der Zeit des 3. bis 6. Jahrhunderts dar. Entsprechend dem erhaltenen Denkmälerbestand liegt das Schwergewicht auf dem Gebiet der Architektur, doch werden auch Malerei und Mosaik, Skulptur und Kleinkunst in die Darstellung aufgenommen. Eine präzise ausgearbeitete Bibliographie sowie eine Zusammenstellung von Museen und Sammlungen frühchristlicher Kunst bieten eine Handhabe zur weiterführenden Beschäftigung. Was die Abhandlung nicht leistet – in dieser Knappheit auch nicht leisten kann – ist eine stärker funktionsästhetisch orientierte „Geschichte frühchristlicher Kunst" – die Grundlage hierfür ist mit diesem zudem mit einem Register ausgestatteten Band zweifelsohne gegeben.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

LEXIKA

■ COURTH FRANZ (Hg.), *Lexikon des Apostolats.* Stichworte verantworteten Glaubens. (Glaube, Wissen, Wirken; Bd. 18) Lahn-Verlag, Limburg 1995. (367). Geb. DM 68,–.

Die Ankündigung eines ‚Lexikons des Apostolats' macht neugierig, ist doch der Begriff Apostolat in letzter Zeit eher aus der Mode gekommen. Doch im Umfeld einer ‚Gesellschaft des katholischen Apostolats', besser bekannt als Pallottiner, hat er verständlicherweise eine unaufgebbare Bedeutung. Der 200. Geburtstag des Ordensgründers und das 100jährige Jubiläum der Pallottinerhochschule in Vallendar sind die äußeren Anlässe für das vorliegende, hauptsächlich von Professoren und Dozenten dieser Hochschule erarbeitete Lexikon. Nicht eine großangelegte Gesamtschau christlichen Glaubens wird angestrebt, die Zielsetzung ist bescheidener: „In kleinen gedanklichen Schritten und mit überschaubaren Auskünften soll zu einer überzeugten christlichen Lebensweise verholfen und diese selbst vertieft werden". (Einleitung, VI) An diesem Anspruch ist das Ergebnis zu messen. Jede vielleicht noch so berechtigte Kritik am Fehlen dieses oder jenes Stichworts hat sich zudem an den quantitativen Grenzen zu orientieren, die das Konzept eines einbändigen kompakten Lexikons setzt.

Der eine Schwerpunkt liegt auf der Erläuterung zentraler theologischer Grundbegriffe, wobei die Gewichtung etwas eigenwillig anmutet. Daß ‚Maria' mehr Platz eingeräumt wird als dem ‚Heiligen Geist' oder dem ‚Dreifaltigen Gott' – noch dazu vom selben Autor, dem Herausgeber

Franz Courth – ist doch eher unüblich. Durchwegs informativ ist ein Großteil der praktisch-theologischen Beiträge, die den zweiten Schwerpunkt bilden. Im Vordergrund stehen hier allerdings Fragen kirchlicher Struktur und Organisation beziehungsweise verschiedener kirchlicher Vollzüge, während man wichtige Felder heutiger Lebens- und Gesellschaftspraxis vermißt. Stichworte wie ‚Politik' oder Wirtschaft' etwa sucht man vergebens, teils verbergen sie sich hinter theologischen Begriffen, wie etwa die Ökologie hinter ‚Schöpfung'. Ob dem ‚lebenspraktischen Bezug' als Kernanliegen des Lexikons (Einleitung V) damit ausreichend Rechnung getragen wird? Alles in allem bleibt man doch stark dem innerkirchlichen Raum verhaftet. Auch die anspruchsvolle theologische Sprache, gerade bei dogmatischen Themen, weckt die Frage nach dem angezielten Adressatenkreis. Für suchende Menschen, die mit Theologie bisher nichts oder wenig zu tun hatten, wird hier gewiß zuviel vorausgesetzt. Doch einen Wink für die Beantwortung der Frage nach dem Publikum könnte das Stichwort ‚Pallotti, Vinzenz' geben. Es ist das ausführlichste des ganzen Lexikons. Immer wieder wird auch in anderen Stichworten auf ihn und sein Apostolatsverständnis Bezug genommen. Für eine Renaissance des Apostolatsbegriffs über die weite ‚pallottinische Familie' hinaus bringt das Werk jedoch keine neuen zwingenden Argumente.

Linz *Markus Lehner*

LITERATUR

■ KUSCHEL KARL-JOSEF, *„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter..."* Literarisch-theologische Porträts von Heine bis Handke. Grünewald, Mainz 1991. (416). Kart. DM 42,–.

Fasziniert vom „bleibenden Spannungsverhältnis" zwischen Literatur und Theologie, hat sich der habilitierte Theologe und gelernte Germanist Karl-Josef Kuschel mittlerweile als *der* Fachmann für dieses Spannungsverhältnis etabliert. Seinem guten Ruf wird er auch mit seinem umfassenden Buch „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter..." gerecht, und das aus mehreren Gründen. Einen Grund deutet Kuschel selbst im Vorwort an: Er will die Dichter ausreden lassen, ohne ihnen gleich theologisch ins Wort zu fallen, ohne sie – sozusagen von der Kanzel der Besserwisserei herab – zu belehren. Erst einmal wird zugehört, dann erst wird der theologische Diskurs eröffnet. So werden die literarischen Texte zum Anknüpfungspunkt, aber natürlich auch zum Streitpunkt, denn Theologie und Dichtung sind eben zwei Paar Schuhe, und Kuschel warnt davor, Dichter als Zitatelieferanten für theologische Lehrgebäude zu mißbrauchen. Umgekehrt nimmt er aber auch für die Theologie das Recht in Anspruch, zur Literatur in Opposition zu gehen, ihren Standpunkt zu formulieren gegen „einseitige Gottesbilder und Privatmythologien". Was Kuschel will, ist also eine Kultur des Dialogs, der auch zum Streitgespäch werden kann, und was will man eigentlich mehr?

In elf Kapiteln macht Kuschel Anlegeversuche an seinem schier uferlosen Thema. Es geht um das Geflecht von Dichterbiographie, religiöser Motivwahl und literarischem Werk. Anhand von Benn, Brecht, Hesse und Reinhold Schneider veranschaulicht Kuschel das bereits angesprochene Spannungsverhältnis, in das sich Literatur und Theologie spätestens seit dem 20. Jahrhundert begeben haben. Von Heinrich Heines widersprüchlicher religiöser und literarischer Biographie ist die Rede und von Kafkas Annäherungen an eine unnahbare Transzendenz. (Daß die Hauptfigur aus dem „Urteil" durchgehend Brendemann statt Bendemann genannt wird, hätte nicht passieren dürfen.) Die literarischen Biographien Rilkes und Hesses interpretiert Kuschel als ebenso notwendige wie schmerzliche Lösungsprozesse von einem falschen, ja schädlichen Gottesbild der Kindheit und Jugend. Um Loslösung geht es auch bei Joseph Roth, denn die Entfremdung von der jüdischen Glaubenstradition und gleichzeitig die Sehnsucht nach Erlösung sind nicht ohne Grund wiederkehrende Motive seines Werks. An Werken von Paul Celan, Nelly Sachs und Rolf Hochhuth analysiert Kuschel religiöse Konsequenzen aus der Holocaust-Erfahrung; und am Beispiel von Heinrich Böll und Reinhold Schneider zeigt Kuschel, daß auch bei Autoren, die dem Katholizismus nahestehen, das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Literatur nicht aufgehoben wird, im Gegenteil, gerade diese Autoren erfahren die Spannung oft mit besonderer Intensität. Im letzten Kapitel des Buches macht Kuschel seine Arbeitsmethode deutlich und reflektiert ihre Möglichkeiten und Grenzen.

„Vielleicht hält Gott sich einige Dichter..." ist ein intellektuell anspruchsvolles, „dichtes" und stilistisch schönes Buch, in dem der Theologe Kuschel auch immer wieder sein ästhetisches Urteilsvermögen unter Beweis stellt. Er bringt seine Wertung, etwa zu Hesses Jugendwerk oder zu Reinhold Schneider, in die Interpretation ein, und meist überzeugt er mich damit. Der langen Rezension kurzes Fazit: Jedem, der die „schöne Anstrengung" (Kleist) nicht scheut, kann Kuschels Buch vorbehaltlos zur Lektüre empfohlen werden.

Linz *Christian Schacherreiter*

MORALTHEOLOGIE

■ DIE DEUTSCHE THOMAS-AUSGABE, 22. *Band: Maßhaltung, 2. Teil* (Fragen 151–170), kommentiert von Josef Groner OP. Styria-Verlag, Graz 1993. (555). Ln. DM 110,–.

Mit dem vorliegenden Band, der den 2. Teil der Quaestiones über die Temperantia, die vierte der von Thomas der konkreten Moraltheologie zugrundegelegten Kardinaltugenden, enthält und damit den großen Abschnitt der für alle geltenden Verpflichtungen beschließt (die qq. 171–189 betreffen besondere Berufungen beziehungsweise Standespflichten), ist das Erscheinen der Deutschen Thomas-Ausgabe ein weiteres und wichtiges Stück vorangekommen, macht sie doch hier – zumal mit den Fragen über Keuschheit und Jungfräulichkeit sowie die verschiedenen Sünden der Unkeuschheit – Themen zugänglich, denen im Blick auf die gegenwärtigen Diskussionen besondere Bedeutung und Aktualität zukommt. Mit Recht wird angemerkt, daß Thomas die Sexualethik in lediglich vier Quaestiones und auch hier ohne subtile Detailfragen darlegt, so daß von einer aufdringlichen Dominanz dieses Lebensbereichs keine Rede sein kann (vgl. Einl.; 189). Die der Sexualethik folgenden Themen sind: Selbstbeherrschung, Zorn, Grausamkeit, Demut, Hochmut (in diesem Zusammenhang auch die Sünde der ersten Menschen), Wißbegierde, Neugier sowie Bescheidenheit im äußeren Verhalten und Aufwand (bei letzterem Thema wird auch mangelnder Humor negativ gewertet; vgl. q. 168. a. 4).

Es versteht sich von selbst, daß sich in diesen Ausführungen auch überholbare und weiterzuentwickelnde Positionen finden, wie an zwei Beispiele gezeigt sei:

1. Die Frage, ob der (einfache) Geschlechtsverkehr Unverheirateter schwere Sünde sei (q. 154. a. 2), ist nach Thomas, der sich in seiner Sexualethik vor allem an Augustinus orientiert (390), „ohne jeden Zweifel" zu bejahen, da hier ein Verstoß gegen das menschliche Leben, das heißt das Kind, vorliege, dem damit (von Ausnahmen abgesehen) die Erziehung durch die in einer Ehe verbundenen Eltern vorenthalten werde (vgl. 66–68). Der Kommentar, der im Blick auf die modernen Verhütungsmöglichkeiten die Zeitbedingtheit dieser Argumentation aufdeckt, hält gleichwohl daran fest, daß die Unfruchtbarkeit des Sexualaktes nur akzidentell und zufällig sei (?!), und verlegt die Unmoral des Ledigenverkehrs in die „Entwürdigung der ... Frau" und in die „Selbstentwürdigung des Mannes" (428), einen Aspekt, den man in diesem Zusammenhang bei Thomas allerdings vergeblich sucht.

2. Auch was Thomas zu Spiel und Erholung sagt (q. 168, a. 2–4), steht unter den Bedingungen seiner Zeit und ist im Blick auf die heutige Freizeitwelt auszulegen (vgl. 495). Darüber hinaus hätte jedoch die Tugend der Maßhaltung als solche – nicht zuletzt unter Umweltrücksichten – eine Perspektivierung und Aktualisierung verdient.

Gewiß wird dieser Band die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit der Moraltheologie des Thomas anregen und intensivieren. Den in einer gut lesbaren Übersetzung erschlossenen, seitengleich wiedergegebenen lateinischen Text erläutert ein (insbesondere auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund bezugnehmender) ausführlicher Kommentar, wobei den Erläuterungen zur Sexualethik (389–441) eine begrüßenswerte Literaturauswahl (bis Anfang der 80er Jahre) angefügt ist (442–440). Ein Sach- und Autorenregister (514–543) bedeutet eine zusätzliche Hilfe, der Morallehre des Aquinaten nachzuspüren.

Linz *Alfons Riedl*

■ SEIDEL WALTER/REIFENBERG PETER (Hg.), *Moral konkret.* Impulse für eine christliche Weltverantwortung. Echter, Würzburg 1993. (240). Brosch. DM 29,80.

‚Angesichts einer planetarischen Orientierungslosigkeit' (7) ist die Suche nach moralischer Verbindlichkeit dringlicher denn je. Die zehn Aufsätze des vorliegenden Bandes befassen sich mit konkreten moralischen Fragestellungen. Da bei moralischen Aussagen die Gefahr besteht, daß sie entweder im Prinzipiellen verbleiben oder daß sie nur als pragmatische Imperative in Erscheinung treten, sind die Autoren bemüht, zwischen den genannten Polen eine verstehbare und nachvollziehbare Verbindung herzustellen.

Drei Beiträge sind Grundsatzfragen zugeordnet und befassen sich mit einer autonomen Moral (A. Auer), mit christlicher Sozialethik als Wissenschaft (A. Anzenbacher) und mit kirchlicher Autorität und persönlicher Entscheidung, wobei die Tiefe der Spannung deutlich wird, die zwischen den beiden Begriffen herrscht.

Unter dem Gesichtspunkt individualethischer Konkretisierungen schreibt B. Platz über die Erziehung zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Schule, die naturgemäß eingebunden ist in die Erschließung und Vermittlung von Fakten. U. Stein macht in einer aufschlußreichen und sensiblen Weise damit vertraut, was Wahrheit und Lüge am Krankenbett bedeuten. Bei den sozialethischen Konkretisierungen geht es zunächst um Politik – Moral – Recht (K. Lehmann). M. Sievernich stellt die wachsende Bedeutung der sozialen Sünde und der sozialen Bekehrung

heraus. J. Werbick befaßt sich mit Ehe und Familie, mit ihrer Krise und mit einer vom christlichen Glauben getragenen möglichen Erneuerung. W. Korff bietet eine grundlegende Orientierung für eine Umweltethik, in der es nicht nur Defizite, sondern auch idealisierende Verklärungen gibt. Zuletzt macht M. Schütz deutlich: Eine Wirtschaftsethik hat vor allem darauf zu achten, daß die in der Wirtschaft Verantwortlichen den Blick auf das Ganze nicht verlieren.

Die Aufsätze zeichnen sich dadurch aus, daß Probleme und Fragestellungen, die vom Instrumentarium einer traditionellen Moral kaum mehr erfaßbar sind, sowie herrschende Interessen und menschliche Möglichkeiten auf neue Weise mit den Menschen vorgegebenen Notwendigkeiten und einem authentischen christlichen Anspruch in Verbindung gesetzt werden.

Linz *Josef Janda*

■ BALKENOHL MANFRED, *Von der Hoffnung im Menschen*. Bonifatius, Paderborn 1993. (163). Kart. DM 26,–.

Der Osnabrücker Moraltheologe M.B. legt eine an Thomas von Aquin, Wilhelm Heinen und vor allem an August Vetters ‚Personaler Anthropologie' orientierte Besinnung über die „Hoffnung im Menschen" vor. Dabei sucht er vor allem die anthropologischen Grundlagen und Grundbedingungen dieser menschlich-göttlichen Tugend zu erheben und darzustellen. Inspiriert vom thomanischen Grundaxiom ‚gratia supponit naturam' ordnet er die Hoffnung – neben den Tugenden des Glaubens und der Liebe – in die personale Mitte des menschlichen Lebens ein. Diese stehe im Schnittpunkt des Koordinatenkreuzes der vier – von A. Vetters struktureller Anthropologie rezipierten – menschlichen Grundstrukturen „Empfindungseindruck" (Sinnlichkeit), „Bewegungsantrieb" (Triebleben), „Verstandeseinsicht" und „Willensentschluß" (28.60–106). Innerhalb der menschlichen Grunddimension der Hoffnung unterscheidet B. als deren „Grundelemente" „Vertrauen", „Erwarten" und „Verlangen" (33), wobei nochmals auf ersteres der besondere Schwerpunkt gelegt wird. Durch die Störung oder verhinderte Ausbildung eines dieser drei Grundelemente ergeben sich dann die „Fehlformen der christlichen Hoffnung" (109), nämlich „Ängstlichkeit", „Verzweiflung" und „Vermessenheit" (110–136).

Das in dieser klaren Strukturierung vorgelegte Nachdenken über die christliche Hoffnung, das „sich an Lehrende, Lernende und Praktiker in den Fachbereichen Theologie, Erziehungswissenschaften, Sozialpädagogik/Sozialarbeit, Psychologie und an alle (wendet), die in Einrichtungen der Fort- und Weiterbildung über die Einheit von Theologie und Anthropologie nachdenken und arbeiten" (8), läßt neben dem Vorteil eines klar aufgebauten Gesamtüberblickes jedoch zugleich einige Schwachpunkte und Desiderata erkennen. Zunächst vermittelt die enge Anlehnung an Vetters Strukturanthropologie ein etwas zu durchkonstruiertes Menschenbild, welches ziemlich geschichts- und gesellschaftsunabhängig als bleibende ‚Natur' des Menschen gezeichnet wird. Jedoch verhindert der Verzicht auf ein auch soziale und historische Bedingtheiten miteinbeziehendes Vorgehen nicht, daß ein explizit und noch mehr implizit relativ eindeutiges – und zwar vorwiegend negatives – Bild der gegenwärtigen Gesellschaft gezeichnet wird (16–25), ohne deren eventuell vorhandenen Hoffnungselemente zu analysieren und aufzunehmen. Unverständlich bleibt auch der totale Ausfall der Rezeption jüngeren Hoffnungsdenkens in der Theologie, etwa des bedeutenden Werkes ‚Elpis-Hoffnung' von K.M. Woschitz oder der Ansätze von J. Moltmann, J.B. Metz, des Dokuments ‚Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit' der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD (1975) bis hin zu R. Schaefflers profunder Studie ‚Was dürfen wir hoffen?', auf die nicht ein einziger Hinweis gegeben wird.

Trotz des stark der menschlichen ‚Struktur' verhafteten und durchsystematisierten Ansatzes wäre als Hilfe für den Leser eine bessere Strukturierung und Differenzierung des Inhaltsverzeichnisses und der Überschriften hilfreich gewesen – ein Wunsch, der vielleicht mehr an den Verlag als an den Autor zu richten ist.

Linz *Josef Schwabeneder*

■ PIEGSA JOACHIM, *Der Mensch – das moralische Lebewesen*. Fundamentale Fragen der Moraltheologie. EOS, St.Ottilien 1996. (XXII + 614). Geb. DM 68,–.

Gute Moralhandbücher sind wieder gefragt. Nach der Zeit der autonomen Auffassung der Moral hat Helmut Weber in seiner Allgemeinen Moraltheologie wieder zum Dekalog zurückgegriffen. Piegsa fühlt sich der Seinsethik verpflichtet. Das sittliche Sollen resultiert – gemäß dem Axiom der Seinsethik , agere sequitur esse' – aus dem Sein. Die Höchstnorm des Handelns sind – nach Piegsa – nicht pragmatische Kriterien, nicht einmal die Glückseligkeit, sondern Jesus Christus selbst. Der getaufte Christ lebt ‚in Christus'. Paulus hat in seinen Briefen diesen faszinierenden Gedanken 165 Mal vorgetragen. Unser ‚Sein in Christus', die Enchristie kommt einer Neuschöpfung gleich und begründet die Würde des

Christen. Adel verpflichtet. Das ‚Sein in Christus' deputiert und befähigt zu einem christlichen Lebenswandel. Was H. Halter in seiner Dissertation Taufe und Ehtos postuliert, versucht Piegsa in seinem Handbuch in Handlungsnormen umzusetzen, bei Anwendung des Indikativ-Imperativ Prinzips. Die Maxime des griechischen Poeten Pindar ‚Mensch, werde was du bist!' wird zur neuen Norm ‚Christ, werde wer du durch die Taufe geworden bist – ein zweiter Christus!'

Im ersten Kapitel führt der Verfasser eine Daseinsanalyse durch mit dem Ergebnis: Es gibt keine pluralistische Ethik. Die Kultur, das bergende Gehäuse, kann zwar vielfältige, aber nicht beliebige Verhaltensmuster sanktionieren. Der Mensch muß sich in seinem moralischen Handeln am vorgegebenen sittlichen Naturgesetz ausrichten. Über die historische Entwicklung der Antworten auf die ethischen Fragen, über die Bemühungen des Aufbaus einer moraltheologischen Systematik, die wechselnden philosophisch-ethischen Trends informiert das folgende Kapitel. Gottes Ruf an den Menschen ereignete sich in der Schöpfungsordnung und in der Wortoffenbarung. Daher sind Vernunft und Offenbarung die Quellen sittlicher Einsicht. Für den Aufbau einer Moraltheologie ist das Gottes- und Menschenbild grundlegend. Gemäß der hier dargebotenen Gnadenmoral wird Gott als Vater und nicht als Aufpasser- oder Kommandogott betrachtet. Für das sittliche Sollen findet der Mensch eine Begründung in den beiden Quellen der einen Wahrheit: In der Vernunft und im Glauben. Die Vernunft entdeckt das sittliche Naturgesetz. Dem Glauben erschließt sich die Wortoffenbarung.

Der Mensch ist in seiner Freiheit zur Antwort auf das sittlich Vorgegebene eingeladen. Der Verfasser analysiert das Gewissen aus interdisziplinärer Perspektive, und zwar zunächst aus soziologischer, psychologischer und verhaltensbiologischer Sicht. Kernpunkt ist der theologische Begriff des Gewissens als ‚verborgenste Mitte' des Menschen, als ‚Stimme Gottes' in mir. Genuin menschlich ist das Versagen. An den sündigen Menschen ergeht der Gnadenruf Gottes zur Umkehr. Im traditionellen Sinn zeichnet der Verfasser Wege der Sünde auf und gibt eine Beschreibung der Sünde nach biblischem und systematischem Verständnis. Es folgt die Tugendlehre als Bemühen um die Stetigkeit guten Verhaltens. Nicht die Sünde ist das letzte Wort der Bibel, sondern die Vollendung. Mit diesem Hinweis schließt der Verfasser sein Handbuch ab.

Joachim Piegsa gebührt Dank für die Mühen bei der Erstellung eines neuen Handbuches der Moraltheologie, das sich nicht am pragmatischen, utilitaristischen Denken ausrichtet, sondern auf dem von J.G. Ziegler propagierten Modell der Gnadenmoral aufgebaut ist. Der christologisch-pneumatologische Charakter der Ausführungen gibt uns eine Orientierungshilfe zur Hand, die es uns erlaubt, unser Leben nach dem Vorbild Christi selbst, als Höchstnorm unseres sittlichen Handelns, auszurichten und Tag für Tag in die Tat umzusetzen.

Chur *Hubert Dobiosch*

PASTORALTHEOLOGIE

■ FUCHS OTTMAR/GREINACHER NORBERT/KARRER LEO/METTE NORBERT/STEINKAMP HERMANN, *Das Neue wächst.* Radikale Veränderungen in der Kirche. Kösel, München 1995. (180).

Dreißig Jahre nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils zeigen die fünf Pastoraltheologen interessante Perspektiven für eine tiefgreifende Reform der Kirche „an Haupt und Gliedern" auf.

Norbert Greinacher kommt in seiner pointierten Situationsanalyse zu dem Schluß, daß es nicht nur dogmatische und ethische, sondern auch „strukturelle Häresien" in der Kirche gibt, wenn kirchliche Strukturen der Verwirklichung des Christentums im Wege stehen. Mutig nennt er die für die Erneuerung der Kirche entscheidenden Fragen: die Demokratisierung der Kirche, die Frauenordination, den Pflichtzölibat, die Wiederverheiratung Geschiedener, die Trennung von Staat und Kirche und die institutionelle Wiedervereinigung der beiden christlichen Großkirchen.

Norbert Mette erinnert an die „Theologie des Volkes" von Adolf Exeler, die davon ausgeht, daß die Gläubigen über eine genuine und schöpferische Glaubenskompetenz verfügen, die als eigenständiger Ort theologischer Erkenntnis anerkannt werden muß. Als theologische Begründung dient der „übernatürliche Glaubenssinn des Gottesvolkes" (Lumen Gentium 12). Der Theologie und dem Lehramt kommt die Aufgabe zu, dem gelebten Zeugnis des Gottesvolkes Ausdruck zu verleihen und die von ihm gemachten Erfahrungen zu deuten.

Ottmar Fuchs geht einen Schritt weiter und untersucht den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen konkreten Lebens sowie gelebter religiöser Hoffnungen und der aktuellen Verkündigung der Kirche und entfaltet eine Theologie der „Inkulturation" des Evangeliums hierzulande. Spannend zu lesen sind seine Praxisbeispiele fehlender Inkulturation des

Evangeliums in den Kontexten deutscher Pastoral, die er nicht als Kritik von oben herab, sondern als mitgehendes Aufsuchen unserer persönlichen Hilflosigkeiten und strukturellen Aporien formuliert.

Vor zwanzig Jahren hat die Würzburger Synode mit dem Begriff der „versorgten Gemeinde" ein Problem benannt, dessen Ausmaß uns erst allmählich bewußt wird. *Hermann Steinkamp* analysiert diese Engführung pastoraler Praxis und stellt dieser die diakonische Gemeinde gegenüber. Dieser Typus bleibt nicht nur auf kirchliche Gemeinden beschränkt, sondern entsteht überall dort, wo in neuen Strukturen und Formen sozialer Zusammenarbeit Solidarität gelebt wird. Das bedeutet: Gemeinde und Solidarität definieren sich wechselseitig neu.

Leo Karrer fragt, was es bedeuten kann und wird, wenn immer mehr Frauen und Männer mit verschiedenen theologischen Abschlüssen und Zusatzqualifikationen, wenn Verheiratete sowie freiwillig und unfreiwillig Unverheiratete mit zum Teil unterschiedlichen Lebensformen, mit voneinander abweichenden Verhaltensweisen der Nähe und Distanz zur Kirche das theologische Selbstbewußtsein und die kirchliche öffentliche Meinung artikulieren und repräsentieren. Als Herausforderungen an die Christinnen und Christen beziehungsweise an ihre Kirche(n) nennt er die politische, die Friedens-, die kommunikative, die therapeutische, die kulturelle und ethische und die religiöse Diakonie. Die Laientheologen/innen werden ermutigt, Impulsträger für Diakonie zu sein. Auch wenn die kirchlichen (kanonischen) Rahmenbedingungen eng bleiben, möchte er Mut machen, die Freiräume in der Kirche zu nützen und sich an dem „Langstreckenlauf" für eine geschwisterliche Kirche in synodaler Form zu beteiligen.

Dieses Buch ist kein abgeschlossenes theologisches Kompendium und will es auch nicht sein. Es gibt Hinweise zur epochalen Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, es vermittelt Impulse zur Gegenwartsanalyse, es regt an zur eigenen theologischen Reflexion und ermutigt, sich trotz Verhärtungen „von oben" leidenschaftlich in dieser Kirche zu engagieren.

Linz *Hermann Deisenberger*

■ JACOBS CHRISTOPH, *Theologiestudenten im Priesterseminar: eine Längsschnittstudie.* Entwicklung sozialer Beziehungen, Umgang mit Belastung und seelische Gesundheit. (Freiburger Beiträge zur Psychologie 12). Universitätsverlag, Freiburg/Huber, Bern 1994.

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um eine Studie, welche die Veränderungen in der Entwicklung der Identität von Seminaristen durch die Seminarausbildung beobachtet. Daß ein Einfluß feststellbar ist, wird nicht angezweifelt. Die Frage ist eher, ob Autonomie und Sinnerfülltheit gesteigert oder abgeschwächt werden, oder ob die Überzeugung der Notwendigkeit von generalisierten Kontrollüberzeugungen gestärkt wird, also die Abhängigkeit von Instanzen, die für die Folgen des eigenen Verhaltens verantwortlich gemacht werden können. Diese Frage kann auch lauten: In welchem Ausmaß werden Seminaristen von vorgeschriebenen Überzeugungen und Verhaltensweisen so abhängig, daß sie keine Verantwortung mehr übernehmen können?

Der Untertitel heißt aber auch noch: ...Umgang mit Belastung und seelische Gesundheit. Der ganze erste Teil der Abhandlung, das sind 99 Seiten, beschäftigt sich mit der theoretischen Grundlegung der Untersuchung, nämlich den Theorien über Netzwerk-Strukturen und Unterstützungsfunktionen. Hinter diesen Theorien stecken die Fragen nach den sozialen Beziehungen und danach, in welcher Hinsicht sie hilfreich, belastend oder unerheblich sind. Der psychologische Laie staunt zunächst einmal darüber, daß selbstverständlich erscheinende Dinge, wie zum Beispiel die Tatsache, daß ein gutes soziales Umfeld den Menschen aufbauend beeinflußt, überhaupt mit so vielen Fragen behaftet sein können. Er bewundert aber schließlich auch das schwierige Unterfangen, solche Fragen aus dem Bereich der bloßen subjektiven Einschätzung herauszubringen und sie im Bereich der Meßbarkeit anzusiedeln. Wie schwierig das ist, zeigt die Vielfalt von wissenschaftlichen Ansätzen und Terminologien, die aber vom Verfasser doch immer wieder auch aufeinander bezogen werden können. Es gelingt ihm einigermaßen, diese Vielfalt so darzustellen, daß auch für den Leser ein Problembewußtsein entsteht; zunächst einmal die sehr einfache Einsicht, daß soziale Beziehungen auch belastend sein können, und daß es soziale Beziehungen gibt, die sich eine Person nicht selbst ausgewählt hat, sondern die ihr aufgezwungen sind. Ob damit das Ziel erreicht ist, „Psycho-logie wieder verständlich zu machen, auch für theologische Leserinnen und Leser", wird mancher dieser Leser in Frage stellen. Besonders überflüssig erscheinen die vielen in den deutschen Text unmittelbar eingefügten, oft langen englischen Zitate.

In der empirischen Studie werden diese theoretischen Erkenntnisse und Analysen angewendet. Als „Quasi-Experimentalgruppe" wird der Pastoralkurs des Paderborner Priesterseminars herangezogen, als Kontrollgruppe eine Anzahl von Theologiestudenten eines katholischen

Studentenwohnheims. Zum Vergleich wurde auch noch eine dritte Gruppe durch die Befragung von 21 ledigen Männern aus der Normalbevölkerung gebildet. (123)

Als Längsschnittstudie beschäftigt sie sich mit der Entwicklung von Persönlichkeiten über einen längeren Zeitraum hinweg. Im Priesterseminar liegt ein fester Plan von Veränderungen nach bestimmten Zeitspannen vor, während das im Studentenheim nicht gegeben ist. Untersucht wird die „Entwicklung sozialer Beziehungen in ihrem Zusammenspiel von Persönlichkeitsmerkmalen und Merkmalen der Belastungsverarbeitung bei der Bewältigung von gleichen Belastungen in gleicher Umgebung". Sozialpsychologisch handelt es sich bei dieser Ausbildung im Priesterseminar um eine Sekundärsozialisation, welche die Kraft der primären Sozialisation erhalten soll. Drei Hauptaufgaben stellen sich: Identitätsfindung mit der priesterlichen Berufsaufgabe, Erkennen der eigenen Fähigkeiten und Grenzen im pastoralen Dienst, Entwicklung gemeinsamer Formen des Lebens. (104)

Diese drei Aufgaben werden als bedeutsam für die Persönlichkeitsentwicklung angesehen und auch im Hinblick auf die Bewältigung kritischer Lebensereignisse.

Die Situation der Kontrollgruppe im Heim für Theologiestudenten in Fribourg unterscheidet sich in erster Linie dadurch, daß die sozialen Alltagsprozesse weitgehend unbeeinflußt durch formelle Sozialisation ablaufen. (112)

Anhand der Vorstellung der Fragebögen und der hinter ihrer Konzeption stehenden Methode tauchen auch andere Problemfelder auf. Beispielsweise: Wie werden Gesundheit und ähnliche Gegebenheiten des menschlichen Lebens definiert? Denn nach dieser Definition richten sich auch die Fragen.

Die Fragerichtung ist bestimmt durch die Annahme, daß sich das Netzwerk und die Unterstützungsfunktionen durch das enge Zusammenleben im Seminar wesentlich anders entwickeln und verändern als bei den Studenten des Studentenheims. Diese Annahme hat sich nur teilweise bestätigt.

Die Ergebnisse werden nach einer sehr differenzierten Darstellung der einzelnen Ergebnisse zusammengefaßt. Zunächst einmal zeigt sich, daß die Kontaktfelder von Seminaristen sich von denen vergleichbarer Singles wenig unterscheidet. Auffallend ist die Abnahme von Autonomie und Sinnerfülltheit, bedingt durch das Gefühl, Mächtigeren ausgeliefert zu sein. Unterstrichen werden die Erfahrungen, daß Personen, die Hilfe suchen, diese leichter finden, und daß dauerhafte Beziehungen hilfreicher sind als kurzfristige.

Einschränkend ist zunächst zu sagen, daß die Verhältnisse von Paderborn und die österreichische Situation insofern verschieden sind, als in Österreich generell eine andere Art des Ablaufes der Seminarausbildung gehandhabt wird. In Österreich wird, wie auch in einigen deutschen Diözesen, das Seminar nach der Matura oder Studienberechtigungsprüfung begonnen, während die Studie von der Situation ausgeht, daß das Theologiestudium frei oder in einem theologischen Konvikt absolviert wird und der Eintritt in ein Seminar erst nachher erfolgt. Für österreichische Begriffe bedeutet daher Priesterseminar eine jahrelange Ausbildung, es ist eine Mischung von theologischem Konvikt und Priesterseminar, wie sie in der Studie verstanden werden. Vielleicht ist aufgrund dieses Unterschiedes in der Dauer das Ergebnis für diese Art von Priesterseminar noch wichtiger: Förderung dauerhafter Beziehungen, Selbständigkeit im Denken und in der Lebensgestaltung, Hinweis auf die Eigeninitiative in der Suche nach unterstützenden Beziehungen in Streßsituationen. Diese Ergebnisse beziehen sich auf die Erhaltung der seelischen Gesundheit und Belastbarkeit von Priesteramtskandidaten und schließlich auch im priesterlichen Dienst. Sie sollten also durchaus auch für die Zeit nach der Priesterweihe wahr- und ernstgenommen werden. Insofern ist die Studie nicht so sehr dem einzelnen Leser zu empfehlen, sondern Arbeitsgruppen, die in der Priesteraus- und -fortbildung stehen.

Linz *Hubert Puchberger*

■ DOORE GARY (Hg.), *Gibt es ein Leben nach dem Tod?* Neue Antworten auf alte Fragen. Kösel, München 1994. (270). Kart. DM 38,–.

Offensichtlich konnten und können die Menschen zu keiner Zeit und in keiner Kultur darauf verzichten, nach der Bedeutung des menschlichen Sterbens zu fragen. In den 15 Beiträgen des vorliegenden Buches kommt immer wieder zum Ausdruck, daß ein Weiterleben nach dem Tod kein beweisbares Faktum ist; es handelt sich vielmehr um eine Erkenntnis, die sich aus dem philosophischen Fragen und vor allem aus einer kontemplativen Erfahrung ergibt und die dann auf verschiedene Weise ihren bildhaften Ausdruck findet.

Im 1. Teil werden Gründe für ein Weiterleben nach dem Tod aus den Beobachtungen der Bewußtseinsforschung gesucht (St. Grof), aus der Reinkarnation (R. Almeder), aus der Erfahrung einer Panoramavision bei Nachtoderfahrungen (F.G. Greene und St. Krippner) und aus dem spontanen Kontakt mit Verstorbenen (D.S. Rogo). In einem 2. Teil wird aufgezeigt, daß eine

materialistische Sicht der Wirklichkeit offenbar nicht gerecht wird. Nach einem allgemeinen Beitrag von D. Lorimer beschäftigt sich R. Sheldrake mit dem Thema, wie das Gedächtnis den Tod des Gehirns überleben kann; Ch.T. Tart geht der Frage nach, was weiterlebt. Es ist bei diesen Überlegungen allerdings immer leichter, die Position des Materialismus zu entkräften, als einen Beweis für ein Weiterleben zu bringen. Im 3. Teil macht sich R. Dass Gedanken im Angesicht des Todes. K. Wilber und Sogyal Rinpoche erschließen den Jenseitsweg, wie er im Tibetischen Totenbuch angegeben wird. K. Ring macht die Parallelen der schamanischen Initiation mit der Todeserfahrung deutlich. Die Beiträge des letzten Teiles befassen sich mit dem Weiterleben (St. Levine), mit der Angst vor dem Leben nach dem Tod (M. Grosso), mit persönlichen Todesmythen (D. Feinstein) und mit Reisen in das Land der Toten (G. Doore).

Die Artikel haben zum Teil essayhaften Charakter; die Autoren stammen überwiegend aus den Fachbereichen Philosophie, Psychologie und Parapsychologie und weisen sich durch solide fachliche Kenntnisse aus. Der Ausgangspunkt ist die menschliche Frage nach dem Sinn und der Bedeutung des Todes, die in letzter Zeit durch verschiedene Berichte von Nachtoderfahrungen neues Interesse und neue Gesichtspunkte dazugewonnen hat. Allerdings ist auch damit zu rechnen, daß zwischen dem Interesse an derartigen Erfahrungen und ihrem Auftreten eine gewisse Wechselwirkung besteht; anders ausgedrückt: die Wahrnehmung derartiger Ereignisse ist auf eine geübte Wahrnehmungsbereitschaft angewiesen.

Es wird behutsam darüber nachgedacht, ob es sich bei den geschilderten Erfahrungen um körperlich erklärbare Vorgänge handeln kann oder ob es Spuren sind, die in eine andere Bewußtseinswelt führen. Die Erfahrungen, die Menschen berichten, werden in Verbindung gesetzt sowohl mit der Erforschung von Bewußtseinsvorgängen wie auch mit religiösen Vorstellungen, wie sie im Tibetischen Totenbuch und in der Schamaneninitiation ihren Niederschlag gefunden haben. Je weiter der Weg ins Jenseits führt, desto schwieriger ist es naturgemäß, über ihn zu reden. Das Gemeinte entzieht sich dem direkten Zugriff und wird nur auf einem intensiven kontemplativen Weg zugänglich. Notwendig ist es auch, zwischen dem gemeinten Ereignis und den dafür verwendeten Bildern, die kultur- und traditionsabhängig sind, unterscheiden zu lernen.

Fallweise finden sich Hinweise darauf, wie Erfahrungen oder Reflektiertes auch mit einem christlichen Verständnis in Verbindung gebracht werden kann. Leider sind aber derartige Überlegungen nicht in einem eigenen Beitrag ausführlicher dargelegt. Vielleicht liegt ein Grund dafür auch darin, daß die klassische christliche Theologie bei ihren Ausführungen über Tod, Gericht, Auferstehung und Jenseits mehr von einer Offenbarung ausgeht als von menschlicher Erfahrung und Weisheit, die die Ausgangspunkte der Beiträge dieses Buches sind.

Das Primäre an den Überlegungen, wie es nach dem Tod weitergeht, ist nicht eine Befriedigung der Neugier oder das Finden neuer Erkenntnisse, sondern es ist die Einübung in eine Bewußtseinshaltung, die sich nicht irdisch binden läßt, die daher den irdischen Tod zu überdauern vermag und die zugleich schon jetzt eine liebevollere Haltung und eine verantwortlichere Einstellung zum Leben und zur Welt entstehen läßt. (Sogyal Rinpoche 184)

Linz *Josef Janda*

■ DEISENBERGER HERMANN, *Schuld und Gewissen bei Dissozialen.* Eine literarische und pastoraltheologische Untersuchung. (Praktische Theologie im Dialog, Bd. 13) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1996. (320). Kart.

Wie gehen chronische Rückfalltäter mit der Frage nach Schuld und Gewissen um? Hermann Deisenberger versucht, anhand von ausgewählten Beispielen der Gefangenenliteratur eine Antwort auf diese Frage zu finden. Entgegen einer verbreiteten moralischen Privatisierung von Schuld soll mit dem Begriff der Dissozialität der lebensgeschichtliche Zusammenhang der Delinquenz verständlich gemacht werden.

Nach einer Vorstellung der Methode der tiefenpsychologischen Hermeneutik, die das Unbewußte im Text freilegen will, wird die psychoanalytische Theorie der Dissozialität vorgestellt und werden psychoanalytische Theorieansätze zu Schuld und Gewissen (Sigmund Freud, Erich Fromm, Igor Caruso) dargelegt.

Daran schließt der analytische Hauptteil an: eingehende Analysen von Gefangenenliteratur, zum einen ausgewählte originäre Gefangenenliteratur von Bodo Rondies, Felix Kamphausen, Detlev Kruklinski und Jack Unterweger, zum anderen Werke der Weltltiteratur von Fjodor M. Dostojewskij, Hans Fallada, Friedrich Glauser und Oscar Wilde, Autoren mit eigenen Gefängniserfahrungen. Großer Wert wird jeweils auf den biographischen Hintergrund gelegt. Die Arbeitshypothese des Autors, daß „die brüchige Ichstruktur der Dissozialen, ihr defizientes Gewissen, weiters ihre labilen sozialen Beziehungen und die gegen sie vollzogenen rigiden gesellschaftlichen Sanktionsmaßnahmen" (304) eine

Schuldeinsicht und -auseinandersetzung bei Dissozialen erschweren beziehungsweise verhindern, wird dabei im wesentlichen bestätigt.
Wie kann die Theologie diesen ‚Abgründen menschlicher Schuld' gerecht werden? Auf eine erste biblische Annäherung folgt eine dogmatische Reflexion von Schuld und Gewissen, wobei sich Deisenberger im wesentlichen auf Karl Rahner stützt. Sein transzendental-theologischer Ansatz bietet eine geeignete Brücke zu psychoanalytischen Deutungen menschlicher Existenz. Pastoral als ‚Rekonstruktion von Lebensgeschichte' zu entwickeln ist ein Versuch, diesen transzendentaltheologischen Ansatz für die Pastoraltheologie fruchtbar zu machen. Dies wird noch einmal am Beispiel der Gefängnispastoral und anhand der literarischen Zeugnisse näher ausgeführt.
Die anschließende Bestandsaufnahme der theologischen Reflexion der Gefangenenpastoral der letzten 20 Jahre zeigt einen erschreckenden Theoriemangel und eine nur ansatzweise Einbindung dieses kategorialen Seelsorgebereichs in die gesamtkirchliche Verantwortung. Deisenberger zieht drei Konsequenzen: Gefangenenpastoral darf sich nicht auf die unmittelbare persönliche Unterstützung Straffälliger und ihrer Angehörigen beschränken, sondern muß politische Diakonie sein, Projekte für Haftentlassene sollen forciert werden als Hilfe zur Wiedereingliederung und als ‚Zeichen der Versöhnung', schließlich gilt es die Kompetenz der Seelsorger in der Gefangenenpastoral durch gezielte Ausbildung und wissenschaftliche Begleitung zu erhöhen.
Deisenbergers Arbeit verdient nicht nur einen Stammplatz am Schreibtisch jedes Gefangenenseelsorgers. Der spannende Einblick, den sie in diese – nur scheinbar! – so ferne Welt der Brüchigkeit menschlicher Existenz bietet, bringt über diese unmittelbare Zielgruppe hinaus eine wertvolle Bereicherung.

Linz *Markus Lehner*

PATROLOGIE

■ WITTE BERND, *Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22–38.* Oros, Altenberge 1993. (163). Kart. DM 45,80.
In der zwischen 246 und 248 entstandenen apologetischen Schrift „Gegen Celsus", einen eklektischen Platoniker und Widerpart des frühen Christentums, dessen „Logos alethes" verlorengegangen ist, hat Origenes etwa drei Viertel davon in wörtlichen Zitaten bewahrt. Celsus ging es darin um die polemische Darlegung der Unbegründetheit des Christentums und um den Gegensatz zwischen griechischer Ontologie und dem christlichen Offenbarungsgedanken. Im sechsten der acht Bücher des Origenes stehen im Mittelpunkt Vergleiche von Aussprüchen Platons mit Worten aus den Evangelien sowie Ausführungen über den Satan, über den Heiligen Geist, die Inkarnation, aber auch das sogenannte „Diagramm der Ophianer" (Ophiten), eine Weltbildzeichnung, die Origenes der Kampfschrift des Celsus gegen die Christen entnimmt und beschreibt. Dieses charakteristische Beispiel gnostischen Denkens und gnostischer Wirklichkeitserfahrung macht Celsus zum Thema seiner Polemik gegen jüdische und christlich-gnostische Gruppen und führt seine Kritik vom rational geprägten Denken her. Origenes stimmt mit ihm in der Ablehnung der Gnostiker überein und verstärkt diese Argumentation noch. Schon Clemens von Alexandrien wirft den gnostischen Karpokratianern zuchtlose Versammlungen und Ausschweifungen vor, deklariert als „Liebesmahle zur Vereinigung" (Cl. Alex., Strom. III 10,1), Vorwürfe, die später Celsus wider die „Christen" erhebt, gegen die sich aber Origenes zur Wehr setzt und die er auf die Ophiten, eine vulgärgnostische Sekte, bezieht. B. Witte greift in seiner Studie das Ophitendiagramm auf, gibt einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die verschiedenen Rekonstruktionsversuche sowie die Celsusforschung, diskutiert die Textgeschichte und datiert dessen Entstehungszeit in die ersten vier Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts. Zum Text und seiner Übersetzung bringt er eine Detailexegese. Ursprünglich der Uminterpretation von Gen 3 entstammend, geht es um das Motiv der die Erkenntnis lehrenden und damit erlösenden Schlange. Im Ophitendiagramm sieht B. Witte ein Weiheformular und „Meditationsdiagramm" (S. 37), das einer gnostischen Sekte der gedanklichen Vergegenwärtigung von Glaubensinhalten beim Kultus dienen sollte. Es hatte seinen „Sitz im Leben" „sowohl bei der Vorbereitung kultischer Handlungen als auch in erheblichem Maße bei der individuellen Kontemplation" (S. 39). Beschwörungsformeln wollten den Seelenaufstieg durch die dämonischen Planetensphären und die Herrschaftsbereiche der Archonten ermöglichen (VI 31). Die Ophiten glaubten nach Irenäus, daß die „Vollendung" dann geschehen werde, „wenn der ganze Rest der Lichtgeister eingesammelt und in den Äon der Unvergänglichkeit aufgenommen ist" (Adv. haer. I 30,14). Im Ganzen liegt eine symbolhafte Umsetzung gnostischer Vorstellungen in kultische Praxis vor. In der Arbeit spiegelt sich kaleidoskopisch die Problemwelt der Gnosis.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ GNILKA CHRISTIAN, *Chrêsis.* Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. (Band II: Kultur und Conversion). Schwabe, Basel 1993. (201). sFr 42,–/DM 48,–/S 336,–.

Der Verfasser untersucht die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur in einer auf drei Publikationen angelegten Studie, wovon er in der vorliegenden den Zusammenhang zwischen der Conversion des Menschen und der Conversion seiner Kultur herausarbeitet. Ausgehend von der als Apologie konzipierten und von Platon vorgezeichneten Form des Dialogs, bei der durch das dialektische Gegeneinander von These und Antithese am Ende die Wahrheit aufscheinen soll, wird die apologetische Bezeugung freilich dahin entscheidend variiert, daß die offenbarte Wahrheit von vornherein für den Christen feststeht und in einem Streitgespräch erörtert wird. Werden vom heidnischen Gesprächspartner sämtliche Gegenargumente aus dem paganen Bildungsbereich gegen das Christentum ins Feld geführt, um es zu desavouieren, so nimmt das „audiatur et altera pars" das Wort, um die Polemik Punkt für Punkt zu widerlegen. Breiten Raum nimmt der Einwurf des Symmachus gegen das Christentum und seinen Heilsweg ein, nämlich der Satz „uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum" (S. 19ff). Die Antwort der Kirchenväter (zum Beispiel Prudentius: consortia nulla viarum sunt vobis cum plebe Dei) ist die der Antithese der via simplex des Evangeliums und der via multiplex des Heidentums. Lactanz verwendet das Zwei-Wege-Bild und charakterisiert den Weg des Heidentums als Weg mit vielen Nebenwegen (multos tramites habet), das heißt mit den verschiedenen Lehren, Neigungen, Lebensformen, aber auch Göttern (S. 39), während der christliche Weg, von Gott geleitet, ohne Abzweigungen und Verästelungen ist. Auch Prudentius versteht die Entscheidung zwischen den beiden Wegen als Entscheidung für die eine oder für die andere Lebensform (forma vitae) (Prudentius, c. Symm. 1,335–40; CSEL 61,231f) und argumentiert vom Wahrheitsanspruch des Evangeliums her. Dabei ist Conversion nicht nur der Schritt vom Heidentum zum Christentum, sondern auch der Entschluß, „die ganze Kraft seiner Begabung mit letztem Ziel für das Christentum vollständig zu gebrauchen". An der Transformierung der Kultur müssen schöpferische Kräfte mitwirken, welche die keimhaften Elemente des Guten, Wahren und Schönen nicht nur aussondern, sondern auch aufnehmen. Ein Beispiel frühchristlicher Chrêsislehre bildet ein Augustinusbrief, der die theologische Grundlage des Gebrauchs nichtchristlichen Bildungsguts vor Augen führt.

Unter einem weiteren Aspekt zeigt Gnilka, wie es im religiösen Diskurs der Väter um die Bewahrung und Veränderung geht. Dabei muß das Gespräch getragen sein von dem Willen, den anderen von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen und die Schwächen heidnischer Religiosität und Philosophie aufzudecken. Das Ziel ist eine Conversion des Menschen und eine Conversion der Kultur, die als Neuorientierung zwar von Grund auf verändert, aber nicht zerstört. Dabei bricht die Frage auf, ob sich das angeborene Wesen des Menschen überhaupt beeinflussen oder verändern lasse (S. 66ff). Im Dialog „Octavius" des Minucius Felix nennt der Heide das Christentum eine „Lebensform" (genus vitae): Minucius, der darin den Schiedsrichter spielt, hat bereits für sein eigenes Leben – und zwar aus der genauen Erfahrung in beiden Lebensformen (in utroque vivendi genere) – eine Entscheidung getroffen: indem er das Heidentum verworfen und das Christentum angenommen hat. Zu der großen Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike gehören ferner die Leitbegriffe des Reifens und der Verjüngung (104ff). So kennt Prudentius fünf Altersstufen im Leben des einzelnen und fünf Lebensalter der Menschheit. Die letzte Stufe ist die der inneren Reife, der Vernunft, der Hinwendung auf das ewige Heil als dem großen Angebot: „tempus adest ut iam sapiat divina...". Es geht um die Identität in der Veränderung und die Darstellung dieser als Vollendung. Die kulturelle Einigung der Völker durch Rom war für die Väter eine gottgewollte und bereitete der christlichen Religion den Weg (110f), wobei es diese Einigung vollendet hatte. Durch die christliche Religion wurde die Kultur durchdrungen und verwandelt, aber im Wechsel von Verbindung und Trennung (Synthese und Diastase). Die Väter wissen sich in der größten Epoche der antik-christlichen Transformation und haben an ihr teil, ja setzen sie teilweise durch ihr Schrifttum neu in Gang, befördern, korrigieren und lenken sie. Dabei aber ist das geistige Kraftzentrum der kulturellen Conversion immer die göttliche Offenbarung der Wahrheit, die die Veränderung bringt, aber ohne Zerstörung. Der Begriff der Umformung schließt das Prinzip der „Reinigung" in sich (129ff), wobei die Erhaltung und Umwandlung des Convertiblen die Abweisung dessen bedingt, was nicht convertiert werden könne (S. 138). Es wird der Grundsatz der diakritischen, aussondernden Musterung angewandt. Der Verfasser der Studie zeigt ferner, wie verschiedene Gedanken der Konzildokumente und sonstiger kirchlicher Dokumente der letzten

Jahrzehnte aus den Schriften der Kirchenväter herausgearbeitet worden sind und wie deren Denkweise vielfache Bestätigung gefunden hat.
Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ ORIGENES, *Commentarii in epistulam ad Romanos, liber quintus, liber sextus* (Römerbriefkommentar, 5. und 6. Buch), übers. und eingeleitet von Theresia Heither. (Fontes Christiani, Bd. 2/3). Herder, Freiburg 1993. (340).
Wieder liegt hier ein von Th. Heither in der für sie kennzeichnenden soliden und bewährten Form bearbeiteter Band zum Römerbriefkommentar des großen Alexandriners vor. Die Übersetzung ist, wie gewohnt, sehr gewandt und dabeit trotzdem, soweit ich aufgrund meiner stichprobenartigen Kontrolle urteilen kann, durchwegs exakt.
Der Blick auf das „Inhaltsverzeichnis" gibt Aufschluß über die in der „Einleitung" (7–27) behandelten textspezifischen Themen: „Adam und Christus", die „Erlösungstat Christi" u.a. (8ff). Nur kurz sind die Bemerkungen zum Text der lateinischen Übersetzung Rufins (7–8); dabei ist der Aspekt interessant, daß Rufin „in seinem Bestreben, den Kommentar des Origenes zu verkürzen, allmählich nachläßt".
Der umfangreiche Kommentar selbst und seine Übertragung ins Deutsche füllen die Seiten 30–319. Daran schließen sich „Abkürzungen", „Bibliographie" sowie verschiedene „Register" (320–340), u.a. der „Bibelstellen" sowie eines für die lat. „Begriffe" und ein anderes – deutsches – für die „Sachen".
Breitesten Raum nimmt, wie aus dem Sachregister leicht ersichtlich – nach Vorgabe durch den Römerbrief selbst – die Behandlung des biblischen Begriffskomplexes „Gesetz" durch Origenes und seine damit einhergehende „Sündenlehre" ein. Hier werden bahnbrechende Gedanken ausgesprochen, die bei so mancher Kritik, die dem Alexandriner in der Nachwelt beschieden sein sollte, bekanntermaßen auch noch bei späteren Theologen ihre Geltung hatten. Vorsicht in seiner Exegese läßt Origenes dort walten, wo sich die Schrift „zugeknöpft" zeigt: vgl. S. 51 mit A. 19; S. 54 mit A. 22. Entsprechend verfährt er auch beim Problem der „Seelenwanderung", worüber er sich nicht eindeutig äußert: vgl. S. 62 mit A. 30; S. 164 sowie S. 262 mit A. 70. Diesbezügliche Anschuldigungen seiner Gegner sind somit unbegründet und gehen ins Leere, wie etwa diejenige in Brief IV, 163 Isidors von Pelusium (PG 79,1248D/1249Aff), wo Origenes' Name in einem thematisch verwandten Zusammenhang ohnehin nur als (fiktiver?) Untertitel aufscheint. Kurios ist es zu beobachten, daß dort gerade die Maxime unseres Alexandriners, im Falle eines Offenbarungsmankos der Schrift (τὸ μὴ σαφῶς κεκηρύχθαι ἐν ταῖς Γραφαῖς: ib. 1249A) Zurückhaltung zu üben, gegen ihn selbst gekehrt ist!
Bemerkenswert ist die philologisch-exegetische Akribie, die Origenes, S. 136 beziehungsweise 137 unten ff, betreffs ἄνωθεν („von oben" oder auch „von neuem": vgl. Joh 3,7) im Zusammenhang mit der Taufe an den Tag legt. Obwohl hier Origenes ausdrücklich für erstere Wiedergabe plädiert, ist gewöhnlich letztere in Gebrauch, zum Beispiel in der von A. Piédagnel und L. Doutreleau besorgten Ausgabe chrysostomischer Taufkatechesen in SC 366 (Paris 1990), p. 137 betr. Kat. I,12: „comme si nous étions engendrés *de nouveau*." Im Sinne des Origenes dagegen Gallay in seiner Übertragung von Gregor v. Nazianz, or. 41,14 (= SC 358 [Paris 1990], p. 345): „s'il n'est pas né *d'en haut* par l'Esprit..."!
Etwas zu dürftig ausgefallen scheint mir das Register der „Sachen" (338–340). Beispielsweise fehlt der nicht unbedeutende Begriff „Gewohnheit" (275, 277, 287!). Unter dem Lemma „Wahrheit" (in christologischer Anwendung!) wird auf 125 verwiesen; vgl. aber auch 209ff: christologisch und erkenntnistheoretisch!
Graz *Manfred Kertsch*

PHILOSOPHIE

■ STEIN EDITH, *Teresia Benedicta a Cruce OCD.* Erkenntnis und Glaube. (Edith Steins Werke, Bd. XV). Herder, Freiburg 1993.
Vorliegender Band bringt kleinere philosophische und theologische Abhandlungen Edith Steins, die sie in den Jahren 1929–1941 verfaßt hat. Es ist zu begrüßen, daß der erste Beitrag: „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino", hier zum ersten Mal in authentischer Form des Dialogs vorliegt, so wie ihn Stein ursprünglich zu Husserls 70. Geburtstag konzipiert hat. Das literarische Genus des Gesprächs ist offener und flexibler als die auf Wunsch Martin Heideggers gewünschte Überarbeitung des Dialogs in die Abhandlung: „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung" (Festschrift Edmund Husserl, zum 70. Geburtstag gewidmet, 2. Auflage Tübingen 1974). Wahrscheinlich störten Heidegger der Humor und Witz der brillanten Erzählerin. Die lockere Form des Dialogs mindert den apologetischen Eifer der Konvertitin, wenn sie zum Beipsiel im Gewande des Thomas behauptet, Philosophie sei material und formal abhängig vom Glauben. Auch Husserls

Abstinenz, Philosophieren nicht mit Elementen des Glaubens zu vermischen, wird durch den humorvollen Dialog der Schärfe enthoben. Erst in der von Heidegger gewünschten Überarbeitung erhalten die Stein'schen Aussagen ein Gewicht, das ihnen nicht zukommt. Glaube war für Stein wie für Husserl Weg zur Wahrheit, der Charakter des Weges aber schließt die Möglichkeit neuer und tieferer Einsichten ein. So war sich Stein sehr wohl der Vorläufigkeit ihres Dialogs zwischen Phänomenologie und der Lehre des hl. Thomas bewußt, wenn Sie in diesem Buch in einer ersten Fassung ihres Vorwortes (63) zu ihrer großen Ontologie: „Endliches und Ewiges Sein" schreibt: „Ein erster Niederschlag dieser Auseinandersetzung – nicht viel mehr als ein Arbeitsprogramm – war mein kleiner Beitrag in der Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag". Steins kurze Studie „Erkenntnis, Wahrheit, Sein" war eine Vorarbeit für ihre Vorlesungen in Münster. Dieses Manuskript schenkte sie ihrem Kollegen, Hans Brunnengräber, woraus man sieht, wie stark der Austausch zwischen den Professoren war. Das Fragment „Aktuelles und ideales Sein – Species – Urbild und Abbild" führt thematisch Gedanken ihrer Habilitationsschrift „Potenz und Akt" weiter.

Der bedeutendste Beitrag in diesem Buch ist Steins Studie über die symbolische Theologie Dionysius' des Areopagiten: „Wege der Gotteserkenntnis", aus den Jahren 1940/41, die hier verbessert und ergänzt zum dritten Mal veröffentlicht wird. Das kleine Werk wurde 1941 druckreif fertiggestellt für die amerikanische Zeitschrift „The Thomist", Baltimore. 1946 erschien es dort in englischer Übersetzung durch den Freund Steins, den Philosophen und Psychologen Rudolf Allers. Es ist die wichtigste Arbeit für Steins mystisches Denken in ihrer Spätphase und noch wenig erschlossen. Ansätze dazu findet man bei Hanna-Barbara Gerl, „Unerbittliches Licht", Edith Stein, Philosophie – Mystik – Leben, Mainz 1991, und bei Herbert Hecker, „Phänomenologie des Christlichen", Die Kreuzeswissenschaft nach Edith Stein, Dissertation, Augsburg 1993.

Tübingen *Waltraud Herbstrith*

■ SECRETAN PHILIBERT, *Erkenntnis und Aufstieg.* Einführung in die Philosophie von Edith Stein. Tyrolia, Wien/Echter, Würzburg 1992. (148). Ppb. DM 34,–.

Unter dem beherrschenden Eindruck des Kreuzweges der Existenz von Edith Stein, der gewiß stärkste Transzendenzvermittlung ist und das Denken weiter treibt, als es Wissenschaft vermag, ist die Faszination ihrer intellektuellen Leidenschaft, auf Kontinuität zwischen wissenschaftlicher und religiöser Wahrheit hin zu denken, immer noch viel zu wenig präsent. Das Buch versteht sich als Einführung in ihre Schwerpunktthemen, um der wachsenden Bedeutung ihres philosophischen Schaffens zu dienen.

Nach Vorwort und Lebensbeschreibung, die schon ihr Format ahnen lassen, wird im I. Kapitel *„Über Wissen und Wahrheit"* die Ungebrochenheit ihres Ringen um Annäherung an die absolute Wahrheit und die radikale Liebe deutlich. Gut gewählte Zitate und sinnvoll eingelegte Textpassagen wecken das Interesse an den Originalschriften. Die Grundanliegen tauchen auf: Personalgeistiges Sein und die Frage nach dem Sinn des Seins.

Das II. Kapitel *„Die Person"* führt über subtile Analysen weiter: Von der „Einfühlung" (Beobachtungen zur Theorie der Person, Liebe als höchstes Vermögen der wertfühlenden Person...) zu „Grundbegriffen" (geistiges Wesen, personales Ich, Seele, Individuum...), weiter zu nuancenreichen Anmerkungen zur „Struktur der Person" bis zu einer für Mystik offenen Innerlichkeit („Phänomenologie der Innerlichkeit). Radikale Wandlungen, welche die Seele aus der Wiedergeburt aus dem Geist erfahren kann, die Gottähnlichkeit der Seele durch ihre eigene Tiefe, kommen bei Wahrung der Widerspruchslosigkeit zwischen der mystischen Dimension und der philosophischen Analyse zur Sprache.

Kapitel III: *„Über die Frau"*. Edith Stein, die persönlich unter den Benachteiligungen durch eine geschädigte Gesellschaft schwer gelitten hat, weist mit aller Kraft des Intellekts und des Gemütes kompromißlos jede Demütigung zurück und bleibt dabei unbestechlich objektiv. In ihren Überlegungen (zu Natur und Berufung der Frau, Frau und Mann, das Individuum, die Stellung der Frau in der Kirche) zeigt sie sich frei von den Voreingenommenheiten, in denen gesellschaftliches und kirchliches Denken bis heute befangen ist.

Kapitel IV: *„Staat und Gesellschaft"*. In Zeiten, in denen politische Erdrutsche geschehen und sich Katastrophen vorbereiten, müssen die letzten Grundlagen erfragt werden, auf denen aufgebaut werden kann. Es müssen die Zwänge erkannt werden, denen der Staat ausgeliefert wird, wenn die Aufrechterhaltung der Herrschaftsverhältnisse zur einzigen Richtschnur gemacht wird. Es ist dringlich, die Werte zu erkennen, die in Geschichte umzuwandeln sind.

Kapital V: *„Vom Wesen, vom Sein und vom Sinn"*. Edith Stein genügt es nicht, mit Martin Heidegger die Geworfenheit ohne Geschaffensein zu bedenken, sie geht an die schwierigere, aber viel bedeutsamere Argumentation für ein Seinsverständnis, das schon vom Durchbruch

auf das Ewige lebt, heran. Auch phänomenologische Wesensschau genügt ihr nicht. Sie braucht Thomas, Plato, Augustinus, um in Offenheit für eine theozentrische Seinsordnung über den Akt der Seinsgebung durch den Schöpfer zu denken.
Kapitel VI: *„Phänomenologie und Scholastik"*. Edith Stein sucht die Brücke zwischen dem transzendental gereinigten Bewußtsein (Ausgangspunkt bei Husserl) und dem Denken über Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen (Ausgangspunkt bei Thomas) im „intus – legere", zwischen der Egozentrik (Descartes) und der Theozentrik (Theresa von Avila) in der Einheit der Person.
Anhang: *„Aus den Briefen an Roman Ingarden"*.
Wie sehr Edith Stein Ganzheit ist, zeigen die philosophischen Elemente (zur Konstitutionstheorie, zu den Fragen Idealismus-Realismus, Metaphysik und Phänomenologie, Staats- und Volksgemeinschaft) die sich bis in diesen sehr persönlichen Briefwechsel hinein ziehen.
Daß der Autor als französischer Edith Stein-Übersetzer wacher und reflexer als andere mit jedem ihrer Begriffe umgeht und dabei aus jeder Gewöhnung herausführt, kommt dem Buch sehr zugute. Es ist konzentriert und dabei sehr anregend. Es überzeugt, daß Edith Steins Philosophieren noch sehr viel mehr Aufmerksamkeit verdient, als ihm bisher geschenkt wurde.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ SCHERZER JOHANN ADAM, *Vade mecum sive Manuale philosophicum*. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1675. Hg. und mit einer Einleitung versehen von Stephan Meier-Oeser. Frommann-Holzboog, Stuttgart 1996. (XXXVIII + 943).
Daß eines der verbreitetsten Handbücher der protestantischen Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts in einer Neuauflage vorliegt, ist an sich schon zu begrüßen. Nicht nur der Philosophiehistoriker hat im „Scherzer", nach dem nicht zuletzt Leibniz und Wolff studiert haben, eine Fundgrube an Material vor sich, dargeboten in einem ansprechenden Nachdruck mit durchgängiger Paginierung, auch für jeden an der Theologie der protestantischen Hochorthodoxie Interessierten ist dieses Werk des „Leipziger Calov", wie Johann Adam Scherzer (1628–1683) genannt wurde, unerläßlich. Die kenntnisreiche Einführung des Hg. erleichtert wesentlich den Zugang zu dem aus sechs heterogenen Teilen bestehenden Buch. Für die Geschichte der interkonfessionellen Beziehungen in einer nach landläufigen Urteilen in Polemik steril gewordenen Orthodoxie bedeutsam ist die Aufnahme von Werken katholischer Autoren in dieses Handbuch. So nimmt der erste Teil die *Definitiones philosophicae* des französischen Theologen Johannes Thierry auf, vermehrt u.a. durch Definitionen aus dem *Cursus philosophicus* des berühmten Prager Philosophen und Theologen Rodrigo de Arriaga SJ. Der zweite Teil bringt nach der *Celebriorum distinctionum philosophicarum synopsis* des Henricus Ludovicus Castanaeus die verbreiteten *Distinctiones philosophicae* des Dillinger Jesuiten Georg Reeb (1594–1662). Erst im dritten Teil kommt Scherzer mit den *Axiomata resoluta* zur lutherischen Tradition in Gestalt seines Lehrers Daniel Stahl (1589–1654). Die eigene Leistung Scherzers besteht in der methodisch-knappen Darstellung und klaren begrifflichen Unterscheidung als Voraussetzung jeder Disputation. So versteht er es, in seinem *Breviculus theologicus* von 1675 die gesamte Theologie in einem Satz von 11 Duodezseiten zu fassen (vgl. dazu meine Einführung in die scholastische Theologie, Paderborn 1995, 296–299). Hier werden in Teil 4–6 nun die methodische Anleitung und Beispiele für richtiges Distinguieren und Disputieren gegeben, die uns einen wichtigen Einblick in die methodische Konzeption der Schulphilosophie nach der Mitte des 17. Jahrhunderts bietet. Damit legt dieses höchst nützliche, aber nicht ganz leicht zu handhabende Vademecum einen Aspekt methodischen Philosophierens in einer Tradition offen, aus der nicht zuletzt Leibniz die Klarheit seiner Gedanken bezieht. Es ist zugleich ein wertvolles und köstliches Dokument „ökumenischer" Zusammenarbeit in der Philosophie, das zeigt, daß sich dieselben Leute, die in den Grundlagen der Philosophie eins waren, in der Theologie wohl deshalb so stark bekämpfen konnten, weil sie derselben philosophischen Denk- und Lebensform verpflichtet waren.
Regensburg *Ulrich G. Leinsle*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ D'ANTIOCHE PAUL, *Traités théologiques. Édition critique, traduction, introduction par Paul Khoury*. (Corpus Islamo-Christianum, Series Arabica-Christiana, Bd. 1) Echter, Würzburg/Oros, Altenberge ²1994. DM 89,90.
Die Reihe der christlich-arabischen Schriftsteller wird mit Paul von Sidon, einem melkitischen Schriftsteller des 12. Jh., zuerst Mönch von Antiochien, dann Bischof von Sidon, eröffnet. Charakteristisch für sein Werk ist eine Haltung, die einmal auf ein Verstehen der Position des anderen abzielt und weiters von einem friedvollen Ton gekennzeichnet ist. Weiters bekundet das Werk auch eine gewisse objektive Haltung, so daß, wenn es sich auch um ein christlich-apologetisches Werk handelt, das theologische Engagement von der Perspektive eines christ-

lich-islamischen Dialoges geprägt ist und von daher auch seine nicht zu leugnende Aktualität bekommt.

In der vorliegenden kritischen Textedition mit Übersetzung (franz.) und Einleitung werden aus den Paul von Sidon zugeschriebenen Abhandlungen fünf ausgewählt: 1. Abriß der christlichen Lehren mit Hilfe der rationalen Argumentation zum Zwecke der Verteidigung des christlichen Glaubens. 2. Darlegung für die Völker und die Juden. 3. Brief an die Muslime. 4. Christliche Sekten. 5. Einheit und Einzigkeit. Diese fünf Abhandlungen könne man als eine ausreichende und auch gesicherte Basis, vor allem in Hinblick auf die Autorschaft, für das Studium der Gedankenwelt des Autors ansehen.

Besonders hervorgehoben sei der „Brief an die Muslime", eine in Dialogform verfaßte Apologie des Christentums, gerichtet an die Muslime. Der Brief soll die Fragen eines muslimischen Freundes beantworten, welchen Meinungen über Muhammad denn der Bischof bei jenen Christen begegnet sei, mit denen er auf seinen Reisen zusammentraf. Der Verfasser selbst übernimmt die Rolle des Vermittlers, indem er seinen Gesprächspartnern die Position der Muslime vorlegt. Paul von Sidon zeigt hier nicht direkt, daß die islamische Religion falsch und Muhammad ein falscher Prophet sei, vielmehr versucht er anhand einschlägiger positiver Aussagen des Korans – über Jesus, seine Mutter Maria, die Christen insgesamt – zu zeigen, daß man auch im Koran Aspekte der Christologie und Trinität bestätigt finde, denn der arabische Prophet betont doch immer wieder, daß er keine neue Botschaft bringt, sondern bloß die ihm vorausgehenden Offenbarungsschriften bestätige. Muhammads Sendung selbst wird als ausschließlich zu den Heiden erfolgend interpretiert und demzufolge der Koran als arabische Offenbarung, gültig einzig und allein für das arabische Volk. Muhammad wollte daher den Christen den Islam nicht auferlegen, vielmehr sollen die Christen, laut Koran, Gläubige ihrer Religion bleiben.

Die Beschäftigung mit der Gedankenwelt des Paul von Sidon, wie sie uns in dieser Studie und Textausgabe vermittelt wird, ist nicht nur aus einem geschichtlichen Interesse heraus lohnend und anregend, sondern birgt insgesamt wertvolle Gedanken und Anregungen, über Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs zwischen Muslimen und Christen heute nachzudenken.

Graz *Karl Prenner*

■ WOGA EDMUND, *Der parentale Gott.* Zum Dialog zwischen der Religion der indonesischen Völker Sumbas und dem Christentum. (Studia Instituti Missiologici SVD. Bd. 59). Steyler, Nettetal 1994. (439). Brosch. DM 58,–.

Der Verf. stammt von der indonesischen Insel Sumba und ist Redemptorist. Er hat sich die Aufgabe gestellt, die religiösen Auffassungen der Sumbanesen in einen Kontext mit der christlichen Glaubensüberzeugung und Theologie zu bringen. Seine Studie wurde von der Kath. Theol. Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen.

Von den vier Teilen der Arbeit beschäftigen sich die ersten beiden mit der altsumbanesischen Gesellschaft und mit Geburt und Tod als typischen und grundlegenden Ereignissen des gesellschaftlich-religiösen Lebens der Sumba-Völker. Im dritten Teil geht es um eine religionswissenschaftliche Deutung der Gottesvorstellung der Sumbanesen. Im vierten Teil werden die sumbanesischen Gottesvorstellungen von einem parentalen Gott, der als Mutter und Vater hinter allem steht und der Leben und Wärme gibt, mit der biblisch christlichen Gottesvorstellung in Verbindung gebracht.

Bevölkerungspolitisch spielt die kleine Insel Sumba in dem viele Millionen zählenden Inselstaat Indonesien kaum eine Rolle. Sumba bringt aber durch seine Stammhäuser und seine ausgeprägte Begräbniskultur, die bis in die Gegenwart mit der Setzung von tonnenschweren Steinen verbunden ist, seine kulturellen und religiösen Vorstellungen auf eine unübersehbare Weise zum Ausdruck. Einen Kontext zwischen der Gottesvorstellung der Völker Sumbas und der des Christentums herzustellen, ist nicht nur deswegen schwierig, weil die symbolischen Ausdrucksformen und die begriffliche Sprache aus einem unterschiedlichen kulturellen Hintergrund stammen. Es ist auch die jeweilige eigene Interessenslage mitzubedenken; so könnte etwa aus der Sicht einer aktuellen feministischen Theologie die Rede von einem parentalen Gott eine Bedeutung bekommen, die sie in der sumbanesischen Gottes- und Schöpfungsvorstellung zunächst nicht hat.

Mit Gespür und Einfühlungsvermögen arbeitet Woga heraus, worum es in der Gottesvorstellung der Sumba-Völker geht. Es ist dies zunächst die Spannung zwischen der Nähe und der Transzendenz des Göttlichen. Die Vertrautheit mit dem Göttlichen, das den Menschen auf vielfache Weise nahe ist, stößt immer wieder auch an die Grenze der Unverfügbarkeit und der Unbenennbarkeit. Das Wissen darum, daß das Göttliche letztlich geheimnisvoll bleibt, hat zur Folge, daß in der alltäglichen religiösen Praxis die den Menschen näher stehenden und daher leichter erreichbaren Marapus eine größerer Rolle spielen und daß diese den Blick auf den verborgenen

Marapu auch verstellen können. Wie das gesamte Leben der Sumbanesen ist auch die sumbanesische Religiosität geprägt von einem Bewußtsein des Angewiesenseins. Einen vornehmlichen Ausdruck findet dieses Angewiesensein in der Beziehung zu den Eltern, von denen Leben, Zugehörigkeit und Geborgenheit ausgehen. In den Eltern wird daher auf eine gleichsam sakramentale Weise die schöpferische und sorgende Art Gottes deutlich. Gott bleibt geheimnisvoll und namenlos, er wird aber begreifbar in der Erfahrung des Parentalen. Mütterlichkeit und Väterlichkeit sind in den Eltern zu einer Einheit verbunden; sie werden nicht gegeneinander ausgespielt und noch weniger werden sie auf das weibliche oder männliche Element reduziert.
Woga hat die Übereinstimmungen sichtbar gemacht, die hinter aller Verschiedenheit in der Gottesvorstellung der Sumba-Völker und des Christentums zu finden sind und auf die sich missionarisches Bemühen und eine kontextuelle Theologie beziehen müßten. Die Arbeit ist seriös, gründlich und umfassend. Allerdings wären eine Straffung der Gedankengänge und auch eine Kürzung mancher theologischer Aussagen der Lesbarkeit und dem Verständnis dienlich gewesen. Vermißt hat der Renzensent eine Darlegung des großen Versöhnungsrituals, das bei gegebenem Anlaß in der Gesellschaft und in der Religion der Sumbanesen eine wichtige Rolle spielt.
Linz *Josef Janda*

■ BSTEH ANDREAS (Hg.), *Hören auf sein Wort.* Der Mensch als Hörer des Wortes in christlicher und islamischer Überlieferung. (Beiträge zur Religionstheologie Bd. 7). St.Gabriel, Mödling 1992. (220). Brosch. S 289,–.
Die Religionstheologische Studientagung, die in der Hochschule St.Gabriel islamische und christliche Theologen zusammenführte und die im vorliegenden Band dokumentiert wird, fragt nach dem Verständnis des Wortes Gottes in den beiden Religionen.
A.Th. Khoury (Münster) betont in einem ersten grundlegenden Referat, daß die Gemeinsamkeit, die sich aus einem ernsten Hören des Wortes Gottes ergibt, umfassender sein müßte als die geschichtlichen Belastungen und die Verschiedenheiten, die eine Verständigung zwischen Christentum und Islam erschweren.
M. Zakzouk (Kairo) macht in einer eindringlichen und spirituellen Weise deutlich, wie sehr das Wort Gottes, dem der Mensch im Koran begegnet, zugleich Gnade, Freiheit und Verpflichtung ist. J. Roloff (Erlangen-Nürnberg) akzentuiert die lebenschaffende Macht des Gotteswortes nach dem N.T. G. Greshake (Freiburg) geht auf das schwierige Thema des göttlichen und vergöttlichenden Wortes ein. M. Talbi (Tunis) befaßt sich mit dem Koran in der islamischen Tradition und betont seine gemeinschaftsbildende Kraft, wobei die Differenzen zwischen der Intention des Koran und der geschichtlichen Realität der Umma immer wieder Anlaß für Mißverständnisse und Fehldeutungen waren und sind. In den beiden letzten Beiträgen (M. Ayoub, Philadelphia und J. Sudbrack, Innsbruck) geht es um den Austausch zwischen Gott und Mensch in der mystischen Erfahrung und Sprache.
Die Qualität der Religionstheologischen Studientagungen von St.Gabriel liegt einmal in einem hohen theologischen Standard. Die jeweiligen Positionen werden herausgearbeitet und aus ihrem Zusammenhang und Denkhintergrund verständlich gemacht. Es wird keine rasche und nivellierende Verständigung gesucht, sondern eine Begegnung, die ein geduldiges und gutes Zuhören voraussetzt. Über den inhaltlichen Dialog hinaus ist den Veranstaltern aber auch eine Atmosphäre der Gastfreundschaft wichtig, welche die Voraussetzung schafft für eine spirituelle Begegnung. Diese fand ihren deutlichsten Ausdruck in einem gemeinsamen Gottesdienst, den M. Ayoub rückschauend ein ‚spiritual feast' nannte.
Linz *Josef Janda*

■ LEUZE REINHARD, *Christentum und Islam.* Mohr, Tübingen 1994. (371). Brosch. DM 78,–.
Die zunehmenden Berührungspunkte zwischen dem Islam und dem Christentum machen es notwendig, daß es vermehrt auch zu einem Gespräch zwischen den beiden großen Religionen kommt. Leuze sucht dieses Gespräch mit dem Islam von einer anspruchsvoll reflektierten christlichen Theologie aus. Sein Buch geht zurück auf Vorlesungen, die er an der Augustana Hochschule in München gehalten hat. Er setzt sich mit fundamentaltheologischen und religionswissenschaftlichen Fragen auseinander, die für ein theologisches Gespräch zwischen Christentum und Islam von zentraler Bedeutung sind. Zur Sprache kommen: Mohammed – ein Prophet? Der Islam – eine Offenbarungsreligion? Die christl. Beurteilung des Korans; Christl. und islamische Christologie; Das Gottesverständnis; Gott und das Böse; Christl. und islamische Anthropologie; Christl. und islamische Ethik.
Leuze bleibt bei seinen Überlegungen nicht bei den bekannten theologischen Formulierungen stehen, um an ihnen die Übereinstimmungen beziehungsweise die Verschiedenheiten zwischen christlicher und islamischer Glaubensüberzeugung aufzuzeigen. Er erinnert an die Fragestellungen und Probleme, die unter bestimmten historischen und denkerischen Voraussetzungen

zu den heute üblichen Formulierungen geführt haben. Da bei dieser Antwortsuche verschiedene christliche und islamische Theologen zu Wort kommen, wird zugleich deutlich, daß auch innerhalb der Religionen die Antworten nicht so einhellig waren, wie es heute manchmal scheint.
Mit dem Rückgriff auf die Entstehung theologischer Formulierungen werden einerseits die zunächst ins Auge springenden Differenzen in den Glaubensaussagen der beiden Religionen etwas relativiert, andererseits aber wird deutlich, daß die eigentliche und schwer zu überbrückende Differenz zwischen den beiden großen monotheistischen Religionen in der Gottesvorstellung liegt. Der Islam läßt durch die strenge Betonung der Transzendenz Gottes eine vertraute Nähe zum Menschen nicht zu. Die christliche Rede von einem trinitarischen Gott ist im Gegensatz dazu der Ausdruck dafür, daß die Selbstmitteilung und die Offenbarung Gottes nicht nur zufällige oder willkürliche Äußerungen sind, sondern daß darin etwas vom Wesen Gottes zum Ausdruck kommt.
Ein Dialog zwischen den Religionen sollte sich nach Leuze nicht damit begnügen, die eigene Position herauszustellen und die des anderen verständnisvoll und freundlich zu akzeptieren. Gerade ein Dialog zwischen monotheistischen Religionen sollte darin bestehen, daß man sich gemeinsam den schweren Fragen stellt, die sich aus einer monotheistischen Glaubensüberzeugung bezüglich der Beziehung Gottes zum Menschen und bezüglich der Offenbarung und der Freiheit des Menschen immer wieder neu ergeben.
Die Überlegungen von Leuze sind anspruchsvoll und fundiert; sie beziehen verschiedene theologische Positionen ein; sie machen das theologische Gespräch zwischen dem Christentum und dem Islam sicher nicht leichter, aber sie arbeiten die Fragestellungen heraus, um die es in Wirklichkeit geht.

Linz *Josef Janda*

ROMANO GUARDINI

■ SCHILSON ARNO (Hg.), *Konservativ mit Blick nach vorn.* Versuche zu Romano Guardini. Echter, Würzburg 1994. (174). Brosch. S 265,–/DM 34,–/sFr 35,–.
Die Erinnerungsgabe zum 25. Todestag Romano Guardinis († 1.10.1968) geht von der Überzeugung aus, daß er Wege in die Zukunft gewiesen hat, so daß er unserer Gegenwart noch viel zu sagen hat. Die zehn Autoren mit einem Durchschnittsalter von 36 Jahren, bereits als kompetent ausgewiesen durch Promotionen, Dissertationen und Publikationen, gehören zu einem interuniversitären Guardini-Studienkreis, der jährlich auf Burg Rothenfels zusammenkommt.
Den werk-biographischen Informationen und der Suche nach einer anderen Gestalt der Theologie mit Jesus im Mittelpunkt (A. Knoll) folgt als erster Block das wahrnehmende „Deuten". Guardini ringt lebenslang um die Wahrheit; ihr Übermaß ist uns endgültig offenbar geworden in Christus (S. Waanders). Die christliche Freiheit wird gedeutet, daß sich in Christus das göttliche Ich für das menschliche Du öffnet und sich der Mensch im Gehorsam neu selbst empfängt (G. Böning). Was die Kirche betrifft, ist ihre communale Wirklichkeit mit Christus als Kern das große Thema der Ekklesiologie Guardinis. Er vernachlässigt, daß sie und ihr werkzeuglicher Dienst von der Disharmonie des Kreuzes gezeichnet ist (E.-M. Faber).
Im Block „Zuordnen" zum geschichtlichen Umfeld wird gezeigt, wie Guardini Schleiermacher und Barth in Beziehung setzt: Die unbestimmte religiöse Erfahrung ermöglicht den Überstieg zum absolut Neuen der göttlichen Selbsterschließung (M. Brüske). Ab Mitte der zwanziger Jahre nimmt Guardinis ideologiegefährdetes Interesse an der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche als Autorität ab zugunsten der Beziehung zur Person Christi (Th. Ruster). Die Postmodernität hat die von Guardini charakterisierte Gestalt der zu Ende gehenden Neuzeit, die sich und ihre Ideale durch die Ablehnung Gottes selbst zerstört (J. Van der Vloet).
Im Block „Bewähren" geht es um Ansätze für heute. Für die Glaubensvermittlung ist das Gespür für „Unterbrechungen" des Selbstverständlichen in den alltäglichen Dingen zu entwickeln: wenn die Welt als Gabe auf einen Schenkenden hin erfahren wird, das Dasein als Angenommen- und Erwünschtsein durch ihn (D. Fischer). Die Inkulturation des Christlichen geschieht durch Meditation, in Guardinis Sicht Begegnung mit der Welt aus der Kraft und Helle ihres Gottbezuges als Schöpfung (Th. Schreijäck). In der aktuellen Diskussion zwischen Erziehungswissenschaft und Pädagogik decken nach Guardini nur beide als notwendige Gegenpole den ganzen Gegenstandsbereich des Lehrens und Lernens ab (G. Henner).
Die Sprache des Meisters ist wohltuend anders als die seiner Interpreten. Auch sie wäre als „Blick nach vorn" eines Versuches wert. Daß die Kirche „nur" dazu nutze sei, das Evangelium von der Würde der Gotteskindschaft aller Menschen zu verkünden (114), ist mehr ein Blick zurück zu Harnack als von Guardini nach vorn.

Linz *Johannes Singer*

■ FISCHER DOROTHEE, *Wort und Welt.* Die Pneuma-Theologie Romano Guardinis als Beitrag zur Glaubensentdeckung und Glaubensbegleitung. (Praktische Theologie heute, Bd. 12). Kohlhammer, Stuttgart 1993. (414). DM 59,–/ S 460,–/sFr 60,10.

Die Autorin dieser Bonner Dissertation lebt verheiratet in der Nähe von Lindau. Guardini, dessen Werk Gelegenheitsschriften sind (1976 zählte man 1849 Titel), ist für sie Dialogpartner in einer Religionspädagogik. Seine Theologie hat ihr Zentrum in der Inexistenz des pneumatischen Christus im erlösten Menschen; sie ist ihrer Grundstruktur nach eine Geist- beziehungsweise Gnadentheologie – mit Folgen für eine gegenwärtige Praxis der Glaubensvermittlung, die im vierten Teil vorgestellt wird.

Der Weg dorthin, die Teile I bis III, bringt das bekannte theologische Konzept Guardinis, die „christliche Welt-Anschauung" und ihre Grundkategorien. Die Person des Menschen hat in der Trinität den Grund ihres personalen Bezogenseins. Der Geist ist das Ineinander-Sein des Vaters und des Sohnes, Gnade ist die Inexistenz des Geistes Jesu Christi im inneren Tiefenraum des Menschen. Konsequenzen dieser Sehweise werden an Guardinis pneumatischem Kirchenverständnis und an großen christlichen Denkern und Dichtern aufgezeigt.

Im Teil IV, „Glaubensvermittlung und Existenzdeutung", entwirft die Autorin ihr Konzept der Glaubensvermittlung. Ihre These ist die, daß Guardinis Personverständnis zu Daseinsdeutung und Sinnerleben (gelingendem Leben) verhelfen kann: daß nämlich der Mensch durch Sichverlassen auf ein Gegenüber ein geeintes, geheiltes Ich empfängt – u n d daß er durch das inexistierende Pneuma des Absoluten geprägt ist. Die Begegnung mit Christus kann das Leben wandeln: sich auf ihn verlassen, darin Zukunft und Sinn als Gnade erfahren, um das Leben anzunehmen und zu bestehen.

In den Schritten einer solchen Glaubensvermittlung setzt die Autorin mit Guardinis Theologie ganz auf die geglaubte Wirkmacht des allen Menschen inexistenten Gottesgeistes. Diese Religionspädagogik vertraut darauf, daß der nach Wahrheit Fragende in der Alltagsbegegnung mit den Dingen der „erlösten Schöpfung" der Wahrheit Jesu Christi begegnet. Die Aufgabe ist demnach eine neue Schulung der Erfahrungsfähigkeit: für die Unterbrechungen des Selbstverständlichen, in denen das Unvorhergesehene aufgebrochen wird auf einen Vorsehenden hin, Geschenktes geöffnet auf einen Schenkenden hin, Unverfügbares aufgeschreckt auf einen Verfügenden hin, bis zur Erfahrung der Grenze zur Transzendenz (331ff). In dieser Grenzerfahrung ist die Offenheit gegeben für die Selbstbezeugung des Gottesgeistes. Die Begegnungen mit konkreten Personen können die Erfahrung mitteilen, daß das Leben mit dem Gott Jesu Christi „Sinn macht": daß es das Dasein deuten, erfüllen und gelingen lassen kann. Die eigenen, individuelle Glaubensgestalt wird im Bewußtsein ihrer Relativität mit den Glaubensformen der anderen dialogisch zu einem Symbolum zusammengefügt. – Mystagogie, Begleitung auf dem Weg des Glaubenkönnens, hat die Aufgabe, zur Wahrnehmung des im Innenraum des Menschen gnadenhaft wirkenden „magister interior" zu führen. „Mystagogische" Glaubensvermittlung ist ganz entscheidend sozial geprägt und so auf die kirchlich verfaßte Glaubensgemeinschaft als Tradierungsraum des Glaubens verwiesen. Selbstvollzüge der Kirche wie die Feiern ihres Glaubens wirken mystagogisch.

Wie weit eine Arbeit dieser Art ausgreifen soll, ist Ermessenssache. Die Autorin kennt ihren Autor, sie tendiert eher zu einem Maximum. Das verlangt dem Leser Geduld ab, er wird aber mit der Philosophie, Anthropologie und Theologie Guardinis im ganzen vertraut gemacht; das Buch mit seiner Fülle an Zitaten ist ein Zimelienschrank guardinischer Gedanken. Vorbildlich ist das feine Sensorium für die Mentalität gegenwärtiger (junger) Menschen, um behutsam mitten in ihrem Leben Ansatzpunkte für eine „diakonische" Glaubensvermittlung (356) zu finden. Erfahrung von Konvertiten ist es allerdings auch, daß nicht nur beim ersten Pfingstfest der „magister interior" sogar mit einer recht direkten Proklamation des Evangeliums korrelierte.

Linz *Johannes Singer*

SPIRITUALITÄT

■ MARTINI KARDINAL CARLO MARIA, *Perspektiven für Kirche und Welt.* Ein Gespräch mit dem Mailänder Kardinal. Neue Stadt, München 1993. (144). Geb.

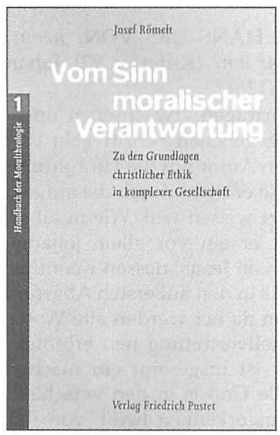
Von August 1989 bis Juli 1991 trafen sich der Theologe Antonio Balletto und der Wirtschaftsfachmann Bruno Musso mit dem Erzbischof von Mailand zu abendlichen Gesprächen über die Kirche angesichts einer Welt, die sich in einem Aufbruch befindet, dessen Dimensionen kaum abschätzbar sind.

Aus der Fülle des Gesprächsinhalts sei hier vor allem im Hinblick auf die vom Kardinal versuchten Wegweisungen einiges herausgehoben:

Die im Zusammenhang mit dem II. Vaticanum zunächst aufgebrochene eher optimistische Stimmung innerhalb der katholischen Kirche, aber auch anderer christlichen Kirchen, sei in-

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

zwischen gewissen Enttäuschungen gewichen. Dies mag auch auf eine gewisse „nostalgische Verschlossenheit" zurückzuführen sein, die sich bei Christen vorfände. In ökumenischer Sicht habe darauf die ökumenische Kirchenversammlung von Basel vom Jahre 1989, welche unter dem Zeichen „Frieden in Gerechtigkeit" stand, hingewiesen. Es scheine daher, daß es im ökumenischen Bemühen weniger auf die Machbarkeit, sondern eher auf ein „Gnadenexistential" (K. Rahner) ankomme.

In der seit Paul VI. geforderten „Neuevangelisierung" gehe es ebenso weniger um neue philosophische Grundlegungen, sondern vielmehr um ein Betroffenwerden vom Gotteswort, in einem dem Verstehen vorausgehenden Hinhorchen und Gehorchen (vgl. Abraham). Ähnlich verhalte es sich in der Liturgie: vor Versuchen zu immer neuen Formen liege das „Berührtwerden durch das Mysterium", aus welchem dann wieder mehr geistliche Berufungen erwartet werden dürften. Angesichts der von der katholischen Kirche ergehenden ethischen Weisungen müsse, anstelle eines fast rabbinischen Hinstarrens auf das Gesetz, die Eröffnung „zu größerer Liebe" bedacht werden.

In seinen kurzen Nachwort verweist der Kardinal auf die Begrenztheit des – auch von ihm geschriebenen – Wortes. Ihm gehe es wesentlich um eine „innere Methode" zur Bekehrung, wie sie Ignatius von Loyola in seinen „Geistlichen Übungen" darlege.

Eine Kurzbiographie über Kardinal Martini beschließt die hier gebotenen geistig inspirierenden Gespräche.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Christlich meditieren*, Johannes, Einsiedeln 1995. (96).

Die Suche nach Formen der Meditation nimmt immer noch zu. Zahllos sind die Kurse, Wege und Bücher, die angeboten werden. Hinter den Techniken verbergen sich immer auch implizite anthropologische und theologische Voraussetzungen. So stehen Meditationsweisen am Schnittpunkt von Psychotherapie, östlicher und westlicher Religionen und Heilswege. Nicht alles ist christlich zu vereinnahmen. Nicht alles soll grundsätzlich verteufelt werden.

Es bleibt ein Verdienst von Balthasars, auf spezifisch christliche Dimensionen der Meditation hinzuweisen. „Alles entscheidet sich an der Frage, ob Gott zum Menschen gesprochen hat – über sich selbst natürlich und auch von seiner Absicht mit der Erschaffung des Menschen und seiner Welt – oder ob das Absolute das Schweigen jenseits aller weltlichen Worte bleibt." (7) An der „Christologik" scheiden sich die Geister etwa zwischen Neuplatonismus, Buddhismus und Christentum. An der Christologik entscheidet sich das Verhältnis zwischen Mensch, Welt und Gott: „Christliche Meditation ist somit ganz trinitarisch und ganz menschlich zugleich. Niemand braucht, um Gott zu finden, dem persönlichen und sozialen Menschsein den Rücken zu kehren, aber jeder muß, um Gott zu finden, im Heiligen Geist die Welt und sich selbst so sehen, wie sie von Gott her zu betrachten sind." (10) Von der Christologik her vollzieht sich Gebet und Meditation im Raum der Analogie von Freiheit und Liebe.

Von Balthasar schöpft aus dem Vollen der biblischen, patristischen, mystischen und spirituellen Tradition insgesamt. Zentral sind die ignatianischen Exerzitien. Im Unterschied zu seinem Artikel „Meditation als Verrat", für den er das literarische Stilmittel der Polemik gewählt hatte, zeigt er in dieser 1984 erstmals erschienenen Schrift, daß manche andere Meditationsform durch die christliche nicht beiseitegeschoben, sondern in ihren Vollzug einbezogen wird.

Das anregende Buch dient der notwendigen Unterscheidung der Geister auf dem Markt. Es ist allen zu empfehlen, die in ihrem Beten und Meditieren mehr suchen als die bloße Nabelschau, mehr auch als Entspannung und Ruhe, die Gott suchen, oder besser gesagt, die bereit sind, sich von Gott finden zu lassen.

Linz *Manfred Scheuer*

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn?* (Kriterien 93). Johannes, Einsiedeln 1995. (126).

In dieser aus Vorträgen erwachsenen und 1980 erstmals herausgegebenen Schrift geht es dem 1988 verstorbenen Autor um die Hinführung zur „Gestalt" Jesu, die er nicht durch die aufgeklärte Bibelkritik zerlegt wissen will. Wie in all seinen Werken entwirft er ein vor allem johanneisch inspiriertes Bild von Jesus, dessen Kenntnis von den Menschen bis in den äußersten Abgrund der Sünde reicht. Von da her werden alte Worte wie Opfer, Sühne, Stellvertretung neu eröffnet. Von Balthasars Werk ist insgesamt ein machtvoller Protest gegen alle Gnosis in den verschiedenen Gewändern. Jesus erkennen heißt, von Ihm erkannt werden, und in der Praxis der Liebe alles Erkennen übersteigen.

Von Balthasar ist von der Gestalt Jesu fasziniert. Weniger Anliegen ist ihm die Vermittlung dieser Gestalt zum gegenwärtigen Menschen. Die Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute (GS 1) kommt praktisch nicht vor. Der Blick auf diese psychischen und

gesellschaftlichen Wirklichkeiten wäre gerade von einem inkarnatorischen Ansatz her zu wünschen.
Linz *Manfred Scheuer*

■ SCHMATZ FRANZ UND STEPHANIE, *Wie ein Licht, das den Morgen bringt.* Aus der Mitte leben. Tyrolia, Innsbruck 1995. (95, mehrere Abb.). Geb.
Der Autor kommt aus der eigenen Erfahrung einer Krebserkrankung. In der Therapie und in der Krankenseelsorge steht er vielen Menschen in ihrer Suche nach Glück und Lebenssinn bei. Zudem ist er bekannt durch seinen Konflikt mit dem St. Pöltner Bischof. Dieser biographische Hintergrund kommt in diesem von der Frau des Autors mit Seidenmalereien illustrierten Band immer wieder durch. Die Texte dieses Buches laden ein, Geschmack am Leben zu finden und aus der Mitte zu leben. Aus ihnen spricht die Faszination an der Spontaneität, der Kreativität, der Ganzheit, der Mitte, der Identität. Negative Pole sind System, Struktur, Tradition, Norm, Institution, das „Außen", Selbstlosigkeit, Opfer.
Neben der Freude an den Texten schleichen sich beim R. auch Fragen ein, etwa wie der Autor Vermittlung und Unmittelbarkeit zu Gott denkt. Bei Schmatz scheint es die biblischen Umwege über die anderen nicht zu brauchen. (In der Praxis soll ihm das keinesfalls unterstellt werden!) Es geht direkt. Zudem werden Worte wie Kreativität, Mitte oder auch Ganzheit von ihrem heilen paradiesischen Glanz her gemalt. Die Konkupiszenz wird de facto ausschließlich den oben genannten negativen Polen zugeordnet.
Linz *Manfred Scheuer*

■ HOCHGREBE VOLKER / HOFMEISTER KLAUS (Hg.), *Lebendige Tradition.* Hilfen für die Gegenwart. Echter, Würzburg 1994. (150).
„Eine Gesellschaft, die den Traditionsverlust zuläßt, läuft Gefahr, ihre Seele zu verlieren." (7) Von dieser fundamentalen Bedeutung von Tradition für ein wahrhaft humanes Leben gehen die Aufsätze dieses Bandes, der aus einer Sendereihe des Hessischen Rundfunks hervorgegangen ist, aus. Tradition ist dabei nicht erstarrter und toter Buchstabe, sondern Lebenszusammenhang, in dem das Christusgeschehen (als Versöhnung, als Lebensform, als Wort der Verheißung) durch gelebte Weitergabe unter veränderten geschichtlichen Bedingungen je neu Gegenwart wird.
Dieser Band erschließt auf ansprechende Weise große Gestalten der Tradition wie Augustinus (A. Holl), Abaelard und Heloise (S. Vierzig), Elisabeth von Thüringen (F. Steffensky), Franz von Assisi (H.N. Janowski), Hildegard von Bingen (G. Marnach), Teresa von Avila (E. Lorenz), Erasmus von Rotterdam (V. Conzemius), Martin Luther (G. Scharffenorth), Friedrich Spee von Langenfeld (L. Lehmhöfer), Philipp Jakob Spener (A. Schrupp), Johannes XXIII. (W. Bühlmann), Dietrich Bonhoeffer (E.-A. Scharffenorth), Abraham Joschua Heschel (M. Stöhr) und Alfred Delp (G. Fuchs).
Die jüdisch-christliche Tradition wird dabei in ihrer mystisch-therapeutischen und auch in ihrer politischen Kraft und Widerstandskraft deutlich. Es wird ein situativ geschichtliches, konkret kontextuelles Glaubensverständnis erschlossen. Der Spannungsbogen der Themen zieht sich von Glück, Eros, Leidenschaft zu Hingabe, Opfer, Selbstaufgabe über Angst und Vertrauen, Aufklärung, Wahn und Pietismus schließlich zu Widerstand und Verantwortung. Die Männer und Frauen, die beleuchtet werden, stammen aus allen Epochen der Kirchengeschichte, sie sind katholisch, evangelisch oder auch jüdisch.
Die Kenntnis von Tradition ist mithin „gefährlich". Sie ist eine Gefahr für das herrschende „Man", für die unkritische Mode, für das Pathos des Selbstverständlichen, für die Normativität des Faktischen, auch wenn sich diese Haltungen mit dem Mäntelchen eines hyperkritischen Geistes umkleiden. Die Autoren sind sicher unterschiedlicher Provenienz. Manche sind mehr Journalisten, andere mehr Fachtheologen oder Historiker. Sie weisen alle aber auf Schätze hin, die nicht dem Vergessen überlassen werden sollen.
Linz *Manfred Scheuer*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ HAGLEITNER SILVIA, *Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie.* Feministisch-politische Bildungsarbeit nach Paulo Freire und Ruth C. Cohn. Grünewald, Mainz 1996. (300). Kart.

SCHMIED GERHARD/WUNDEN WOLFGANG, *Gotteslästerung?* Vom Umgang mit Blasphemien heute. (Mainzer Perspektiven – Orientierungen 3). Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1996. (107). Kart. DM 6,–.

BIBELWISSENSCHAFT

■ BORSE UDO, *Studien zur Entstehung und Auslegung des neuen Testaments.* (SSAB 21). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996. (306). Brosch. DM 79,–.

DOHMEN CHRISTOPH, *Von Weihnachten keine Spur?* Adventliche Entdeckungen im Alten Testament. Herder, Freiburg 1996. (119). Geb. DM/sFr 19,80/S 145,–.

DOHMEN CHRISTOPH/STEMBERGER GÜNTER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments.* (Studienb. Theol. Bd 1,2). Kohlhammer, Stuttgart 1996. (216). Kart. DM/sFr 39,80/S 295,–.

KOGLER FRANZ/SCHACHT KLAUS (Hg.), *Stolpersteine in der Bibel.* (Veranstaltungsreihe 1994/95). Kath. Bibelwerk, Linz 1995. (112). Kart. S 60,–.

ROLOFF JÜRGEN, *Einführung in das Neue Testament.* (Universal-Bibliothek). Philipp Reclam jun., Stuttgart 1995. (267). TB. DM/sFr 11,–/S 81,–.

VETTER DIETER, *Das Judentum und seine Bibel.* Gesammelte Aufsätze. (Religionswissenschaftl. Studien 40). Echter, Würzburg/Oros, Altenberge 1996. (530). Brosch. DM 84,–.

WEISS WOlFGANG, *„Zeichen und Wunder".* Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament. (Wiss. Monographien zum AT und NT Bd. 67). Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1995. (189). Geb.

DOGMATIK

■ GRÜMME BERNHARD, *„Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht".* Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. (MThA 43). Oros, Altenberge 1996. (XVI + 699). Brosch. DM 96,–.

LIES LOTHAR, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung.* Styria, Graz 1996. (286). Geb.

MÜLLER GERHARD L., *Gnadenlehre I.* Antike bis Mittelalter. (183). Kart; *Gnadenlehre II.* Neuzeit bis Gegenwart. (155). Kart. (tzt, Dogmatik Bd. 7,1A + Bd. 7,1B). Styria, Graz 1996. Je S 298,–/DM 39,80/sFr 38,–.

EDITH STEIN

■ EDITH STEIN JAHRBUCH, *Das Weibliche.* (Bd. 2). Echter, Würzburg 1996. (412). Brosch.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ WESS PAUL, *Und behaltet das Gute.* Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Kulturverlag, Thaur 1996. (383). Brosch.

KIRCHENGESCHICHTE

■ ANALECTA CARTUSIANA: HOGG JAMES (Hg.), *Die mystische Tradition und die Kartäuser,* Bd. 4. (108); Bd. 5 (167); (Nr. 130). WASSERMANN DIRK, *Dionysius der Kartäuser.* Einführung in Werk und Gedankenwelt. (288). (N. 133). DE GRAUWE JAN, *Chartreux: Hier et Aujourd'hui.* (116). (Nr. 134). CLARK JOHN (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter* (126); (Nr. 100:23). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1996.

BAUMER ISO, *Max von Sachsen: Primat des Anderen.* Texte und Kommentare (Bd. 3). Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1996. (272) Brosch. sFr 44,–/Subskr. sFr 38,–.

DASSMANN ERNST, *Kirchengeschichte II/1.* Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche. Kohlhammer, Stuttgart 1996. (224). Brosch. DM/sFr 34,–/S 252,–.

KÖSTER UWE, *Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17., und 18. Jahrhundert.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 134). Aschendorff, Münster 1996. (XXIII + 483). Kart. DM 188,–.

KRAUSGRUBER MAXIMILIAN, *Die Regel des Eugippius.* Die Klosterordnung des Verfassers der Vita Sancti Severini im Lichte ihrer Quellen. Text, Übersetzung und Kommentar. (FC.FP 2). Kulturverlag, Thaur 1996. (318). Brosch. DM 42,–/S 298,–.

MADATHIL JOHN OOMEN, *Kosmas der Indienfahrer.* Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie. (FC.FP 4). Kulturverlag, Thaur 1996 (213). Brosch. DN 34,80/S 248,–.

SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung.* Land und Konfession 1500–1650. (Bd. 6; Nachträge). (KLK 56). Aschendorff, Münster 1996. (248). Brosch.

KIRCHENRECHT

■ KALDE FRANZ, *Authentische Interpretationen zum Codex Iuris Canonici I (1984–1994).* (SICA 1). Abteiverlag Metten 1996. (76). DM 12,80.

SCHMITZ HERIBERT/KALDE FRANZ, *Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz.* Text und Kommentar. (SICA 5). Abteiverlag, Metten 1996. (109). Kart. DM 17,80.

KUNST

■ REIFENBERG PETER/WOLFRAM ADOLPH (Hg.), *Musik – Genie – Ethik.* Albert Schweitzer, Charles-Marie Widor, Louis Vierne. (Mainzer Perspektiven/Orientierungen 2). Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1996, (210). Kart.

MORALTHEOLOGIE

■ RÖMELT JOSEF, *Vom Sinn moralischer Verantwortung.* Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft. (Handbuch Moraltheologie, Bd. 1) F. Pustet, Regensburg 1966. (192). Geb. DM 32,–/S 237,–/sFr 30,–.

PASTORALTHEOLOGIE

■ DEISENBERGER HERMANN, *Schuld und Gewissen bei Dissozialen.* Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1996. (Prakt. Theol. im Dialog, Bd. 13). (320). Kart.

EBERTZ MICHAEL N., *Religion ja – Kirche nein?* Eine religionssoziologische Studie der 90er Jahre. Vorträge 3). Akademie Klausenhof, Hamminkeln 1996. (35). Brosch.

HASITSCHKA MARTIN u.a., *Anfang neuen Lebens.* Taufansprachen. F. Pustet, Regensburg 1996. (152). Kart. DM/sFr 19,80/S 147,–.

HASLINGER HERBERT, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft.* Eine praktisch-kritische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen. Echter, Würzburg 1996. (895). Brosch.

HERMANNS MANFRED, *Prinzip des Dialogs, nicht der Herrschaftsfreiheit in der kirchlichen Jugendarbeit.* Die Heimstatt, Köln 1995. (54). Brosch. DM 4,80.

ÖHLSCHLÄGER RAINER/BRÜLL HANS-MARTIN (Hg.), *Unternehmen Barmherzigkeit.* Identität und Wandel sozialer Dienstleistung. Rahmenbedingungen – Perspektiven – Praxisbeispiele. (Edition SocialManagement Bd. 6). Nomos, Baden-Baden 1996. (201). Kart.

ZULEHNER PAUL M./DENZ H./PELINKA A./TÁLOS E. (Hg.), *Solidarität.* Option für die Modernisierungsverlierer. Tyrolia, Innsbruck 1966. (220). Brosch. S 268,–/DM 36,80/sFr 35,–.

PATROLOGIE

■ FRIEDRICH BENNO E., *Augustins Weg zu Gott.* Eine didaktische Lesehilfe zu den „Bekenntnissen". Augustinus, Würzburg 1996. (I–IX). (103). Kart. DM 29,–.

SANDERS MECHTHILD, ... *„Fons vitae Christus".* Der Heilsweg des Menschen nach der Schrift De *Isaac et anima* des Ambrosius von Mailand. (MThA 42). Oros, Altenberge 1996. (264). Kart. DM 58,–.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ LANGENER LUCIA, *Isis lactans – Maria lactans.* Untersuchungen zur koptischen Ikonographie. Oros, Altenberge 1996. (XIII + 223 + 199). Kart. DM 90,–.

SCHIMMEL ANNEMARIE, *Wie universal ist die Mystik?* Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt. Herder, Freiburg 1996. (127). TB. DM/sFr 12,80/S 93,–.

SPIRITUALITÄT

■ JOHANNES VOM KREUZ, *Worte von Licht und Liebe.* Briefe und kleinere Schriften. (Spektrum 4374). Herder, Freiburg 1996. (235). TB. DM 16,80.

SCHOLL NORBERT, *Was mir zu denken, zu zweifeln und zu hoffen gibt.* Glaubenserfahrungen. F. Pustet, Regensburg 1996. (240). Kart. DM 34,–/S 252,–/sFr 32,–.

CD

■ NERSINGER ULRICH (Hg.). *Documenta Hagiographica Sonora* (1). Generalpostulation der Konförderation der Augustiner-Chorherren, Rom/Propst-Gebhard-Koberger-Institut zur Erforschung der Geschichte der Augustiner-Chorherren. Klosterneuburg 1996.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6700505292 BLZ 750203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56 oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Die Erste Sparkasse Katsdorf BLZ 20323 Nr. 0600-001218
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1997	**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

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)*

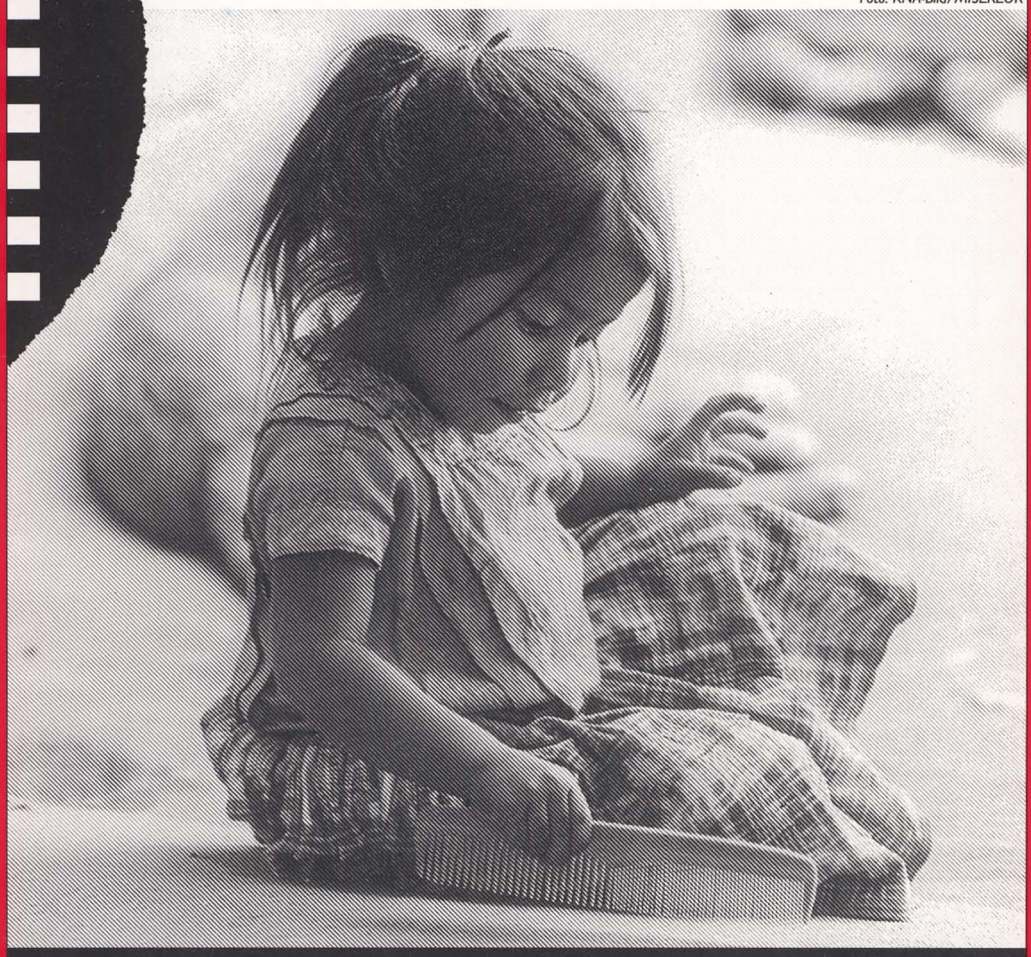
„Das vorliegende Werk ist ein hochbedeutsamer Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Es wird bei seinem Erscheinen weitesten Anklang finden, zu vielfältigen Diskussionen Anlaß geben und der Modernismus-Forschung neue Wege weisen. Für die künftige Modernismus-Forschung ist Otto Weiß' ‚opus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

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Recht auf Kindheit!

Überall und für jedes Kind.

Foto: KNA-Bild/MISEREOR



Spendenkonto: Postgiro Köln 556-505

MISEREOR

Aktion gegen Hunger und Krankheit in der Welt

Postfach 1450 · 52015 Aachen

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

„... SEMPER REFORMANDA“

Krätzl · Methoden der Kirchenveränderung

Siebenrock · Das Konzil und Karl Rahner

Ebertz · Tauschverhältnis Kirchenmitgliedschaft?

Erharter · Die Bedeutung der Synodenära

Nimmervoll · Der hl. Bernhard und die Prediger

Poensgen · Alles ist Fragment

Literatur:

Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Festschrift, Fundamentaltheologie, Gesellschaftspolitik, Katechetik, Kirchengeschichte, Kunst, Lebensbilder, Liturgie, Mission, Moraltheologie, Pädagogik, Pastoraltheologie, Religionswissenschaft, Romano Guardini, Spiritualität

2 1997 145. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1997

Schwerpunktthema: „...semper reformanda"

Helmut Krätzl: Demonstrieren – Spiritualisieren – Organisieren 115
Roman Siebenrock: Der Ruf des Konzils in die Reform und die Theologie Karl Rahners 123
Michael N. Ebertz: Kirchenmitgliedschaft – ein Tauschverhältnis? 132
Helmut Erharter: Die Bedeutung der Synodenära für die Kirche 143

Abhandlungen:

Dominik Nimmervoll: „Wir haben heutzutage sehr viele Kanäle, aber sehr wenige Schalen!" 150
Herbert Poensgen: Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral 155

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Józef Niewiadomski: Salz der Erde (J. Ratzinger) 169
Besprechungen 170
Aktuelle Fragen (170), Bibelwissenschaft (172), Dogmatik (175), Festschrift (179), Fundamentaltheologie (180), Gesellschaftspolitik (183), Katechetik (186), Kirchengeschichte (186), Kunst (196), Lebensbilder (200) Liturgie (202), Mission (203), Moraltheologie (204), Pädagogik (206), Pastoraltheologie (208), Religionswissenschaft (214), Romano Guardini (218), Spiritualität (218)

Eingesandte Schriften 221

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: Prof. Dr. Michael N. Ebertz, Breisgaustraße 10, D-79312 Emmendingen
Prof. Dr. Helmut Erharter, Wienerbruckstraße 112, A-2344 Maria Enzersdorf-Südstadt
Weihbischof Dr. Helmut Krätzl, Stephansplatz 5, A-1010 Wien
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Dominik Nimmervoll OCist, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Herbert Poensgen, Rheinstraße 105–107, D-55116 Mainz/Rhein
Dr. Roman Siebenrock, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck

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 [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!

Der Hunger nach Religion und die Kirchenfrustration scheinen in unseren Breitengraden einander die Hand zu geben. Der Impuls einer programmatischen Identifizierung mit den Menschen von heute, der für das Konzil einen theologischen Wert darstellt, weckt hochgesteckte Erwartungen. Deren Palette reicht vom Wunsch nach einer simplen Anpassung an die heutige Zeit bis hin zur Forderung nach einer radikal zivilisationskritischen Haltung der Kirche. Je nachdem, wie man unsere Zeit und den „humanistischen Wert" unserer Kultur beurteilt, wird der Ruf nach einer Kirche, die dem Ideal von „Gaudium et spes" entspricht, anders aussehen.
Neben den Beiträgen zum Schwerpunkt „semper reformanda" bringen wir einen polemischen Artikel zum Thema: „Seelsorge und/oder Therapie". Gerade im Kontext der mitteleuropäischen Kirchlichkeit fand in den letzten Jahren eine Schwerpunktverlagerung statt. Der gesellschaftliche Stellenwert der Therapeuten ist gewachsen; ein therapeutisch ausgebildeter Seelsorger wird von vielen automatisch als ein „besserer Priester" qualifiziert. Bringt diese Veränderung einen qualitativen Wandel in der Verkündigung und der Sakramentenpastoral, oder verschiebt sie nur die Fronten? Wir wollen zu diesem – für die praktische Seelsorgearbeit wichtigen – Thema eine Kontroverse starten. Im nächsten Heft werden wir einige geladene Autoren zu Wort kommen lassen. Wir wollen aber auch Sie bitten, sich an dieser Diskussion zu beteiligen. Auf diese oder jene Art werden wir versuchen, Ihre Meinungen publik zu machen.

Am 2. März 1997 ist in Linz im Alter von 93 Jahren der langjährige Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaft an unserer Hochschule Prälat Dr. Maximilian Hollnsteiner verstorben. Er war nach dem Wiedererscheinen der Theologisch-praktischen Quartalschrift nach dem Zweiten Weltkrieg im Jahr 1947 bis 1971 Chefredakteur unserer Zeitschrift. Viele von Ihnen werden ihn auch als Autor noch in Erinnerung haben. Nun hat er sein Leben in Gott vollendet.

Mit den besten Segenswünschen
grüßt Sie

Ihre Redaktion

HELMUT KRÄTZL

Demonstrieren – Spiritualisieren – Organisieren

Niemand bezweifelt, daß sich die Kirche verändern muß. Die Meinungen gehen aber auseinander, in welche Richtung sie sich ändern soll und welche Methoden zielführend sind. Hier wird nicht über die Richtung gehandelt werden, sondern über die heute praktizierten Methoden, wobei deren Auswahl doch auch etwas vom Ziel der Erneuerung erraten läßt. Unser Autor ist Weihbischof in der Erzdiözese Wien. (Redaktion)

Wer heute in der Kirche etwas bewegen will, setzt meist auf eine der genannten Methoden: auf Demonstrieren, Spiritualisieren oder Organisieren. Wie sind diese Methoden in sich zu bewerten? Schließen sie sich gegenseitig aus? Ist jede in gleicher Weise dem Leben der Kirche adäquat? Welche Art der Erneuerung ist von ihnen zu erwarten?

Hat Demonstrieren in der Kirche einen Platz?

Demonstrieren heißt, auf etwas genau hinzeigen, etwas deutlich machen, und zwar in aller Öffentlichkeit, damit es möglichst viele sehen. Zum Demonstrieren eignen sich Straßen und große Plätze, Plakatwände oder spektakuläre Ereignisse, heute vor allem die Massenmedien. Aber paßt diese Art der Äußerung, noch dazu, wenn man dadurch etwas erzwingen will, zum Lebensstil der Kirche?

Verkündigung selbst ist Demonstration

Seit Jahwe sich ein Volk erwählt hat, um sich und seine Wirkmacht in dessen Geschichte zu offenbaren, ist die Verkündigung dieses Gottes demonstrativ. Das Volk selbst wird in seiner bewegten Geschichte zum Zeichen, zum Hinweis auf seinen Gott. Die Propheten des Alten Bundes haben ihre Botschaft nicht nur im Wort, sondern in auffallenden Zeichenhandlungen verkündet. Jesus hat die Versuchung zum spektakulären Schauwunder entrüstet verurteilt, aber seine Verkündigung in Wort und Tat war doch demonstrativ, voller Zeichen, in denen er das Anbrechen der Gottesherrschaft sichtbar machte, und er hat mit Macht protestiert gegen Unwahrhaftigkeit, Selbstgerechtigkeit, Gesetzesfrömmigkeit, Unrecht und Lieblosigkeit. Auch heute ist Verkündigung ohne ‚Demonstration' nicht denkbar. Gerade der jetzige Papst zeigt dies, der bewußt auf Medien setzt und auf öffentliche Auftritte, bis hin zu Eucharistiefeiern vor mehreren Millionen Menschen, wie etwa vor Jahren in Manila. Und Kardinal König hat zweimal auf der Straße gegen das Gesetz der sogenannten Fristenlösung demonstriert, was seine Kritiker kaum je genug gewürdigt haben.

Gegen diese Art von Demonstration, also von der Kirche nach außen hin, wird es keine Einwände geben. Viel mehr umstritten ist, ob es auch innerhalb der Kirche statthaft ist, zu demonstrieren und wenn, unter welchen Umständen.

Demonstration als Hilfe zur Erneuerung

Zunächst kann man an die Propheten-„Schelte" im Alten Testament denken, die sich keineswegs nur an Außenstehende, Ungläubige, sondern sogar meistens gegen das auserwählten Volk selbst und seine Untreue richtete. Aber wer darf sich schon anmaßen, heute Prophet zu sein? Erneuerungsbewegungen kamen in der Geschichte der Kirche nur zum Erfolg, weil sie ihren Protest durch das Zeugnis ihres Lebens durchgetragen haben. Aber hatten sie dann nicht auch mit Sanktionen zu rechnen? Jedenfalls ist es durchaus legitim, auch innerhalb der Kirche zu demonstrieren, wenn ihre Glaubwürdigkeit auf dem Spiel steht. Sehr bald wird da aber eingewandt, dann habe man sich an die Regeln „brüderlicher Zurechtweisung" nach Mt 18,15ff zu halten, also zunächst unter vier Augen das Anliegen vorzubringen. Wer aber hat in der Kirche immer schon die Möglichkeit, mit Verantwortlichen „unter vier Augen" zu reden und das noch angstfrei? (Und die es können, nützen die Gelegenheit oft nicht, oder deutlicher gesagt: nehmen ihre Verantwortung nicht wahr.) Findet aber ein solches Gespräch statt, wird es gerne unter Hinweis auf strengste Diskretion geführt, damit nur nichts „nach draußen" dringt. Denn dort müsse man immer Harmonie vorgeben. Das Wort von der Kirche als „gläsernem Haus" wird oft zitiert, das Bild wurde aber nur selten realisiert. Übertriebene (oder taktische?) Geheimhaltung geht oft so weit, daß auch berechtigte Kritik und Vorschläge auf dem Instanzenweg nicht weiter kommen. Bisweilen bleibt kein anderer Weg, als auch in der Öffentlichkeit auf etwas deutlich hinzuweisen, um Gehör zu finden, um Maßgebliche zum Umdenken zu bringen. Das darf dann keinesfalls nur als unbillige Kritik an der Kirche oder als Lieblosigkeit ihr gegenüber bezeichnet werden. Viel liebloser ist es, gegen wirkliche Mißstände nichts getan zu haben, und dies müßte daher eher gemaßregelt werden.

Demonstrationen können notwendig werden gegen kritikwürdige Vorgänge in der Kirche, im Extremfall aber auch gegen unglaubwürdige Amtsträger. Ebenso gerechtfertigt ist demonstratives Anmahnen längst notwendig gewordener Änderungen in der Kirche oder eine öffentliche Solidarisierung mit solchen, die nachweislich zu Unrecht gemaßregelt worden sind.

Was Demonstranten beachten müssen

Wer solcher Art Demonstrationen anzettelt oder unterstützt, wird sich freilich auch selbst der Kritik stellen müssen. Man wird ihn zum Beispiel fragen dürfen, welche Informationen er hat, welche Motivation ihn treibt, ob er sich der möglichen Konsequenzen bewußt ist und ob er alle anderen Möglichkeiten der Kritik vorher ausgeschöpft hat. Die Überzeugungskraft einer Demonstration wird auch davon abhängen, wie die Betreiber insgesamt zur Kirche und im Glauben stehen, ob sie sich auch sonst je nach ihrem Vermögen redlich für die Erneuerung der Kirche einsetzen, in welchem Kontext ihre Kritik steht und ob die gewählten Mittel dem angestrebten Ziel auch entsprechen.

Wer demonstrieren zu müssen glaubt, müßte sich auch möglicher Gefahren bewußt werden, etwa, dabei durch Medien mißverstanden oder mißbraucht zu werden. Medien geben oft die Demonstration wieder, nicht aber deren Inhalt, und je spektakulärer die Form der Äußerung ist, um so eher. Wer einmal zu demonstrieren begonnen hat,

läuft Gefahr, nun weiterhin unter Zugzwang, gewissermaßen auch unter Erfolgszwang zu stehen. Er ist nicht mehr ganz frei in seinem weiteren Vorgehen, sondern wird von bestimmten Gruppen, bisweilen auch vom eigenen Ehrgeiz weitergetrieben. Manchmal ist auch erstaunlich, wie demonstrierende Gruppen an sich selbst nicht mehr bemerken, was sie an anderen beharrlich aussetzen. Das kann sich zeigen an einem intransigenten Stil der Auseinandersetzung, an Verallgemeinerungen und Simplifizierungen, an einer Form, Recht haben zu wollen, die einer Art von „Unfehlbarkeit" nahe kommt, die solche Gruppen anderswo sogar bis in die höchsten Stellen der Verantwortlichkeit geflissentlich bekämpfen. Das Verlangen, ja nicht übersehen zu werden, kann auch zu extremen, verletzenden Mitteln verleiten (zum Beispiel Menschenteppiche vor Kirchen, Verbalinjurien und beißende Ironie). Schließlich müßte man beachten, daß nie vorhersehbar ist, wer sich aller einer Demonstration anschließt und aus welchen Motiven. Bei einem offensichtlichen Anwachsen kirchenverachtender Kreise ist eine solche Gefahr nicht zu unterschätzen.

Wie demonstrieren im ‚christlichen Geist'?

Kann nun die Demonstration tatsächlich eine Form innerkirchlicher Auseinandersetzung sein? Obwohl das Erkennungszeichen der frühen Kirche „Seht, wie sie einander lieben" für alle Zeiten anzustreben ist, müssen Demonstrationen noch nicht dagegensprechen. Christen, die demonstrieren, werden sich aber ihrer besonderen Verantwortung bewußt sein, eine andere Motivierung haben und in der Wahl der Mittel behutsamer sein. Innerkirchliche Auseinandersetzungen öffentlich auszutragen, müßte das letzte Mittel sein, nachdem viele andere versucht worden sind. Im Stil müßten sie sich von denen heute „auf der Straße" üblichen unterscheiden. Wenn wir alle Kirche sind, müßte immer geachtet werden, daß die gegenseitigen Fronten sich nicht verhärten, daß der jeweils andere nicht sein Gesicht verlieren muß. Man spricht heute viel von der notwendigen Ausbildung einer „Streitkultur" auch innerhalb der Kirche. In noch höherem Maß gilt dies für Formen der Demonstration. Kirche wird man mit Demonstrationen allein nie erneuern können, wenn sie nicht spirituell eingebunden werden, wenn sie nicht flankiert und vorbereitet sind durch persönlich aufbauendes Engagement, wenn sie nicht getragen sind von tiefem Respekt den anderen gegenüber.

Was unter Spiritualisieren alles verstanden wird

Zu Recht beklagt man heute in der Kirche, es gäbe zu wenig „Spiritualität". Allerdings wird darunter sehr Unterschiedliches verstanden. So spielt man manchmal Spiritualität gegen Aktivität aus, Gebet gegen klärendes Gespräch, passives Ertragen gegen aktive Versuche der Veränderung, oder auch eine Spiritualität gegen eine andere. Der Ruf nach mehr „Spiritualität" kann in manchen Fällen auch die Flucht vor dem notwendigen eigenen Tun sein oder gar zu einer neuen Form der Polarisierung führen. Einige Beispiele sollen dies deutlicher machen.

Viel Kritik, weil zu wenig Spiritualität?

Wer heute nach Erneuerung der Kirche ruft, hört manchmal das mahnende Wort seines Vorgesetzten: „Fange mit der Erneuerung zuerst bei dir selber

an". Sicher trifft jeden von uns immer der so nachdrückliche, biblische Ruf nach Umkehr. In diesem Zusammenhang aber kann die Mahnung, bei sich selbst zu beginnen, auch bedeuten, die Erneuerung auf das jeweils individuelle christliche Leben einzuschränken, gleichsam dorthin abschieben zu wollen, als hätte sich die Kirche insgesamt gar nicht zu erneuern. Es regt sich der Verdacht, daß Verantwortliche in der Kirche, die so mahnen, still hoffen, daß jemand nach eigener „Umkehr" und „Einkehr" schließlich doch wieder mit allem zufrieden ist und die Kritik einstellt. Diese Vermutung wird noch bestärkt, wenn etwa solche, die sich auch in den Strukturen der Kirche Erneuerung erwarten, vorschnell der Lieblosigkeit gegenüber der „Mutter Kirche" geziehen werden, oder sogar den Vorwurf bekommen, sie möchten eigentlich eine andere Kirche, als Jesus Christus sie gestiftet hat.

Versuchung, in die Spiritualität zu ‚flüchten'

Der Ruf nach mehr „Spiritualität", also nach mehr Gebet, kann auch eine getarnte Art der Flucht sein. Etwa Flucht, um nicht selber etwas tun zu müssen. Da sieht einer die Not so mancher in und mit der Kirche, versucht aber nicht selbst zu helfen. Er überläßt im Gebet lieber alles Gott, der schon nach dem Rechten sehen wird. Im Gebet entrüstet er sich über viele Unzulänglichkeiten, kämpft aber nicht gegen sie an. Viele schließt er in sein Gebet ein, aber gleichzeitig verschließt er ihnen Herz und Hand. Das Gebet ist nur ehrlich, wenn der Beter auch bereit ist, etwas zu tun. Am Ende unseres Lebens wird Gott uns nicht nach der Länge der Gebete richten, sondern danach, was wir dem Nächsten getan oder vorenthalten haben. Könnte hier nicht auch der Vorwurf kommen: „Mein Antlitz war in der Kirche entstellt, und du hast nichts getan, um es wieder ansehnlicher zu machen"?

Manche flüchten auch ins Gebet, um mit anderen nicht reden zu müssen. Die Polarisierung in der Kirche nimmt zu, weil man der richtigen Auseinandersetzung ausweicht. Jeder wartet, daß der andere den ersten Schritt zur Klärung, zur „Versöhnung" tut. Der „Frömmere" glaubt ihn schon getan zu haben, wenn er betet. Und wenn sich dann nichts ändert, meint er, Gott habe das Gebet nicht erhört. Wann schickt er endlich den ersehnten Frieden? Wann bewegt er die anderen zur Umkehr?

Eine andere Art des Mißbrauches des Gebetes kann auch sein, sich darin von Gott „bestätigen" lassen zu wollen. Man meint schon vor dem Gebet zu wissen, was Gott erfüllen müßte. Wer im Gebet nur selber redet und nicht hören kann, wer also Gott gleichsam nicht zu Wort kommen läßt, kann Gottes Willen nicht erkennen. Aber zu glauben, von Gott in seinem „Eigensinn" bestätigt worden zu sein, ist gefährlich. Dann ist man nämlich für kein noch so plausibles Argument mehr zugänglich. Recht betet nur, wer auch in Kauf nimmt, daß Gott etwas ganz anderes will als man sich wünscht; wer bereit ist, sich im Gebet, wenn nötig, auch verändern zu lassen.

Kommt Kirchenerneuerung vor allem aus spirituellen Gruppen?

Das Bild der Kirche wird heute immer stärker durch „spirituelle" Gruppen, geistliche Bewegungen oder einfache Gebetsgruppen geprägt. Viele haben in ihnen eine neue Heimat gefunden, fühlen sich geborgen, haben einen neuen Zugang zum gemeinsamen Gebet entdeckt. Sie bilden ein wichtiges und gutes Gegengewicht gegen zu viel

Pragmatismus und lassen Kirche in einer neuen Art erfahren. Sie sind sicher eine Bereicherung der Kirche und werden als Hoffnungszeichen angesehen. Setzt man sich mit dem Phänomen der „Spiritualisierung" kritisch auseinander, wird man aber auch hier auf mögliche Gefahren aufmerksam machen müssen.

Eine Gefahr ist die „Selbstgenügsamkeit". Man fühlt sich wohl in der Gruppe, weiß sich unter seinesgleichen, schließt sich lieber von anderen ab. Man lebt wie in einem Reservat, in einem Getto. Das Gruppeninteresse geht allem anderen voraus. In Pfarren lassen sich solche Gruppen oft schwer integrieren, bisweilen verursachen sie sogar eine Spaltung der Gemeinde. Auch Ordensgemeinschaften haben dies in ihren Reihen schon leidvoll erfahren.

Eine zweite Gefahr liegt in einem Absolutheitsanspruch. Man glaubt den besseren (Glaubens-)Weg gefunden zu haben, vielleicht sogar den einzig richtigen. Dies führt zur Geringschätzung anderer, im schlimmsten Fall sogar zu deren Verketzerung. Es fehlt die Bereitschaft, von anderen zu lernen, das Eigene als Teil eines größeren Ganzen zu sehen. So bringt die Vielfalt spiritueller Gruppen nicht immer Bereicherung, sondern auch Ausgrenzung anderer.

Schließlich kann die Gefahr bestehen, in der Sorge um die eigene Gruppe die Notwendigkeit der Erneuerung der Kirche insgesamt nicht mehr zu sehen. Es gibt spirituelle Gruppen, die nur wenig Problembewußtsein für die Kirche in der Welt von heute zeigen, eher einen restaurativen Charakter aufweisen. Bemerkenswert ist, daß aus diesen Gruppen gelegentlich mehr Priester- und Ordensberufe kommen, als aus sehr aktiven Pfarrgemeinden. Wäre das nicht gerade ein Beweis richtiger Spiritualität? Andererseits wird man aber doch die Frage stellen dürfen, wie solche geistliche Berufe einmal Kirche in einer ganz anders denkenden Welt repräsentieren werden, ob sie fähig sind, neue Wege zu den Menschen zu finden. Diese Frage müßten sich vor allem jene Verantwortungsträger in der Kirche stellen, die gerade diesen Bewegungen große Sympathie entgegenbringen, einmal, weil sie in ihrem Verzicht auf Kritik ‚handsamer' sind, zum anderen aber, weil sie bei der ohnehin so schwierigen Suche nach genügend geistlichen Berufen ein willkommenes Reservoir darstellen.

Um nicht mißverstanden zu werden, muß nochmals betont werden, daß jegliche Vertiefung der Spiritualität anzustreben ist, daß eine Vielfalt von Spiritualitäten das unvorhersehbare Wehen des Geistes Gottes deutlich machen kann, daß in einer ‚katholischen', also allumfassenden Kirche viele Formen und Gruppen Platz haben. Den Beweis ihrer Legitimität aber wird jede Gruppe oder Bewegung dann erbringen, wenn sie ihren sichtbaren Beitrag zum Aufbau des Ganzen leistet, zur notwendigen Erneuerung der Kirche beiträgt und die Zeichen der Zeit zu deuten versucht, durch die Gott seine Kirche auf neue Wege führen will.

Was läßt sich im kirchlichen Leben organisieren?

Wir leben in einer Welt, in der sehr vieles machbar erscheint. Die Technik bietet viele neue Möglichkeiten, bekommt aber auch eine eigene Dynamik. Technik beherrscht den Alltag, selbst für menschliche (sogar eheliche) Beziehungen versucht man Techniken zu entwickeln, damit sie besser gelingen. Auch für die Seelsorgsarbeit wird

Technik fruchtbar gemacht. Erfolge scheinen von der je besseren Organisation abzuhängen. Seelsorge braucht Planung, ihre Durchführung Organisation. Wir laufen heute aber Gefahr, der Organisation zu viel Zeit, Mühe, bisweilen sogar das Wesentliche der Seelsorge, nämlich die ganz persönliche Begegnung – mit Menschen und mit Gott – zu opfern. Wo liegt heute die Überbewertung des ‚Organisierens'?

Die Faszination von Umfragen, Prognosen und Planungen

Pastoraltheologie ist in Gefahr, sich in soziologischen Untersuchungen, in Analysen und Prognosen zu erschöpfen. Es ist wichtig, die Situation und die Trends genau zu kennen, das Subjekt der Seelsorge jedoch ist je einmalig, entspricht nie den Durchschnittszahlen und Erfahrungen. Man kann ein Arbeits-, Konsum- und Wahlverhalten hochrechnen, nie aber jene so dramatische Geschichte eines Menschen mit seinem Gott. Und die beste Fragemethode läßt kein verläßliches Urteil zu, ob einer wirklich nicht an die Auferstehung glaubt, oder nur seine unstillbare Sehnsucht, es möge etwas ‚danach' geben, nicht artikulieren kann oder will.

Eine immer perfektere Schreib- und Vervielfältigungstechnik verleitet zur Erstellung zahlreicher, professionell gestalteter Papiere und Konzepte. Ein Bischof hat einmal boshaft gesagt: „Nach dem Konzil gab es viel Papier, aber wenig Leben, viele Programme, wenig Taten." Ein solches Pauschalurteil ist ungerecht und scheint die vielen Aufbrüche als Zeichen neuen Lebens und den persönlichen, tatkräftigen Einsatz so vieler ganz zu übersehen. Nachdenken sollte man aber dennoch, ob heute nicht zu viel geplant, viel weniger aber dann konsequent durchgeführt wird, oder aber auch, ob man nicht dem Irrtum unterliegt, schier alles ließe sich planen und organisieren, und auch Gottes Geist und Wirken könne dadurch gelenkt und „dienstbar" gemacht werden.

Die Kirche als ‚Betrieb'

Kirchliche Institutionen bis hin zu den Zentralstellen werden professionell auf ihre Effizienz oder gar Wirtschaftlichkeit geprüft. Es gibt viele Bereiche, die tatsächlich der gleichen Gesetzlichkeit wie Wirtschaftsbetriebe unterliegen, und kirchliche Betriebe müssen besonders sparsam und rationell geführt werden. Dennoch gibt es den umfassenden ‚Unternehmensberater' nicht, der also wirklich Erfolge der Pastoral quantifizieren und eine sonst vergleichbare Kosten-Nutzen-Rechnung aufstellen kann. Welche Rolle spielen bei der notwendigen Erneuerung kirchlicher Institutionen dann wirklich Rationalisierung, Technisierung, von moderner Betriebsführung abgeschautes Management? Wo bleibt all das dienstbar gemachtes Instrument, wo wird es eher zum Selbstzweck, weil „gut funktionieren" den sonst so spärlich erlebbaren Seelsorgserfolg vortäuscht?

Die vielen Gremien und Sitzungen

In der Kirche ist das Gremienzeitalter angebrochen. Gremien sind ein wichtiges Instrument, um Verantwortung gemeinsam zu tragen, um Mitsprache vieler zu ermöglichen, um Bedürfnisse besser erheben und Lösungen leichter finden zu können. Gremien sind gleichsam zum Markenzeichen einer Kirche geworden, die „Gemeinschaft" ist. Sitzungen sind nur sinnvoll, wenn sie gut vorbereitet sind, gekonnt und zielbewußt geleitet werden, und wenn das Ergebnis deutlich macht, wer nun

was zu tun hätte. Die Zahl der Gremien und Sitzungen ist aber in der Kirche in den letzten Jahren bedrohlich angewachsen. Es wäre längst an der Zeit, eine ehrliche Manöverkritik zu üben. Zu fragen, welche Gremien nun wirklich nötig und nützlich sind. Und jene, die sie einberufen, müßten ihr Gewissen erforschen, ob sie die Eingeladenen wirklich mitverantworten lassen, oder ob sie diese eher durch Mitteilung vieler Randereignisse bei guter Laune halten wollen, die wichtigen Entscheidungen aber schon längst – vielleicht nach Beratung mit ganz anderen – gefällt haben. Sehr engagierte Christen aber müßten sich kritisch fragen, ob ihnen nicht allein schon die Teilnahme an möglichst vielen Sitzungen das Gefühl gibt, für Gott und seine Kirche Gehöriges geleistet zu haben.

‚Organisierte' Liturgie

Liturgie ist das Werk des ganzen Gottesvolkes. Die Rollen sollen entsprechend aufgeteilt werden. Das bedarf einer bestimmten Ordnung und der Einhaltung der von der Kirche aufgestellten Regeln. Entfaltung der Liturgie ist vergleichbar mit einem „Schauspiel", einem „Weihespiel", braucht Inszenierung und Regie. In einer zweifachen Richtung kann in der Liturgie die Organisation aber das Heilige verdecken. Einmal, wenn Riten und Rubriken allzu starr gesehen werden, ihre strenge Einhaltung als das oberste Gesetz gilt und daran sogar die „Würde" eines Gottesdienstes gemessen wird. Die Persolvierung des Gottes-Dienstes läßt dann kaum Zeit und Raum für eine persönliche Gottesbegegnung. In einer anderen Richtung kann „Organisation" stören, wenn phantasievoll gleichsam alle Mittel aufgewendet werden, um die Sinne anzusprechen und Emotionen zu wecken. Die „Kunst des Feierns", die „ars celebrandi" besteht nicht allein im noch so anspruchsvollen Vollzug, sondern im Erfassen der Situation der Gemeinde, im Erfaßtwerden von der Nähe Gottes in Wort und Sakrament, gegebenenfalls auch im Durchhalten mancher innerer Leere, im Offensein dafür, wie Gott gerade hier und jetzt den Einzelnen oder die Gemeinde anspricht. Der oft beklagte Verlust der „Mystik" im Gottesdienst hängt nicht von äußerlich stimulierenden Riten ab. Mystik in der Liturgie bezieht sich vielmehr auf das Gewahrwerden der gegenwärtigen und doch zugleich verborgenen Christuswirklichkeit in Wort und Sakrament und auf das gemeinsame auf ihn Hören und zu ihm Beten. Jedwede Organisation in der Liturgie soll dafür Voraussetzungen schaffen, bleibt aber selbst in einer dienenden Funktion, die feiernde Gemeinde so zu bereiten, daß sie sich ohne Verdienst beschenken lassen kann.

„Alle, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, sind Söhne Gottes" (Röm 8,14)

Papst Johannes XXIII hat erwartet, daß die Kirche vom Konzil bewegt einen „Sprung nach vorne" machen werde. Es ginge nicht darum, nur einen „kostbaren Schatz zu bewahren, als ob wir uns nur um Altertümer kümmern würden". Für die notwendige Erneuerung der Kirche hat sich dieser Papst immer so etwas wie ein neues Pfingstereignis vorgestellt. Was also am ersten Pfingstfest geschah, könnte uns auch heute den rechten Weg der Erneuerung weisen, aber auch Kriterium für „die Unterscheidung des Geistes" sein.
Jesus hat seiner Jüngergemeinde aufgetragen, auf den verheißenen Beistand zu warten. Die Gemeinde insgesamt,

die Apostel, „zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern" (Apg 1,14), haben im „Obergemach" in Jerusalem gebetet. Es haben nicht die einen für die anderen gebetet, sondern „alle verharrten dort einmütig im Gebet", da auch alle, und zwar gemeinsam, des Beistandes, des Hl.Geistes bedurften. Auch heute ist der Geist nicht einzelnen, weder Gruppen noch Amtsträgern, allein zugesagt, sondern der Kirche insgesamt. Nur aus dieser Gemeinsamkeit kann eine Vertiefung aus der Kraft des Geistes in der Kirche kommen.

Das biblische Pfingstereignis gibt aber auch Kriterien für das Erkennen des Geistes Gottes an. Er kommt wie ein heftiger Sturm, der Türen und Fenster hinaus zu den anderen aufreißt, der die Enge des vertrauten Raumes sprengt, der eine ängstliche Schar hinaus zu den vielen „aus allen Völkern" sendet, der jeden in seiner Sprache reden und doch die eine Botschaft verkünden läßt, wohl mit vielen Zungen, die aber doch jeder wie seine Muttersprache versteht. „Traut nicht jedem Geist", werden wir im 1 Johannesbrief 4,1 gewarnt. Der wahre Geist, durch den Gott heute seine Kirche „nach vorne" bewegen will, wird daran zu erkennen sein, ob er wie damals die Kirche offener, mutiger und weltzugewandt macht, ob die vielen Sprachen in der Kirche sich doch in dem einen, wichtigsten Bekenntnis treffen „Jesus Christus ist im Fleisch gekommen". (1 Joh 4,2)

Aber gerade eine solche „Spiritualisierung" hat die Jüngergemeinde auch dazu ermutigt, zu „organisieren", Gemeinden zu gründen, Ordnungen aufzustellen und Dienstämter zu schaffen, und diese sogar, wenn neue Not kam, zu erweitern. Organisation jeglicher Art, Planung und Konzepte, Strukturen und Ordnungen, sogar kirchliche Gesetze, müßten dazu dienen, Raum und Möglichkeiten schaffen, die Botschaft Christi möglichst vielen, möglichst verständlich, immer neu verkünden zu können.

Wo aber in der Urkirche und in der Kirche danach menschliche Angst den Auftrag des Auferstandenen hemmte, Mißbräuche entstanden, Unrecht gesetzt wurde, Erstarrung das kirchliche Leben bedrohte oder Müdigkeit und Resignation die Kräfte lähmten, sind Frauen und Männer ausgebrochen, haben protestiert und demonstriert, sind, wenn nötig, auch Verantwortlichen in der Kirche wie einst Paulus dem Petrus „offen entgegengetreten" (Gal 2,11), um die Kirche erneuern zu helfen. Freilich braucht es gerade dazu nicht nur Mut, sondern vor allem Demut, sich selbst sehr sorgfältig zu prüfen, sich auch von anderen prüfen zu lassen, ob einen wirklich der Geist Gottes treibt, oder nicht doch nur Eigensinn und Geltungsdrang.

Möge die Voraussage des Propheten Joël, an die Petrus am Pfingstfest erinnerte, uns auch heute Trost sein, daß Gott nämlich auch in diesen Tagen seinen Geist über alles Fleisch ausgießen will, damit Söhne und Töchter, die Jungen also vor allem, prophetisch werden, daß junge Männer (und auch ältere Amtsträger) wieder Visionen haben und Knechte und Mägde, also die ‚einfachen Leute' in unseren Gemeinden, von seinem Geist bewegt und erfüllt werden. Dem in so vielen Zungen sprechenden Geist aber müßte sich jeder einzelne und die Kirche gemeinsam voll Vertrauen öffnen.

ROMAN SIEBENROCK

Der Ruf des Konzils in die Reform und die Theologie Karl Rahners

Karl Rahner wird – wie kaum ein anderer moderner Theologe – mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbunden. Seine „Kirchenträume", seine Aussagen über die Kirche in der „winterlichen Zeit" prägten auch ganze Generationen von TheologInnen. Unser Autor, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Fundamentaltheologie der Universität Innsbruck, betreut seit Jahren das „Rahner-Archiv". (Redaktion)

Nicht nur die unablässige, tägliche Erneuerung und Läuterung der Kirche an Haupt und Gliedern (Lumen Gentium 7; Denzinger-Hünermann 4116; Unitatis Redintegratio 4, 6) hat das jüngste Konzil in die Grundstruktur der Kirche selber eingetragen, sondern es hat für diesen Prozeß einen Begriff verwendet, der für die Katholische Kirche lange Jahrhunderte als Schreckwort galt: Reformation. Diese bestehe im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung. Die Kirche werde zu „hanc perennem reformationem" (UR 6)[1] durch Christus selber gerufen und diese betreffe sie als menschliche und irdische Einrichtung umfassend. Diesen Prozeß verortet das Konzil im spannungsreichen Wechselverhältnis von Kontext und eigener Sendung: „Was also etwa je nach den Umständen und Zeitverhältnissen im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung – die von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß – nicht genau genug bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden" (UR 6). In diesem Mut weiß sich das Konzil getragen von verschiedenen Erneuerungsbewegungen der jüngsten Geschichte.

Dem Auftrag des Konzils, aus der bleibenden Mitte des Glaubens Lehre, Verkündigung und Lebensgestalt der Kirche je neu am Ursprung des Evangeliums und an den Anforderungen der Zeit auszurichten, hat das theologische Werk Karl Rahners schon lange vor dem Konzil zu entsprechen versucht. Ja, nichts charakterisiert prägnanter sein theologisches Werk als diese dreifache Verpflichtung: Ursprungstreue, Zeitgenossenschaft und Kirchlichkeit. Vorliegende Hinweise auf dieses Musterbeispiel einer „theologia semper reformanda" erfolgen in drei Schritten. Zunächst muß in prekärer Kürze die Grundgestalt der Theologie Rahners entworfen werden, die auch seine Persönlichkeit nicht unerwähnt lassen kann. Dabei wird besondere Aufmerksamkeit darauf zu legen sein, daß seine Theologie aus einer theologischen Gegenwartsanalyse heraus der Verkündigung des Evangeliums dienen wollte. Verbunden mit dieser theologischen Zeitgenossenschaft ist das eine Ziel von Theologie, Verkündigung und Kirche:

[1] Die amtliche deutsche Übersetzung „zu dieser dauernden Reform" läßt den Kontext des Wörtchens Reformation nicht angemessen durchklingen.

Ermöglichung, Mehrung und Vertiefung von Glaube, Hoffnung und Liebe. Ursprung und Ziel dieser Theologie werden ‚außertheologisch' verankert. Nach einigen Hinweisen auf Rahners Verständnis des Konzils soll an drei Fragekreisen aufgezeigt werden, wie sich das Werk Rahners durch die Impulse des Konzils noch einmal profiliert hat. Das klingt selbstverständlich, sollte aber bei einem Theologen, der zum Abschluß des Konzils bald 62 Jahre wurde, nicht als selbstverständlich betrachtet werden.[2]

1. Anthropologisch gewendete Theozentrik: Rahners Theologie als universale Christologie

Rahners theologisches Werk kann hier nur in Annäherung in seinen Grunddimensionen beschrieben werden. Dabei erscheint es hilfreich, sein weitgespanntes Opus auf Grundoptionen hin zu verdichten, aus denen hier drei fundamentale ausgewählt werden. Die erste Grundoption ist die Annahme der eigenen Zeit als heilsgeschichtliches Muß.[3] Solche Annahme der eigenen Zeit und Kultur bedeutet innerhalb der Katholischen Tradition die Überwindung des Fundamentalmißtrauens gegenüber der Moderne. Nicht als ob die Neuzeit nicht ihre Gefahren hätte, aber ohne Annahme der Zeit keine Annahme des Evangeliums und keine Erfüllung der aufgetragenen Sendung. Daß diese Forderung erhebliche Konsequenzen mit sich führte, braucht hier nicht eigens betont zu werden. Sie reichte von der Überwindung festgefahrener Formulierungen und bedenkenlos tradierter Scheinlösungen bis zu einem neuen Argumentations- und Reflexionsstil. Vor allem aber entzieht Rahner der gegenreformatorischen Identität des Katholizismus die „lieb" gewordenen Feinde. Ein neuer Sinn von „Katholizität" strahlt in seinem Werk auf.

Eine zweite Grundoption beruht in der Annahme des Menschen als des von der Gnade Gottes immer schon Gerufenen und Getragenen. In dieser Hinsicht zeichnet sich sein Werk nicht durch einen naiven, sondern durch einen durch die Gnade Gottes ermöglichten Optimismus aus, weil jeder Mensch in der Dimension Christi lebt. Rahners Theologie ist nicht dialektisch, sondern durch die Tat Gottes in Jesus Christus geprägt. Demgegenüber ist die Sünde des Menschen nicht vergessen, aber wesentlich entmächtigt. Die Tat Adams und die Tat Christi können nicht auf der gleichen Ebene zu stehen kommen. Daher wird er immer wieder die Sum-

---

[2] Aus der unübersehbaren Literatur sei verwiesen auf: *Franz Gmainer-Pranzl,* Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie. (Innsbrucker Theologische Studien 45). Tyrolia, Innsbruck 1996; *Bernd Jochen Hilberath,* Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. (Theologische Profile). Grünewald, Mainz 1995; *Ralf Miggelbrink,* Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. (Münsteraner Theologische Abhandlungen 5). Telos, Altenberge 1989; *Karl H. Neufeld,* Die Brüder Rahner. Eine Biographie. Herder, Freiburg 1994; *Nikolaus Schwerdtfeger,* Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen". (Freiburger theologische Studien 123). Herder, Freiburg 1982.

[3] Vgl. Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt. In: *Karl Rahner,* Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Tyrolia, Innsbruck 1959, 13–47, v.a. 24–27, 37. Zur theologischen Zeitdiagnose Rahners: Sämtliche Werke. Bd. XIX. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearbeitet von K.H. Neufeld. Herder/Benziger, Freiburg-Düsseldorf 1995, 255–296.

me des christlichen und katholischen Glaubens als das bleibend Alte und daher immer Neueste in den Dimensionen seiner Gnadentheologie beschreiben und als Norm aller Erneuerung einklagen: „Er ist der Glaube der Kirche, so wie er immer war, der Glaube an den dreifaltigen Gott, an Jesus Christus, unseren Herrn, Heiland und Erlöser, an unsere Aufgabe in diesem Leben, an das Gericht, an die Gnade Gottes, die vergebend, heilend, heiligend und im letzten sogar vergöttlichend von Jesus Christus her unser Leben durchwaltet"[4]. Daher sucht diese Theologie letztlich auch nicht die Zahl der Kirchenmitglieder zu erhöhen, sondern alle Menschen auf die universale Gnade Christi, in der allen Menschen der universale Heilswillen Gottes nahegekommen ist, hinzuweisen. Sie ist Mystagogie in die Erfahrung der Gnade.[5]

Eine dritte und vielleicht die entscheidende Option liegt in der Hinwendung zum unbegreiflichen und unverfügbaren Geheimnis Gottes, das uns in Jesus von Nazaret in Liebe nahegekommen ist. Die Unbegreiflichkeit und radikale Unverfügbarkeit Gottes muß sogar als die bestimmende Norm seiner Theologie und seiner konkreten kirchenreformerischen Einwürfe, Zwischenrufe und Vorschläge angesehen werden. Denn immer stehen Theologie und Kirche in der Versuchung, Gott zu verwalten oder in einem System zu domestizieren. Je neu muß sich daher die Theologie und aller kirchlicher Betrieb aufheben in die schweigende Anbetung des je größeren Gottes, in die Hingabe an das beseligende Geheimnis. Daß Rahner alle diese Dimensionen, und es könnten noch mehrere dargestellt werden, stets am Lebensbeispiel Jesu Christi abliest und von ihm her in die theologische und kirchliche Arbeit einbringt, charakterisiert seine Theologie als universale Christologie, die in der Gnadentheologie ihre pneumatologische Perspektive gewinnt. Rahner meint, den Weg zur eigenen Zeit, den Weg zum Menschen und den Weg zum beseligenden Geheimnis Gottes nicht aus eigener Vollmacht gegangen zu sein, sondern jenen Weg nachzugehen, den Gott selber in der Menschwerdung vorgezeichnet hat: Einen Weg der Annahme bis zur Annahme des Todes und der dunklen Nacht Gottes.

Und all seine Theologie und sein prophetischer Einspruch meint, daß der Kirche und uns Christen allein dieser Weg geziemt. Daß er Theologie nicht als Selbstzweck anzielte, daß er sich als Dilettanten bezeichnete, daß er auch bis zum Ende seines Lebens nie meinte, ein wirkliches theologisches Werk geschaffen zu haben, ist nicht Untertreibung oder falsche Bescheidenheit. Hier liegt vielmehr das immanente Erneuerungspotential dieser Theologie, bis heute: „Die Arbeit, die in diesem Rahmen getan wurde, war nicht geplant auf das Ziel hin, die theologische Wissenschaft um ihrer selbst willen zu fördern. Ich bin kein ‚Wissenschaftler'. Ich möchte auch in dieser Arbeit ein Mensch, ein Christ und, so gut es geht, ein Priester der Kirche sein. Vielleicht kann ein Theologe überhaupt nichts anderes wollen. Auf jeden Fall war mir die theologische Wissenschaft als solche eigentlich immer gleichgül-

[4] *Karl Rahner*, Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Herder, Freiburg 1968, 200.

[5] *Roman Siebenrock*, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie. In: Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Hg. *Mariano Delgado/Matthias Lutz-Bachmann*. Morus, Hildesheim 1994, 34–71.

tig"[6]. Alle diese Fragen dienten dazu, damit der Mensch heute „nüchtern-kritisch und ein Christ zugleich zu sein vermag"[7]. Daß ein Konzil ernstlich bei allem Aufwand auch nichts anderes wollte, als Glaube, Hoffnung und Liebe zu fördern, ruft er mit einer scharfen Warnung vor einem konziliaren Triumphalismus am Ende des Konzils der Festversammlung in München zu.

2. *Das Konzil: Rahners Sicht des Beginns der dritten kirchengeschichtlichen Epoche*

„Immer wenn etwas Gutes zu Ende ist, hält man dankbar, verwundert und ängstlich erschrocken vor dem Mysterium der Geschichte inne und fragt sich nun: Was ist eigentlich nun geschehen?"[8] Diese Worte, mit denen Karl Rahner seine Festrede zum Abschluß des Konzils in München eröffnete, charakterisieren bis heute die Geschichte der katholischen Kirche. Immer wieder hat die katholische Kirche innegehalten, um sich dieses Konzils zu versichern, immer wieder von diesem einzigartigen Geschehen fasziniert. Wie tief das jüngste Konzil in das Bewußtsein der Kirche eingedrungen ist, zeigen nicht nur die anhaltenden Auseinandersetzungen um seine angemessene Interpretation und Verwirklichung, nicht allein das bis heute andauernde Schisma in der Nachfolge von Erzbischof Lefebvre, sondern ein so seltsames Begriffspaar wie „vorkonziliar – nachkonziliar", das wie eine zeitliche Epochenschwelle die jüngste Kirchengeschichte zu ordnen versucht. Das Konzil – eine Wasserscheide?

Nicht so nach Karl Rahner, der den wesentlichen Sinn des Konzils darin sah, daß mehr Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und unter den Menschen wachse. Jeglichem theologischen und konziliaren Triumphalismus abhold, weist von Anfang an die Geste seiner Theologie in jene Richtung, die der Titel seiner ersten Buchveröffentlichung ankündigt: „Worte ins Schweigen" – Theologie als Weg ins verstummende Anbeten Gottes. Auch ein Konzil weist von sich weg. „Alle subtile Theologie, alles Dogma, alles Kirchenrecht, alle Anpassung und alles Nein der Kirche, alle Institution, alles Amt und alle seine Vollmacht, alle heilige Liturgie und alle mutige Mission haben nur das einzige Ziel: Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott und den Menschen. Alle anderen Pläne und Taten der Kirche aber würden absurd und pervers, wollten sie sich dieser Aufgabe entziehen und allein sich selbst suchen. Auch ein Konzil sucht das Herz, das glaubend, hoffend und liebend sich losläßt und sich dem Geheimnis Gottes übergibt. Sonst wäre es ein greuliches Theater und eine Selbstvergötzung des Menschen oder der Kirche."[9] Daß sich diese Mühe lohnt, verdeutlicht er mit dem doch erschreckenden Bild, daß es nötig wäre, eine Tonne Pechblende zu schürfen, um 0,14 Gramm Radium zu gewinnen.

---

[6] *Karl Rahner,* (Lebenslauf). In: Forscher und Gelehrte. Hg. *W. Ernst Böhm,* zus. m. *Gerda Paehlke.* Stuttgart 1966, 21 (dies ist eine der ganz seltenen autobiographischen Mitteilungen Rahners, die nicht als Interview vorliegen).

[7] Ebd.

[8] *Karl Rahner,* das Konzil – ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluß des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965. Herder, Freiburg 1966, 5 (heute auch als Sprechkassette: Grünewald, Mainz 1995).

[9] Ebd., 24f.

Aber das Ziel, das Radium von Glaube, Hoffnung und Liebe, darf nicht aus dem Auge verloren werden. Dieses Ziel aber wird in der Alltäglichkeit des Lebens eingelöst, welche die Theologie nicht noch einmal verwalten kann und darf. Auch die gelungene Formulierung und die denkbar beste aller möglichen theologischen Methoden nehmen es jedem einzelnen von uns nicht ab, das eigene Leben auf Christus hin zu vollziehen.

Das Konzil hat uns nach Rahner mehr aufgegeben als abgenommen. Es ist ein neuer Beginn, und viel, ja alles bleibt aufgegeben, auch der Theologie: „Überhaupt: eine Theologie, die des II. Vaticanum und der von ihm gesetzten Aufgabe wirklich würdig ist, muß erst noch gefunden werden. Nicht weil die Theologie von heute nicht gut wäre, sondern weil sie besser werden, weil sie noch lebendiger, noch radikaler in die Tiefe Gottes und unserer Zukunft fragend werden muß, soll sie der Verkündigung der Kirche von morgen dienen können"[10]. Und der große Fragende dieses Jahrhunderts in der Theologie entwirft eine Reihe von Aufgaben und Ansprüchen, die bis heute noch kaum aufgegriffen worden sind. Wie eine prophetische Mahnung wirkt heute folgende Passage: „Es wäre ein furchtbarer Irrtum und eine schreckliche Verblendung der Herzen, ist aber eine reale Gefahr, vor der auch die unzerstörbare Kirche nicht von vornherein sich bewahrt glauben darf, wollte man meinen, man könne im Grunde nach dem Konzil einfach so weitermachen wie bisher, weil das, was in ihm gesagt, beschlossen und gelehrt wurde, entweder schon immer selbstverständlich in Übung gewesen sei oder nur unwichtige Dinge am Rande beträfe oder eben fromme Ideale beinhalte, die man sich zur eigenen Selbstrechtfertigung erbaulicherweise sagt und im übrigen auf dem geduldigen Papier stehenläßt. Natürlich muß die Kirche ihrem Wesen und – richtig verstanden – selbst ihrer Vergangenheit treu bleiben. Nicht morgen schon wird alles anders und besser. Die heilige Kirche bleibt auch künftig die Kirche der armen Sünder, die wir alle sind, die ecclesia semper reformanda in capite et in membris. Freilich wird es lange dauern, bis die Kirche, der ein II. Vatikanisches Konzil von Gott geschenkt wurde, die Kirche des II. Vatikanischen Konzils sein wird. Ähnlich dauerte es ja einige Generationen, bis nach dem Trienter Konzil die Kirche eine Kirche der Trienter Reform geworden war"[11]. Wie lange?

Das Konzil konnte nur den Anfang leisten auf dem Weg in die dritte kirchengeschichtliche Epoche, in der die katholische Kirche wirklich Weltkirche zu werden beginnt.[12] An diesem Beginn aber ist die Kirche durch ein hohes Maß an Antagonismus und Gegensatz gezeichnet gewesen, das Rahner selber und seine Theologie traf. Auch wenn er sich immer wieder um Ausgleich und Verständnis zwischen den Fronten bemühte[13], hielt er mit klaren Positionen

[10] Ebd., 18.
[11] Ebd., 20f.
[12] Vgl. *Karl Rahner,* Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: Schriften zur Theologie. Bd. XIV. Benziger, Zürich 1980, 287–302.
[13] Vgl. Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Herder, Freiburg 1968, 199–251; Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt. Herder, Freiburg 1970. Die erste theologische Wertung des Konzils findet sich in: Schriften zur Theologie. Bd. VIII. Benziger, Zürich 1970.

und eigenen Perspektiven nicht zurück. Daß diese niemals absolut vorgetragen wurden, auch wenn sie nicht verwaschen waren, muß heute ausdrücklich gesagt werden. Auf drei Felder, die nach dem Konzil ein deutlicheres Profil erhalten haben, sei daher ausdrücklich aufmerksam gemacht. Alle Arbeit dieser Jahre folgt jenem Tutiorismus des Wagnisses, den er für unsere Zeit der Kirche als unabdingbar proklamiert hat: Wagnis ist der sicherste Weg[14]: Wagnis als der Königsweg der Erneuerung.

3. Das Konzil und der öffentliche Widerspruch in Sorge um Glaube und Kirche

Auch wenn Rahners Theologie vor dem Konzil sich gewiß immer in der ersten Linie befunden hatte und im Anschluß an den kirchlichen Sprachgebrauch die inneren Widersprüche eben dieser lehramtlichen Verkündigung aufzeigte und daran weiterarbeitete[15], so ist doch zu bemerken, daß erst nach dem Konzil ein offener und eindeutiger Widerspruch zu lehramtlichen Verlautbarungen ebenso festzustellen ist wie eine profiliertere Position im innertheologischen Disput. Der innerkirchliche Disput erhielt eine neue, qualifizierte Form von Öffentlichkeit, die bis heute noch nicht wirklich gelungen verarbeitet scheint. Noch fehlt uns ein Modell öffentlicher Auseinandersetzung; so mancher Konflikt der jüngeren Vergangenheit verlief unglücklich.

Dabei machte Rahner gerade in der Öffentlichkeit keinen Abstrich von seiner Loyalität zu, ja Identität mit der konkreten römisch-katholischen Kirche[16]. Die erste päpstlich-lehramtliche Äußerung, deren Verbindlichkeit er kritisierte, war die Enzyklika „Humanae Vitae"; durchaus im Konsens mit vielen Bischöfen[17]. Doch auch hier, wie im späteren Disput um das Priestertum der Frau[18], war er darum besorgt, Bedeutung und Kompetenz des Amtes zu wahren. Daher ist es nicht überraschend, daß er nicht nur für unzählige Theologen bis zu seinem Lebensende eintrat und zahlreiche Experimente und Projekte in der Kirche auch in seiner Kritik daran unterstützte, sondern als Protagonist den Streit in Sachen Unfehlbarkeit mit Küng führte, der nach ihm an einer Grundfeste katholischer Theologie rüttelte. Dieser formuliere nicht nur einen wenig konsensfähigen Begriff der Unfehlbarkeit, sondern stelle die lehramtliche Mög-

[14] Schriften zur Theologie. Bd. VII. Zürich 1966, 85f.

[15] Als Musterbeispiel sei verwiesen auf seine Interpretation der Enzyklika „Mystici Corporis" von Pius XII. Siehe: Schriften zur Theologie. Bd. II. Zürich [4]1960, 8f.

[16] Ein prägnantes Beispiel ist seine Antwort auf die obligate Frage aus dem Jahre 1983: „‚Bleibe ich noch in der Kirche?' Mich macht diese Frage ‚verrückt'. Für mich, den Glaubenden, ist sie letztlich unsinnig, denn was soll für mich dieses ‚noch' bedeuten? Das ist so, als würde ich fragen wollen: ‚Will ich ‚noch' ein Mensch sein?' ... Bei solchen und anderen indiskutablen Realitäten des Lebens gibt es für mich eigentlich nur eine Alternative: entweder einen radikalen Protest, der, konsequent zu Ende gelebt, in den Selbstmord treiben müßte, oder die Annahme und ein Durchtragen des Lebens mit all seinen Negativa. Ich gehe davon aus, daß ein Christ in seiner Kirche bleibt – trotz allen Ärgers über sie". (Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren. Hg. *Paul Imhof/Hubert Biallowons*, Düsseldorf 1986, 175).

[17] Vgl. Schriften zur Theologie. Bd. IX. Zürich 1970, 276–301.

[18] Vgl. Schriften zur Theologie. Bd. XIV. Zürich 1980, 208–223.

lichkeit verbindlicher Lehre grundsätzlich in Frage.[19] Das verbindliche Dogma in lehramtlicher Kompetenz war für Rahner kein Gegenstand der „Wegreform". Wohl aber bemühte er sich um ein angemesseneres Verständnis, eine zeitgemäßere Handhabung und eine gesamtkirchliche Einbettung durch die Theologie und die Bischöfe. Deswegen gilt seine oben dargelegte öffentliche Kritik auch nicht den erkämpften und in Jahrhunderten gelebten Glaubensentscheidungen und Frömmigkeitsformen, sondern modernen Lehrentwicklungen und Unfehlbarkeitsansprüchen, die Fragen und Problemkomplexe für beendet und beantwortet erklären, bevor sie wirklich durchlebt und durchdacht wurden. Gerade solche „Hals-über-Kopf-Entscheidungen" gefährden das Lehramt zutiefst.

Einen Großteil seiner konkreten Vorschläge zur Verwirklichung des Glaubens in einer Diasporazeit faßte er holzschnittartig in „Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe"[20] zusammen: Ende der Volkskirche, kleine Herde, Gemeinde aus bewußter Glaubensentscheidung und die Zentralforderung nach einer Kirche wirklicher Spiritualität. Diese Thesen sind heute auch ohne Nennung Rahners in aller Munde, seinen konsequenten Vorschlägen zur Verwirklichung des Amtes und des Eucharistievorstandes glaubt man noch entgehen zu können. Sie bleiben in der Erfahrungs- und Gestaltungsmöglichkeit der Kirche hinterlegt. Ob sie bald aufgegriffen werden?

4. Einheit der Kirche – reale Möglichkeit

Ohne größere öffentliche Aufmerksamkeit war Rahner zunächst im Ökumenischen Gespräch engagiert.[21] Vor allem seine Gnadentheologie bahnte ihm den Weg zur reformatorischen Theologie. Schon 1958 formulierte er das Prinzip: „Um das Recht zu haben, in getrennten Kirchen zu leben, müßte man (um es einmal massiv zu formulieren) sicher wissen, daß man eindeutig uneins ist in der Wahrheit, und nicht nur nicht ganz sicher wissen, ob man wirklich ganz eins sei, oder was der andere nun eigentlich ganz genau meint, oder ob man ihn ganz bestimmt richtig verstanden habe".[22] Nach dem Konzil jedoch gewann diese Aufgabe an Intensität, die folgender Maxime verpflichtet ist: „Wir dürfen in ökumenischen Fragen beispielsweise nicht fragen: Was müssen wir den getrenn-

[19] Vgl. Schriften zur Theologie. Bd. X. Zürich 1972, 305–337. Es sollte aber nicht vergessen werden, daß Rahner in diesem Dissens mit Küng einen neuen Weg lehramtlicher Klarstellungen erreichen wollte. Von einer höchstamtlichen Verurteilung Küngs hielt er aus verschiedenen Gründen nichts. Der neue Weg, um diesen Dissens aufzuarbeiten, wurde nach dem Tod Kardinal Döpfners nicht mehr weitergegangen.

[20] Freiburg-Basel-Wien 1972. Das Büchlein, im Kontext der Würzburger Synode verfaßt, konnte auf längere Zwischenrufe und Positionsmeldungen zurückgreifen. Einen gewissen Einschnitt für die spätere Zeit dürfte die Rede auf dem Katholikentag in Salzburg (1962) darstellen: „Löscht den Geist nicht aus" (In: Schriften zur Theologie. Bd. VII. Zürich 1966, 77–90; heute auch als Sprechkassette: Regner, Graz).

[21] Der Entwicklung der ökumenischen Dimension seines Werkes geht nach: *Robin C. Ryan*, The Quest for the Unity of the Christian Churches: A Study of Karl Rahners's Writings on Christian Ecumenism. Diss. Phil. Washington DC 1992.

[22] Schriften zur Theologie. Bd. IV. Zürich 1960, 245.

ten Brüdern zugestehen, sondern: Wie schöpfen wir alle nur sinnvollen, von unserem christlich-katholischen Gewissen nur irgendwie denkbaren Möglichkeiten eines Entgegenkommens aus, mutig und unbekümmert, weil wir es uns heute einfach nicht mehr leisten können, da weniger zu tun, um der Einheit der Christen wenigstens näherzukommen"[23].

Alle heißen Eisen des innerkirchlichen Gesprächs werden aufgegriffen und bearbeitet. Die mit Heinrich Fries erarbeitete „Quaestio 100"[24] faßt viele Anstöße in ein Handlungskonzept zusammen. Dabei kommen typische Charakteristika der Rahnerschen Theologie zum Tragen. Es geht ihm nicht um abstrakte Formulierungen oder verbale Versöhnung, sondern um einen gangbaren Weg zur Einheit der Kirchen. Daß dieser Weg von zwei katholischen Theologen aus der Realität der katholischen Kirche heraus begangen wird, sollte nicht verwundern. Rahners Theologie weiß um ihren Ort und hat ihn nie verleugnet. Noch sind sie nicht eingelöst, aber wenn einmal der Konsens über die Lehrverurteilungen theologisch eingeholt sein wird, werden die entfalteten Prinzipien neue Aktualität gewinnen.

5. Kirche als Weltkirche: Theologie an der Schwelle zur dritten kirchengeschichtlichen Epoche

Daß die Kirche Weltkirche geworden ist, markiert für Rahner die theologische Grundinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils. Daß eine Theologie, die so tief in der europäisch-abendländischen Tradition verwurzelt ist, dennoch wirksam und fruchtbar werden kann auf dem ganzen Erdkreis, wird die bislang für Rahner gebrauchten Interpretationskategorien in Frage stellen. Dem Gespräch mit der Weltkirche, der Ermöglichung wirklich eigenständiger regionaler Theologien, die dennoch in der Einheit des gemeinsamen Glaubens stehen, galt Rahners besondere Aufmerksamkeit in den letzten Jahrzehnten. Dem Gespräch mit den Weltreligionen stellte er sich vorbehaltlos, ohne sich als besonderer Fachmann für die verschiedensten Kulturen auszugeben. Immer bleibt erkennbar, daß hier ein katholisch-europäischer Theologe im Gespräch mit einer anderen Kultur steht, deren Fragen aufnimmt, deren Erfahrungen zu integrieren versucht und manch gewagte These erprobt. Noch bis ins hohe Alter kennt Rahner die Verpflichtung, als Theologe über Gräben und Gewohnheiten hinauszufragen. Dabei kennt er die Grenzen seiner eigenen theologischen Arbeit sehr wohl. Aber gerade weil er sie gelassen annimmt, kann er überraschend frische Perspektiven für die europäische Theologie entwickeln. Ihr Selbstbewußtsein erwachse ihr aus ihrer Geschichte und aus der nüchternen Selbsteinschätzung, künftig nur einen Beitrag zum Selbstverständnis des Evangeliums in der einen katholischen Kirche leisten zu müssen.[25]

Rahner wollte eine Theologie erarbeiten, mit der man heute glauben, lieben und hoffen, mit der wir heute beten,

---

[23] Schriften zur Theologie. Bd. VII. Zürich 1966, 85.

[24] *Heinrich Fries/Karl Rahner*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. QD 100. Herder, Freiburg 1983. Eine erste Bilanz findet sich bei: *Heinrich Fries*, Zustimmung und Kritik. Eine Bilanz. In: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Erweiterte Sonderausgabe. Ebd., 1985, 157–189.

[25] Vgl. die Aufsätze in: Schriften zur Theologie. Bd. XV. Zürich 1983, 63–116.

leben und sterben können. Nie hat er ihre Grenzen überspielt oder sie für einzig maßgeblich ausgegeben. Eine zeitgemäße Theologie benötige nach ihm den doppelten in sich verschränkten Mut zum Menschen und zu Gott, kurz den Mut zum Christus gestern, heute und morgen. Sein Werk liegt tief im Gedächtnis der Christen, weil auch jene bis in die Formulierung hinein von ihm zehren, die sich von ihm abzusetzen meinen.

Ein entscheidender Reformanspruch an eine jüngere Generation von TheologInnen liegt darin, die überkommenen Schablonen und Fronten nicht zu übernehmen, sondern aus der tiefen Konvergenz der theologischen Entwürfe dieses Jahrhunderts heraus weiterzuarbeiten. Den Luxus gemachter Streitigkeiten kann sich unsere Generation nicht leisten. Deshalb gilt für sie und alle Glaubenden, was Rahner als zentrales Ziel des Konzils erachtete: „(H)ör Gottes Wort, blick auf das Kreuz, empfange den Leib des Herrn, der für dich und alle dahingegeben wurde, geh, werde ein Christ, ein Glaubender, Hoffender, Liebender. Wenn die Kirche in den nächsten Jahrzehnten besser regiert, schöner liturgisch handeln würde, wenn tiefsinnigere Theologie, klareres Recht, größerer gesellschaftlicher Einfluß erwachsen würde, aber eben nicht mehr Glaube, Hoffnung und Liebe, dann wäre doch alles umsonst. Man würde Halden von Pechblenden auftürmen – und doch kein Radium gewinnen. Es liegt aber an uns, an jedem von uns, an jedem in der Alltäglichkeit des Lebens und in der letzten einsamen Entscheidung des Gewissens, diesen Sinn des Konzils aus Gottes Gnade allein in der königlichen Freiheit der Kinder Gottes zu tun. Gott gebe uns dazu seine Gnade".[26]

[26] A.a.O., 26.

MICHAEL N. EBERTZ

Kirchenmitgliedschaft – ein Tauschverhältnis?

Was sagt die heutige Religionssoziologie zur Veränderung der „religiösen Szene" in der pluralistischen Gesellschaft und zum veränderten Verhalten der Kirchenmitglieder? Unser Autor, Professor an der Katholischen Fachhochschule in Freiburg i.Br., geht vor allem jenen Problemen nach, die sich aus der normierenden Kraft des Marktes ergeben. (Redaktion)

Kirche auf dem ‚Markt'

Wo Vertreter der Kirchen heute reden und handeln, finden sie sich stets auf einem ‚Markt' mit zahlreichen, kaum mehr überschaubaren Alternativangeboten von Sinndeutungen. Dies heißt zum einen, daß die Kirchen keine Monopol- beziehungsweise Oligopolstellung mehr im religiösen Feld besitzen und auch ihre unausweichliche Relevanz für den Alltag der Bevölkerung eingebüßt haben; zum anderen, daß sie in einen Prozeß der Deinstitutionalisierung geraten sind (vgl. Ebertz 1996) und – angesichts von alternativen Sinnstiftungen – an normativer Kraft und damit an direkter und indirekter Sanktionsmacht verloren haben, diese zumindest inzwischen erheblich geschwächt ist. Wichtig ist allerdings zu sehen: Nicht durch einen Verdrängungswettbewerb seitens einer geschlossenen und umfassenden Weltanschauungsalternative ist das kirchlich verfaßte Christentum herausgefordert, sondern durch eine Vielzahl von Kräften. Sie tragen dazu bei, seine Geltung und Verbindlichkeit zu relativieren. Weniger die religiöse beziehungsweise weltanschauliche Pluralität als solche ist ein Novum, neuartig ist ihr Ausmaß und die Tatsache, daß sie für jeden Mann und für jede Frau, ja für Jugendliche und Kinder offensichtlich und – zumindest über die Internet- und TV-Anschlußstelle an die große weite Welt – sozial zugänglich geworden ist. Die zahlreichen Anbieter auf dem ‚Markt' von Sinngebungsalternativen relativieren jedoch nicht nur die Geltung kirchlicher beziehungsweise christlicher Werte und Normen. Sie relativieren sich auch wechselseitig selbst und zeugen damit immer und immer wieder neue Nachfragen und Angebote von Sinngebungsalternativen.

Es ist nicht abzusehen, wie dieser Dauerrelativierungsprozeß gesellschaftlich an ein Ende gelangen oder eine Umkehr erhalten soll. Die Last der Entlastung von diesem Sinngebungsstreß wird ebenfalls individualisiert. Jede(r) hat sie für sich selbst zu tragen, sofern man ihr nicht überhaupt konsum- oder sozialquietistisch entflieht, zum Beispiel in eine geldbestimmte Welt des Tauschens, des Kaufens, Verkaufens und Genießens, die selbst wieder – als ‚alles bestimmende Wirklichkeit' – ‚religiöse' oder doch religionsähnliche Züge annehmen kann (s. Nüchtern 1996, 314f; Ruster 1996). „Indem das Geld immer mehr zum absolut zureichenden Ausdruck und Äquivalent

aller Werte wird, erhebt es sich", so hat schon Georg Simmel (1958, 240f) am Anfang unseres Jahrhunderts gesehen, „in abstrakter Höhe über die ganze Mannigfaltigkeit der Objekte, es wird zum Zentrum, in dem die entgegengesetztesten, fremdesten, fernsten Dinge ihr Gemeinsames finden und sich berühren; damit gewährt tatsächlich auch das Geld jene Erhebung über das Einzelne, jenes Zutrauen in seine Allmacht wie in die eines höchsten Prinzips".

Die ökonomische Vermarktung des Religiösen

Wenn auch das Bild des ‚Marktes' nicht die gesamte Wirklichkeit der religiösen Landschaft abdeckt und die komplizierte – teilweise noch traditional und institutionell geprägte – Wirklichkeit des Religiösen vereinfacht: die Sozialform des Marktes scheint doch die vorherrschende Sozialform auch des Religiösen zu werden, die der wachsenden Individualisierung und Subjektivierung der Sinngebung am ehesten entspricht. Die Absicht der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen, die religiöse Verbraucher-, ja religiöse Warenberatung zu forcieren (FAZ 14.7.1995), gewinnt deshalb heute hochgradige Plausibilität. Denn Religion, der Gewißheit und Geltung ihres Wahrheitsanspruchs beraubt, sozialstrukturell hochgradig unverbindlich und zur Privatangelegenheit geworden und nicht mehr monopolähnlich von den Kirchen verwaltet, wird inzwischen unter verschärften Konkurrenzbedingungen nicht nur konsumiert, sondern auch auf einem freien *ökonomischen* Markt von Einzelanbietern oder straff organisierten Weltanschauungsgruppen (vgl. Schmidt 1996) haupt- und nebenberuflich verkauft: etwa in therapeutischen Zentren und Praxen, in Vereinen und Massenmedien, auf Gesundheits- und Esoterik-Messen, auf Kongressen, im Buchhandel, aber auch in Volkshochschulen. Inzwischen haben sich jenseits von Gemeinde- und Kirchenstrukturen – führend scheinen hier die Niederlande zu sein – freischaffende Philosophen und Theologen niedergelassen, die über kommerzielle Agenturen die Nachfrage nach ‚Seelsorge' bedienen und also gegen Geld eine ‚spirituelle Beratung' oder individuelle Bearbeitung und Durchführung persönlicher Riten als „unterstützende, bestärkende und erweiternde Bereicherung" in „besonderen Lebenszeiten" (von der Geburt bis zum Tod) anbieten, wie es zum Beispiel in einem einschlägigen Werbesprospekt des Hamburger „Interim Instituts" von Klaus Behner, einem ehemaligen, inzwischen aus der Kirche ausgetretenen katholischen Priester, heißt.

Kirche als das traditionelle Modell überlieferter und institutionalisierter Religion hat inzwischen sogar Konkurrenz bekommen durch klassische Wirtschaftsunternehmen. Denken wir nur an die Reklame von Otto Kern, Diesel oder Benetton, die sich Profit aus dem Umstand erhoffen, daß sie auch mittels Werbung Sinnstiftung vermitteln, indem sie – freilich in anderen Sozialformen: „dezentral, flexibel, auf bestimmte Gruppen bezogen und meist nur für kurze Zeit verbindlich" – spezifische Angebote liefern, „wie die Welt, die anderen, man selbst und natürlich auch der eigene Körper zu sehen und zu behandeln sind, was richtig und was ‚des Teufels' ist" (Reichertz 1995, 484f). Daß Wirtschaftsunternehmen sich selbst so verstehen können, illustriert das Selbstverständnis von Shell: „Heute setzen sich Unternehmen über ihre wirtschaftliche Funktion hinaus

mehr und mehr für gesellschaftliche Belange ein. Unternehmen, die erkannt haben, daß der Staat, die Kirchen und die sozialen Einrichtungen nicht überall sein können. Insofern sind wir nicht die einzigen, die eine gewisse Verantwortung übernehmen und versuchen, diese Lücke zu schließen".

Kirchenmitgliedschaft als Tauschverhältnis

Haben nicht auch die Kirchen unter der Dynamik der modernen Gesellschaftsentwicklung faktisch eine Transformation in Richtung einer solchen Tauschlogik vollzogen? Wurden nicht auch sie von Markt-Logiken erfaßt, denen sie gar nicht mehr gegensteuern können (und auch wollen)? Und hat sich somit unter dem normativen, ja vielleicht sogar ideologischen Schirm der institutionell gerahmten religiösen Überzeugungsgemeinschaft nicht schon längst eine andere Sozialform von Religion in die Kirchen hineingeschoben – von ihren Arbeits- und Finanzstrukturen begünstigt, aber von ihren großen und kleinen ‚Chefideologen' längst nicht eingestanden, von ihren Theologen immer noch nicht legitimiert und von den schrumpfenden und tendenziell vergreisenden, milieuverengten Gemeinden erst recht noch nicht akzeptiert ? Ist nicht die Kirche so etwas wie eine ‚Bastardorganisation', vornehmer formuliert: ein hybrides *Mischgebilde* geworden, das sich zwar aus Mustern unterschiedlicher Organisationstypen zusammensetzt, in denen aber sozusagen die ‚Flicken' der Überzeugungsorganisation immer unscheinbarer werden? Folgt man der jüngsten Mitgliedschaftsstudie der EKD (1993, 16f), läßt sich der doppelte Schluß ziehen, daß nur ca. 10 Prozent der Befragten sich mit ihrer Kirche sehr verbunden fühlen, häufig den Gottesdienst besuchen, am Leben der Ortsgemeinde regen Anteil nehmen und „die kirchliche Gemeinschaft (schätzen), die ihnen einen inneren Halt, Trost und Hilfe vermittelt". Auf mindestens 70 Prozent berechnet die EKD-Studie dagegen den Anteil derjenigen Kirchenmitglieder, die sich anders verhalten, als es kirchlicherseits „von ihnen erwartet wird". Auffällig ist allerdings: Obwohl für diese die Kirchenmitgliedschaft keine große Bedeutung hat, lehnen sie ihre Einbindung in die Kirche nicht ab, sind und bleiben Kirchenmitglieder. Nur für einen Bruchteil dieser Majorität der Kirchenmitglieder kommt ein Austritt überhaupt in Frage. Sie setzen aber offensichtlich „andere Schwerpunkte, folgen in ihrem Kirchenverhältnis offenbar anderen Mustern und Plausibilitäten" (EKD 1993, 9, 16; vgl. auch Hanselmann/Hild/Lohse 1984, 38ff).

Manchmal noch werden sie als ‚Taufscheinprotestanten', ‚Karteileichen' oder als ‚U-Boot-Christen' diskreditiert, obwohl man seitens der Kirchen an ihren finanziellen ‚Krediten' nicht uninteressiert ist. Neuere Arbeiten haben ein solches Kirchenverhältnis der gewachsenen Mehrheit in beiden Konfessionen mit dem Ausdruck ‚diffus' (Gabriel 1992, 183ff), die beiden letzten EKD-Mitgliedschaftsstudien mit dem Ausdruck ‚Unbestimmtheit' zu charakterisieren versucht (Hanselmann/Hild/Lohse 1984, 39ff, 64ff; EKD 1993, 15ff) und damit auch eine gewisse intellektuelle Verlegenheit nicht gerade verbergen können.

Deutlich jedenfalls ist: Der Auftritt der meisten Kirchenmitglieder folgt nicht den Mustern einer ‚Überzeugungsorganisation'. Dem Idealtyp der Überzeugungsorganisation scheinen in der

gesellschaftlichen Realität andere Organisationen noch markanter zu entsprechen als die beiden Großkirchen: Sportvereine, Männergesangsvereine, der Bund der Steuerzahler, Greenpeace, ja sogar politische Parteien, erst recht religiöse Sekten, Freikirchen und andere religiöse Sondergemeinschaften.

Selbst die Kommunikations- und Handlungsebene der konkreten *kirchlichen Gemeinde* – ein Begriff, der im katholischen Raum ja erst innerhalb der letzten 30 Jahre Auftrieb erhielt (vgl. Lehmann 1972) – scheint dem Idealtypus der Überzeugungsorganisation empirisch nur annähernd zu entsprechen. Sosehr in den kirchlichen Gemeinden auf Aktivierung gedrängt wird, so empfindlich ist die Reaktion, sobald ‚Laien' eine bestimmtes Maß an Apathie verlassen und ein auf Identifikation gegründetes Engagement entwickeln. So lange gewisse exakt definierte Aktivitäten und Mindestbeiträge geleistet werden, wird eher Überapathie als Überaktivität geduldet, die ja die Autonomie der kirchlichen Bürokratie tangieren und andererseits vermutlich Zielkonflikte unter den Teilnehmern hervorrufen würde, die nach innen die Kooperation und nach außen das Image gefährden könnten (vgl. Hoffmann 1972, 381, 385). Nicht nur manchmal hat man den Eindruck, daß Unruhe in der Gemeinde „eher durch eine Veränderung der Praxis als bei einfachem Nichtstun" entsteht (Spiegel 1969, 35). Auffällig ist zudem, daß sich selbst unter den regelmäßigen Gottesdienstbesuchern ein hoher Anteil befindet, der die offiziellen kirchlichen Glaubensüberzeugung nicht teilt beziehungsweise außerchristlichen Vorstellungen und Praktiken anhängt. Daß es auch eine *Kirchenferne der Kirchennahen* gibt, ist schon daran zu erkennen, daß (in Deutschland) nicht alle rituell kirchennahen Protestanten und Katholiken, sondern nur 45 beziehungsweise 72 Prozent unter ihnen in irgendeiner Form an ein Leben nach dem Tode glauben. 12 Prozent der kirchennahen Katholiken und 37 Prozent der kirchennahen Protestanten geben sogar zu, daran nicht zu glauben (IfD Allensbach 1992). Eine fachlich hervorragende empirische Studie in der Schweiz (Dubach u. Campiche 1993) belegt umgekehrt, daß von den kirchentreuen(!) Katholiken ein Drittel(!) dem reinkarnatorischen Wiedergeburtsglauben anhängt. Eine andere Studie (Eiben 1992, 95) konnte zeigen, daß sich die Mitglieder und Sympathisanten okkulter und esoterischer Gruppen zu etwa einem Drittel aus Kirchgängerinnen und Kirchgängern rekrutieren. Daß sich inzwischen zahlreiche Kirchengemeinden an dem Angebots-Nachfrage-Verhältnisprinzip orientieren und häufig mit Volkshochschulen und ähnlichen Einrichtungen konkurrieren (vgl. Steinkamp 1979, 81ff), läßt ebenfalls den Schluß zu, daß sich Kirche auf dieser Organisationsebene kaum mehr als Überzeugungsorganisation charakterisieren läßt.

Jene empirische Studie in der Schweiz erhärtet die These, daß sich das Kirchenmitgliedschaftsverhältnis überhaupt immer weniger in Richtung eines Überzeugungsverhältnisses gestaltet. Der Mitgliedschafts-Typ des ‚Anhängers' ist dementsprechend in beiden Konfessionen zur Minderheit geworden (s. Dubach 1993, 161). Diese Untersuchung zeigt aber auch zugleich, wie das bislang als ‚unbestimmt' charakterisierte kirchliche Mitgliedschaftsverhältnis der Mehrheit durchaus genauer bestimmbar wäre. Empirisch immer klarer wird nämlich, daß sich dieses kirchliche Mitglied-

schaftsverhältnis der Mehrheit in ein *Tauschverhältnis* verwandelt hat, in dem sich die Frage nach dem Nutzen der Mitgliedschaft – aber auch nach deren Kosten – vordrängen kann: Akzentuiert wird dann nicht, wie von den ‚Anhängern', die Übereinstimmung persönlicher und kirchlicher Wertvorstellungen, sondern der jeweils persönliche Nutzen, der aus der Kirchenmitgliedschaft gezogen wird (vgl. Dubach 1993, 152). Im Gegensatz zum Typ des ‚Anhängers', der – wenn überhaupt – nur ein schwach ausgeprägtes Kosten-Nutzen-Denken in kirchlichen Dingen zeigt, herrscht bei diesem Mehrheitstyp – die Schweizer nennen ihn kurz den ‚Kunden' – die Auffassung vor, „auch ohne die Kirche an Gott glauben zu können" und als Mitglied auch nicht kontinuierlich an den Angeboten der Kirche teilnehmen zu müssen (Dubach 1993, 161f). Ein selbstbestimmtes Tauschverhältnis, das heißt eine Logik von Leistung und Gegenleistung, beherrscht die Beziehung des ‚Kunden' zur Kirche, vergleichbar der Klientel von sozialen Dienstleistungsorganisationen. Dieser ‚Kunde' läßt sich also seine „Kirchenmitgliedschaft im wahrsten Sinne des Worts etwas kosten, wahrt jedoch im übrigen Distanz zum kirchlichen Leben", insbesondere zum kontinuierlichen und interaktiv dichten „kirchlichen Gemeinschaftsleben" (Dubach 1993, 162f). Vor allem anderen sind ihm an der Kirche die rituellen Begleitungen der persönlichen Lebenswenden, also Taufe, Hochzeit und Beerdigung, aber auch die Feier kollektiver Lebenswenden (wie Weihnachten) wichtig, abgesehen davon, daß man ja „nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird" (vgl. Dubach 1993, 160). Dieser Akzent, den der ‚Kunde' auf die kirchlich angebotenen Passageriten und auf die Kirche als religiöses Vorsorgesystem, als sozusagen religiöse Sozialversicherungseinrichtung setzt, unterscheidet ihn nicht nur vom Typ des ‚Anhängers', sondern auch von einem anderen Mitgliedschaftstyp, den ich kurz den ‚Apathiker' nennen möchte. Mit dem ‚Kirchenapathiker', den ein geringes Interesse selbst an den Passageriten und auch nur „minimale Kosten-Nutzen-Erwägungen", aber eine hohe Austrittsneigung charakterisieren, verbindet den ‚Kirchenkunden' die Tatsache, daß die religiösen Wahrheits- und Geltungsansprüche der Kirchen im Vergleich zum ‚Anhänger' keinen zentralen Bezugspunkt für die Mitgliedschaft abgeben (Dubach 1993, 163f).

Das Sozialprofil der ‚Kirchenkunden'

Blickt man auf das – empirisch allerdings noch relativ unscharfe – Sozialprofil der unterschiedlichen Kirchenmitgliedschaftstypen, scheint es einer gewissen Plausibilität nicht zu entbehren, daß zu dem von einem Tauschverhältnis durchdrungenen Kirchenverhältnis eher Personen neigen, deren Alltag und Lebenslage stark in ökonomische Tauschprozesse eingebunden sind. Unter den ‚Kirchenkunden' sind eher Erwerbstätige als Nichterwerbstätige, eher Männer als Frauen, eher Bildungsschwache, in Ausbildung Stehende, eher Arbeiter, leitende Angestellte und größere Selbstständige. Auch scheint es kein Zufall zu sein, daß die jüngere Generation und Angehörige von konfessionsverschiedenen Ehen, also Menschen, die sich in ihren sozialen Beziehungen konfessionellen Postulaten kaum fügen können, ohne diese Beziehungen zu gefährden, unter

den ‚Kunden' überrepräsentiert sind (vgl. Dubach 1993, 163ff). Eine neuere Großstadt-Studie (Kecskes u. Wolf 1996) zeigt, daß die ritualistische, sprich nur die Riten der individuellen und kollektiven Lebenswenden (bei Geburt, Heirat und Tod sowie an Weihnachten) praktizierende Form von Kirchlichkeit geradezu ein eigenständiger, gemeindeunabhängiger Kirchenmitgliedschaftsstil geworden ist, der auch eine eigene soziale Trägerschaft mit eigenem sozialen Profil hat. Unter ihr dominieren Arbeiter (s. auch Daiber 1995, 157) und (damit) Menschen, die sehr stark in verwandtschaftliche und lokale Beziehungsnetzwerke eingebunden sind. Ihre Netzwerke sind zugleich kleiner und enger geknüpft als diejenigen anderer Personen (s. Kecskes u. Wolf 1996, 161, 158). Sie nutzen also die kirchlichen Ritenangebote hochgradig selektiv nach Vorgabe ihrer persönlichen Höchstrelevanzen, vor allem auch zur Heiligung ihrer Lebensgeschichten und ihres persönlichen familial-verwandtschaftlichen Beziehungsfeldes. Dieser Lokalismus, Familialismus und Biographismus stellt ihnen zugleich eine persönlich wichtige Quelle ihres Lebenssinnes – eine Transzendenz im Diesseits (Arnold Gehlen) – dar.

Die Hauptform von sichtbarer Kirchlichkeit beziehungsweise Religiosität ist damit weitgehend ‚Passagenreligiosität' geworden – eine, wenn nicht die zentrale Form von ‚populärer Religiosität' (vgl. schon Ebertz u. Schultheis 1986; auch Ebertz 1993), die für die alltägliche Lebensführung kaum direkte Relevanz besitzen dürfte und selbst von einigen Konfessionslosen geschätzt wird, sei es, daß sie ihre Kinder taufen lassen (wollen), sei es, daß sie – wie in einigen Regionen Ostdeutschland – an der Jugendweihe festhalten. Unter Berücksichtigung anderer, hier nicht entfaltbarer Befunde läßt sich auch der Schluß ziehen, daß kirchliche Religiosität von einer großen Zahl der Kirchenmitglieder, aber auch von einer Minderheit der Konfessionslosen, weitgehend als Dienstleistungspraxis, ihre Beziehung zur Kirche als ein situatives, kundenähnliches Verhältnis und Kirche somit zunehmend als Dienstleistungsorganisation interpretiert wird.

Von der Wahrheit zur Ware?

Macht die Zurückdrängung der institutionellen Wahrheits- und Geltungsansprüche der Kirchen und das Vordringen einer Tauschlogik in der Kirchenmitgliedschaftsbeziehung die von den Kirchen nachgefragte religiöse Dienstleistung schon zur ‚Ware' ? Die Tatsache, daß Kirchen bürokratische, mit professionell qualifizierten Berufen und Experten und bezahltem Personal operierende Arbeitsorganisationen geworden sind, welche das generalisierte Tauschmittel des Geldes zur Sicherung ihrer ökonomischen Basis erschließen müssen, ist noch kein hinreichender Grund, die Antwort auf diese Frage zu bejahen. Sie könnte freilich dann nicht verneint werden, wenn die ‚Produzenten' des religiösen Gutes – also etwa der Pfarrer oder die Kirchenleitung – über das ‚Produkt' ihrer beruflichen Arbeit – also Verkündigung, Sakramenten- und Kasualienverwaltung und Diakonie – als Privateigentum verfügten und dieses nicht zum unmittelbaren ‚Verbrauch', sondern zum Zweck des Tauschs als Gewerbe- oder Handelsgut, also als Mittel der privaten Gewinnerzielung bestimmten. Die Bedingungen hierfür sind freilich in beiden Kirchen, die zwar auch wirtschaftende, aber keine Wirtschaftsorganisationen sind, nicht gegeben.

Nicht jeder Tausch von Gütern ist also schon als ökonomischer Tausch, als Warentausch, zu begreifen – denken wir etwa an den beiderseitigen Tausch von Zärtlichkeiten der Liebenden, an die allgemeine Reziprozität im Familienleben oder an den Dank. Nicht jede Gabe ist schon Ware. Eine stillende Mutter denkt noch nicht an den ‚Rückfluß' ihrer Gabe im Rentenalter. Im Unterschied zu den speziellen und preis- oder tarifgenauen Verpflichtungen, die durch ökonomischen Tausch begründet werden und sich auch in Gestalt eines formellen Vertrages manifestieren können, basiert dieser Tausch auf unspezifischen Erwartungen und Verpflichtungen über künftige Gegenleistungen. Sinnvoll ist es deshalb, von *sozialem Tausch* zu sprechen. Sein besonderer Charakter liegt darin, daß eine Seite eine Leistung, die durchaus auch finanzieller Art sein kann, erbringt, ohne daß die Art der zu erwartenden Gegenleistungen im einzelnen festgelegt und exakt verrechenbar ist. Es besteht lediglich eine begründete allgemeine Erwartung, daß der Partner in der Zukunft irgendeine als Gegenleistung akzeptierte Leistung erbringen wird (vgl. Dubach 1993, 153). Da also keine vorgängigen Abmachungen über Gegenleistungen getroffen werden, setzt sozialer Tausch Vertrauen in die sozialen Beziehungen der Beteiligten, auch ‚Systemvertrauen' voraus.

Zum ökonomischen Tauschproblem, also zu einer Kostenfrage, wird die soziale Tauschbeziehung im Kirchenmitgliedschaftsverhältnis erst dann, wenn ihr Nutzen seitens des Kirchenmitglieds strittig, das heißt das Vertrauen in die generell erwartbare basale Gegenleistung Schritt für Schritt oder mit einem Schlag massiv enttäuscht und nicht mehr ausbalanciert wird (vgl. Hild 1974, 288; Ebertz 1995b, 165f). Dann auch kann es zum Kirchenaustritt kommen, wie er jüngst entlang von biographischen Interviews als eben „abgebrochener Tausch" explorativ erforscht wurde (s. Schmied 1994; vgl. auch Mette 1992).

Während die Funktionsträger der Kirchen den Erfolg ihrer Erwartungen vor allem am Teilnahmeverhalten der Mitglieder und an der Befolgung kirchlicher Normen messen, konzentrieren sich die Erwartungen der Mehrheit der übrigen Kirchenmitglieder um den Gesichtspunkt, ob die kirchlichen Deutungsschemata und symbolischen Handlungen ihnen helfen, zu verstehen und selbst verstanden zu werden, ob sie ihnen helfen, ihre Interaktionen fortzuführen und ihre jeweilige „Lebenssituation zu bestehen und festlich zu begehen" (Nüchtern 1994, 49; vgl. Geller 1986, 33f, 59).

Die in der Kirche Verantwortlichen kommen solchen Erwartungen – etwa im Zusammenhang mit der Nachfrage nach der rituellen Begleitung eines Übergangs in einen neuen Lebensabschnitt – häufig nicht entgegen. Jene, die sonst von den finanziellen Mitteln (Kirchensteuer, Kirchenbeitrag) der Mehrheit der Kirchenmitglieder leben, können Vertrauen verspielen, ja zerstören, wenn sie etwa die einmalige Bitte um rituell kommunizierte göttliche Gnade mit theologischen Rigorismen beantworten. Sie verletzen dann soziale Tauscherwartungen, was sich in der lebensweltlichen Sprache vieler Kirchenmitglieder etwa so formulieren läßt: ‚Ich habe immer meine Kirchensteuern oder Kirchenbeiträge bezahlt, aber nie etwas von der Kirche gewollt. Jetzt will ich einmal etwas von ihr haben und es wird mir verweigert'.

Kirche als ‚Gemeinde'?

Das Vordringen von Tauschbeziehungen im kirchlichen Mitgliedschaftsverhältnis, sosehr es auch deutlichen Trends in der heutigen Gesellschaft – der strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierung und damit der Privatisierung des Religiösen (vgl. Ebertz 1995) – entspricht, wird zugleich zu einer kircheninternen Anfrage an die Qualität und Qualitätssicherung kirchlicher Dienstleistungen sowie an die – selten thematisierten – vielfältigen sozialen und kulturellen *Begrenztheiten und Beschränktheiten* des kirchlichen Lebens, insbesondere *des parochialen Gemeindelebens.* Verträgt die hier und da spürbare Kuschelwärme von Kirchengemeinden überhaupt Fremdheit und Neuzugang? Hans Wulf (1993, 9) wagt die These, „daß heute vor der Gemeinde mehr Christen leben als innerhalb. In dem Maße, in dem die Kirche ihre Identität in die Gemeinde verlagert, kündigt sie die inneren und äußeren Beziehungen dieser Menschen zur Kirche auf". Ist es nicht so, wie er weiter schreibt, „daß die Kirche durch die Bindung an den kleinen, aber sehr intensiven Gemeindebetrieb den Zugang zu sich laufend erschwert"? Ist es nicht so, wie ich religionssoziologisch weiterfragen möchte, daß die durchschnittliche Kirchengemeinde die religiösen Relevanzsysteme vieler, wenn nicht der meisten Menschen kaum mit ihrem eigenen Relevanzsystem in Deckung zu bringen vermag? Zu denken ist auch an eine Minderheit derer, die mit außeralltäglichen Gottes- oder ‚Pneuma'-erfahrungen konfrontiert wurden und deshalb innerhalb von Kirche und Gemeinde pathologisiert werden (vgl. Nestler 1995). Ist es nicht so, um kultursoziologisch weiterzufragen, daß die konkreten parochialen Gemeinden nicht selten im festen Griff ganz bestimmter, genau beschreibbarer ‚Erlebnismilieus' (Schulze 1992) sind und deshalb auf andere als ausschließend, als lebensfern und belanglos, ja abstoßend wirken?

Die Kirchengemeinden drohen zu Segmenten einer partikularen Alters- und Bildungskultur zu werden, die eine Teil- oder Sonderkultur repräsentieren. In den 90er Jahren setzt sich nämlich eine bereits in den 80er Jahren erkennbare scharfe Tendenz zur Vergreisung der Gottesdienstgemeinden fort (s. Noelle-Neumann u. Köcher 1987, 176f) und damit eine massive *Milieuverengung* der Kirchengemeinden überhaupt, in denen vor allem Frauen sich (ehrenamtlich) betätigen, worin sie möglicherweise eine Art Statusersatz finden. Der wachsenden ‚Vergreisung' der Kirchengemeinden entspricht die der Geistlichkeit, deren Altersdurchschnitt inzwischen ebenfalls gegen 60 tendiert.

Meine These ist, daß diese sozialstrukturelle und generationelle Milieuverengung bereits erheblich dazu beiträgt, viele Menschen in Distanz, ja in absoluter Beziehungslosigkeit zum kirchlichen Leben zu halten, nicht zuletzt auch Jugendliche (vgl. Ebertz 1995a; 1996a).

Von der Gemeindepastoral zur Kommunikationspastoral?

Die vielfältigen Begrenztheiten und Beschränktheiten des kirchlichen Lebens, scheinen also, kurz gesagt, darin zu kulminieren, ganze Bevölkerungsgruppen aus dem kirchlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhang auszuschließen beziehungs-

weise ihnen das Leben schwer zu machen – sicher ungewollt, aber faktisch. Damit steht die Kirche vor der Herausforderung, neue Wege zu diesen Bevölkerungsgruppen zu suchen, und die Frage stellt sich, ob diese Wege überhaupt noch durch die verengten Formen der traditionellen Gemeindepastoral, auf die sich die Mehrheit der Bistümer beinahe ausschließlich zu konzentrieren scheint, führen können. Gilt es also Abschied zu nehmen von liebgewordenen Bildern der Kirchengemeinde, die theologisch zwar legitim zu sein beanspruchen, aber immer weniger zu den modernen Lebensverhältnissen zu passen scheinen? Ist also nicht die Notwendigkeit einer Emeritierung und Relativierung überkommener und vertrauter sowie der Einbau neuer Modelle von Kirche angesagt, einer Kirche, die als ein wanderndes Gottesvolk durch die Geschichte einen inkarnatorischen Gott der Geschichte verkündet? Ist angesichts der skizzierten Milieuverengung und eines massiven Trends zur religiösen Tausch-, ja Marktbeziehung nicht eine Umakzentuierung von der Gemeindepastoral zu einer Kommunikationspastoral der ‚Zwischenräume' (zwischen den Kirchengemeinden) angesagt?

In seinem Buch „Kirche bei Gelegenheit" schreibt Michael Nüchtern (1991, 128) auch und gerade im Blick auf die Kirchenmitgliedschaft als Tauschverhältnis: „Die Zukunftsaufgabe für die Kirche am Ende des 20. Jahrhunderts besteht darin, Strukturen der Kommunikation zu entwickeln, die von einer Gleichwertigkeit parochialer und nichtparochialer Dienste ausgehen und so die gelegentliche Kirchlichkeit deutlich rehabilitieren. Die Ortsgemeinde ist Teil in einem Netz und nicht mehr in dem Sinn die Mitte, daß alle kirchliche Aktivität ihr zuarbeiten, sich in ihr zeigen und um sie kreisen müßte. Solche gewissermaßen vorkopernikanische Sicht muß ‚gewendet' werden, will man die Wirklichkeit nicht verlieren. Die vielfältigen kirchlichen Dienste kreisen – um im Bild zu bleiben – vielmehr um die christliche Wahrheit". Die christlichen Kirchen – auch und gerade die katholische, die sich als ‚Bischofskirche' nicht auf ‚Gemeindekirche' reduzieren läßt, – verfügen ja bereits über eine Vielfalt an nichtparochialen Pastoral- und Sozialformen, die ausbaubar, weiter entwickelbar und (inkarnations-)theologisch neu legitimierbar wären: angefangen bei den Versammlungen zu Bachkonzerten oder passageren Veranstaltungen einer ‚City-Pastoral' über Kirchen- beziehungsweise Katholikentage, Wallfahrten und Betätigungen in caritativen Einrichtungen bis hin zum mobilen Kloster auf der Kirmes, zur offenen geistlichen ‚Tankstelle' der Kommunität in Burgund oder zu ‚Mini-Taizés' (vgl. Mischler 1992). Die klassischen Formen der kategorialen Seelsorge (zum Beispiel an Kranken, Straffälligen, Reisenden, Studierenden) sind hier ebenso zu erwähnen wie die Medien- und Buch- beziehungsweise Lesepastoral (vgl. Muth 1996). Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang an die kirchlichen Exerzitienhäuser und Akademien zu denken. Sie sind nicht selten ‚Gaststätten' für ‚Gemeindeflüchtlinge' und beherbergen unter ihren Dächern auch und gerade solche Christen, die ihr Kirchenmitgliedschaftsverhältnis als – dauerhaftes oder vorübergehendes – soziales Tauschverhältnis begreifen und diesen ‚guten Tausch' nicht missen wollen. Die Kirchenleitungen sollten sich die Frage stellen, ob es angesichts der knapper werdenden Kirchenkassen verantwort-

bar ist, solche kommunikationspastoralen Formen von ‚Kirche in den Zwischenräumen' einem anhaltenden ‚Gemeindefetischismus' zu opfern, oder ob es nicht an der Zeit ist, sie in einer missionarischen Offensive kraftvoll weiterzuentwickeln, um den auch in der modernen Gesellschaft nachhaltigen religiösen Hunger christlich zu stillen.

Literatur

Daiber, K.-F. (1995): Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg.
Dubach, A. (1993): Bindungsfähigkeit der Kirchen. In: *Ders. u. Campiche, R.C.* (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich, Basel, 133–172.
Dubach, A. u. Campiche, R.C. (Hg.) (1993): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich, Basel.
Ebertz, M.N. (1993): Riten – des Übergangs und der Initiation: anthropologisch und soziologisch gesehen. In: Diakonia 24, 252–259.
Ebertz, M.N. (1995): ‚Ich weiß, was ich brauch'...'. Gründe und Hintergründe nichtkirchlicher Religiosität. In: Evangelische Akademie Baden / Katholische Akademie Freiburg (Hg.): Glauben ohne Kirche. Neue Religiosität als Herausforderung für die Kirchen. Freiburg, Karlsruhe, 19–74.
Ebertz, M.N. (1995a): Jugend und Kirche, Kirche und Jugend. Soziologische Anmerkungen zu einem wechselseitig problematisch gewordenen Verhältnis. In: KFH-Focus 7, 18–23.
Ebertz, M.N. (1995b): Die Erosion der konfessionellen Biographie. In: *Wohlrab-Sahr, M.* (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt, New York, 155–179.
Ebertz, M.N. (1996): Deinstitutionalisierungsprozesse im Katholizismus: Die Erosion der ‚Gnadenanstalt'. In: *Kaufmann, F.-X. u. Zingerle, A.* (Hg.): Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven. Paderborn, München, Wien, Zürich, 375–399.
Ebertz, M.N. (1996a): Das Beziehungsgeflecht der ‚Normalos': im Wandel vom Schicksal zur Wahl. In: *Scheiwe, Norbert* (Hg.): Mit jungen Menschen auf dem Weg in die Zukunft (= MenschenArbeit. Freiburger Studien, 3). Konstanz 1996, 85–106.
Ebertz, M.N./Schultheis, F. (1986): Populare Religiosität. In: *Dies.* (Hg.): Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. München, 11–52.
Eiben, J. (1992): Kirche und Religion – Säkularisierung als sozialistisches Erbe? In: Jugend '92. Band 2. Opladen, 91–104.
EKD (Hg.) (1993): Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft. Hannover.
Gabriel, K. (1992): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg, Basel, Wien.
Gabriel, K./Keller, S./Nuscheler, F./Treber, M. (1995): Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Bonn.
Geller, H. (1986): Einflußmöglichkeiten und Einflußformen der Kirchen auf das Leben des einzelnen in der Bundesrepblik Deutschland. In: *Brockmann, H.W.* (Hg.): Kirche in der modernen Gesellschaft. Düsseldorf, 31–60.
Hanselmann, J./Hild, H./Lohse, E. (Hg.) (1984): Was wird aus der Kirche? Gütersloh.
Hild, H. (Hg.) (1974): Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen.
Hoffmann, L. (1972): Management und Gemeinde. In: *Wössner, J.* (Hg.): Religion im Umbruch. Stuttgart, 369–394.
IfD Allensbach (1992): Kontakte ins Jenseits. In: Allensbacher Berichte Nr. 13.
Kecskes, R./Wolf, Ch. (1996): Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen. Opladen.
Lehmann, K. (1972): Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen. In: Internationale katholische Zeitschrift 1, 481–497.
Mette, N. (1992): Kommunikationsabbrüche? – (Hypo-)Thesen zu den steigenden Kirchenaustrittszahlen. In: Religionsunterricht an höheren Schulen 35, 73–77.
Mischler, H. (1992): Ein ‚Mini-Taizé' im Kloster Bischenberg / Elsaß. In: Diakonia 23, 424–425.
Muth, L. (1996): Brauchen wir eine neue Buchpastoral ? In: Stimmen der Zeit 121, 507–518.

Nestler, E. (1995): Die biographische Relevanz außeralltäglicher Pneumaerlebnisse. Ein Beitrag zur Religionspsychologie. Unveröffentl. Habilitationsschrift. München.
Noelle-Neumann, E./Köcher, R. (1987): Die verletzte Nation. Stuttgart.
Nüchtern, M. (1991): Kirche bei Gelegenheit. Stuttgart, Berlin, Köln.
Nüchtern, M. (1994): Gelegenheit macht Kirche. In: Korrespondenzblatt 109, 49–52.
Nüchtern, M. (1996): Was heißt ‚religiöser Markt'? In: Materialdienst der EZW 59, 313–320.
Reichertz, J. (1995): „Wir kümmern uns um mehr als Autos". Werbung als moralische Unternehmung. In: Soziale Welt 46, 469–490.
Ruster, T. (1996): Mammon - das Geld als Gott. In: Christ in der Gegenwart 48, 421–422.
Schmied, G. (1994): Kirchenaustritt als abgebrochener Tausch. Mainz.
Schmidt, W. (1996): Psychokulte und neue Heilslehren. Ein Marktüberblick. In: AJS-Informationen 32, H. 3, 1–6.
Schulze, G. (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt.
Simmel, G. (1958): Philosophie des Geldes. 6. Auflage. Berlin
Spiegel, Y. (1969): Kirche als bürokratische Organisation. München.
Steinkamp, H. (1979): Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie. In: *Greinacher, N. u.a.* (Hg.): Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben. München, Mainz, 77–89.
Wulf, H. (1993): Unverträgliche Fremdheit. In: Lutherische Monatshefte 32, 9–11.

HELMUT ERHARTER

Die Bedeutung der Synodenära für die Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil und die nachfolgenden synodalen Vorgänge haben die Kirche grundlegend und positiv verändert, und die Reform geht trotz ängstlicher Reformscheu bestimmter Kreise in der Kirchenleitung weiter. Die (teilweise biographischen) Analysen des Chefredakteurs der Zeitschrift „Diakonia" und ehemaligen Leiters des Österreichischen Pastoralinstituts symbolisieren hier eine ganze Generation der theologisch ausgebildeten Laien, die in der Zeit des Konzils und der nachkonziliaren Reformen die synodalen Vorgänge mitgetragen haben. (Redaktion)

Die „Synodenära", von der hier die Rede sein soll, begann mit der Ankündigung eines Konzils durch Papst Johannes XXIII. im Jänner 1959 und hatte ihren Höhepunkt im II. Vatikanischen Konzil von 1962–1965. Ihre Fortsetzung erfuhr sie etwa in den Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe, in Nationalsynoden (Niederlande u.a.), Diözesansynoden und anderen „synodalen" Vorgängen. „Quasisynodalen" Charakter haben die verschiedenen Beratungsgremien und zum Beispiel der „Delegiertentag", den die österreichischen Bischöfe anstelle des von den Betreibern des Kirchenvolks-Begehrens geforderten neuerlichen echt „synodalen" Vorgangs angekündigt haben.
Meine These lautet: Das II. Vatikanische Konzil und die nachfolgenden synodalen Vorgänge haben die Kirche grundlegend und positiv verändert, und die Reform geht trotz ängstlicher Reformscheu in der Kirchenleitung und manch lautstarker „Re-aktion" weiter. Diese These will ich in drei Schritten entfalten:

1. Im Sinne des klassischen „videtur quod non" beschreibe ich zunächst einige Vorgänge in der Zeit nach dem Konzil, die es fragwürdig erscheinen lassen, ob die „Synodenära" tatsächlich eine positive Veränderung der Kirche gebracht hat.

2. Im zweiten Schritt berichte ich beispielhaft von einigen „konzilsgemäßen" Reformbemühungen, an denen wir vom Österreichischen Pastoralinstitut beziehungsweise von der Pastoralkommission Österreichs und von der von mir redigierten Pastoralzeitschrift „Der Seelsorger" beziehungsweise (ab 1970) „Diakonia" aus mitgewirkt haben.

3. Zuletzt verweise ich auf einige bleibende Ergebnisse der bisherigen Reformbemühungen und auf eine (erhoffte) Verdichtung der Synodenära im Anschluß an das Kirchenvolks-Begehren.

1. Videtur quod non

Die stärkste „Konzilsbremse" war und ist die 1968 erschienene Enzyklika „Humanae vitae"; sie hat sich auf viele Gebiete der Kirche höchst negativ ausgewirkt. Wie kam es dazu?
Das II. Vatikanische Konzil hatte in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" auch wichtige Aussagen zum christlichen Verständnis der Ehe ge-

macht, aber die Frage der Empfängnisverhütung nicht beantwortet, sondern den Auftrag erteilt, diese Frage weiter zu studieren. Die Kommission aus Kardinälen, Bischöfen und Fachtheologen kam mit großer Mehrheit zur Aussage, daß Empfängnisverhütung mit den dafür geeigneten Mitteln unter bestimmten Bedingungen erlaubt ist, zum Beispiel wenn ein Ehepaar zur Überzeugung kommt, daß ein weiteres Kind nicht mehr zu verantworten ist. Eine kleine Gruppe von Kardinälen und Bischöfen (darunter der jetzige Papst) verfaßten daraufhin eine Art Minderheitsvotum, das, von einem einseitigen Verständnis des Naturrechts ausgehend, ein strenges Verbot jeder Empfängnisverhütung – mit Ausnahme der sexuellen Enthaltung und der Beschränkung der sexuellen Begegnung auf die empfängnisfreie Zeit – enthielt, weil nur dies der Tradition entspreche. Der immer ängstlicher werdende Papst Paul VI. schloß sich nicht dem Votum der großen Mehrheit der Kommission an, sondern der Meinung der kleinen Minderheit.

Einige der Auswirkungen dieser Entscheidung: Die meisten Gläubigen lehnten die lehramtlichen Aussagen zur Empfängnisverhütung ab und begannen, immer selbstsicherer nach ihrem Gewissen zu entscheiden. Dadurch verlor aber die Kirche insgesamt an Glaubwürdigkeit und Kompetenz, nicht nur in Fragen von Sexualität und Ehe, sondern auch weit darüber hinaus. Da reichte es nicht mehr aus, daß sich verschiedene Bischofskonferenzen klar dafür aussprachen, als letzte Instanz habe das Gewissen zu gelten.

Die Aussagen zur „Empfängnisverhütung" avancierten gleichsam zum „Schibboleth", zum Erkennungszeichen der Katholizität; wer hier anderer Meinung war, der konnte auch in anderen Fragen der „römischen" Lehre und Disziplin zu anderen Urteilen kommen und war daher nicht geeignet, als Bischof oder Theologieprofessor zu wirken. (Dem widerspricht nicht, daß auch anders denkende Bischöfe und Professoren ernannt wurden.)

Durch die Einsetzung von sehr einseitig ausgerichteten, vorkonziliar denkenden, dialogunfähigen Bischöfen wurde nicht nur die Entwicklung der betreffenden Diözesen sehr belastet, sondern es wurden der Reihe nach die Episkopate der einzelnen Länder gespalten, so daß die Bischofskonferenzen in ihrer Entscheidungsfähigkeit erheblich beeinträchigt wurden.

Folgenreich war auch die einseitige Stärkung der römischen Kurie durch Paul VI., indem er – gegen intensive Bemühungen führender Kardinäle wie Döpfner und König – die römische Bischofssynode nicht als kollegiales Leitungsorgan der gesamten katholischen Kirche errichtete, das gemeinsam mit dem Papst grundsätzliche Fragen der weltweiten kirchlichen Entwicklung beantworten und entscheiden sollte, sondern als bloßes Beratungsgremium. Damit fiel auf Dauer ein Gegengewicht der Ortskirchen gegenüber der römischen Zentrale aus.

So positiv es war, daß sich die verschiedenen Bischofskonferenzen erfolgreich darum bemühten, den Synoden und synodalen Vorgängen Statuten zu geben, die tatsächlich der Lehre von der Kirche als Volk Gottes entsprechen, so haben anderseits Bischofskonferenzen teilweise zu heiklen Themen keine Entscheidung zugelassen oder Empfehlungen der Synoden nicht nach Rom weitergeleitet (oder sie wenigstens dort nicht vertreten). So kam in Österreich ein Beschluß der Bischöfe zur Weiterleitung folgender zukunftsweisender Empfehlung nicht zustande:

...„daß die Zulassung von Frauen zum Diakonat geprüft wird. Im positiven Fall mögen Frauen auch tatsächlich zum Diakonat zugelassen werden". Sieben Bischöfe (immerhin!) stimmten dafür bei acht Enthaltungen. Abgelehnt wurde auch die Empfehlung, bewährte verheiratete Männer zu Priestern zu weihen. Zwei Themen, die einundzwanzig Jahre später im Kirchenvolks-Begehren wiedergekehrt sind. Andere, in ihrer eigenen Kompetenz liegende Empfehlungen lehnte die Bischofskonferenz unter Hinweis auf eigene frühere Entscheidungen ab, so die Anstellung laisierter Priester in der eigenen Diözese.

So könnte man in der Aufzählung von Beispielen weiterfahren. Man denke zum Beispiel an den Umgang Roms mit der Theologie der Befreiung und mit Befreiungstheologen.

Allerdings sind für manche Beeinträchtigungen der Entwicklung der Kirche auch die sogenannten „progressiven" Kräfte mitverantwortlich: durch mangelnde Einführung in und zu schnelle Durchführung von Reformen, durch zu geringes Verständnis für Gruppen und Einzelne, die mit der Entwicklung nicht ohne weiteres mitgekommen sind, durch sublime Formen der Ausübung (oder Nichtausübung) von Autorität und Macht.

Und noch eines: die negativen Seiten der kirchlichen Entwicklung werden je nach eigenem Standpunkt leicht der Gegenseite zugeschoben. Tatsächlich aber hat vieles auch seine Ursache in der Entwicklung der Menschheit, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten vor sich gegangen ist. Dies wird dadurch bestätigt, daß an vielen Problemen die evangelischen und die orthodoxen Kirchen ebenso leiden wie die katholische Kirche, obwohl dort andere Leitungsstrukturen vorhanden sind.

2. Reformbemühungen des Österreichischen Pastoralinstituts beziehungsweise der Pastoralkommission Österreichs

Nach dem Theologiestudium (1952–1959) in Innsbruck und Salzburg und nach mehrjähriger Tätigkeit als Redakteur an der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche wurde ich im Herbst 1964 eingeladen, die Schriftleitung des „Seelsorger" zu übernehmen und zugleich als Generalsekretär die Geschäfte des „Österreichischen Seelsorge-Instituts" zu führen.

Beide Einrichtungen wurden nach dem Tod Prälat Rudolfs, des Gründers und Leiters des „Seelsorge-Instituts" und Hauptschriftleiters des „Seelsorger", im Auftrag von Kardinal König durch den Konzilstheologen Ferdinand Klostermann neu strukturiert. Beide Einrichtungen erhielten von Anfang an eine kollegiale Leitung.

Ich selbst hatte als Generalsekretär wie auch als Chefredakteur die vom Vorstand (dem ich zunächst als einziger Laie angehörte) beziehungsweise von der Gesamtredaktion gefaßten Beschlüsse durchzuführen. Nach 29 Jahren als Generalsekretär des „Österreichischen Pastoralinstituts" (so benannt seit 1968) und 32 Jahren als Chefredakteur des „Seelsorger" beziehungsweise von „Diakonia" (seit 1970) kann ich mir für Aufgaben wie jene eines solchen Instituts und einer solchen Zeitschrift keine bessere Leitungsstruktur vorstellen als eine echt kollegiale. Die Mitglieder solcher Gremien bringen in das Gespräch all ihr Wissen, ihre Erfahrungen, ihre Personenkenntnisse, ihre Einstellungen usw. ein, und sie wissen, daß sie gemeinsam verantwortlich sind und daß die gemeinsam gefaßten Beschlüsse auch durchgeführt werden.

Unsere Arbeit im Pastoralinstitut hatte sofort mit der Umsetzung des Konzils in das Leben der Kirche von Österreich zu tun. Die erste „Weihnachts-Seelsorgertagung" nach dem Konzil widmete sich der „Liturgie der Gemeinde", die zweite „Gottes Wort in unsere Zeit" und die dritte dem Thema „Koinonia – Kirche und Brüderlichkeit". Theologische Tage, Symposien und Arbeitskreise behandelten verschiedene Einzelfragen, die auch auf dem Konzil große Bedeutung hatten. So gab es im Seelsorgeinstitut von Anfang an einen Arbeitskreis „Diakonat". Die Wiedereinführung des Ständigen Diakonates ist ein gutes Beispiel, wie (und wie mühsam) die Umsetzung von Konzilsbeschlüssen vor sich ging. In diesem Arbeitskreis wurden gleich nach dem Konzil in engem Kontakt vor allem mit der deutschen Diakonatsbewegung unter Hannes Kramer und dem Leiter der französischen Diakonatsbewegung René Schaller im Rahmen des Internationalen Diakonatszentrums in Freiburg/Br. die notwendigen Wege und Schritte überlegt, die zur Wiedereinführung und näheren Umschreibung des Diakonates führen könnten. Im Mittelpunkt unserer Bemühungen stand immer die Erneuerung der Diakonie der Kirche. Auf mehreren internationalen Tagungen wurde schon sehr früh die Möglichkeit der Diakonatsweihe für Frauen diskutiert.

Zu vielen Themen, die vom Österreichischen Pastoralinstitut aufgegriffen, von der Pastoralkommission Österreichs in zum Teil mehreren Lesungen (wie sie auf Synoden üblich sind) behandelt und verabschiedet wurden, konnten die Ergebnisse schließlich mit Zustimmung der Österreichischen Bischofskonferenz in allen Pfarren und bei den jeweiligen Gremien und Einrichtungen verbreitet werden. Die „Christliche Lebensordnung" erreichte dabei eine Auflage von 1,300.000 Exemplaren.

Manche Gebiete wie zum Beispiel die Krankenhausseelsorge wurden aufgrund unserer Bemühungen entscheidend verändert, indem in viermonatigen Kursen vor allem Pastoralassistentinnen und -assistenten, aber auch Priester, Diakone und manche Ordensfrauen zu KrankenhausseelsorgerInnen ausgebildet wurden. Von welch bleibender Aktualität viele der schon in den siebziger und achtziger Jahren erschienenen Texte der Pastoralkommission wie „Menschlich sterben – Sterbebeistand – Euthanasie" oder „Der 8. Dezember und andere kirchliche Feiertage" sind, zeigt die immer wieder aufflammende Diskussion zu diesen Themen. Der Text „Die Christen und das Judentum" wurde von Oberrabbiner Eisenberg noch viele Jahre nach seinem Erscheinen öffentlich gelobt. „Behindertenpastoral in der Pfarre" setzte neue Impulse. „Frau – Partnerin in der Kirche" hat zu einer neuen Bewußtseinsbildung beigetragen.

Bei unserer problemorientierten Arbeit mußten auch immer wieder „heiße Eisen" aufgegriffen werden, was teilweise zu Spannungen mit einzelnen Bischöfen oder mit der ganzen Bischofskonferenz führte. Auf ein besonders aktuelles Beispiel solcher Themen – wegen des jüngst erneut gescheiterten Versuches, endlich auch in Österreich die diskriminierenden und unberechtigten Sondergesetze für homosexuelle Menschen aufzuheben – will ich noch etwas ausführlicher eingehen. Über meinen Vorschlag wurde vom Vorstand des Pastoralinstituts 1990 ein Arbeitskreis „Kirche und Homosexualität" eingerichtet, dem verschiedene Fachleute, Seelsorger und homophil veranlagte Menschen ange-

hörten. Alle wichtigen Bereiche wurden bearbeitet: medizinische, psychologische, historische, rechtliche, biblische und andere theologische Fragen, einschließlich der jüngeren Dokumente der Glaubenskongregation. Die Diskussion dazu, die dann bei der ersten Lesung des vorgelegten Textes in der Pastoralkommission fast einen ganzen Tag lang geführt wurde, gehörte zum besten, was ich in Gremien erlebt habe, und zeigte die große Bereitschaft der anwesenden Priester wie Laien, dieses für die meisten belastete Thema sachlich und offen zu behandeln. Leider kam das vorgesehene Gespräch mit den Bischöfen über die von ihnen geäußerten Kritikpunkte nicht zustande. Der Text (der auch von der Pastoralkommission noch nicht definitiv verabschiedet worden war) hatte keine Chance, mit Zustimmung der Bischofskonferenz erscheinen zu können. Als Text des Arbeitskreises „Kirche und Homosexualität" konnte diese Arbeitshilfe dann – mit Zustimmung des Vorstandes des Österreichischen Pastoralinstituts – im Schwerpunktheft „Menschengerechte Sexualitäten" (Heft 4, 1996) von Diakonia veröffentlicht werden.

3. *Bleibende Erfolge*

Der Fairness halber will ich noch einmal auf die Methode des Aquinaten zurückgreifen und einige „sed contra" nennen. Humanae vitae enthielt auch viele wertvolle Aussagen zu Ehe und Familie, die leider wegen der Engführung in der Frage der Empfängnisverhütung weithin untergegangen sind. – Die Zusammenkunft von Bischöfen und Fachleuten aus der ganzen Welt, die gemeinsam über ein wichtiges Thema des kirchlichen Lebens beraten, ist auch dann wertvoll, wenn das Gremium keine Entscheidungsbefugnis hat. Nur sollten die Bischöfe Situation und Glaubensbewußtsein ihrer Gläubigen couragierter vertreten. – Die Einsicht wächst auch bei hohen kirchlichen Stellen, welchen Schaden für die Kirche etwa die Besetzung des Bischofsstuhls von Chur mit Wolfgang Haas mit sich gebracht hat. Und man liest immer wieder von der Bestellung höchst angesehener Personen wie des neuen Prager Weihbischofs Maly, des langjährigen Sprechers der „Charta 77". – Über der teilweise verweigerten Zustimmung zu Synodenbeschlüssen darf nicht vergessen werden, daß die große Mehrzahl der wegweisenden Beschlüsse auch die Zustimmung der jeweiligen Bischöfe und Bischofskonferenzen erfahren hat. In Österreich wurde sogar eine eigene Kommission zur Durchführung der Beschlüsse des „Österreichischen Synodalen Vorgangs" eingerichtet. Gerade in jüngerer Zeit kommen synodale Prozesse wieder häufiger vor – auch wenn sie jetzt „Tagsatzung", „Diözesanforum" oder auch nur „Delegiertentag" genannt werden. Immerhin wagten sich mehrere deutsche Diözesen, besonders aber Diözesen verschiedener anderer Länder (wie Frankreich) an eigentliche Synoden heran.

Eine der wertvollsten Erfahrungen bei synodalen Vorgängen war sicher der echte Dialog: Die Bereitschaft, dem anderen und andersdenkenden Mitchristen zuzuhören, auf seine Anliegen einzugehen, ihm/ihr die eigene Position zu erklären und dann gemeinsam einen Text zu erarbeiten, der die Anliegen auch dem „Plenum" verständlich machen kann, der durch Änderungsvorschläge noch an Qualität gewinnen, aber auch als Ganzes oder in Teilen abgelehnt werden kann. Das II. Vatikanische Konzil und die nach-

folgenden Synoden geben Zeugnis für diese Form der Suche nach dem „rechten Weg" (was Wahrheit, Moral und Pastoral einschließt). Wie das Kirchenvolks-Begehren besonders deutlich gezeigt hat, nehmen viele Gläubige die Aussagen von der Kirche als Volk Gottes sehr ernst; sie wollen ihr Glaubensverständnis und ihre Erfahrungen mit der christlichen Moral in den Dialog einbringen und nicht mehr nur Empfänger von bischöflichen Enuntiationen sein. Wie der Sozialhirtenbrief der Österreichischen Bischofskonferenz gezeigt hat, entstehen wirklich gute Texte meist dann, wenn viele verschiedene Personen ihre Erkenntnisse, Erfahrungen, Visionen usw. einbringen können. Ich bin überzeugt, daß Synodentexte, die grundsätzlich vom ganzen Volk Gottes mitgetragen werden, den gegebenen Problemen am besten gerecht werden und daß dadurch auch die fruchtbarsten Vorschläge für die Pastoral der Zukunft gemacht werden. Solche Texte als bloße „Papier-Produktion" abzuschmettern beweist nur, wie wenig dialogfähig die betreffenden Personen sind und was sie von den Gläubigen halten.

Meine eigenen Erfahrungen in den verschiedenen Gremien, besonders auch in der Pastoralkommission Österreichs, werden von vielen Mitgliedern diözesaner Pastoral- und Priesterräte bestätigt. Obwohl alle diese Gremien im wesentlichen (noch) auf Beratung beschränkt sind, bringen sie oft fundierte Beiträge für die Entwicklung des kirchlichen Lebens und bisweilen auch der Gesellschaft. Einen ähnlich unverzichtbaren Beitrag leisten auf pfarrlicher Ebene die Pfarrgemeinderäte, obwohl auch sie offiziell auf „Beratung" beschränkt sind.

Eine besonders erfreuliche Erscheinung auch in der Kirche ist das wachsende Bewußtsein von Frauen, die sich immer häufiger für verantwortungsvolle Aufgaben in Kirche und Gesellschaft qualifizieren und sich grundsätzlich nicht mehr mit der ihnen bisher zugewiesenen „dienenden" Rolle zufrieden geben. Es ist zu hoffen, daß Frauen in naher Zukunft in allen Bereichen und Ämtern, die in Kirche und Gesellschaft vorhanden sind, in entsprechender Weise vertreten sein werden.

Daß die „Synodenära" sehr wirksame Änderungen gebracht hat, kann die Zusammensetzung unseres Redaktionskollegiums illustrieren: waren beim „Seelsorger" 1965 außer mir nur Priester Mitglieder der Redaktion, kam bei Fusion mit „Diakonia" 1970 die erste Frau dazu. Erst ab 1983 wurden nacheinander mehrere weitere LaientheologInnen in die Redaktion aufgenommen. Eine davon hat seit Herbst 1996 einen Lehrstuhl für Pastoraltheologie inne. (Der Redaktion gehören jetzt drei Frauen an – neben vier männlichen Laien und drei Priestern.)

Unverzichtbar ist die Arbeit der kirchlichen Bildungshäuser. Was hier an Glaubensvertiefung, an Hilfen für die Reifung der Persönlichkeit, an Förderung von Kreativität, an Hinführung zur Mitmenschlichkeit, an Weiterbildung von haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern in der Pastoral geschieht, kann wohl gerade heute nicht hoch genug eingeschätzt werden. Positives könnte man über die „Theologischen Kurse für Laien", über verschiedene Einrichtungen der Katholischen Aktion, der Seelsorge- beziehungsweise Pastoralämter usw. berichten. Beachtenswert ist auch die Tatsache, daß sich die Theologen im deutschen Sprachbereich und auch auf der europäischen und der Weltebene auf ökumenischer Basis zusammengeschlossen haben

und daß einzelne Theologen immer wieder auch zu heißen Eisen Stellungnahmen abgeben, die aus manchen „offiziellen" Engführungen heraushelfen könnten.

Eine besonders ermutigende Erfahrung war für mich die Teilnahme – als österreichischer Delegierter – an der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989. Was hier über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nachgedacht und formuliert wurde, in welcher Weise die Anliegen in die Gottesdienste eingebracht wurden und vieles mehr, hat in mir die Zuversicht gestärkt, daß die Entwicklung einigermaßen gut weitergehen wird. Ähnliches erwarte ich von der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz im Juni 1997.

Aber: Wenn vieles doch so positiv ist – warum wächst dann die Resignation? Es sind sicher nicht nur kirchliche Gründe (siehe oben), sondern die gesamte gesellschaftliche, ökonomische, ökologische Entwicklung mit allen Nationalismen, Fundamentalismen und anderen Einseitigkeiten hat einfach etwas Bedrohliches, ohne daß man im einzelnen sagen kann, was nun besonders zur Resignation beiträgt. Sicher gehört dazu auch eine Veränderung in der Struktur von Solidarität. Ob man allerdings insgesamt von Solidaritätsverlust sprechen kann, muß wohl offen bleiben, weil der Vergleich mit früher schwierig ist.

Das II. Vatikanische Konzil, die verschiedenen Synoden und die Gremien und Räte der verschiedenen Ebenen haben „ein Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung" für die Kirche insgesamt und für die jeweilige Ortskirche herausgebildet (Bischof J.B. Möller, 1970). Dieses Bewußtsein ist unter den einigermaßen „aktiven" Christen in den vergangenen Jahrzehnten durchaus gewachsen und läßt erwarten, daß der synodale Geist auch in Zukunft viele Früchte bringen wird.

DOMINIK NIMMERVOLL

„Wir haben heutzutage viele Kanäle in der Kirche, aber sehr wenige Schalen!"

Ein guter Rat des hl. Bernhard an die PredigerInnen

I.

Es wird wohl den Predigern aller Generationen in der homiletischen Ausbildung ans Herz gelegt worden sein, was der hl. Bernhard im Bild von Kanal und Schale („Praedicator concha sit, non canalis") sehr anschaulich ausdrückt. Gemeint ist eine Predigt, die von der Existenz des Predigers abgedeckt ist, eine Predigt aus persönlicher Betroffenheit und aus der Fülle des eigenen geistlichen Lebens.

Das ist an sich eine Binsenweisheit, die aber gerade deshalb im heutigen Terminstress der SeelsorgerInnen zwar theoretisch gewußt wird, aber in der Praxis nicht selten unter die Räder kommt. Vielleicht ist dies einer der Gründe für die von Eugen Biser beklagte „kerygmatische Verödung"[1], die ihren äußeren Ausdruck in der „Lesepredigt" findet und als Symptom des Niederganges der Predigtkultur zu werten ist.

Die Predigt wird ihrem Wesen nur gerecht, wenn sie personal-existentielle Verkündigung ist. Nur wer selber ergriffen und betroffen ist, kann ergreifen und betroffen machen. Von „Predigern der Spaltung", bei denen die eigene Person hinter der Rolle des Predigers gänzlich verschwindet, ist nicht zu erwarten, daß ihre Predigt die Zuhörer „mitten ins Herz trifft" (vgl. Apg. 2,37).

Das erwähnte Bildwort des hl. Bernhard aus der 18. Ansprache zum Hohenlied[2] verlangt vom Prediger zuallererst die Sorge um die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit in all ihren Dimensionen, zu der vor allem auch die Vertiefung des eigenen geistlichen Lebens zählt. Mit einer Argumentation, die der heutigen Psychologie sehr wichtig ist, formuliert Bernhard nach einer ausführlichen Zeichnung des Bildes vom Kanal und von der Schale seinen Rat an die PredigerInnen mit der prägnanten Frage: „Si enim tu tibi nequam, cui bonus eris?" Wenn du also mit dir selbst schlecht umgehst, für wen kannst du dann gut sein? Eine Weisheit, die ganz den psychologischen Erkenntnissen unserer Zeit entspricht und vielleicht so manche SeelsorgerInnen durchaus zu einer grundsätzlichen Änderung ihrer Einstellung sich selbst gegenüber veranlassen könnte.

Bernhard richtete seine 86 Ansprachen über das Hohelied als Abt an die Mönche seines Kloster Clairvaux, meinte aber mit seinem Bildwort zweifellos die Prediger der Kirche im allgemeinen. Es kann mit Sicherheit angenommen werden, daß Bernhards Sermones einen Großteil der Verkünder seiner Zeit erreichten, denn der große Zisterzienserabt war, wie der bedeutendste Bernhardkenner unserer Zeit Jean Leclerq feststellt, „der ‚Bestsellerautor' des 12. Jahrhunderts, vielleicht sogar

[1] *Eugen Biser,* Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise, Freiburg i.B. 1989, S. 45.
[2] Migne, PL 183, S. 859–863

des ganzen Mittelalters"[3]. Häufig wurden die von Bernhard gehaltenen Sermones von seinen unmittelbaren Zuhörern mitgeschrieben und in Abschriften über das Kloster hinaus verbreitet. Die eigentlichen Adressaten Bernhards waren die Prediger der Kirche. Ein innerer Grund dafür liegt in der von ihm vertretenen Ansicht, das Predigeramt sei nicht Aufgabe der Mönche. Er begründet seine Meinung in der 64. Ansprache zum Hohenlied mit einem Ausspruch des hl. Hieronymus, Contra Vigilantium: „...monachi officium non est docere, sed lugere...". Für seine eigene Person jedoch war Bernhard nicht ganz so konsequent und entschied sich für das Predigeramt. Das eigene Verhalten läßt ihn an anderer Stelle in der Frage der Predigt der Mönche differenzierter argumentieren. Im ersten Teil unseres Sermo 18 spricht er nämlich davon, daß auch das Predigen zu einer Pflicht des Mönches werden kann. Es sei ein Fehler, „zurückzuhalten, was uns zum Verteilen gegeben ist. Was dem Nächsten zusteht, hältst du zum Beispiel zurück, wenn du gereift und noch dazu nach außen mit den Gaben des Wissens und der Beredsamkeit begabt bist und dann aus Furcht oder Trägheit oder aus unkluger Demut das gute Wort, das vielen helfen könnte, in einem nutzlosen, ja verdammenswerten Schweigen verschlossen hältst. Du bist dann verflucht, weil du dem Volk das Getreide vorenthältst." Er beeilt sich jedoch, die Voraussetzung, die er dann mit seinem Bildwort ausführlich erläutern wird, bereits hier anzudeuten: „Umgekehrt verschleuderst und verlierst du, was dir gehört, wenn du dich, ehe du selbst ganz voll bist, schon als Halbreifer beeilst, alles ausfließen zu lassen. Dann verstößt du gegen das Gesetz, indem du bereits mit dem Erstlingswurf deiner Rinder pflügst und dein erstgeborenes Schaf scherst (vgl. Dtn 15,19)".

Bevor ich im folgendem längere Passagen aus dem 18. Sermo anführe, halte ich einen Hinweis auf Bernhards Umgang mit der Bibel für nützlich. Bernhard zitiert nicht nur die Heilige Schrift, er lebt gleichsam in ihr. Er hat sich die lateinische Vulgata so zu eigen gemacht, daß sie seine ganze Rede durchwirkt; seine Formulierungen sind so durchsetzt mit biblischen Wendungen, daß überall die Bibel durchklingt; Bernhard redet in der Sprache der Bibel. Für uns ist das oft schwer nachzuvollziehen, weil die lateinische Vulgata uns kaum mehr vertraut ist.

Im ersten Abschnitt des Sermo 18, der sich an den eben zitierten Teil anschließt, beschäftigt sich Bernhard so ausführlich mit dem Bild von Schale und Kanal und den sich daraus ergebenden Konsequenzen, daß er selber in der Mitte seines Sermo etwas überrascht feststellen muß, „daß die Zeit schon sehr fortgeschritten ist und das Ende des Sermo herbeidrängt". Damit sind so manche feurige PredigerInnen, denen auch immer wieder die Zeit davonläuft, in bester Gesellschaft! Nun aber lasse ich den hl. Bernhard zu Wort kommen:

„Wenn du vernünftig bist, erweise dich als Schale, und nicht als Kanal, der fast gleichzeitig empfängt und weitergibt, während jene wartet, bis sie erfüllt ist. Auf diese Weise gibt sie das, was bei ihr überfließt, ohne eigenen Schaden weiter, denn sie weiß, daß der verflucht ist, der seinen Teil verringert... Wir haben heutzutage viele Kanäle in der

[3] *Jean Leclerq*, Bernhard von Clairvaux, Ein Mann prägt seine Zeit, München 1990, S. 52.

Kirche, aber sehr wenige Schalen. Diejenigen, durch die uns die himmlischen Ströme zufließen, haben eine so große Liebe, daß sie lieber ausgießen wollen als daß ihnen eingegossen wird, daß sie lieber sprechen als hören, daß sie bereit sind zu lehren, was sie nicht gelernt haben, und sich als Vorsteher über die anderen aufspielen, während sie sich selbst nicht regieren können." Nach diesem etwas ironisch formulierten Satz von der „so großen Liebe" („tantae charitatis sunt") versucht Bernhard den Vorwurf zu entkräften, daß es sich in seinen Darlegungen um ein Plädoyer für egoistische Verhaltensweisen handle. „Aber du sagst: ‚Die Liebe sucht nicht ihren Vorteil' (1 Kor 13,5). Weißt du, warum? Sie sucht nicht das Ihrige, das heißt was zum eigenen Heil nötig ist, sie hat es nicht nur im Maß, sondern im Übermaß. Sie will für sich das Übermaß, damit sie es für alle haben kann. Sie dient sich selbst, bis es genug ist, damit die Liebe keinem fehle; denn wenn sie nicht vollständig ist, ist sie nicht vollkommen."

In einem nächsten Schritt beschreibt Bernhard die schlimmen Folgen des Mangels an Liebe für die eigene Person und den Dienst des Predigers: „Außerdem, Bruder, wenn dein eigenes Heil noch nicht genug gefestigt ist, wenn deine Liebe noch nicht vorhanden oder so schwach und schilfrohrartig ist, daß sie jedem Windhauch weicht, jedem Geist glaubt, bei jedem Wind der Lehre schwankt; mehr noch, wenn deine Liebe so groß ist, daß du über das Gebot hinaus den Nächsten mehr liebst als dich selbst, und daher wiederum so klein ist, daß sie vor der Hitze des Gebotes schmilzt, von Angst geschwächt, von Traurigkeit verwirrt, von Habgier verkrümmt, vom Ehrgeiz gedehnt, von Verdächtigungen beunruhigt, von Gezänk aufgeregt, von Sorgen zerfleischt wird, sich mit Ehren aufbläst und von Neid zergeht, wenn du dich bei dir selber also so fühlst, so frage ich, welcher Wahnsinn treibt dich dazu, die Fehler der anderen zu heilen, oder wie kommst du zur Ruhe? Nun höre, was dir die vorsichtige und wachsame Liebe rät: ‚Denn es geht nicht darum, daß ihr in Not geratet, indem ihr anderen helft; es geht um einen Ausgleich' (2 Kor 8, 13)... Es genügt, daß du deinen Nächsten liebst wie dich selbst; das heißt Ausgleich. David sagt: ‚Wie an Fett und Mark wird satt meine Seele, mit jubelnden Lippen soll mein Mund dich preisen' (Ps 63,6): er will, daß ihm zuerst eingegossen wird, damit er so dann ausgießen kann; nicht nur soll ihm zuerst eingegossen werden, sondern er soll erfüllt werden, damit er aus Fülle von sich gibt und nicht aus Leere den Mund aufsperrt.[4] Also, Vorsicht, daß nicht die Hilfe für den anderen dir zur Notlage wird. Das ist keineswegs fromm, denn du ahmst ja den nach, von dessen Fülle wir alle empfangen haben. Lerne auch du, nur aus der Fülle auszugießen, und habe nicht den Wunsch, freigebiger als Gott zu sein. Die Schale ahmt die Quelle nach. Erst wenn sie mit Wasser gesättigt ist, strömt sie zum Fluß, wird sie zum See. Die Schale schämt sich nicht, nicht überströmender zu sein als die Quelle. Schließlich: hat nicht die Quelle des Lebens, voll in sich und voll von sich, die zunächst in die Geheimnisse des Himmels hineinströmt und hineinsprudelt, alles mit Güte erfüllt, und sich erst nachdem sie die oberen und abgeschiedeneren Teile erfüllt hat, auf

[4] Bernhard gebraucht hier die zwei kräftigen Verba: eructare, oscitare.

die Erde ergossen, und aus dem Überfluß die Menschen und Tiere getränkt und auf diese Weise ihre Barmherzigkeit vervielfacht? Zuerst hat sie das Innere erfüllt; und so, überströmend in ihrer vielfachen Barmherzigkeit, die Erde besucht, getränkt und reich gemacht? Du tue das gleiche! Zuerst anfüllen und dann ausgießen. Die gütige und kluge Liebe ist gewohnt überzuströmen, nicht auszuströmen. Salomon sagt: ‚Mein Sohn, ströme nicht aus'. Der Apostel: ‚Darum müssen wir umso aufmerksamer auf das achten, was wir gehört haben, damit wir nicht vom Weg abkommen' (Hebr 2,1).[5] Was also? Bist du heiliger als Paulus, weiser als Salomo? Ich möchte nicht reich werden, wenn du dabei leer wirst. Wenn du nämlich mit dir selber schlecht umgehst, wem bist du dann gut? Wenn du kannst, hilf mir aus deiner Fülle; wenn nicht, schone dich."

II.

Nach allem, was wir von Bernhard gehört haben, wird wieder einmal klar, daß die professionelle Predigt eine sehr persönliche Leistung ist und eine entwickelte und gefestigte Persönlichkeit verlangt.

Wenn es auch bei der Predigt letztlich nicht um den Prediger und die Predigerin geht, sondern um das Bezeugen der Botschaft, so gibt es doch keine Predigt, in der nicht das Leben des/der PredigerIn mitbezeugt wird. Wer predigt, muß sich also ehrlich fragen, welche persönlichen Vorgänge zur Zeit relevant sind. Wer nicht um die eigenen emotionalen Bedürfnisse und Konflikte weiß, wird sie unbewußt in seine Predigt hineinnehmen. Und wer sie verdrängt, anstatt an ihnen zu arbeiten, wird erfahren müssen, daß sie verkleidet wiederkommen und die Verkündigung stark beeinflussen. Aus so mancher Predigt kann man die unbewußt gewachsene Verbitterung, eine Menge von Ängsten, eine zynisch geprägte Lebenseinstellung und Frustrationen aller Art direkt heraushören. Man spürt, daß die eigenen ungelösten Probleme die Verkündigung beherrschen. Ebenso fließt auch in die Predigt ein, wie der/die PredigerIn über die Menschen denkt. Wer in ihnen nur die schlechten Seiten sieht, wird ständig gegen etwas kämpfen; er/sie wird Moral- und Strafpredigten gegen den Sittenverfall und die Glaubenslosigkeit, überhaupt gegen die Schlechtigkeit der Welt halten und nicht merken, daß er/sie oft damit die eigenen dunklen Seiten, denen man sich nicht zu stellen getraut, in die Mitmenschen hineinprojiziert. Haben wir Prediger einen Blick für das Positive im Menschen? Welcher Seelsorger dankt Gott für seine Gemeinde, so wie es Paulus in vielen seiner Briefe getan hat? Können wir uns vorstellen, daß die HörerInnen unserer Predigten von Gott bejahte und geliebte Menschen sind? Sind wir einer angstfreien und vorurteilslosen Zuwendung zu den Menschen fähig?

Eine wichtige Dimension der eigenen Persönlichkeit hinsichtlich der Predigt ist die eigene Glaubenserfahrung. Das bedeutet für den/die PredigerIn vor allem, sich die Botschaft des Evangeliums zunächst selber gesagt sein lassen, bevor die Frage gestellt wird: „Was bedeutet das Evangelium für meine ZuhörerInnen?" Ohne diese Einstellung geht die Glaubwürdigkeit der

[5] Vulgatatext: pereffluamus

institutionalisierten Verkündigung zugrunde.
Wer bloß Kanal ist, das heißt wer wie ein innerlich unbeteiligter Informant das Evangelium weitergibt, wird bewirken, daß auch bei den ZuhörerInnen die gute Nachricht einfach hindurchfließt und keine weitere Wirkung hat.

Wer Schale sein möchte, muß daran arbeiten, daß die Schale richtig gefüllt ist und daß er auch weiß, womit sie gefüllt ist. Denn sonst werden nochmals die dunklen Inhalte der Schale die Wirkung der Predigt zunichte machen nach dem indischen Sprichwort: „Was du bist, schreit so laut, daß ich nicht höre, was du sagst."

P. Dr. Dominik Nimmervoll OCist ist Pfarrer in Linz und Lehrbeauftragter für Homiletik an der Katholisch-Theologischen Hochschule.

HERBERT POENSGEN

Alles ist Fragment

Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral*

Mit dem vorliegenden Beitrag des Leiters des Theologisch-Pastoralen Instituts für berufsbegleitende Bildung der Diözesen Limburg, Mainz, Trier wollen wir in unserer Zeitschrift eine kontroverse Diskussion zum vielleicht brisantesten Spannungsfeld in der heutigen kirchlichen Praxis provozieren: Läßt sich die Seelsorge durch – wie auch immer verstandene – therapeutische Praxis ersetzen? Der Schwerpunkt des nächsten Heftes lautet: *„Seelsorge und/oder Therapie"*. Mehrere Autoren, die den Artikel „Alles ist Fragment" bereits gelesen haben, werden zu diesem Problemkreis Stellung beziehen. Wir möchten aber auch unsere LeserInnen einladen, uns ihre Ansichten zu diesem Thema mitzuteilen. Über die Reaktionen werden wir in den nächsten Heften berichten. (Redaktion)

Ein auch nur flüchtiger Blick in die Flut der Publikationen zu Fragen der Seelsorge, der seelsorglichen Kompetenz und des seelsorglichen Handelns im Kontext der katholischen Pastoral stimmt mich theologisch nachdenklich und verstärkt die Beobachtung,

„daß es wohl noch nie eine Zeit gegeben hat, die phantasiereichere Vorstellungen über Veränderungs- und Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen hegte als die gegenwärtige. Der Tenor des Stimmengewirrs aus Esoterik, östlicher Weisheit, Körper-, Atem- und Bewegungstherapie, New Age, ganzheitlicher Medizin, gesunder Ernährung und nicht selten auch Zurechtschnitten der Jungschen Psychologie huldigt unbewußt einer grandiosen Zielsetzung und negiert die Realität des Schattens. Eines der auffälligsten Merkmale der hier angesprochenen Strömungen ist die überaus moderne Kombination von Erlösungsphantasien und technokratischem Denken. Es funktioniert nach dem Motto: Erlösung (von Angst, Depression, Minderwertigkeitsgefühlen, Partnerschaftsproblemen, Übergewicht usw.) ist machbar. Man braucht nur das Richtige zu tun: positiv denken, offen kommunizieren, intensiv meditieren, auf die Botschaften des Körpers hören und die Träume entschlüsseln lernen. Auch wenn sich viele dieser Ansätze noch so tiefschürfend gebärden und sich den Anschein geben, aus den Quellen des kollektiven Unbewußten zu schöpfen, so ändert dies nichts daran, daß das von ihnen propagierte Bild des gesunden Menschen eine Fiktion des Ich ist. Eine archetypische Phantasie wie die der Erlösung wird immer und zwangsläufig zu einer Fiktion, wenn man sie in den Bereich des konkret Machbaren und Erreichbaren hereinzieht."[1]

„Der zerrissene Gott" ist der Titel einer tiefenpsychologischen Kritik am Ganzheitsideal, die Roman Lesmeister überzeugend an der Rezeption v.a. der Jungschen Psychologie aufzeigt. Was hier tiefenpsychologisch / ideologiekri-

* Am 4. August 1995 feierte Professor Dr. Josef Schmitz, Mainz, seinen 70. Geburtstag. Dieser Artikel ist ihm gewidmet. Professor Schmitz hat als Leiter des Theologisch-Pastoralen Instituts der Diözesen Limburg, Mainz und Trier und als Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Universität Mainz dafür Sorge getragen, daß die Fortbildung der Hauptamtlichen im Pastoralen Dienst auch eine theologische Auseinandersetzung beinhaltete. Er hat erfahrungsbezogenes Lernen am Institut ermöglicht, dieses aber immer mit kritischen Fragen begleitet, damit sich nicht über alle möglichen Methoden und Bildungstrends des Zeitgeistes die Gottesfrage aus dem Tun des Institutes davonstehlen konnte. Dafür und für die wertvollen (theologischen) Gespräche und Begegnungen sage ich ihm herzlichen Dank.

[1] *Roman Lesmeister*, Der zerissene Gott. Eine tiefenpsychologische Kritik am Ganzheitsideal. Zürich 1992, 45

tisch bearbeitet wird, ist bedenkenswert für jene Konzepte ‚heilender Seelsorge' und ‚heilender Pastoral', die in der pastoralen Landschaft momentan Konjunktur haben. Neben der tiefenpsychologischen Kritik müssen sich die Ansätze ‚heilender Seelsorge' fragen lassen, aufgrund welcher Theologie sie denn ihre Forderungen und Erkenntnisse erheben.

Unter ‚heilender Seelsorge' beziehungsweise ‚heilender Pastoral' verbirgt sich ein Konglomerat unterschiedlicher therapeutischer Gedanken, Methoden und Ansätze, die sich überwiegend aus der analytischen Psychologie C.G. Jungs ableiten. Aus dieser Jung'schen Psychologie entwikkelt sich jene Prämisse, die besagt, daß die Ganzheit beziehungsweise Ganzheitlichkeit identisch mit dem Wahren und Guten und demnach „der Inbegriff des Heils ist".[2] Darauf aufbauend erfolgt eine die gebotene Distanzierung aufhebende, kritiklose „Gleichsetzung von archetypischer Ganzheit und monotheistischem Gottesbild". Eine kritische Auseinandersetzung mit dem gottesebenbildlichen Selbst der Psychologie C.G. Jungs weckt Angst- und Schuldgefühle, „weil sie im Kern die Abwendung von Gott, den Verrat an Gott beinhaltet".[3] Deshalb schwebt wie ein Damoklesschwert die Gefahr des selbstverschuldeten Verlustes des Heils über dem Menschen, der nicht bereit ist, diesen Weg in die innere Wesensmitte zu gehen. „Gott will, daß ich ganz Ich-selbst werde und darin mein Glück finde. ...Das Selbst fällt als Mitte und Umfang der Seele mit dem Gottesbild zusammen. Hiermit ist gesagt, daß Gott in mir, in meinem Lernprozeß, in dessen Tiefe und Umfang zu finden ist"[4], so beschreibt Guido Kreppold den Weg der Gotteserfahrung. Diesem Prozeß kann man sich ohne moralische Schuld natürlich nicht mehr entziehen. Diese Verbindung von religiös / theologischer Befindlichkeit mit dem Konzept einer unzureichend rezipierten analytischen Psychologie beflügelt die ‚heilende Seelsorge'.

Nach meiner Kenntnis herrscht in der ‚heilenden Seelsorge' eine durchweg esoterische Grundeinstellung vor. Der alte Idealismus der Trennung von Innen und Außen erlebt eine Renaissance.[5] Im Zuge der teilweise unkritischen und fragmentarischen Jung-Rezeption erhalten Begriffe wie ‚Ganzheitlichkeit' und vor allem der

---

[2] Ebd. S. 41

[3] Ebd. S. 42

[4] *Guido Kreppold*, Der ratlose Mensch und sein Gott. Programm für neue Seelsorge. Freiburg 1994, 92f.

[5] *Angelika Hartmann*, Therapie und Seelsorge 45 (1994) 205–207, 207: „... die wahre Heimat liegt innen... solange wir diese uralte Wahrheit nicht neu entdecken und zwar jeder für sich und auf seine Weise, sind wir dazu verdammt umherzuirren und Trost dort zu suchen, wo es keinen gibt – in der Außenwelt"; vgl. auch *G. Kreppold*, Der ratlose Mensch, 44: „‚Nächstenliebe' versteht man in kirchlichen Kreisen jedoch immer noch fast ausschließlich als eine Form äußerer Zuwendung, sprich: Krankenpflege, Almosen, soziale Gerechtigkeit. Der notwendige Blick für das Allernächstliegende scheint hingegen abhanden gekommen zu sein: ob man einander mag oder nicht, wie man miteinander umgeht. Der Mangel an Sensibilität füreinander und die Unfähigkeit, den emotionalen Bereich zu kultivieren, haben schließlich zu dem beklagten Notstand geführt"; vgl. *Wunibald Müller*, Nähe heilt, in: Lebendige Seelsorge 45 (1994) 163–165; *ders.*: Begegnung, die von Herzen kommt. Die vergessene Barmherzigkeit in Seelsorge und Therapie, Mainz 1993. Zur Kritik der seelsorglichen Theorie Müllers vgl. auch *Michael Kleesmann*, Seelsorge unter den Bedingungen der Risikogellschaft (Buchbericht), in: Pastoraltheologie 84 (1995) 55–70: „Hier wird deutlich, wie naiv (und,..., im schlechtem Sinn regressiv) Seelsorge wird, wenn sie politisch-gesellschaftliche Zusammenhänge ausblendet. –" (58f)

Krankheitsbegriff[6] eine äußerst problematische Verwendung. Idealistisch immanente Heils- und Heilserwartungen (wobei Heil und Heilung meist äquivalent verwendet werden) verbinden sich mit technokratischem Denken einerseits und moralisierenden Unterschiebungen andererseits; so gewinnt man insgesamt den Eindruck, daß es „kaum etwas Wünschens- und Hoffnungswertes für den Menschen unserer Tage gibt, das sich nicht durch Seelsorge erreichen lassen müßte".[7] Nicht selten bauen sich im Kontext ‚heilender Pastoral' Affronts gegen herkömmliche Theologien auf.[8] Rezipiert werden Konzepte ‚heilender Seelsorge' im Alltag der Pastoral v.a. von Mitgliedern des Selbstverwirklichungsmilieus.

1. Die Sehnsucht nach „heilender Seelsorge" – Anlaß zur Rückfrage

Versucht man nachzuvollziehen, welche Sehnsüchte oder theologische Implikationen sich hinter den Äußerungen ‚heilender Seelsorge' offenbaren, könnte man folgendes anführen:
Menschen sehnen sich nach einem geglückten, ganzheitlich-selbstverwirklichten Leben, einem Leben des Genießens und des Glücklichseins. Gerade auch im religiösen Kontext ist dies eine Befreiung aus den repressiven Tendenzen religiöser Erziehung und kirchlicher Ansprüche, welche die Menschen oft genug an der Entwicklung ihrer Menschlichkeit gehindert haben. ‚Heilende Seelsorge' sucht hier eine an sich positive Kurskorrektur zur oft menschenverachtenden Seelsorge vergangener Zeiten: „Die Lust geht immer über den Leib, immer über die Sinne. Wenn ich ganz in meinen Händen, in meiner Haut bin, dann empfinde ich Lust, wenn der Wind mich zärtlich streichelt, wenn die Sonne mit ihrer Wärme mir vermittelt, daß alles gut ist... Wir können aber Gott am Ende unseres Lebens nur dann genießen, wenn wir uns heute schon einüben in die Kunst des Genießens, in die Kunst der Lust am Leben".[9] Trotzdem bleibt

---

[6] Zum Beispiel *Anselm Grün,* Religiöse Krisen und seelische Erkrankungen, in: Lebendige Seelsorge 45 (1994) 177–180. *Guido Kreppold,* Krisen – Wendezeiten im Leben, in: Lebendige Seelsorge 45 (1994) 181–184, u.v.a. In diesem Zusammenhang beobachte ich u.a. in der Arbeit mit Pfarrern, daß ihre Schwierigkeiten im pastoralen Kontext häufig dazu führen, ihnen eine (psycho-) therapeutisch/spirituelle Rekreation anzubieten, um sie und ihre vermeintlichen Krankheitssymptome zu heilen. Die Frage, ob die Anforderungen an die Pfarrer in einer hochdifferenzierten Gesellschaft auch Anlaß für Konflikte und Krisen sein können, läßt man meist außer acht, weil dies ja u.U. Konsequenzen für die pastorale Planung mit sich bringen würde. So ist *Peter Turrinis* Kolportage ‚Tod und Teufel' Frankfurt a.M. 1990, S. 12 bzgl. der angegebenen Konfliktlösungsstrategie durchaus realistisch. Dort sagt Pater Manzetti, Sekretär des Bischofs, zum Pfarrer Bley, der Schwierigkeiten hat, zwischen wirklicher Sünde und banaler Sünde zu unterscheiden: „Der Bischof macht Ihnen folgenden Vorschlag. Sie sind krank. Sie gehen in eine Nervenklinik, Sie kommen in psychiatrische Behandlung, die Diözese kommt für alle Kosten auf. Ihre bisherige Stelle übernimmt bis auf weiteres ein anderer Pfarrer." vgl. auch: Zuflucht im „Recollectio" Haus. Auch Priester brauchen seelische Hilfe, in: Tauberzeitung v. 08.05.1996: „...Innerkirchlich hat das ‚Recollectio' Haus viel Beachtung gefunden. Einige Stimmen wollten es anfangs nicht wahrhaben, daß die Kirche ein Hilfezentrum für ‚Psychofälle' einrichten müsse..." Das Haus will mit seiner Arbeit dazu beitragen, daß Priester und Ordensleute psychisch und spirituell gesund leben können. Dies könnte auch strukturelle Folgen für die Kirche haben. Im Juli saßen in Münsterschwarzach Ordensobere und Personalchefs von Diözesen zusammen. Sie berieten über die Frage: „Was macht Menschen krank, was macht sie gesund?"

[7] *Dietrich Rössler,* Rekonstruktion des Menschen. Ziele und Aufgaben der Seelsorge in der Gegenwart in: *V. Läpple/J. Scharfenberg* (Hg.): Psychotherapie und Seelsorge, Darmstadt 1977, 389–411, 403

[8] *Wunibald Müller,* Nähe heilt, 164

[9] *Anselm Grün,* Lust am Leben, in: Lebendige Seelsorge 46 (1995) 118–119

die Spannung, und es bleiben theologische Bauchschmerzen bei diesem Zitat, und m.E. kommt in der Überzeichnung das positive Anliegen einer ‚menschenfreundlichen Seelsorge' nicht mehr zum Tragen.

Ein zweites Verständnis für die Tendenzwende zur ‚heilenden Seelsorge' läßt sich anfügen: In einer Zeit, in der sich in der Gesellschaft eine neue Unübersichtlichkeit herauskristallisiert, drängt es den Menschen zu klaren, übersichtlichen Strukturen und Denkweisen. Die innere Welt wird zur Zuflucht vor den Herausforderungen der äußeren Welt. Die fragmentarische Welt und die Entdeckung eines unkorrigierbaren Mangels in dieser Welt, der Abschied von den gesellschaftlichen Utopien drängen eben nicht dazu, das Chaos zu akzeptieren, sondern sich eine esoterische Welt zu konstruieren, die diese Defizite (scheinbar) kaschiert. Die differenzierte Gesellschaft mit all ihren Herausforderungen und komplexen Vorgängen, ihren Ambivalenzen, ihren Brüchen und Krisen stärkt beziehungsweise produziert das Bedürfnis nach sogenannten Schutzzonen. „Aber mit der Idee der Zuflucht verbindet sich in der abendländischen Kultur mehr als die Vorstellung von bloß materiellem Schutz. Die Zuflucht scheint auch ... eine Möglichkeit zur psychologischen Entfaltung zu bieten, ähnlich wie der Mönch in der Abgeschiedenheit seiner Zelle nach spiritueller Erleuchtung strebte. Wir glauben, daß wir, wenn wir vor der geballten Macht in der Welt Zuflucht suchen, auch die Chance haben, mehr über uns selbst herauszufinden. Nach dem Rückzug, so meinen wir, werden wir klarer sehen. An diesem Zufluchtsort werde sich uns unser wahres, wirkliches Selbst offenbaren – in dieser Vorstellung besteht die Bürde, mit der das Mittelalter noch auf der Gegenwart lastet. In einer säkularen Gesellschaft indes stellen solche Erwartungen viel zu hohe Ansprüche an die Zufluchtsstätte."[10]

Schließlich kann man noch theologisch zu verstehen versuchen, warum es zur Ausprägung dieser ‚heilenden Seelsorge' kommt. Im Zuge einer inkarnatorischen Theologie und ihrer Facetten ist es geradezu verständlich, wenn sich eine positiv formulierte Theologie etabliert. Menschwerdung in Anlehnung an die Menschwerdung Gottes wird zum Zielpunkt theologisch-pastoralen Bemühens. Doch bereits hier ist kritisch anzufragen, ob das, was sich im Zuge inkarnatorischer Theologie(n) herausgebildet hat, denn im theologisch oder soteriologisch geprägten Sinn wirklich eine Wohltat ist, die dem Anspruch des Christentums in dieser Gesellschaft gerecht werden kann. Es ist nämlich zu fragen, ob Menschwerdung im Sinne der Selbstentäußerung Gottes gleichzusetzen ist mit dem, was im Paradigma einer verkürzten analytisch orientierten Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis als Selbstverwirklichung bezeichnet wird. Ich glaube dies nicht, und deshalb möchte ich ermutigen, innezuhalten und zu bedenken, ob Konzepte ‚heilender Seelsorge' sich nicht vorschnell an Trends des Zeitgeistes orientieren und dabei die Voraussetzungen einer inkarnatorischen Theologie vergessen. Deshalb plädiere ich, um gegenwärtiger Theologie ihre befreiende Kraft zu erhalten, im folgenden für eine zeitgemäße Besinnung auf die Auslegung der biblischen Recht-

[10] *Richard Senett*, Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds. Frankfurt a. M. 1994, 43

fertigungslehre im Kontext einer diakonisch-seelsorglichen Praxistheorie, „welche die Menschen erlöst vom ungeheuren Leistungsdruck individualistischer Selbstverwirklichung, Selbstverantwortung und dem Zwang zu absoluter Selbstreferentialität. Befreiung heißt heute, im Vertrauen auf Gott, die eigene Lebensgeschichte in ihrer Vorläufigkeit und Unfertigkeit annehmen und leben zu können. Durch solche Selbstannahme erfährt zwar meine persönliche Hoffnung auf Selbstverwirklichung eine eindeutige und zweifellos ernüchternde biographische Begrenzung, aber gleichzeitig gewinnt sie eine einmalige Wirklichkeitsgestalt und einen unverwechselbaren ‚Sitz im Leben' ".[11]

Ich versuche darzustellen, wie einige Eckpunkte einer pastoral-theologischen Theorie der Seelsorge mitbedacht werden sollten, damit sich nicht ideologische Konzepte von Seelsorge als christliche Seelsorge etablieren, die dann zwar dem Zeitgeist entsprechen, nicht aber der gesellschaftlichen Herausforderung an eine kritische Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis.

Ich beziehe mich bei diesen Ausführungen v.a. auf die protestantische Literatur zur Seelsorge. Sie dient als kritisches Korrektiv zur ‚heilenden Seelsorge'. Denn die überzogenen Erwartungen an die Wirkkräfte von Seelsorge verlieren dort ihre Plausibilität beziehungsweise werden gerade in der gegenwärtigen Literatur kritisch angefragt.[12]

2. *Anmerkungen zur Geschichte der Seelsorge*

Es ist zuerst notwendig, einen kurzen Blick in die historische Entwicklung der Seelsorge zu tun: So bereitwillig die biblischen Geschichten sich einer seelsorglichen Deutung öffnen und beim Leser einen erfreulichen Wiedererkennungseffekt auslösen – die Enttäuschung ist groß, wenn man erkennt, daß die Bibel den Begriff ‚Seelsorge' nicht kennt und das Neue Testament keine Seelsorgefibel ist. Hermeneutisch erscheint es fraglich, heutige psychische Erfahrungen und Konfliktkonstellationen einer seelsorglich fokussierten Pastoral mit damaligen Jesusgeschichten zu identifizieren.[13] Zugegebenermaßen gibt es aber gewisse Strukturanalogien. Der Begriff ‚Seelsorge' begegnet uns im Platonismus und entspricht dort ganz demjenigen, dem sich die Philosophie verschrieben hat, dem Bemühen um die Seele des Menschen. In der Alten Kirche entdeckt man zwei Konzepte dieser Seelsorge: Seelsorge als Erziehung und Bildung der Seele und Seelsorge als Psychohygiene! Den ersten Ansatz vertritt Origines, der Seelsorge „als Erziehung zur Einsicht, daß Gott jede Seele auf ihr ewiges Leben hin bestimmt hat" verstand.[14] Mit dem zweiten Ansatz, der einem medizinischen Modell von Seelsorge nahekommt, konfrontiert uns Clemens von Alexandrien. Der Seelsorger wird zum Seelenarzt, der Erzieher tritt zurück. „Was für den Leib die Krankheit,

[11] *Urs Baumann*, Mit Zungen der Menschen! Theologie aus dem Kontext der Wirklichkeitserfahrung, in: *Jean-Pierre Wils*, Warum denn Theologie? Versuche gegen die Resignation, Tübingen 1996, 9–50, 45

[12] Vgl. *Rolf Schieder*, Seelsorge in der Postmoderne, in WzM 46 (1994) 26–43, 27. Auf diesen Artikel beziehe ich mich des öfteren; u.a. bietet er einen historischen Überblick der Seelsorgeentwicklung und bewahrt allein dadurch schon vor ‚kurzschlüssigen' Theorien.

[13] *Schieder 29*

[14] *G. A. Benrath*, Buße V, in: TRE 5, 452–473, 456

das ist für die Seele die Sünde, und so wie ein kranker Leib durch Diät, Arznei und chirurgischen Eingriff geheilt werden muß, so die Seele durch Mahnung, Tadel und überführende Bloßstellung."[15]

Bis zur Reformation bestätigt sich diese Kontrolle der Seele in der täglichen spirituellen Lebensweise, überwiegend in jener der klösterlich gebundenen Menschen. Infolge der Reformation entwickeln sich die beiden Kirchen auseinander: Während die Reformation die Zwangsbeichte, die zur Überprüfung der Seele diente, abschaffte und in der Rechtfertigungslehre die Entlastung des Menschen aus der Kirchenzuchtseelsorge vorbereitete, blieben im katholischen Kontext diese Formen einer Kirchenzuchtseelsorge bis in unser Jahrhundert hinein bestimmend. Doch auch in die katholische Seelsorge hält die Moderne Einzug.

Die Ideen der Selbstbestimmung des Menschen greifen um sich, und auch wenn die Tendenzen der Aufklärung in der katholischen Kirche nur mühsam Boden unter die Füße bekommen, so verändert sich doch ihre Lebenswelt. Humanwissenschaften (v.a. die Psychologie) und die Medizin entwickeln sich zu säkularen Kontrollmechanismen der Gesellschaft. Die Individualisierung beziehungsweise Subjektivierung des Menschen begünstigt die „Stärkung der Handlungsfähigkeit, zum anderen aber auch, wenn man das Wort Subjekt im grammatikalischen Sinn nimmt, seine Unterwerfung und Identifizierung".[16]

Das Aufkommen der Seelsorgebewegung (im katholischen Kontext v.a. in den späten 60er beziehungsweise am Anfang der 70er Jahre) war eine Gegenbewegung zum Dogmatismus in Theologie und pastoraler Praxis. Der Einzelne war immer noch Opfer einer allgemeinen dogmatistischen Kirchenzucht, psychologische und anthropologische Erkenntnisse wurden eher marginalisiert wahrgenommen. Der Glaube des Einzelnen sollte den Glauben der Kirche lediglich wiederholen. Es ging der Seelsorgebewegung um die Rehabilitierung des Individuums und seiner Glaubenserfahrung und Glaubensgeschichte, das heißt um die Abwehr des Dogmatistischen (nicht zu verwechseln mit dem Dogmatischen). Zur Debatte stand nun die „Identität des einzelnen, sein persönlichkeitsspezifisches Credo, das freilich dann eben sich nach den Regeln verhält und die Ziele anvisiert, die zu einer reifen mit sich selbst identischen Persönlichkeit gehören".[17]

Die Glaubensbiographie stand im Mittelpunkt der Auseinandersetzung seelsorglichen Bemühens. Dabei wurden natürlich psychopathologische Tendenzen und Befunde aufgedeckt, deren Bearbeitung aber nur ein Aspekt dieser Bemühungen um den Glauben war.

Momentan aber hat man den Eindruck, daß sich eine Verschiebung ereignet, die wiederum einen Rückfall in jene Phase der mißtrauischen Kontrolle der Seele bedeutet. Der Unterschied besteht lediglich im veränderten Lasterkatalog. Statt Unkeuschheit, Zorn,

---

[15] *Schieder* 32

[16] *Eberhard Hauschildt,* Ist die Seelsorgebewegung am Ende? Über alte und neue Wege zum Menschen, in: WzM 46 (1994), 206–273, 263

[17] *Gerhard Schulze,* Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1992; vgl. auch *Eckhard Bieger, Wolfgang Fischer, Herbert Poensgen,* Die Kirche wickelt sich ab – und die Gesellschaft lebt die produktive Kraft des Religiösen. Nur 18 Thesen zum Verhältnis Kirche, Religion und Kultur, Katholische Fernseharbeit beim ZDF Mainz 1995, 22–28

Hochmut, Lust stehen nun andere: verweigerte Menschwerdung durch verweigerte Selbstverwirklichung; Kopflastigkeit, objektivierte Aussagen, Mangel an Sensibilität, Unfähigkeit, den emotionalen Raum zu kultivieren, Angst und Niedergeschlagenheit... Die Arbeit am Glauben, an der identischen Persönlichkeit entwickelt sich zur Bearbeitung persönlich / religiöser Defizit- und Devianzerfahrungen, sie arbeitet mit fragwürdigen Begriffen wie Gesundheit / Authentizität / Ganzheitlichkeit, ohne sich der anthropologischen und religiös / theologischen Problematik dieser Begriffe bewußt zu sein.

Darin sehe ich den bedenklichen Abfall von einer religionsphänomenologisch notwendigen Korrektur christlicher Glaubensartikulation, wie sie sich katholischerseits im Zuge des II. Vatikanuum entwickeln konnte. Ein neuer Dogmatismus tut sich auf. Das Individuum gerät in den normativen Druck der Psychologisierung. Nur wer sich den neuen, Freiheit versprechenden Normen unterwirft, erhält die Gewähr, im Sinne des ‚Evangeliums' zu sich selbst zu kommen und wahrer Mensch zu werden. Die notwendige Individualisierung verkommt zu Individualismus. Das dogmatische Diktat wird duch ein therapeutisches Diktat abgelöst. Dabei ereignet sich bei den Betreibern dieser Seelsorge eine merkwürdige Projektion. Sie übertragen ihre eigenen Wünsche und Sehnsüchte, sich unter dem Diktat der Selbstverwirklichung zu erleben, auf ihre gesamte gemeindlich / pastorale Lebenswelt und bleiben unberührt von all jenen soziologisch / sozial-psychologischen Erkenntnissen, die uns eine sehr differenzierte Bedürfnis- und Milieulandschaft in Deutschland aufzeigen.[18] Deshalb verkommt eine solche Seelsorgetheorie zu einer nur noch „Lebenshilfe für kirchlich geschädigte und hauptamtlich überforderte..."[19] verheißenden Seelsorge und wird zur alleinigen Pflege des bürgerlich-christlichen Privat-Ich, ohne die kirchlichen und v.a. die gesellschaftlichen Verhältnisse in den Blick zu nehmen! Strukturell hat sich die Kirche bereits auf diesen Paradigmenwechsel eingestellt. So können ‚Therapeuten' im kirchlichen Kontext ohne größere Legitimation für ihre Arbeit enorme Geldsummen verlangen. Damit hat sich in der Seelsorge eine neue Herrschaft etabliert, die in Fragen der Orthodoxie und der Orthopraxie unter dem Deckmantel der Freiheit und Individualität wiederum ein rigides Normensystem verbreitet, sich aber insgesamt vom traditionell theologischen Denken und seinen Voraussetzungen verabschiedet hat. Folgende Punkte könnten eine Leitlinie beschreiben, die einer wie auch immer verstandenen ‚heilenden Seelsorge' hilft, sich keiner Selbsttäuschung hinzugeben:

1. Keine Trennung von Seelsorge und Diakonie

Diese Trennung ist fatal, weil sie auf einer rein funktionalen Theorie der Religion in der Gesellschaft beruht. Diese ist aber für eine Gesellschaft ungefährlich. Ein Beispiel kann dies ver-

[18] Berufschristen suchen schon wieder und noch immer. Rezension zu *Hermann Andriesen*, Sich von Gott berühren lassen. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute, Mainz 1995 in: Imprimatur 28 5/6 (1995) 273

[19] Zur Frage der Repression vgl. *Henning Luther*, Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens, in: WzM 38 (1986) 2–17

deutlichen: Es ist sicher notwendig, die Eltern eines Kindes, das an den Folgen eines Verkehrsunfalls verstorben ist, seelsorglich zu begleiten.
Damit leistet der Seelsorger nicht nur den Eltern einen Dienst, sondern auch der Gesellschaft. In der Regel erschöpft sich damit die Aufgabe der Seelsorge. Tritt aber die Diakonie mit ihrem kritischen Potential hinzu, verändert sich die Perspektive. Neben der seelsorglichen Begleitung weist sie auf den Mythos Automobil hin, der durch diese wahnsinnige Liebe zum Auto in unserer Gesellschaft enorme Opfer von Menschen fordert. Daß der Mensch vor jedweder verkehrspolitischen und verkehrsökonomischen Option Vorrang haben muß, wäre der theologische Beitrag einer Verknüpfung von Seelsorge und Diakonie. Diese ist dann politisch und gesellschaftlich nicht mehr neutral und stabilisierend. In unseren arbeitsteiligen pastoralen Systemen sind aber die einen für die seelsorgliche Betreuung der Kranken in den Kliniken zuständig, und die anderen arbeiten in (meist ehrenamtlichen) Kreisen, die sich mit der Bewahrung der Schöpfung und mit den Lebensbedingungen in der Gesellschaft auseinandersetzen. Bedenkt man die pastorale Praxis, dann liegt der Schwerpunkt des Engagements eindeutig auf dem seelsorglichen Bereich. Dadurch erwirbt die Kirche auch ihre Akzeptanz. Der diakonische Aspekt ist auch von seiten der Gesellschaft nicht unbedingt erwünscht. Diakonie aber bedenkt die sozialen/ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen mit, die zu sogenannten Seelsorgefällen werden. Erst wenn Seelsorge und Diakonie die beiden Seiten derselben Münze werden, kann man in Ansätzen von einer heilenden Seelsorge sprechen. Ein biblisches Beispiel mag dies noch unterstreichen:
Als das Volk Israel in der Gefangenschaft der Ägypter stöhnte, und Gott dieses Stöhnen hörte und sich vom Schrei des Volkes anrühren ließ, da offenbarte er sich als ein Gott für sein Volk, und er schickte Mose, einen Führer, Befreier, nach Ägypten, um sein Volk herauszuholen aus der Sklaverei. Er schickte keinen Seelsorger. Gegen einen Seelsorger im eingangs beschriebenen Sinn hätten die Ägypter nichts einzuwenden gehabt. Er wäre ihnen sogar gelegen gekommen.

2. Keine Trennung von Seelsorge und Verkündigung

Diese These überrascht wohl, weil es doch ein Fortschritt zu sein schien, daß sich die Seelsorge nicht länger von der Verkündigung leiten ließ. Was verbirgt sich hinter dieser These?
Hatte sich die neuere Seelsorgebewegung vom Konzept einer Seelsorge als Verkündigung abgewandt, so war dies verständlich, weil die frühere Art der Seelsorge eher von disziplinarischen Gründen bestimmt wurde. Seelsorge wurde dort notwendig, wo durch ein bestimmtes Verhalten die kirchliche Orthodoxie gefährdet war. Man denke nur an die entgegen heutiger Erkenntnis durchgeführte Bußpraxis vergangener Jahrzehnte in der katholischen Kirche. Diese Art der Seelsorge ist passé. Trotzdem fragt H. Luther mit Recht, ob sich mit Blick auf die seelsorgliche Hilfe und Beratung dieses Ziel wirklich verändert hat.[20] Subtiler zwar, aber immerhin noch immer wird versucht, das Anders-Sein der Menschen zu korrigieren und zu integrieren. Ereignet sich nicht weiterhin eine

[20] *Schieder* 28

Beziehungsstruktur zwischen Seelsorger und ‚Seelsorge-Objekt' unter dem Aspekt ‚disziplinierender Mittel', wobei die theologische Orthodoxie oder Kirchenzucht nun durch eine psychologistische beziehungsweise psychoanalytische Zucht ersetzt wurde? Es gibt ein verbindliches Repertoire, das vorschreibt, wie Krisen zu bewältigen, Kommunikationen zu gestalten sind und wie Konflikte gelöst werden müssen!

An die Stelle der Kirchenzucht ist eine esoterische pseudo-psychologische Erlebnisgesellschaftszucht getreten, die dem Menschen in kollektiv vorgeheuchelter Erlebnisqualität heilende Seelsorge und wahres Menschsein (über einen bestimmten Weg) verheißt. Seelsorge ist also an Ideologie gebunden. Die therapeutische Seelsorge nimmt den Einzelnen nicht mehr als Störenfried, als Verletzer der heiligen Ordnung, als Person, die durch Kirchenzucht auf den rechten Weg gebracht werden muß, wahr, wohl aber als Gestörten, der therapiert werden muß. „Der Seelsorger tritt als klinisch ausgebildeter Berater einem Klienten gegenüber und will einen Beitrag zu dessen Heilung leisten."[21]

Dies kann nur in einem Machtgefälle von Seelsorger und Klient geschehen. Die therapeutische Seelsorge steht in der Gefahr, den Einzelnen einer Gesundheitsvorstellung zu unterwerfen, „die die Vielfalt psychischer Zustände, wie sie die Religionsgeschichte kennt, auf das Normalmaß der modernen Psychohygiene reduziert."[22] Dabei wird übersehen, daß die Religion „immer auch eine Kritik an dieser Form der Pathologisierung besonderer psychischer Zustände" beinhaltete.[23] Deshalb ist die häufige Konsequenz dieses Modells heilender Seelsorge die Reproduktion des Paradigmas eines Normalisierungsgebots der Medizin.

Wenn in Seelsorge-Konzepten lediglich die allgemeingesellschaftlich plausiblen Wert- und Verhaltensmuster reproduziert werden (und die oben skizzierten Beispiele reproduzieren die Wertvorstellungen eines Selbstverwirklichungsmilieus in einer Erlebnisgesellschaft), dann obliegt der Seelsorge lediglich eine gesellschaftsstabilisierende Funktion. Der Anspruch ihrer eigenen Sache, das heißt die Verkündigung des Evangeliums in diesem konkreten Kontext der Gesellschaft, droht dabei verlorenzugehen. Den sogenannten Repressionstendenzen in der Gesellschaft entgegenzuwirken, ist Ziel einer christlichen Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis, auch – und da kehre ich an den Anfang meiner Überlegungen zurück – wenn diese Repression im Mantel der Individualisierung und der eigenen Selbstverwirklichung auftaucht.[24] Genau dies offenbaren die Konzepte heilender Pastoral und heilender Seelsorge: Sorge um den eigenen Leib, die Seele, die Gesundheit... Paradigmen der Freizeit und Erlebnisgesellschaft werden pseudochristlich eingefärbt.

Nun aber verhindert die Korrelation von Seelsorge und Verkündigung die Verselbständigung gesellschaftlicher Trends, Erwartungen und Normierungen. Die Verkündigung sitzt den

[21] Ebd.
[22] Ebd.
[23] *Henning Luther,* Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodells des Helfens, in: *ders.,* Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 224–238
[24] Ebd.

SeelsorgerInnen mit ihren Inhalten im Nacken und erinnert sie an ihre ureigentlichste Aufgabe, die Verkündigung des Evangeliums, und diese war in der Regel ein Akt gegen gängige gesellschaftliche Trends! Die postmoderne Falle aber hat weite Teile dieser Seelsorgerichtungen im katholischen Bereich dazu verführt, sich vom Evangelium weg und zu gesellschaftlich gewünschten Trends hin zu bewegen. Damit Seelsorge nicht in solche Fallen läuft, braucht sie die Rückbindung an die normative Kraft des Evangeliums. Diese bestimmt die Art und Weise, wie Seelsorge zu gestalten ist, und formuliert die kritische Differenz zwischen Gesellschaft und Evangelium.

3. Differenzierung zwischen Alltagssorge und Seelsorge

Diese bisherigen Ausführungen machen deutlich, warum es notwendig ist, zwischen Alltagssorge und Seelsorge zu unterscheiden.[25] Seelsorge muß sich von allgemeiner Lebensberatung unterscheiden. Hier geht es nicht um eine Überhöhung der Seelsorge oder gar darum, einem neuen seelsorglichen Fundamentalismus das Wort zu reden. Es geht vielmehr um die berechtigte Angst, daß die psychologische Orientierung an Lebensproblemen das Anliegen der Seelsorge banalisiert.
Das heißt Seelsorge und Orientierung an Lebensproblemen müssen sich immer dann unterscheiden, wenn das biblisch orientierte Welt- und Menschenbild zur Disposition stehen. Alltagssorge, wie sie H. Luther definiert hat, wird dort aktiviert, „wo der Einzelne aus dem Rahmen fällt, aus dem Rahmen der sich gegenseitig stabilisierenden Erwartungen und Erwartungserwartungen. Alltagssorge zielt auf Realitätstüchtigkeit. Sie bleibt im Horizont der konventional präformierten Wirklichkeit."[26] In der Seelsorge aber geht der Mensch nicht auf. Das, was den Menschen ausmacht, seine Möglichkeitsbedingungen, das, was den Horizont ‚stinklangweiliger' Normalität der Durchschnittsgesellschaft übersteigt, ermöglicht Seelsorge. Die Möglichkeitsblindheit des tagtäglichen ‚Kleinkrams' wird offengehalten, die Devianzen der Menschen werden in ihrer Tiefgründigkeit gesehen und zu verstehen gesucht.
Seelsorge ergreift Partei für den noch zu schaffenden Menschen, für den Menschen mit seinen ungelebten und ungedachten Möglichkeiten. Seelsorge ist Protest gegen die faktische Kraft der Normalität und entdeckt die Widerspenstigkeit des Alltags für das Gelingen menschlicher Existenz. Die Alltagssorge lebt nach der Maxime: Alltagssorge macht die Unerträglichkeit des Alltags erträglich. Seelsorge macht u.U. die Unerträglichkeit des Alltags noch unerträglicher, weil sie den Menschen in seiner unterdrückten beziehungsweise in einer menschenunwürdigen Situation über die eigene Alltagssorge hinaus begleiten muß. Deshalb ist es wichtig, welche Funktion Seelsorge wahrnimmt. Eine theologische Anbindung ist unumgänglich.

---

[25] Ebd. 227

[26] Zur psychologischen Kritik am Ganzheitsideal und an einem falsch verstandenen Identitätsbegriff vgl. *Lesmeister* (Anm. 1). Was er bezüglich der Verwendung und des Stellenwertes des Ganzheitsbegriffs in der analytischen Psychologie kritisiert, läßt sich noch viel evidenter in den Konzepten heilender Seelsorge ausweisen. Wie verstellen diese Ansätze die „Destruktivität, die Phänomene von Zerstörung und Strukturzerfall, die sich mit progressiver Entwicklungstendenz auf vielen Lebensgebieten ausbreiten" (Lesmeister 7)?

In Johannes 5.1 (Die Heilung des Kranken am Teich Betesda) haben wir ein Beispiel, wie auch biblisch eine mögliche Trennung von Alltagssorge und Seelsorge gesehen werden kann.

4 Abkehr vom Mythos der Identität

Betrachtet man die Vorbild-Christologie der Kirche, v.a. aber die in unserem Zeitgeist entstandene Jesusliteratur, so begegnet uns eine identische Jesus-Person, die eine im Sinne modernster Konzepte des Selbst und der Selbstverwirklichung ideale Identität ausgebildet hat. Hierbei handelt es sich um eine Jesus-Deutung, die biblische und theologische Erfahrungen ignoriert, zum Teil sogar ins Gegenteil verkehrt. Die christliche Anthropologie nimmt ihren Ausgangspunkt bei der Fragmenthaftigkeit menschlichen Lebens.
Damit befreit sie den Menschen von der illusionären Vorstellung von sich selbst und seiner Existenz. Nur die Reformulierung der Ursünde, sein zu wollen wie Gott, der Gotteskomplex mit all seinen unterschiedlichen Nuancen versucht, sich immer wieder auf die Suche nach der Identität und deren Erschaffung zu begeben.[27] Und ständig versucht man in pastoralen und kirchlichen Fortbildungskonzepten, die Hauptamtlichen unter diese Diktate der Ganzheit und Identität zu zwingen.
Diese Erfahrungen benennt auch M. Kleesmann in einer Analyse der Pfarrerfortbildung. Für ihn ist es auch verwunderlich, wie es zu einer Umdeutung der Theologie (und damit auch des Anspruchs pastoraler Fortbildung) kommen konnte, die das Leiden und Sterben Jesu nur noch als das Ende versteht und nicht mehr als einen permanenten Prozeß, ausgelöst durch sein prophetisches Profil. Deshalb resümiert auch er: „Das Menschsein Jesu gewinnt nicht dadurch Bedeutung, daß er der völlig mit sich identische Mensch und Mann war, wie uns alle Vorbild-Christologien bis in die neueste Zeit hinein glauben machen wollen, sondern daß, im Vertrauen auf Gott, ein Annehmen der Bruchstückhaftigkeit und Unabgeschlossenheit des eigenen Lebens und Sterbens möglich ist."[28] Nicht aus sich heraus ist demnach der Mensch aufgefordert, seine Identität zu bilden, so stark der Zwang in der Gesellschaft diesbezüglich auch sein mag. Identität existiert nur im Fragment.[29] Diese aber kommt dem

---

[27] *Michael Kleesmann*, Stabile Identität – brüchiges Leben? Zum Bild des Pfarrers / der Pfarrerin zwischen Anspruch und Wirklichkeit – ein pastoraltheologischer Beitrag, in: WzM 46 (1994) 289–301, 298. Nun geraten eben auch die Pfarrer unter diesen Anspruch, die „Identische Person" zu sein, und erleiden angesichts ihrer persönlichen Erfahrungen häufig Schiffbruch!

[28] Vgl. *Henning Luther*, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: *Henning Luther*, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182.

[29] Der aus der Ästhetik stammende Begriff ‚Fragment' steht der Totalität, der in sich geschlossenen Ganzheit gegenüber. Fragment beschreibt einen defizitären Modus: einmal im Sinne der Überreste eines ehemals Ganzen (Torso / Ruine) und andererseits im Sinne von Gestaltungsformen, die unvollendet geblieben sind. „Fragmente lassen Ganzheit suchen, die sie selber aber nicht bieten und finden lassen." (*H. Luther* 167) Von daher sorgen sie für Bewegung und Unruhe. Daß das Leben immer Fragment bleibt, wird deutlich, wenn wir es vom Tode her betrachten. Der Tod läßt sich nicht ins Leben integrieren. „Die nicht vorhersehbare und planbare Endlichkeit des Lebens, die jeder Tod markiert, läßt Leben immer zum Bruchstück werden. Der Tod vernichtet prinzipiell die Möglichkeit einer in sich runden, ganzheitlichen Gestaltung des Gesamtlebens" (*H. Luther* 168). Lediglich der Freitod würde eine solche Möglichkeit eröffnen, dieser ist aber wiederum gesellschaftlich und kirchlich sanktioniert!

Menschen durch Gnade zu und nicht durch Leistung, wie es die protestantische Rechtfertigungslehre treffend formuliert. In seiner fragmentarischen Existenz ist der Mensch von Gott akzeptiert, das Paradigma der Selbstverwirklichung aber suggeriert ein leistungsbezogenes und auf konstruierte Erfüllung hin orientiertes Handeln.
Genau dieses bestimmt jedoch mehr und mehr die pastoralen Rollenträger. Warum sich die oben skizzierten Ansätze laufend dieser theologischen Vergewisserung entziehen, bleibt ein Rätsel, kann aber auch mit der vielfach bezeichneten Gotteskrise zu tun haben. Gerade in seelsorglichen Prozessen ist es notwendig, sich solch fataler Ganzheits- und Identitätsmythen bewußt zu werden, damit sie nicht noch mit einer ideologischen Theologie untermauert werden. Denn christliche Theologie basiert auf einem Menschenbild, das uns den fragmentarischen, den verwundeten, den gefallenen Menschen präsentiert, und gerade darin ist ihm die Nähe Gottes sicher. Heilende Pastoral tritt dagegen mit dem Anspruch auf, den Menschen in der Immanenz heil zu machen, ihn zu sich selbst zu bringen und seine eigenen Defizite zu beseitigen.
Deshalb ist der Euphorie in der Seelsorgebewegung des katholischen Kontextes zu wehren. Theologie beziehungsweise Seelsorge in unserer Zeit bedarf der dürftigen Theologie und der dürftigen Seelsorge, damit sie sich nicht überschätzt und den Menschen verlockt, sich wiederum in einem ideologischen Turmbau zu Babel zu verfangen.

5. Der Mensch ist das Abbild Gottes

Diese abschließende Überlegung soll nicht dazu führen, an der Vergöttlichung des Menschen zu arbeiten. Es ist ein Plädoyer für die Achtung des Geheimnisses ‚Mensch'. Wer die Geheimnishaftigkeit des Menschen nicht akzeptiert, der hält auch nicht mehr inne vor der Geheimnishaftigkeit Gottes. Ureigenstes Anliegen der Seelsorge war das Bemühen um den Einzelnen. Diesem gilt der Schutz seelsorglichen Bemühens. Und entgegen all den Versuchen der öffentlichen und privaten Sendeanstalten, den Einzelnen in den Mittelpunkt zu stellen, um sich an ihm zu ‚ergehen' und seinen Devianzen auf die Spur zu kommen, täte die heilende Seelsorge gut daran, sich zurückhaltend der Existenz des Menschen zu nähern in dem Bewußtsein, daß der Mensch Abbild Gottes ist und seine Lebensgeschichte auch und v.a. vor Gott Bestand haben muß und nicht vor einer therapeutischen Theorie oder einem therapeutischen Guru. Dies beinhaltet eine notwendige Selbstkritik aller Konzepte heilender Seelsorge und ihrer VertreterInnen. Es ist vor allem aber die Entscheidung zur notwendigen Selbstbegrenzung und theologischen Vergewisserung zu treffen. Geschieht dies nicht – und die Gefahr besteht momentan –, so ereignet sich eine problematische Trendwende. Für die einzelnen SeelsorgerInnen könnte dann die Kritik an ihrem Handeln so ausfallen, wie sie der Schriftsteller Norbert C. Kaser aus der Erfahrung eines eigenen therapeutischen Prozesses beschreibt: „das psychotherapeutchen – stochert in meinem lebenslauf herum um die Wunde zu finden der ich mein Saufen verdanke. Da friß! Du trottel siehst Du denn nicht daß alles an mir wunde ist oder alles gaudium oder alles ‚tanz'. wenn Du mich fragen wuerdest warum ich denn schreibe so koennt ich Dir genausowenig antwort geben ... am liebsten wuerde ich Dir

eine patzen, daß ich Dir keine einzige minute meines lebens auch nur leihweise abtreten wuerde begreifst Du nicht. ich bereue nichts keine lira keinen tropfen wein keinen haß keine traene keine liebschaft keine sexuellen ausfluege keinen schiß. zum x-tenmal gehen wir ergebnislos auseinander."[30]

[30] *Norbert C. Kaser*, Gesammelte Werke, Bd. 3: Briefe, Innsbruck 1991, 273.

Leserforum

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

wir wollen Sie bitten, sich an der Diskussion über die „Heilende Seelsorge und / oder Therapie" zu beteiligen. Wir planen ein Leserforum ab Heft 4, in dem wir einen qualifizierten Meinungsaustausch zu diesem Thema führen wollen. Beiträge, die bei uns bis zum 1. Juni eingelangt sind, können in diesem Heft berücksichtigt werden. Natürlich können wir nicht alles abdrucken.
Parallel dazu wollen wir auch im Internet ein Diskussionsforum eröffnen. Meinungen können über die elektronische Schiene eingebracht werden: email: thpq@ping.at

Ihre Redaktion

Das aktuelle theologische Buch

RATZINGER KARDINAL JOSEPH, *Salz der Erde.* Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1996. Geb. S 291,–.

Hat sich die innerkirchliche Debatte an ein paar Themen festgebissen und darüber die großen Herausforderungen unserer Zeit beiseite liegen lassen? Dieser Meinung ist jedenfalls J. Kardinal Ratzinger in seinem spannenden Gespräch mit einem aus der Kirche ausgetretenen Journalisten. Dessen ausführliche Gesprächsbeiträge bringen allerdings sowohl die „festgefahrenen" Anfragen der um die Zukunft der Kirche besorgten Gläubigen, als auch all die Gemeinplätze aus dem Argumentationsdepot der „Kirchenfresser" gegen die „Amtskirche" zur Sprache. Das Buch spart deshalb zwar kaum „die sogenannten aktuellen Tabuthemen" aus, auf langen Strecken bleibt es aber selbst der „festgebissenen" Logik verpflichtet und bringt kaum Antworten, die die Fronten unterwandern oder sprengen würden. „Zöblibat, Frauenordination und wiederverheiratete Geschiedene" u.a. sind auch für R. „durchaus ernste Fragen" (171); an ihnen scheitere aber das Christentum heute nicht! (193); es sind letztendlich nicht diese Fragen, „deretwegen die Kirche leidet" (194). Wenn es allerdings nur „Pseudoprobleme" sind, so stellt sich die Frage, warum denn das Lehramt die katholische Weitsicht nicht zeigt und diese aus der Welt schafft, indem es sie löst. R. steht auf dem Standpunkt, die Reformen in solchen Kontexten würden die eigentliche Glaubenskrise „überspielen" (211). Kritisch könnte man allerdings einwenden, auch die Verweigerung der Reform kann denselben Grund haben. Mit solch einer kritischen Logik wird man dem Nerv des Buches nicht auf die Spur kommen. Das Gespräch zeigt zuerst einen im Dienst der Kirche „alt" gewordenen Menschen, der durch alle Wandlungen in seinem Leben eines nie verloren hat: das Vertrauen in sie, auch in ihre institutionelle Seite. So kann er in seinem Bekenntnis über das Bleibende und das Sichwandelnde sagen: er habe immer „an Gott in Christus in der Kirche" geglaubt und darauf hinzuleben versucht. Die Sprache für dieses Bekenntnis änderte sich allerdings: „Die Lebensalter ändern den Menschen, er soll nicht, wenn er siebzig ist, versuchen ein Siebzehnjähriger zu sein und umgekehrt." (123) Studium, Lehre, Bischofszeit in München und die Zeit in Rom: R. glaubt sich selber immer treu geblieben zu sein. Nur eines ist mit dem zunehmenden Alter neu geworden: „Man wird bescheidener, lernt die Grenzen des eigenen Vermögens kennen. ... Und daß es neben denen, die nachdenken, und neben denen, die Amtsträger sind, vor allem die Charismatiker geben muß, jene, die Leben zünden." (119)

Wie ein roter Faden strukturiert ein (nicht immer ausgesprochener) Gedanke seine Analysen, daß es im westeuropäisch und nordamerikanisch geprägten Katholizismus zu wenig solche „Leben zündende" Persönlichkeiten gebe. Daß es da zu viel Bürokratie (284) und Strukturdiskussionen gibt, die an einer notwendig gewordenen Alternative zum kulturellen Trend vorbeigehen. Diese Alternative wird ein bißchen einseitig in den verschiedenen Bewegungen gesehen; der große katholische Gegenentwurf (für eine Glaubensgemeinschaft, die eine Milliarde Menschen umfaßt) fehlt (ist das ein Zeichen für die mit dem Alter kommende Bescheidenheit?). Es mutet jedenfalls fremd an, wenn der Präfekt der Glaubenskongregation problemlos davon spricht, daß die Kirche zu einer Minderheitskirche werden und auf diese Weise ihre sakramentale Funktion, „Salz der Erde" zu sein, wahrnehmen wird. Eine eigenartige Spannung macht sich bemerkbar. Gerade als Amtsträger einer weltweiten Institution weiß R. die Strukturen zu schätzen, sein Vertrauen in die Kraft der Institution bleibt trotz allem ungebrochen; er weiß auch, daß vieles unmöglich wäre ohne den institutionellen Rahmen, den die technisch-mediale Gesellschaft anbietet. Anderseits sieht er die damit Hand in Hand gehende Depotenzierung der religiösen Kultur. „Der zentrale Bereich des Lebens von heute ist ... derjenige der wirtschaftli-

chen und technischen Innovationen. Dort – und ganz speziell auch in der Unterhaltungswelt der Medien – wird Sprache gebildet, wird Verhalten geformt. Religion ist dabei zwar nicht verschwunden, aber sie ist in den Bereich des Subjektiven abgewandert. Glaube wird dann als eine der subjektiven Religionsformen toleriert; oder er behält letztlich als Kulturfaktor einen bestimmten Raum. Aber auf der anderen Seite wird das Christentum auf neue Weise Lebensmodelle anbieten und sich in der Einöde des technischen Daseins wieder als ein Ort einer wirklichen Menschlichkeit darstellen. Das geschieht jetzt schon." (135) „Christ-sein bedeutet Weggemeinschaft" (281). Die gesellschaftliche Kultur Europas und Amerikas bietet diese Weggemeinschaft nicht mehr an; deswegen „muß die Kirche selber die Zellen bilden, in denen das Sichstützen, das Sichtragen und das Miteinandergehen, also der große Lebensraum der Kirche im Kleinen erfahrbar und praktisch wird" (282). Können diese Angebote aber über den Stellenwert einer Nische hinausgehen? Können die „Bewegungen" den „großen Lebensraum der Kirche" ersetzen? Eine wirkliche Gegenbewegung zur herrschenden Kultur wird es erst dann geben, wenn die von den „Bewegungen" ausgehenden Reformen nicht im Gegensatz zu den immer wieder notwendigen (auch bürokratischen) Reformen der großen Institution gesehen werden. Ansonsten wird die ganze Antwort der Kirche weiterhin auf das „Leiden" an der herrschenden Kultur begrenzt bleiben!

Auf weiten Strecken stellt das Buch eine lesenswerte zivilisationskritische Studie dar. Die tödlichen Folgen der neuzeitlichen Einstellung, die im Grunde den Status der Geschöpflichkeit negiert, können nur abgewendet werden, wenn wir jene Kräfte freisetzen, durch die der Mensch sich selbst begrenzen kann (245). Interessant auch die Gewichtung der Themen des gegenwärtigen Pontifikates: Die Enzykliken über den Erlöser der Menschheit, über den Heiligen Geist und über das Erbarmen Gottes und „der ganze Sektor Sozialethik" (113). Erfreulich die Klarstellung, daß „Gaudium et spes ... der dynamischste und am meisten nach vorn weisende Text des Konzils überhaupt" ist (277). Wie überhaupt: Man findet in diesem Gespräch eine Fülle von Details, die den Menschen Ratzinger, seine Geschichte und die vatikanischen Kongregationen auch jenseits der gängigen Klischees beleuchten: „Es muß nicht immer universale Antworten geben. Wir versuchen auch, unsere Grenzen einzusehen und auf das Antworten zu verzichten, wo es nicht möglich ist." (108)

Ein interessantes Buch, das letzten Endes hinter allen Fragmentaritäten nur eine Botschaft vermitteln möchte: „Glaube beruht in seinem Kern darauf, das Geliebtsein von Gott anzunehmen, ... und dadurch ein Liebender zu werden." (125)

Innsbruck/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.

AKTUELLE FRAGEN

■ CSOKLICH FRITZ u.a. (Hg.), *ReVisionen.* Katholische Kirche in der Zweiten Republik. Styria, Graz 1996 (414). Geb. S 394,–/DM 54,–/sFr 47,–.

Im April 1996 fand im Bildungshaus Schloß Seggau (Steiermark) ein Symposium unter dem Titel „ReVisionen" statt, das von der Katholischen Aktion (KA) veranstaltet wurde. Es wurde versucht, einen Rückblick auf die abgelaufenen fünfzig Jahre zu bieten, um so eine Standortbestimmung zu gewinnen und sich der Frage zu stellen, was in Kirche und Gesellschaft Zukunft hat. Daß dabei in besonderer Weise die KA im Blickpunkt des Interesses stand, ist selbstverständlich.

Der *erste Teil* des Buches dokumentiert dieses Symposium, die gehaltenen Vorträge und die Ergebnisse der Arbeitskreise. *K.H. Frankl* stellt

die provokante Frage, ob die Geschichte der Kirche in Österreich im behandelten Zeitraum nicht vielleicht die Geschichte einer Erschöpfung sei. Die Antwort bleibt offen. Schwer nachvollziehbar ist die Überlegung des Autors, daß der „neue Kirchenkurs" in Österreich zu einer „festgefügte(n) Kirche" führen könnte, wenn auch „auf einem zahlenmäßig niedrigen Niveau" (33). Die bisherigen Auswirkungen der eingeschlagenen Linie rechtfertigen diese optimistische Sicht jedenfalls nicht. Auf „fünf Forschungssegmente zur Geschichte der KA", („Mariazeller Manifest", parteipolitischer Katholizismus in der KA, Verhältnis von „actio catholica" und „actio catholicorum", Anerkennung des Konkordates, strukturelle Entwicklung der KA), in denen genauere Untersuchungen noch ausstehen, verwies *M. Liebmann*. Er versuchte auch vorläufige Antworten, denen *E. Busek* in einem Diskussionsbeitrag teils heftig widersprach. Man wird sich den angeschnittenen Problemen noch mit mehr Ruhe und unter Berücksichtigung sowohl schriftlicher als auch mündlicher Quellen zuwenden müssen. Zu den Strukturen der KA wird man jedenfalls sagen müssen, daß diese zu Beginn, das heißt in den dreißiger Jahren, „total und autoritär" waren. Das belegt zum Beispiel die konfliktreiche Überführung des Oberösterreichischen Volksvereins in die KA durch Bischof Gföllner; sie lief unter dem Schlagwort „Entpolitisierung", stellte aber de facto eine totalitäre Maßnahme dar. Auch der von Busek erwähnte 1933 erfolgte Rückzug des Klerus aus der aktiven Parteipolitik bedeutete zum damaligen Zeitpunkt alles eher als das Ende des politischen Katholizismus, sondern war vielmehr ein Beitrag zum Ende des Parteienstaates. Aus eigenem Erleben muß ich Busek freilich darin Recht geben, daß die KA nach dem Krieg – trotz der Weiterverwendung einer älteren Terminologie (Führer, Zentralsekretär, Sendung) – sich demokratischer Formen bediente, was sich u.a. in der Wahl der Führungsorgane manifestierte. Das gilt jedenfalls für das Bistum Linz, in anderen Diözesen scheint es anders gewesen zu sein.

Sehr wertvoll ist die Studie von *K. Klein* mit dem Titel „Kirche im Übergang", die eine übersichtliche Statistik bietet, deren Ergebnisse zusätzlich in einem Kommentar erläutert werden. Mit diesem Beitrag wird der auch in anderen Artikeln des Buches angesprochene Übergang von der Volkskirche zur Gemeindekirche anhand von Zahlenmaterial nachvollziehbar. Wird hier die Geschichte der „Erschöpfung" dokumentiert, von der Frankl gesprochen hat? Nach Meinung des Autors messen jedoch die gebotenen Zahlen nur *eine* Dimension, nämlich die geringere Beteiligung am kirchlichen Leben. Die *andere* Dimension, nämlich die größere Intensität im Gemeindeleben, ist hingegen kaum „meßbar, nur qualitativ erfahrbar. Und diese Dimension jenseits der Zahlen ist es auch, die Hoffnung und Zuversicht gibt" (82).

In Arbeitskreisen wurden Grundfragen, welche die Kirche und die Öffentlichkeit betreffen, erörtert. Hingewiesen sei auf den Bericht zum Thema „Kirche und Staat – staatskirchenrechtliche Perspektiven", in dem *H. Kalb* und *St. Wallner* in überzeugender Gedankenführung die Verbindlichkeit von Konkordaten aufzeigen und nachweisen, daß der staatliche Schutz religiöser und weltanschaulicher Interessen (auch) der Ermöglichung der Freiheit des einzelnen dient. Ein anderer Arbeitskreis *(W. Zauner, Ch. Rathner)* befaßte sich mit „Auswirkungen kirchlichen Lebens auf die Gesellschaft". Da die Kirche auch heute noch „durchaus Gehör in der Gesellschaft" findet, sollte sie Maßstäbe setzen; diese muß sie freilich auch auf sich selbst anwenden. Auch die „soziale Verantwortung der Kirche" war Thema eines Arbeitskreises *(M. Lehner, S. Renoldner)*. Der Bericht hierüber gipfelt in der Feststellung beziehungsweise Forderung: „Die Kirche hat ein soziales Kapital, mit dessen Zinsen sie wuchern sollte! Sie verdankt sich Gott, der die Liebe ist, und sie weiß, daß ihr einziger Sinn darin liegt, daß Menschen in ihr und von ihr diesen Gott kennenlernen. Dazu sollte sie alle ihr zur Verfügung stehenden Möglichkeiten ausschöpfen."

Der *zweite Teil* des Buches bringt „ausgewählte Texte", die den Weg der katholischen Kirche in der Zweiten Republik markieren. *Ph. Harnoncourt* schildert zum Beispiel in lebendiger Sprache jene Etappen, die von der „Liturgischen Bewegung zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanums" geführt haben; dafür erfolgten übrigens in Österreich entscheidende Weichenstellungen. *G. Schultes* geht auf Konflikte ein, die es zwischen KA und Verbänden gegeben hat und teils noch gibt, und plädiert für mehr Gemeinsamkeit, „denn wir alle sind dem Gemeinwohl der Kirche verpflichtet". In ihrem engagiert dargelegten Überblick über den ökumenischen Dialog in Österreich verweist *Ch. Gleixner* auf erzielte Erfolge (sie sind größer, als es im Bewußtsein der Österreicher verankert ist), benennt aber auch noch vorhandene Defizite (das Erreichte bleibt sogar noch hinter den vom Ökumenischen Direktorium gewünschten Aktivitäten zurück) und warnt vor neuen Gefahren einer konfessionalistischen Einigelung. In diesem Zusammenhang sei auch auf das protestantische Pendant eingegangen, auf den Bericht von *E. Ch. Gerhold* über seine Erfahrungen mit der römisch-katholischen Kirche. Es stimmt freudig, die Verbesserung des Klimas zwischen den Kir-

chen und den gegenseitigen Lernprozeß vorgeführt zu bekommen, doch ist auch festzuhalten, daß im Dialog erzielte Konvergenzen bisher von Rom „nicht wirklich rezipiert und angenommen worden sind" (327).
Aus Raumgründen kann auf weitere Beiträge nicht eingegangen werden. Insgesamt kann das Buch mit *Heinz Schnuderl* als „ein Lesebuch zur kirchlichen Zeitgeschichte der Zweiten Republik Österreichs" bezeichnet werden. Die mit dem Titel suggerierten „Visionen" sind freilich nur in Ansätzen vorhanden.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HAGLEITNER SILVIA, *Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie.* Feministisch-politische Bildungsarbeit nach Paolo Freire und Ruth C. Cohn. Grünewald, Mainz 1996. (300). Paperb.
Frauen, Politik und Bildung – eine möglicherweise überraschende Begriffskonstellation, mit der die Autorin der veränderten gesellschaftlichen Rolle der Geschlechter einerseits, der im Zuge der Postmoderne zu beobachtenden Neigung einer Entpolitisierung und Privatisierung andererseits gerecht zu werden und darüber hinaus theologisch zu reflektieren sucht. „Was muß eine Theorie zur Praxis von Frauenbildungsarbeit leisten, damit sie den weltpolitischen Herausforderungen einerseits und den Frauen in ihren subjektiven Befindlichkeiten andererseits gerecht wird? Wie läßt sich eine Theorie zur Praxis von Frauenbildungsarbeit formulieren, daß sie Frauen ermutigt, ihre Verantwortung für diese Welt bewußt und aktiv zu übernehmen und die gesellschaftlichen Strukturen im jüdisch-christlichen Sinne von Gerechtigkeit und im solidarischen Handeln zu gestalten beziehungsweise zu verändern?" (23)
Silvia Hagleitner gelingt es, diese Forderung in einer Verbindung leidenschaftlichen Engagements und theoretischer Kompetenz einzulösen. In einer Klarheit der Sprache und Offenheit in Hinblick auf die eigene Motivation und Position diskutiert sie vielfach unreflektiert verwendete Begriffe wie ‚Feminismus', ‚Politik', ‚Bildung', wobei sie für eine weltzugewandte Haltung votiert, in der Bildung stets einer „Verbindung von Individuum und Gesellschaft" Rechnung zu tragen habe und „eine einseitige Schwerpunktsetzung auf Subjektorientierung oder Gesellschaftsorientierung den Charakter der Bildung verfehlen würde." (72). „In diesem Sinne ist feministisch-politische Bildungsarbeit Reflexions-, Aktivierungs- und Befreiungsarbeit." (73) Dies wird in einer kritischen Rezeption zweier Bildungsmodelle, jenem der befreienden Bildungsarbeit des Brasilianers Paolo Freire und dem der Themenzentrierten Interaktion (TZI) der Schweizerin Ruth Cohn, in Hinblick auf deren Relevanz für feministisch-politische Bildungsarbeit theoretisch begründet. Wesentlich dabei scheint mir die in diesem Zusammenhang geleistete Neudefinition des Politischen, die es nicht nur erlaubt, gegenwärtige gesellschaftliche Verhaltensmuster von Frauen unter dem Aspekt des Politischen zu sehen, sondern diese Situation auch zum Ausgangspunkt gesellschaftsverändernder Bildungsprozesse werden zu lassen.
Theologisch weiß sich ein derartiger Ansatz befreiungstheologischen Positionen verpflichtet, die unter den Stichworten „Vom Frauen-Leben erzählen", „Bedrückende Mythen aufdecken", „Einander zum verändernden Handeln ermutigen", „Schwesterliche Solidarität üben angesichts von Unveränderlichem", „Gemeinsam das Leben feiern" weiter entwicklelt werden.
Dieses Buch reagiert damit auf einen wesentlichen, bisher wenig beachteten Mangel: die Tatsache, daß trotz der im Zuge der neuen Frauenbewegung zunehmenden Praxis kirchlicher und außerkirchlicher Frauenbildungsarbeit eine theoretische Reflexion und Begündung bis heute fehlt. Es sei somit einerseits jenen empfohlen, die in derartigen Praxisfeldern stehen, aber auch jenen, denen an einer „Theorie der Bildung" gelegen ist. Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß trotz der dezidiert frauenspezifischen Position keineswegs der Eindruck entsteht, als wäre es nicht auch für Männer von Belang.
Linz *Monika Leisch-Kiesl*

BIBELWISSENSCHAFT

■ CROSSAN JOHN DOMINIC, *Jesus.* Ein revolutionäres Leben (Beck'sche Reihe 1144). Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock. C.H. Beck, München 1996. (265). Kart. DM 19,80/S 147,–.
Dieses Taschenbuch faßt den Ertrag des umfangreichen wissenschaftlichen Werkes von C. „Der historische Jesus" (1994 deutsch im gleichen Verlag erschienen) für ein breiteres Publikum verständlich und gut lesbar zusammen. Anliegen des Autors ist die wissenschaftlich begründete Rekonstruktion von Herkunft, Auftreten, Verkündigung und Sterben des historischen Jesus auf der Grundlage der kanonischen und außerkanonischen Schriften des ersten Jh. n. Chr. Methodisch orientiert er sich am Kriterium der mehrfachen Überlieferung und ordnet die so

eruierten Tatbestände in den Rahmen einer „kulturübergreifenden Anthropologie" ein, was eine vergleichende kultursoziologische Betrachtung meint, die zwar auch die zeitgeschichtlichen Verhältnisse des von Rom beherrschten Volkes Jesu, besonders aber an verschiedensten menschlichen Kulturen gewonnene Einsichten in gesellschaftliche Strukturen beinhaltet. So erweist sich ein zunächst reizvoll klingender Ansatz schließlich als Engführung der Fragestellung, die nur ein eingeschränktes Bild des historischen Jesus, das eines sozialen Revolutionärs, zuläßt. Jesus wird dementsprechend als „bäuerlicher jüdischer Kyniker" (250) charakterisiert, dessen Strategie in Heilungen – nicht der Krankheit, sondern des Leidens „durch einen Eingriff in die soziale Welt" (113) – und gemeinsamem Essen (Kommensalität) als Gegensatz zu den hierarchischen und patronalen Ordnungen der jüdischen Religion und der römischen Macht bestand (250). Als Grundanliegen der Verkündigung Jesu läßt sich dann ein Egalitarismus, die radikale Gleichheit aller Menschen, angeben, was eine Herausforderung der herrschenden Macht mit ihren Rangordnungen impliziert. Bei aller Überzeichnung vermag C. mit der Hervorhebung der sozialen Konsequenzen der Botschaft Jesu doch auf einen wichtigen Aspekt seines Wirkens hinzuweisen. Bleibt man sich dieser Engführung bewußt, bietet das Buch etliches Material zur Umwelt Jesu und zur theologischen Entwicklung der frühen Christenheit. Daß dabei die religiöse Dimension, das heißt die Erfahrbarkeit Gottes in Wort und Handeln Jesu, kaum Beachtung findet, wird dem historischen Jesus wohl nicht gerecht. So ist das Buch v.a. jenen zu empfehlen, die bei eingehender Beschäftigung mit der Person Jesu Anregungen und Anfragen suchen.

Augsburg *Stefan Schreiber*

■ WEISS WOLFGANG, *„Zeichen und Wunder".* Eine Studie zu der Sprachtradition und ihrer Verwendung im Neuen Testament (WMANT 67). Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1995. (VIII+ 189). Geb.

Die leicht überarbeitete Fassung einer Habilitationsschrift, die 1991 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Mainz angenommen wurde, befaßt sich mit der Verwendung des Doppelbegriffes „Zeichen und Wunder" im NT, dessen exakte Bedeutung weitgehend im Dunkeln liegt. W. orientiert den Gang seiner Untersuchung an der ntl Verwendung in den verschiedenen Schriftengruppen, die unterschiedliche Dichte mit einem deutlichen Schwergewicht auf der Apg erkennen läßt. Als geistigen Hintergrund behandelt W. zunächst Verwendung und Bedeutung des Doppelbegriffes im vorchristlichen Sprachgebrauch, konkret im AT, in Septuaginta, hellenistischer Literatur und hellenistischem Judentum. Die (deuteronomisch-deuteronomistische) Anwendung auf das Handeln Gottes bei der Herausführung Israels aus Ägypten sieht W. nicht als zentral an, vielmehr stehe in späterer Zeit allgemein das machtvolle Wirken Jahwes zugunsten Israels in der Geschichte im Vordergrund (vgl. 149). Im NT unterscheidet W. positives und negatives Verständnis der „Zeichen und Wunder", wobei sich ersteres bereits in der pln Korrespondenz findet. In Röm 15,19 und 2 Kor 12,12 stellen sie Zeichen des apostolischen Wirkens dar; dabei „darf man vermutlich an mit der Mission und der Missionstätigkeit als solchen verbundene Ereignisse denken, die als Manifestation göttlicher Kraft empfunden wurden und von Paulus im Sinne seiner eigenen Sendung durch Christus interpretiert werden" (45f). Die im apostolischen Dienst des Paulus wirksame Kraft Gottes zeige sich „im Bestehen der Gemeinde als solcher" (52). Paulus bewege sich damit in einem frühchristlichen Traditionsrahmen, als dessen Sitz im Leben sich das Missionsgeschehen zeige; Zeichen und Wunder als durch Pauli Wirksamkeit vermitteltes Geschehen erweisen seinen Apostolat als legitim (vgl. 55f). Diese Ergebnisse versucht W. an anderen pln Stellen, die sich mit Kraft und Wunderwirken befassen, den Doppelbegriff selbst aber nicht enthalten, zu bestätigen und zu vertiefen.

Nach der Untersuchung der einschlägigen Aussagen der Apg, die explizit von Zeichen und Wundern sprechen oder in anderer Weise Wunderwirken thematisieren, kann W. Folgerungen formulieren. So stellen „Wunder und Zeichen" (in dieser Reihenfolge!) einen „Teil eines prophetischen Funktionstypos" dar und legitimieren nicht das Kerygma, sondern zeichnen die Sendung des Boten Gottes aus (116f); sie lassen sich als „charismatische(r) Kraftausweis (...), in dem göttliche Kraft epiphan wird", charakterisieren und erweisen so das Prophetentum als echt (117). In Absetzung davon sind „Zeichen und Wunder" (in der verbreiteten Reihenfolge) mit dem Wortgeschehen verbunden und bestätigen die Missionsverkündigung (unter den Heiden); das göttliche Wirken werde bei diesen Vorkommen stärker betont, die „Epiphanie göttlicher Kraft" erweise die Echtheit der Verkündigung (117), wobei letztlich die „Legitimation der Heidenmission" angezielt ist (118). Im Wechsel der Wortfolge verberge sich eine Aussageabsicht des Redaktors Lk: Baut Lk die „Wunder und Zeichen" als Teil des Prophetentypos auf und markiert mit der veränderten Reihenfolge deren

Andersartigkeit, so dient nach dieser Vorbereitung die normale Folge zur Legitimation der Heidenmission (118). Durch Rückführung der Wunder auf Gott und wesentliche Verbindung mit der Verkündigung verfolgt Lk die polemische Absicht der Abgrenzung gegenüber der Konkurrenz nichtchristlicher Thaumaturgen (119). – In Hebr 2,4 ist bei „Zeichen und Wundern" möglicherweise an Wundertaten, eher aber an eine „Funktion im Bereich von durch die Verkündigung gewirktem Glauben" zu denken, an „eine, wenn auch nicht näher bestimmbare, Erfahrung der Gemeinde aus ihrer Anfangszeit" (125). Damit erweisen die Zeichen und Wunder die Wirksamkeit des Wortes und die Echtheit des Heils (126). Die kritische Sicht der „Zeichen und Wunder" in Joh 4,48 korrigiert die Doppeldeutigkeit des Wunders, wobei im Hintergrund eine Missionspraxis stehen mag, die durch Wundertaten um Glauben warb (vgl. 130f). – Das negative Verständnis der Wendung begegnet in apokalyptischen Zusammenhängen (132), so bei der Warnung vor Pseudochristoi und Pseudopropheten in Mk 13,22 par Mt 24,24, die in der Bedrohung der christlichen Mission durch das Auftreten hellenistischer Heilsmittlergestalten widergöttliche Kräfte am Werk sieht, die ebenfalls Wundermacht, wenn auch verführerische, besitzen (137–139). Ähnlich werden die lügenhaften Zeichen und Wunder aus 2 Thess 2,9 als Kraftäußerungen der antichristlichen Macht verstanden, was den traditionellen Hintergrund von Gegenerscheinungen göttlicher Kraftwirkung im Tun antichristlicher Propagandisten erkennen läßt und dadurch im Horizont frühchristlicher Mission steht (140). – Abschließend faßt W. seine Ergebnisse zusammen, wobei er die Frage nach der ursprünglichen frühchristlichen Sprachtradition mit dem Hinweis auf den typischen Verwendungsbereich der Mission, wo die Zeichen und Wunder Bestätigungsphänomene darstellen, beantwortet (vgl. 143f); als Funktionsbereich läßt sich „die mit der Gründungserfahrung von Gemeinden verbundene Reflexion im weitesten Sinne" namhaft machen (144). – Am Ende bietet die Arbeit ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Stellenregister.

Grundsätzlich positiv ist der überschaubare Umfang der Untersuchung (150 Textseiten) hervorzuheben, der freilich teilweise zu Lasten von Klarheit der Aussageabsicht und Gründlichkeit der Detailuntersuchung geht. Insgesamt zeigt die Arbeit die Problematik des Verständnisses einer frühchristlichen Terminologie, die – wegen ihrer zeitgenössischen Geläufigkeit – nirgends im NT explizit erklärt wird und nur kontextuell und traditionsgeschichtlich ansatzweise erfaßt werden kann. So bleiben dann auch manche Ergebnisse von W. blaß und allgemein. Kritische Anfragen ergeben sich besonders zu folgenden Bereichen: (1) Die religionsgeschichtliche Herleitung des Doppelbegriffs wertet m.E. zu Unrecht den Schwerpunkt des Gebrauchs der Wendung in bezug zu den Exodusereignissen ab, den ein Großteil der betreffenden Texte erkennen läßt. Im damit gegebenen, geschichtlich faßbaren Heilshandeln Gottes wäre jedenfalls ein tradierbarer Hintergrund zu erkennen, der als geläufiges Theologumenon den semantischen Gehalt der Wendung fundieren könnte. (2) Paulus war sicher das urchristliche Verständnis der „Zeichen und Wunder" als Legitimationsereignisse bekannt. Doch *daraus* leitet er nicht seine Autorität und Vollmacht gegenüber der (römischen beziehungsweise korinthischen) Gemeinde her (wie W. 46 meint); diese Phänomene dienen nur der Verstärkung, als *ein* möglicher, aber keineswegs zentraler Ausweis der Legitimation – das ist ein Unterschied! Dafür spricht die beiläufige, unakzentuierte Erwähnung als „Zeichen des Apostels", worin (gegen W. 47f) wahrscheinlich ein Gegnerschlagwort erhalten ist. Christus erweist sich in des Apostels Schwachheit! Die (von W. 51f geleugnete) syntaktische Parallelordnung mit „Krafttaten" in 2 Kor 12,12 läßt inhaltlich an Wundertaten im eigentlichen Sinne denken (W. 52.55.71 bleibt zu allgemein, wenn er an die im Rahmen des Aposteldienstes wirksame Kraft bei Gründung und Bestehen der Gemeinde denkt). Es handelt sich also um eine feste, frühchristlich bekannte Wendung, die außergewöhnliche Phänomene, eben Wunder (gedacht im Rahmen des Wunderverständnisses der Zeit) bezeichnet, und zwar – zumindest in bestimmten Kreisen – als Kennzeichen des Apostels. Diese sind nicht als allgemeine Geschehnisse der Mission zu verstehen, da der damit angesprochene Bereich zu vielfältig ist, um mit der konkreten Wendung, die zudem traditionell spezifischer vorgeprägt ist, bezeichnet zu werden. (3) Bei der Untersuchung der Bedeutung von „Zeichen und Wundern" in der Apg vermisse ich das theologische Interpretament der Kontinuität des geschichtlichen Heilshandelns Gottes, das Lk mit diesem Syntagma ausdrückt (vgl. die Linie Joël-Zitat – Jesus – Apostel in Apg 2,19.22.43 sowie die direkte Bezugnahme auf Mose beziehungsweise den Exodus in 7,36, die W. 92 Anm. 112 jedoch herunterspielt). Diese heilsgeschichtliche Kontinuität spricht auch deutlich aus den einzelnen Wundererzählungen, die W. ja teilweise behandelt. Die Differenzierung von „Wunder und Zeichen" beziehungsweise „Zeichen und Wunder" nach dem Kriterium der Reihenfolge, die W. 116–118 versucht, erscheint gezwungen, denn als wesentlicher Bedeutungsgehalt ist bei beiden

Verwendungen das Handeln Gottes zugunsten des Heils der Seinen (traditionsgeschichtlich auf der Folie der Rettung Israels aus Ägypten) festzustellen; darin ist weiter die Legitimation der Wundertäter und ihrer Botschaft – hier sollte keine zu starke Trennung konstruiert werden – enthalten. Die unterschiedliche Reihenfolge könnte eher der schriftstellerischen Gestaltung des Lk zugeschrieben werde, der damit abwechselt und so Aufmerksamkeit erregt. Die auffallend positive Würdigung des lk Wunderverständnisses, die W. 119 bietet, muß zum Beispiel bei den Pauluswundern im Blick auf die von Lk differierende, doch sehr viel kritischere Sicht der Wunder bei Paulus selbst angefragt werden. – Gerade die vorgetragene Kritik zeigt aber auch, daß es sich um eine interessante Arbeit zu einer lohnenden Thematik handelt, die die Auseinandersetzung zu beleben vermag.

Augsburg *Stefan Schreiber*

■ ZAPFF BURKHARD M., *Schriftgelehrte Prophetie – Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Erforschung der Redaktionsgeschichte des Jesajabuches. (Forschung zur Bibel, Bd. 74). Echter, Würzburg 1995. (380). Brosch. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

Das Bild der „Propheten" wird seit einigen Jahren stark umgearbeitet. Im Lauf der Redaktionsgeschichte der Prophetenbücher sind die prophetischen Worte und Zeichenhandlungen von vielen Generationen fortentwickelt und neu gedeutet worden, so daß sich in den Prophetenbüchern Schriftauslegung anlagerte, die sich als Prophetie verstand. Da die Exegese sich von der Fixierung auf die charismatische Persönlichkeit des Propheten immer mehr löst, werden auch die redaktionell späteren Schichten der Prophetenbücher, ihre konzeptionelle und interpretative Leistung immer mehr wahrgenommen.

Mit der Bezeichnung von Jes 13 als „schriftgelehrte Prophetie" nimmt B. Zapff diese Tendenz auf und untersucht die redaktionsgeschichtliche Entwicklung des Kapitels, die Beziehung zum Folgekapitel, die Einbindung in die Völkerorakel Jes 13–23 und schließlich „Großjesaja", womit seit O.H. Steck der erstmalige Verbund der drei Jesajakomponenten gemeint ist. Mit Jes 13 hat er einen theologisch brisanten Text in den Blick genommen, der in drastischer Sprache den Tag Jahwes ankündigt. Dieser wird nicht nur Gerichtstag für das gottfeindliche Babel, sondern auch für alle Völker sein. Kernstück der Untersuchung ist daher eine ausführliche Behandlung aller atl. Texte, die vom „Tag Jahwes" handeln. Grundlegend für die Interpretation von Jes 13 durch Zapff ist seine These, daß Jes 13 heilsuniversalistische Ansätze im Jes, wie sie in Jes 2,1–5 zu finden sind, – durch ein „gewaltiges Potential von leidvollen Unrechtserfahrungen" angeregt (321) bewußt korrigiert (215). Durch schriftgelehrte Anspielungen auf Texte, die ein Gericht Jahwes über Juda/Jerusalem schildern oder daran erinnern, werde das Gericht Jahwes über die ganze Welt als „logische Fortsetzung und Konsequenz" des bereits geschehenen Gerichts an Israel dargestellt (213–214). Der Zorn Jahwes wendet sich nun auch gegen die Völker, nachdem er sich vorher gegen Israel richtete (217). Die Rede vom Weltgericht, wie sie auch in Offb 17–19 aus Jes 13 aufgenommen ist, ist nach Zapff wichtig, da sie die Hoffnung auf einen Gott zum Ausdruck bringt, der das Unrecht nicht einfach hinnimmt. Dennoch hält er die heilspartikularistischen Tendenzen der Fortschreibungsschicht I im Jes (nach Steck), der er auch die Ergänzung in Jes 13,1b–16,22b zuordnet (314–315), für „theologisch fragwürdig, weil sie dazu beitragen, Gottes universalen Heilswillen zu verdunkeln" (321). Der folgende Hinweis auf den „Holocaust" (322) paßt m.E. nicht, weil die Problematik dieser objektiven Gottesverdunklung gerade nicht darin liegt, daß die Reaktion der Entronnenen eine Bitte um Gottes Gericht sein könnte, sondern die endgültige Verzweiflung am Ausbleiben des Richters und der Zweifel an seinem Handeln in der Welt überhaupt. Zapff weist auf die Gefahr eines universalistischen Heilsansatzes hin, das Böse und die Bedrängnis des Gottesvolkes zu verharmlosen, und schließt mit dem Hinweis, daß in Fortschreibungsschicht III (Jes 65–65) und in Jes 19 Menschen aus allen Völkern zu Jahweverehrern werden, „so daß schließlich doch Gottes Gnade über sein Gericht triumphiert" (322).

Die hebräischen Texte sind als reiner Konsonantentext ohne Vokalzeichen gesetzt. Es ist also nützlich, unvokalisiertes Hebräisch lesen zu können beziehungsweise eine hebräische Bibel danebenzulegen. Meist wird jedoch sofort eine deutsche Übersetzung geboten. Nicht erwähnenswert sind im Grunde die wenigen Druckfehler: Der dennoch verwendete diakritische Punkt bei Sin und Schin ist selten vertauscht (27.28), ebenso yod und waw (68). Bei ywm JHWH (66) ist die Zeile falsch umgebrochen, (79) einigemale Krinetzky statt Krinetzki geschrieben.

Die eingehenden Wortfelduntersuchungen und der hochinteressante Überblick über die Entwicklung des Jahwetages im AT machen das Buch für alle interessant, welche die unzeitgemäße Rede vom Gericht Gottes zugleich mit der zeitgemäßen Rede von seiner Gerechtigkeit bewegt.

Linz *Franz Böhmisch*

DOGMATIK

■ HILBERATH BERND-JOCHEN, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch.* (Theologische Profile). Grünewald, Mainz 1995. (237).

Das vorliegende Werk Hilberaths zeichnet sich durch ein besonderes Profil aus: Erstens vermittelt es einen sehr persönlichen Zugang zur Person und zum Denken Karl Rahners, ohne einem Personenkult zu verfallen. Zweitens betrachtet Hilberath die Theologie Rahners „im Blick auf die heutige Verkündigungssituation" (11); Rahners theologischer Beitrag wird nicht an sich – als theologiegeschichtliches Modell – referiert, sondern als Hilfe zum Verständnis gegenwärtiger Fragen gesehen. Hilberath entscheidet sich ganz bewußt für die „Methode des Strukturvergleichs" (13), die aus der aktuellen Situation heraus einen „Vergleich theologischer Sachthemen und Kontextualitäten" (14) anstrebt.

Dementsprechend widmet sich der erste Teil des Buches (13–51) schwerpunktmäßig Problemen der Gegenwart und versucht, in diesen geistigen Kontext „Konturen der Theologie Karl Rahners" (24–45) einzuzeichnen. Der zweite Teil (53–208 bietet eine Auseinandersetzung mit grundsätzlichen Elementen der Theologie Rahners: „Der Mensch als Geheimnis" (55–96), „Gottes Selbstmitteilung" (97–117), „Jesus Christus – der absolute Heilbringer" (118–145), „Universaler Heilswille" (146–208). Ein „Epilog" (209–228) schließlich bedenkt nochmals die grundsätzliche Vermittlung von theologischer Reflexion und existentiellem Zeugnis, wie sie für Rahners Theologie kennzeichnend ist.

Es ist Hilberath gelungen, in einer klaren Sprache so etwas wie eine „Rekontextualisierung" theologischer Begriffe zu unternehmen; nicht selten scheitert ein Zugang zur Theologie Rahners an Fachbegriffen (zum Beispiel aus der Neuscholastik), die zwar für Rahner alltägliches Brot waren, aber den Studierenden heute nichts sagen. Von daher erklärt Hilberath zum Beispiel den Unterschied zwischen „transzendentalem" und „kategorialem" Aspekt der Offenbarung (37f), das Verhältnis von „Anthropozentrik" und „Theozentrik" (69–73), die traditionelle Unterscheidung von „Natur" und „Gnade" (85–88), von „geschaffener" und „ungeschaffener" Gnade (89) den Hintergrund des Begriffs der „quasi-formalen Ursächlichkeit" (93), die Bedeutung von „Mystik" (217f) usw. auf eine Weise, die ein echtes Verständnis für Geschichte und Systematik dieser Begriffe eröffnen. Hilberath reiht nicht nur theologische Fakten und Daten aneinander, sondern kommt immer wieder auf grundsätzlich systematische Zusammenhänge zu sprechen; so weist er etwa im Rahmen der transzendentalen Christologie auf die Bedeutung der „anthropologischen Entsprechungen" (39) des christologischen Bekenntnisses hin oder auf das „Grundproblem christlicher Theologie überhaupt" (117), nämlich Jesus Christus als „universale concretum zu denken" (118). Außerdem – und das ist besonders bemerkenswert – wird an manchen Stellen die theologische Grundoption Rahners verdeutlicht, wenn es etwa heißt, daß Rahner – im Kontrast [nicht im Gegensatz!] zu einer mehr von der heiligen Schrift inspirierten Glaubenserfahrung – eher „von der Selbsterfahrung des Menschen" (107) ausgeht. An einer anderen Stelle (vgl. 159f) ordnet Hilberath Rahners Grundkonzeption christlicher Theologie mehr der inkarnatorischen Soteriologie des Duns Scotus († 1308) zu als der Satisfaktionstheorie Anselms von Canterbury († 1109), von der sich eher Hans Urs von Balthasar inspirieren ließ (und zwar auch mit seiner Kritik an Rahner). Diese und andere Ausführungen weisen das vorliegende Buch als sensible Einführung in eine theologische Denkform aus, die erkennen läßt, daß es letztlich nicht um einen einzelnen Theologen, sondern um ein Grundanliegen christlichen Glaubensverständnisses geht.

Zwei konkrete Themenschwerpunkte verdienen besonders hervorgehoben zu werden: Zum einen Hilberaths prägnante Analyse der so oft mißverstandenen These des *anonymen Christen* (43. 147–160) im Gesamtzusammenhang der Rahnerschen Offenbarungs- und Gnadentheologie; zum anderen die Einmahnung der schon fast wieder in Vergessenheit geratenen Rahner-Fries-Thesen über die *Einigung der Kirchen,* die nach wie vor als nicht gehobener Schatz der ökumenischen Theologie anzusehen sind. – An zwei Stellen lediglich sieht der Rezensent Möglichkeiten eines Mißverständnisses: Einerseits erklärt Hilberath den abstrahierenden Schritt der *transzendentalen Reduktion* mit dem Begriff der „genetischen Einsicht" (74, vgl. auch 73), was den Fehlschluß nahelegen könnte, die transzendentale Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit sei identisch mit der Einsicht in die Genese – ein (möglicher) Denkfehler, dem Hilberath selbst nicht verfällt, wie seine Darstellung des transzendentalen Dreischritts (vgl. 130) zeigt, in der er die transzendentale Reduktion als Rückführung auf den ontologischen Grund interpretiert. Andererseits bringt die etwas ungeschützte Hervorhebung des *„und umgekehrt"* der Rahnerschen Grundthese über immanente und ökonomische Trinität (vl. 104) möglicherweise nicht deutlich genug zur Geltung, daß zwischen den „innertrinitarischen Beziehungen" und der faktischen, ökonomischen

Selbstmitteilung Gottes ein durch Reflexion nicht einholbarer Schritt der Freiheit steht.
Diese Einführung Hilberaths ist auf jeden Fall zu empfehlen. *Corrigenda*: S. 25, Z. 11 v. u.: Kirche; S. 127, Z. 6: erläu(-)tern.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ STOLINA ROLF, *Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität.* Menschwerdung Gottes und Gebet. (IST 46). Tyrolia, Innsbruck 1996. (271).
Beim vorliegenden Werk handelt es sich um eine Dissertation, die 1994 in Münster eingereicht wurde und – als erste evangelische Arbeit – den „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung" erhielt. Stolina bietet in seinen Ausführungen eine versierte Auseinandersetzung mit katholischer Theologie und Spiritualität, in besonderer Weise mit dem theologischen Kontext Rahners. Das Ziel seiner Arbeit besteht darin, „im gegenwärtigen Kontext der Frage nach Spiritualität und Glaubenserfahrung die gewichtige Stimme Rahners zur Geltung zu bringen" (30). Entsprechend diesem Ziel setzt sich Stolina in einem ersten Teil (32–128) mit der theologischen Perspektive der Inkarnation auseinander und entwickelt in einem zweiten Teil (129–250) – als anthropologische Perspektive – eine Theologie des Gebetes.
Von seinem sehr begrüßenswerten Anliegen einer redlichen Vermittlung von theologischer Reflexion und gelebter Spiritualität her gelingt es Stolina, einige Topoi der Theologie Rahners gut herauszuarbeiten, wie zum Beispiel die innere Entsprechung, ja Identität von „Gnade" und „Offenbarung": „Gottes Gnadenhandeln *ist* sein Offenbarungshandeln" (253). Weiters wird Rahners Auffassung, daß jede Gnade im strengen Sinn Gnade *Christi* sei, konsequent durchgezogen und „erstmals" der Versuch unternommen, „entsprechend der systematischen Struktur der Theologie Rahners, beginnend mit der Inkarnation, Christologie und Gnadenlehre in Einheit zu entwickeln" (33, Anm. 3; vgl. auch 179, 227 usw.). In die Reihe dieser bedenkenswerten Theologoumena, die Stolina in Erinnerung rufen möchte, gehören auch die These Rahners, daß die durch die Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes gestifteten Beziehungen als „nicht-appropriiert" aufzufassen sind (bes. 57), sowie Reflexionen zur Gestalt christlicher Glaubenserfahrung, der eine „letzte Indifferenz" (208), ja „ein Moment der Selbstaufhebung" (252) innewohnt, weil sie den Menschen zwar im Innersten betrifft, letztlich aber unverrechenbar, unverfügbar ist und jegliches menschliche Selbstverständnis noch einmal transzendiert. Wichtig sind schließlich auch Stolinas Hinweise auf Rahners Verständnis des „übernatürlichen Existentials" (bes. 62f, 73; 114, Anm. 17, 142) als einer frei geschenkten (nicht notwendigen!), aber trotzdem das faktische Leben des Menschen zuinnerst bestimmenden Realität des Heilsangebotes Gottes.
So sorgfältig Stolina auch verschiedene Aspekte des Denkens Rahners nachzeichnet und auf eine Theologie des Gebetes hin weiterführt, so deutlich muß auch festgestellt werden, daß in der vorliegenden Arbeit die spirituell-meditative Dimension Rahners in einem unverhältnismäßig hohen Ausmaß betont wird. Nicht nur, daß Stolina Rahner so versteht, daß er „nicht als theologischer Wissenschaftler, sondern als Christ und Priester" (14) zur Geltung kommt; nicht nur, daß für Stolina das Denken Rahners „nicht aus einer der Theologie vorgeordneten oder von ihr abgrenzbaren Philosophie" (21) erwächst. Hier scheint überhaupt ein Verständnis von Theologie im Spiel zu sein, das ganz von der unvergleichbaren Identität des christlichen Glaubens ausgeht und jede philosophisch-argumentative Vermittlung als uneigentliche Bemühung ansieht. So wird die Erfahrung Gottes als eine „Evidenz sui generis" (217) angesehen; ein Interesse Rahners „an der Konstitutionsfrage des Glaubens" (246) sei nicht gegeben; als Ausgangspunkt für das Wesen der Gnade Christi sei „das Verständnis der Inkarnation" anzusehen – steht diese Interpretation Stolinas nicht gerade im schroffen Gegensatz zum ständigen Bemühen Rahners, die Botschaft des christlichen Glaubens vom grundsätzlichen Selbstverständnis des Menschen her zu buchstabieren, ohne diese in jenes hinein aufzulösen? Von Rahners Ethos, christliche Glaubenserfahrung auf den Begriff zu bringen und sie im Horizont gegenwärtigen Denkens argumentativ einzubringen, ist eher wenig zu merken. Kurz gesagt: Stolina arbeitet Rahners Veröffentlichungen genau und systematisch kohärent auf, mißt aber den Beiträgen zur spirituellen Theologie ein solches Gewicht zu, daß erst recht wieder der Eindruck entstehen könnte, Reflexion und Erfahrung lägen bei Rahner unvermittelt nebeneinander. Wer aber diese Arbeit im Licht des gesamten theologischen Werkes Rahners sieht, das sowohl einen zutiefst existentiellen Zug als auch ein hohes theoretisches Problembewußtsein aufweist, wird Stolinas Buch mit Gewinn lesen.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ ASSMANN HUGO (Hg.), *Götzenbilder und Opfer.* René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie (BMT 2). Thaur+LITVerlag, Thaur 1996. (310). S 248,–.

„Menschen werden bei lebendigem Leibe verbrannt, vor dem Dom in Anbetracht des Jüngsten Gerichtes, unter Abgesang des *Te Deum*. Und niemand kommt auf den Gedanken, daß da Menschen geopfert werden..." (ebd. 262). Solcherart äußert sich *Franz J. Hinkelammert* wiederholt in dem vorliegenden Band. Gemäß Hinkelammerts These von den *„Metamorphosen des Opfers"* charakterisiert er besonders das christliche Mittelalter und die Moderne als *„anti-opferideologisch"*. Gerade diese Ideologie habe dazu geführt, in der Absicht, jede Opferung auszurotten, erst recht wieder grausiges und massenhaftes Menschenopfern einzuführen. Dieses *„und niemand kommt auf den Gedanken, daß da Menschen geopfert werden"* trifft für viele Befreiungstheologen genau auch auf die unbewußten Huldiger der unantastbaren Religion von Markt und Kapital zu.

Im Juni 1990 versammelten sich in Piracicaba im brasilianischen Bundesstaat São Paulo gut 15 Befreiungstheologen verschiedener Kirchen (darunter *L. Boff, Assmann, Hinkelammert, J. d. Santa Ana, C. Palácio u.a.*) mit *René Girard* zu einem viertägigen Gedankenaustausch. Eine Zusammenfassung dieses von den Beteiligten als äußerst fruchtbringend qualifizierten Dialogs sowie zwölf dazu angefertigte Tagungspapiere erschienen bereits 1991 auf Portugiesisch *(René Girard com teólogos da libertaçao. Um diálogo sobre ídolos e sacrifícios)*. Als Band 2 der *„Beiträge zur mimetischen Theorie"* (= *BMT)* ist das Dokument dieser einmaligen Begegnung nun auch auf Deutsch zugänglich. Die Tagungstexte nehmen den Großteil des Bandes ein. Davor schildert *H. Assmann* den Verlauf der vier Tage auf knapp 30 Seiten, und am Schluß des Bandes (255–309) werden die wichtigsten Diskussionsbeiträge der Teilnehmer zusammengefaßt. *Girard* (wie auch *L. Boff)* scheint zwar nur in diesen Diskussionsbeiträgen direkt auf (darunter aber einige sehr aufschlußreiche biographische Noten), jedoch ist die Auseinandersetzung mit seinen Theoremen in fast allen Beiträgen – mehr oder weniger stark – ein durchgängiges Prinzip. Als wirkliche Applikationen des „ganzen" Girard (im übrigen bekennen sich die Befreiungstheologen zu einer *selektiven* Rezeption Girards) würde ich nur zwei Artikel betrachten, von denen sich m.E. einer sehr eignet (v. *J. Alison*), in ein *Verstehen* der Theorie Girards einzuführen *(R. Josgrilberg, Opfermechanismus und der Tod Jesu; J. Alison, AIDS als Ort der Offenbarung)*. Aber auch der aphoristische Beitrag *R. Alves* verrät einige prägnante Einsichten in das mimetische Begehren und die Opfer-Thematik.

Die Beiträge zeugen insgesamt von einer bemerkenswerten Vielfalt, was die Lektüre auch interessant und kurzweilig macht (zu diesem Zweck überfliege man die Einleitungen Assmanns). Es finden sich viele geistreiche geschichtsphilosophische und biblisch-systematische Auseinandersetzungen mit der Opferterminologie. Ich konnte den Eindruck gewinnen, daß die Befreiungstheologie ohne Gefahr der Zersplitterung außerordentlich innovativ und flexibel arbeitet. Auch Marx' Anthropologie und Geschichtsanalysen sind keineswegs tabu für fundamentale Kritik, was aber nicht heißen kann, daß von der Forderung einer gerechteren Wirtschaftsordnung Abstriche zu machen seien; tabu ist allerdings eine Wirtschaftsordnung, die Menschenopfer in Kauf nimmt.

Die Opferkritik ist bei aller Vielfalt das Verbindende in diesem Dialog, was unermüdlich immer wieder auf Girards Theorie hin betont wird. Die Befreiungstheologen sind sich einig in der Diktion, daß das herrschende Weltwirtschaftssystem und seine Dogmen eine idiolatrische Religion darstellen (auch wenn das ihre „Gläubigen" verleugnen), in welcher Massen an Menschenopfern für unvermeidlich gehalten werden. Der kultische Opferbegriff wird in diesem weiten gesellschaftspolitischen Rahmen diskutiert, wobei man auch übereinstimmt, daß „Selbstopfer" (als unter Systemdruck zustimmendes Sich-opfern-Lassen) und freiwillige Selbsthingabe zum Zweck der Überwindung des Opferns entschieden auseinanderzuhalten sind.

Dieses Buch zeugt von einem freundschaftlichen und wohlwollenden Dialog, bei dem intensiv das Gemeinsame gesucht und Verschiedenheiten bewußt stehen gelassen wurden. Die Divergenzen zwischen den beiden Ansätzen sind dennoch erschließbar, wenngleich, abgesehen von methodischen Verschiedenheiten, wirklich der Ansatz eines tragenden Brückenschlages ersichtlich ist. Der springende Punkt liegt m. E. darin, ob die Befreiungstheologie exklusiv *nur* von den Opfern, den Armen, ausgeht und die Schuld an der Misere *einzig nur* den böswilligen Reichen zuspricht. Nach Girard ist es deutlich, daß das mimetische Begehren *aller* ein solches Opfersystem hervorbringt, und es wäre blauäugig, die Armen automatisch für moralisch qualifiziertere Wirtschafter und Politiker zu halten. Auch wenn die Reichen ungerechterweise weniger darunter leiden, sind sie genauso auch als passive *Opfer* des Begehrens- wie des Weltwirtschaftsmechanismus zu betrachten. Das himmelschreiende Unrecht dieses Mechanismus ist aufzudecken und anzuklagen, aber Schuldanerkenntnis sowie Vergebungszusage müssen gleicherweise das Selbst und die anderen Täter betreffen. Die Befreiungstheologen stellten das prinzipiell nicht in Abrede, an anderen Stellen klingt aber die „Hermeneutik aus der Perspektive der Armen" doch

wieder etwas exklusiv so, als ob nur „die Reichen" das Problem darstellen würden. – Im Grunde bestätigt Girard in umfassendem Sinn die von Hinkelammert eingangs angeführte Argumentation: Das strategisch gründliche Vorgehen *gegen die Opfernden* im Namen der Abschaffung aller Opfer (wahrlich ein neuzeitliches Projekt) ist das, was die Opfermaschinerie gerade so in Gang hält.

Kurz: wer mit den Thematiken „Opfer", Befreiungstheologie, Girard oder allgemein der Moraltheologie (siehe bes. der Beitrag über AIDS v. *A. Alison*) befaßt ist, sollte dieses Buch keinesfalls außer acht lassen.

Linz *Ludwig Ecker*

FESTSCHRIFT

■ BACKHAUS KNUT/UNTERGASSMAIR FRANZ GEORG (Hg.), *Schrift und Tradition.* Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag. F. Schöningh, Paderborn 1996. (XIV+508). Geb. DM 98,–/S 725,–.

Der Titel dieser Festschrift bezeichnet treffend das wesentliche wissenschaftliche und kirchliche Wirken des Geehrten, wobei auch dessen ökumenisches Engagement zur Sprache kommt. Die Fülle der Aufsätze macht eine angemessene Würdigung der einzelnen Beiträge unmöglich, doch sollen wenigstens die darin angesprochenen Themen kurz skizziert werden. H.F. Fuhs zeigt die sich in einem traditionsgeschichtlichen Prozeß entfaltende Geschichtsinterpretation in Dtn 26,1–11 auf. Anschließend beschreibt J. Gamberoni die Erwähnung der Rechabiter im Jeremia-Buch (vgl. Jer 35,6) als Herausforderung an die Treue Israels zu Jahwe. F. Mußner weist an markanten Stellen nach, daß Jesus in dem von ihm verwirklichten Vollmachtsanspruch über den Rahmen des Judentums hinausging. Nach einer von Paulus selbst in Röm 11,25–32 vorgenommenen Relativierung seiner kritischen Aussagen gegenüber Israel aus früheren Briefen fragt J. Eckert, versucht die Stelle aber eher als Erweiterung im Rahmen stärker systematisierender Erwägungen in Röm 9–11 zum ohnehin „von Anfang an überaus vielschichtige(n) Israelproblem" (83) zu verstehen. H. Frankemölle befaßt sich mit der Gesetzesproblematik im MtEv und betont dabei die „Kontinuität der Tora Jesu Immanuels als Tora Jahwes, seines Vaters" (115). H. Merkel erläutert die positiven Aussagen zum Gesetz im lukanischen Doppelwerk in ihrer Funktion des Aufweises eines Traditionszusammenhangs zwischen dem jungen Christentum und dem AT, der in der hellenistischen Bildungswelt, die großes Gewicht auf die althergebrachten Sitten der Väter legte, apologetische Bedeutung gewinnen konnte. Den christlichen Sinnhorizont in der Ethik des Jakobusbriefes zeigt K. Backhaus anhand der Condicio Jacobaea (Jak 4,13–17) auf. K. Kertelge äußert sich zur Einheit der heiligen Schrift (AT und NT) aus der Perspektive des NT. K. Scholtissek sichtet einige neuere Forschungsergebnisse zur Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Ursprung und Weitergabeprozeß von Jesusüberlieferung. A. Lindemann untersucht die atl Zitate in 1 Kor, bei denen Paulus die Vertrautheit mit der biblischen Tradition bei seinen Lesern voraussetzt und nicht zwischen juden- und heidenchristlicher Rezeption zu unterscheiden braucht. Für das in 1 Kor 11,20 genannte „Herrenmahl" schlägt J. Kremer die Übersetzung „Herrenspeise" vor. F. Vouga stellt den Gal als Abschluß einer von Paulus selbst zusammengestellten Sammlung der vier Hauptbriefe vor, wobei die „galatische Krise" nur den äußeren oder sogar fiktiven Anlaß für die Abfassung abgebe. Nach. A. Weiser steht in Lk 15,20 das vom Vater dem Sohn zuerst und voraussetzungslos geschenkte Erbarmen im Vordergrund, das eigentliche Umkehr erst ermöglicht. F.G. Untergaßmair zeigt die Perikope „Jesus vor Pilatus" (Lk 23,6–12) als Produkt des Redaktors Lukas im Rahmen einer Theologie der von Gott gewirkten Heilsgeschichte. G. Schneider beschäftigt sich mit dem Problemkreis von Tradition, Kontinuität und Sukzession in der Apg, wobei er als lukanischen Aussageschwerpunkt „eine sachliche Kontinuität der Verkündigung" (309) feststellt. M. Theobald isoliert literarkritisch in Joh 6,44f ein „Herrenwort", ordnet dessen Motive religionsgeschichtlich ein und beschreibt die Deutung des Logions durch den Evangelisten. T. Söding weist Joh 20,30f als Epilog des ursprünglichen JohEv auf und eruiert daraus das Selbstverständnis des Evangelisten, der sein „Buch" zur Begründung des christlichen Glaubens verfaßte. Das Sendschreiben an die Gemeinde von Laodizea (Offb 3,14–22) liest A. Sand als Verstehenshilfe bei der Suche nach der Absicht der Johannesoffenbarung. B. Schwank kritisiert die in der Einheitsübersetzung vorgenommene Übertragung des griechischen *christos*. H. Schürmann stellt verschiedene Vorschläge einer konsonanten Zuordnung von Lesungstexten zu den Evangelien der Sonntage im Jahreskreis zusammen. Das Verhältnis von Schrift und Tradition im Spiegel der Katechese verschiedener historischer Epochen beschreibt S. Leimgruber. E. Garhammer liefert Beispiele für die Rezeption des Gleichnisses vom „verlorenen Sohn" in der modernen Literatur.

Eine von E. Niedieker zusammengestellte Bibliographie von J. Ernst sowie Bibelstellen- und Autorenregister beschließen eine gelungene Festschrift, deren breitgestreute Beiträge das weite Spektrum aktuellen wissenschaftlichen Interesses dokumentieren und über die sich der Jubilar (und der Leser) zu Recht freuen darf.

Augsburg *Stefan Schreiber*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ LINDBECK GEORGE A., *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens.* Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter. Übersetzt von Markus Müller. (Theol. Bücherei 90). Kaiser, Gütersloh 1995'4. (212). Kart. DM 78,–.

Dieses 1984 unter dem Titel *The Nature of Doctrine* publizierte Buch hat im englischsprachigen Raum eine lebhafte Grundlagendiskussion ausgelöst. Es kann als Programmschrift einer neueren protestantischen postliberalen Theologie angesehen werden; da die meisten ihrer Vertreter mit den renommierten Universitäten Yale und Duke verbunden sind, wird sie als „Yale-Duke-School" bezeichnet.

Der US-Lutheraner George Lindbeck, bis 1994 Professor für Historische Theologie an der Yale University, war als engagierter Ökumeniker u.a. Konzilsbeobachter und in den letzten beiden Jahrzehnten Co-Vorsitzender der internationalen Gemeinsamen Römisch-Katholischen/Evangelisch-Lutherischen Kommission. Er beginnt seine Analyse mit der Feststellung: Einst entgegengesetzte theologische Konzeptionen wirken heute nicht mehr konfessionstrennend; gegenwärtige Theorien über Religion und Dogmenverständnis können aber diese „Versöhnung ohne Kapitulation" nicht erklären. Zum einen skizziert der Autor ein präliberales Verständnis *(cognitive-propositional approach)*, das christliche Lehre als informative Sätze und Handlungsanweisungen sieht; sie entsprechen objektiv-unveränderlich richtigen oder falschen Tatsachen, die vom Gläubigen bekannt und übenommen werden müssen. Zum anderen zeichnet Lindbeck das liberale Modell *(experiential-expressive model)* nach, demzufolge religiöse Erfahrungen, die jeder Einzelne macht, nachträglich objektiviert werden: „Die Strukturen der Moderne drängen den Einzelnen, Gott zuerst in den Tiefen seiner Seele zu begegnen und dann erst vielleicht, falls er dem etwas persönlich Zusagendes abgewinnen kann, sich einer Tradition anzuschließen oder einer Kirche beizutreten" (44). Gegenüber diesen beiden Modellen entwirft Lindbeck den postliberalen Ansatz *(cultural-linguistic approach)*, der sich in den Sozialwissenschaften durchgesetzt hat. Danach ermöglicht erst das Symbolsystem einer Religion dem Glaubenden, religiöse Erfahrungen zu machen: Wer gläubiger Christ werden will, muß die christliche „Sprache" mit ihren ästhetischen, symbolischen und rituellen Dimensionen lernen; sie strukturiert und interpretiert wie eine Linse das Verständnis von Selbst und Welt. Mit diesem dynamischen Verständnis – die Verinnerlichung der Religion ist ein Prozeß, der nie abgeschlossen ist – verbindet Lindbeck eine eher statische Lehrsatztheorie: Glaubenssätzen und Dogmen kommt ausschließlich eine regulative Funktion zu; sie lassen neue Glaubensaussagen und -verhaltensweisen zu oder verwerfen sie.

Im postliberalen Zeitalter, das für Lindbeck aus dem Zusammenbruch der Moderne hervorgeht, muß die Kirche ein kohärentes, gemeinschaftlich-autoritatives Interpretationsmedium zur Verfügung stellen, innerhalb dessen die Glaubenden ihr Leben führen und die Realität verstehen können. Der Theologie kommt die Aufgabe zu, die Kirchenpraxis einer Glaubensgemeinschaft zu reflektieren, das heißt zu beschreiben, wie in ihr christliche Lehre als Grammatik des Glaubens fungiert. Postliberale „intratextuelle" Theologie versucht somit nicht, Inhalte christlicher Lehre in ihr fremde Kategorien der säkularen Umwelt zu übersetzen, sondern die Welt in ihren Interpretationsrahmen zu absorbieren (172). Kirchen sollen demnach nicht ständig um Gegenwartsrelevanz bemüht sein, sondern sich – der Selbstevidenz ihres Glaubens gewiß – in der gegenwärtigen Traditions- und Orientierungskrise darauf konzentrieren, *wie* ihre Anhänger eine christliche Denk- und Lebenspraxis erlernen können (60).

George Lindbeck ist es zweifellos gelungen, die derzeitige theologische Diskussion in nachvollziehbaren Kategorien darzustellen und einen originellen Vorschlag zu unterbreiten, der wichtige ökumenische Impulse enthält. Das vorliberale und das liberale Modell sind anschaulich, aber wohl zu schematisch und vereinfachend dargestellt. Wenn kirchliche Lehrsätze nur eine Regelfunktion erfüllen, bleibt dann ein Raum für den ontologischen Bezug? Dogmen haben über ihre regulative *Funktion* hinaus symbolischen Inhalt und ontologische *Referenz*. Eine lediglich deskriptive Theologie wird diesem Zusammenhang nicht gerecht.

Dieses inhaltsreiche Buch ist auch in der deutschen Übersetzung nicht leicht zu lesen; doch es gehört zu den wichtigsten theologischen Beiträgen der letzten Jahre aus der „Neuen Welt". Unserer deutschsprachigen Diskussion ist zu

✖ *Soeben erschienen:*

Ein Liturgiebuch zur würdigen Feier der Fronleichnamsprozession:

Das Geheimnis laßt uns künden
Die Feier des Fronleichnamsfestes

erarbeitet von der Regensburger Liturgiekommission im Auftrag von Bischof Manfred Müller

117 Seiten, Format 2o x 28,5 cm, rotes Kunstleder mit Goldprägung, Zweifarb- und Notendruck, 3 Zeichenbänder,
DM 64,-/sFR 58,-/öS 467,-
ISBN 3-7917-1475-9

In der Feier des Fronleichnamsfestes wurde die Prozession mit dem Allerheiligsten zu einem wesentlichen Element. Dabei haben sich unterschiedliche Formen herausgebildet:

- die Prozession mit vier Stationen (vor allem im deutschsprachigen Raum,in Anlehnung an die Flurprozession)
- die Prozession mit nur einer Station (älteste römische Tradition)

Diese Traditionen greift das vorliegende Buch auf und bietet zwei thematisch bestimmte Auswahlmodelle für Prozessionen mit vier Stationen und drei Modelle für Prozessionen mit nur einer Station an.

Voran geht eine **Pastorale Einführung:** Bedeutung und Würde der Fronleichnamfeier/Struktur und Feiergestalt/Dienste und Aufgaben/ Ablauf an den einzelnen Stationen. **Im Anhang:** Alternativmelodien zu den Evangelien.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

wünschen, daß sie sich von diesem bedeutsamen Werk anregen läßt, zumal Grundlagendiskussionen bei uns selten geworden sind und oft zu politisiert ausgetragen werden.

Linz *Andreas Eckerstorfer*

■ JOSEPH RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie.* Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart. Johannes, Einsiedeln/Freiburg 1993. (116). Kart.

Bereits im Vorwort nennt R. den gemeinsamen Nenner für seine Ausführungen: es geht ihm um die konkrete Rückbindung der Theologie an den Glauben der Kirche – nur so könne die Theologie ihre Identität wahren und genau dadurch ihren spezifischen Beitrag im geistigen Ringen der Gegenwart leisten. Die vorgelegten Vorträge und Aufsätze sind in drei Kapiteln zusammengestellt. Das erste Kapitel *Voraussetzungen und Grundlagen theologischer Arbeit* (11–35) wendet sich zuerst dem Verhältnis von „Glaube, Philosophie und Theologie" zu: Ausgehend von der in Mittelalter und Neuzeit zunehmenden gegenseitigen Abgrenzung von Philosophie und Theologie, die in der Philosophie zum Verlust der Ontologie und in der Theologie zum Verlust ihrer Grundlagen führt, plädiert R. für eine neue Zuordnung, die für ein unverkürztes Verständnis von Glaube und Philosophie notwendig sei. In seinen Ausführungen „Vom Wesen des Akademischen und seiner Freiheit" verweist er im Anschluß an R. Guardini darauf, daß die akademische Freiheit um der Bindung an die Wahrheit willen gewährleistet sein müsse. Diese stellt ihrerseits die einzige Garantie gegen die Bindung an sachfremde Interessen dar, bedarf aber des Schutzes, der seit Platon nur im religiösen Kontext der Verehrung und des Kultes gegeben ist. – In einem zweiten Kapitel *Wesen und Gestalt der Theologie* (37–85) spricht R. zuerst „Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie". Kirchlichkeit der Theologie ist nicht die sachfremde Schlagseite einer akademisch-freien Disziplin, sondern deren Möglichkeitsgrund. Sie setzt Bekehrung und Glauben, einen „Subjektwechsel" (44) voraus, das Eintreten in „ein neues, einziges Subjekt mit Christus"; so kommt der Glaubende und auch der Theologe „im Raum der Verheißung" (45) zu stehen. Das wird durch den Eintritt in das „Wir der Kirche" (50) verwirklicht. Auch der Theologe ist gebunden an die Verkündigung der Kirche, die im Lehramt verbindlich wird. Die Zusammenarbeit zwischen Lehramt und Theologie bedarf einer sachgerechten Form und muß die „Gefahr engherziger und kleinlicher Überwachung" (57) ebenso meiden wie den „Mißbrauch der durch die Sendung übertragenen Macht" (60) durch den Theologen. In „Der Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie" führt R. zuerst zur Einsicht, daß der Glaube für den Menschen „eine letzte Bindung an Gott, die Wahrheit, bedeutet" – deshalb erhebt er einen den Menschen als ganzen und nicht nur in einer partikulären Rolle fordernden Anspruch und gibt ihn zugeich frei in unterschiedliche Möglichkeiten des konkreten gesellschaftlichen Handelns: „In diesem Sinn ist Pluralismus mit dem Glauben nicht nur vereinbar, sondern ihm angemessen..." (71). Innerkirchlich plädiert R. im altkirchlichen Begriff der ‚symphonia' für eine Vielstimmigkeit in Einheit: In diesem Sinn versteht er die Zuordnung von Gesamtkirche und Teilkirchen, die im Zueinander von Primat und Episkopat verfassungsmäßig festgelegt ist. Ähnlich versteht er auch den Pluralismus in der Theologie: er bedarf eines Glaubens, der durch die Kirche aussagbar ist; nur so ist es möglich, die „Vielgestalt der geschichtlichen Erscheinungen des Glaubens auf Einheit zu beziehen"; nur in der konkret greifbaren Rückbindung an den ausformulierten Glauben wird aus den verschiedenen Theologien nicht „der beziehungslose Pluralismus subjektiv geprägter Auswahlchristentümer", sondern entsprechen sie der „inneren Pluralität der Symphonie des Glaubens" (83). – In einem dritten Kapitel legt Ratzinger *Anwendungen* (87–114) vor – zuerst eine Einführung „Zur ‚Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen'." Darin streicht R. die doppelte Charakteristik der Glaubenswissenschaft heraus: ihre Verpflichtung auf Rationalität und ihre Bindung an das Wort Gottes, das durch die Kirche bezeugt wird und seine Stimme hat im kirchlichen „Lehramt, das Christus den Aposteln und durch sie ihren Nachfolgern übergeben hat" (93). In einem später hinzugefügten zweiten Teil nimmt er zur Diskussion und Kritik der Instruktion Stellung: Sie wolle den Theologen keineswegs (wieder) zum Delegierten des Lehramtes machen; die kooperative Zuordnung von Lehramt und Theologie in der Rede des Papstes in Altötting (1980) werde nicht zurückgenommen. Auf der anderen Seite reiche die Autorität (und damit die Verbindlichkeit) des Lehramtes aber (gestuft!) weiter als seine Unehlbarkeit; mit G. Alberigo sei auf die potentielle Entfremdung der Universitätstheologie vom kirchlichen Leben hinzuweisen; die Einschaltung der Massenmedien in den Konflikt zwischen Lehramt und Theologie bringe weder einen Zuwachs an Wahrheit noch an Einheit; R. wendet sich (mit W. Groß) gegen eine falsche Reklamation des Prophetischen im Dissens vom Lehramt. In einem abschließenden Statement zu „Fragen der

Priesterausbildung in Deutschland" sieht er in der Ausweitung der Theologischen Fakultäten ein Problem: sie habe zu Überkapazitäten geführt; die einzelnen Disziplinen driften auseinander und kommen unter den Primat des Praktischen (und damit der Humanwissenschaften); durch exemplarische Befassung mit dem Lehrstoff kommt es zu Mängeln in der intellektuellen Ausbildung; durch die Wissenschaftlichkeit werde die spirituell-kirchliche Kompetenz vernachlässigt. R. empfiehlt die Erhebung des tatsächlichen Bedarfs, den Abbau von Überkapazitäten, Anhebung der akademischen und spirituellen Qualifikation, die Einforderung der Befähigung, „Theologie aus ihrer inneren Ganzheit heraus zu lehren" (113); die Priesterseminare sollen – „gegenüber den derzeit unaufhebbaren Problemen der Fakultäten ... Stätten einer qualitativ hochstehenden geistlichen Unterweisung und der Vertiefung des theologischen Unterrichts" (114) sein.

Für R. sind die Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten ein „kostbares Erbe, das es zu verteidigen gilt" (101) – umso bedenkenswerter sind seine Perspektiven, auch wenn er gängigen Vorstellungen widerspricht. Im Gespräch über die Theologie, das R. für „dringlich" (8) hält, sollte m.E. unterschieden und untersucht werden: das (unaufgebbare) Strukturgefüge theologischer Erkenntnis; und die dafür angemessenen (und u.U. auch variablen) kirchlichen Verfahrensweisen – dabei geht es über die Theologie und ihre spezifischen Erkenntnisleistungen hinaus um Identität und Glaubwürdigkeit der Kirche.

Graz *Bernhard Körner*

GESELLSCHAFTSPOLITIK

■ LOSINGER ANTON, *Gerechte Vermögensverteilung.* Das Modell Oswald von Nell-Breunings. (Abhandlungen zur Sozialethik Band 34). Schöningh, Paderborn 1994. (336).

Der Titel dieser Abhandlung – einer wirtschaftswissenschaftlichen Dissertation – inkludiert eine allgemeine Hoffnung: gerechte Vermögensverteilung ist ein Menschheitstraum (freilich ist er nicht von allen gleicherweise zur Verwirklichung intendiert). Die Frage aber gilt: Wie kann man zu Konzepten und danach noch zu Schritten für deren Durchsetzung gelangen?

Der große und in vielem unvergleichliche Sozialehrer Oswald von Nell-Breuning hat sich zeit seines langen Lebens vorrangig mit Wirtschaftsfragen herumgeschlagen, sosehr er auch ein theologisch und politisch geprägter Denker war. Es ist ein Verdienst dieser Untersuchung, dem umfassenden Werk dieses Sozial- und Wirtschaftstheoretikers gewissenhaft und unter einer bestimmten Rücksicht „zu Leibe gerückt zu sein". Natürlich wird spürbar, daß die Vermögensproblematik nur eine Seite im Wirtschaftsleben ist; und es ist vorweg schon eine (Entscheidungs-)Frage, ob eher der Arbeit oder dem Eigentum gesellschaftsprägende Kraft zugesprochen wird. Insofern geht es immer auch schon um eine politische Position, die man bezieht (mehr Einfluß der Vermögenden oder mehr Gewicht durch die Arbeit der Arbeitenden).

Der Verfasser dieser Dissertation interessiert sich für die Vermögensseite, wohl wissend, daß O. von Nell-Breuning mit der ihm eigenen persönlichen Autorität einer Überbewertung der Geldfrage die nötige Kritik entgegengesetzt hat. Dem Vf. dieser Untersuchung ist es zuzutrauen, daß er als theologisch wie als wirtschaftswissenschaftlich Geschulter um die Relativität, das heißt die Beziehungshaftigkeit der jeweiligen Option weiß. Und er wird sich – so ist zu hoffen – nicht billig (von Wirtschaftsseite her) vereinnahmen lassen.

Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ KAUFMANN FRANZ-XAVER/KERBER WALTER/ZULEHNER PAUL M., *Ethos und Religion bei Führungskräften.* Kindt, München 1996. (348).

Kirche beziehungsweise Theologie und Wirtschaft finden wieder mehr Interesse aneinander; Leute, denen an beidem gelegen ist, suchen das Gespräch auf einem eher mühsamen Verständigungsfeld.

Arbeitsgruppen (sowohl in Deutschland wie in der Schweiz wie in Österreich) entwickelten auch Untersuchungsmethoden, die aufzeigen sollten, wieweit man sich versteht und über das gegenseitige Verstehen von Begriffen verständigen kann (vgl. zum Beispiel auch die Untersuchung „Kirche und Wirtschaft in Oberösterreich" durch das IMAS-Institut 1990).

Im Auftrag des Deutschen Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft (München) wurde durch das GETAS-Institut eine Umfrage im Großraum München und Nürnberg durchgeführt, die lebhaftes Interesse gefunden hat und deren Ergebnisse hier – im Rahmen des hochtrabenden Kontextes „Fragen einer neuen Weltkultur" – veröffentlicht werden. Franz Xaver Kaufmann problematisiert die Schwierigkeiten der „empirischen Messung religiöser und ethi-

scher Einstellungen" (13ff); Walter Kerber ortet die Zusammenschau im Heute („Bewußtseinsorientierung: Zur Begründung ethischer Normen in einer säkularisierten Gesellschaft" (121ff); Paul M. Zulehner geht den Konsequenzen nach („Bewußtseinspolitik: Zum Schicksal der Religion im Kontext der Wirtschaft" (215ff). Wie geht es also der Religion, und was bewirkt sie in wirtschaftsgeprägten Erfahrungsfeldern? Die Frage des „Opportunismus" von Religion, ihre Funktion, aber auch ihre Instrumentalisierung haben in den letzten Jahren (auch schon seit der Zeit der gegenständlichen Befragung) an Bedeutung zugenommen.

Haben solche Untersuchungen weiterreichende Gültigkeit? Sind Entwicklungen (wie die der Säkularisierung) reversibel...?

Das Resümee gibt zu denken – nicht nur den Leuten in der Wirtschaft: „Es wäre wichtig, Anliegen und Strategien der Opportunisten zu scheiden und für die Anliegen bessere Strategien zu erschließen. Grundsätzlich wären also auch religiöse Laboratorien für Opportunisten ein Segen. Vorausgesetzt, die religiösen Dialogpartner verkaufen nicht veraltete Orientierungen, sondern versuchen, die Lage der Opportunisten religiös zu verarbeiten" (286).

Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ BELLEBAUM ALFRED, *Soziologische Grundbegriffe.* Kohlhammer, Stuttgart 1972, 12. ergänzte Auflage 1994. (191). DM 34,–.

■ BUCHER ANTON A., *Einführung in die empirische Sozialwissenschaft.* Ein Arbeitsbuch für TheologInnen. Kohlhammer, Stuttgart 1994. (144). S 265,–.

Nimmt man ein soziologisches Buch – sei es auch eine Einführung wie die von A. Bucher für TheologInnen – zur Hand, so begegnet man sofort einer eigenen Sprachwelt; und eine erste Frage meldet sich an: Wer bestimmt den Marktwert und die Verwendung der Begrifflichkeit? Früher waren es die Philosophen, die Theologen, heute sind es mit Sicherheit auch andere Instanzen.

Es tut gut, bündige Grundinformationen über die soziologische Begrifflichkeit zur Hand zu haben. Das 1972 erstmals, jetzt in 12. ergänzter Auflage angebotene Handbuch soziologischer Grundbegriffe von A. Bellebaum weiß sich selber als „eine Einführung für soziale Berufe", ist aber so etwas wie eine soziologische Grundlegung, nicht nur für berufsmäßige Sozialarbeiter. Von den debattierten Begriffen dürfte jener der „Rolle(n)" besondere Tragweite haben; das ist nicht zuletzt im Hinblick auf religiös beziehungsweise kirchlich Engagierte zu vermerken; und auch den Abschnitt über „soziale Kontrolle" (Abschnitt 8) dürften die hier Gemeinten ernsthaft zur Kenntnis nehmen.

Der Salzburger Religionspädagoge Anton Bucher weiß, wovon er redet: Daß er gerade auch den TheologInnen die mühsame Arbeit des Streitens um das Benennen, also um den adäquaten Begriff zumuten muß. Natürlich hat jede Wissenschaft nicht nur ihre Sprachregelung, sondern auch ihr Methodenarsenal. Jegliche gesellschaftsrelevante Sache kann – mehr oder weniger adäquat – auch auf soziologische Deutmuster gebracht werden. Der Religion, ihrer wissenschaftlichen Durchleuchtung und ihrer praktischen Behandlung kann es nur guttun, wenn das entsprechende Methodenrüstzeug verstanden wird; ansonsten kommt es allzu leicht zu pseudosoziologischer Scharlatanerie und ideologischer Selbsttäuschung.

Die TheologInnen dürften eigentlich nicht mehr so tun, als ob es die beiden (hier mehr empfohlenen als diskutierten) Bücher nicht gäbe...

Linz/St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ ZULEHNER PAUL M./DENZ HERMANN/PELINKA ANTON/TÁLOS EMMERICH (Hg.), *Solidarität.* Option für die Modernisierungsverlierer. Tyrolia, Innsbruck 1996. (220).

Solidarität in aller Munde – der einstige Kampfruf der sozialistischen Arbeiterbewegung hat sich allgemeine Anerkennung als staatsbürgerliche Grundtugend erworben. In seltener Einigkeit beschwören im vorliegenden, von Paul M. Zulehner verantworteten Sammelband Politiker und Politikerinnen unterschiedlichster Couleur, Gewerkschafter und Theologen Solidarität als Überlebenstugend der Menschheit. Ebenso breit wie die Akzeptanz des Begriffs ist allerdings seine Bedeutungsfülle geworden. Von Solidarität als Zentralbegriff in der Diskussion um eine künftige europäische Verteidigungs- und Sicherheitspolitik (vgl. das Vorwort des österreichischen Bundespräsidenten Thomas Klestil) bis zur Solidarität mit der Natur spannt sich der Bogen.

Gruppiert sind diese Beiträge um eine empirische Studie, die eine Vielzahl interessanter Daten über die Einstellung der österreichischen Bevölkerung etwa zu Arbeitslosen und Flüchtlingen, zur vorhandenen Hilfsbereitschaft wie zur Akzeptanz von Umverteilung bringt. Mittels auf-

wendiger statistischer Verfahren werden aus diesen Daten Solidaritätsbereiche unterschiedlicher ‚Reichweite' (Makro-, Meso-nah und Meso-fern, Mikrosolidarität) und prägende Solidaritätstypen herausgefiltert. Es bestätigt sich dabei die alte Weisheit, daß den meisten doch das Hemd näher ist als der Rock, daß als „Ernstfall der Solidarität" die Fernsolidarität gelten kann (193).

Neben Emmerich Tálos' Analyse der aktuellen Krise des Sozialstaates (36–50) verdienen die beiden Beiträge des Politologen Anton Pelinka besondere Beachtung, in denen er eine politische Analyse der Ergebnisse versucht. „Die Zeichen stehen in Österreich auf Entsolidarisierung", meint er. (197) Die Ängste der abstiegsbedrohten ‚Modernisierungsverlierer' am unteren Rand der Mittelschicht schlagen zunehmend in aggressive Formen des Solidaritätsabbruchs um. Sichtbarer Ausdruck dafür sind die Umbrüche in der österreichischen Parteienlandschaft, markant etwa der Wechsel eines großen Teils der Arbeiterschaft von den Sozialdemokraten zu den Freiheitlichen. Wie eine ‚Option' für diese Modernisierungsverlierer konkret aussehen könnte, bleibt allerdings unklar. Christlich geprägte Religiosität, vor allem wo sie im kirchlichen Leben beheimatet ist, stärkt signifikant die Chancen für Solidarität, ergibt die Untersuchung. So mündet der Band in eine soziale Apologie der christlichen Kirchen, ohne deren solidarisierende Kraft die Gesellschaft „empfindlich kälter und ärmer wäre". (217)

Ob die Aussagekraft der empirischen Studie den Abdruck einer derartigen Menge von Tabellen (125!) und Zahlenkolonnen rechtfertigt, darüber kann man geteilter Meinung sein. Und einer intensiveren Grundsatzdiskussion bedürfte die Frage, wie weit statistischen Verfahren wie Faktoren- und Clusteranalysen eine theoriebildende Bedeutung zuzubilligen ist. Läßt sich das theoretische Konzept eines gesellschaftlichen Wertes wie Solidarität quasi ‚errechnen', wie es hier versucht wird? Keine Frage ist jedoch, daß in diesem Buch entscheidende Zukunftsfragen angesprochen werden.

Linz *Markus Lehner*

■ MENSEN BERNHARD (Hg.), *Die Zukunft der Menschheit als Gegenwartsaufgabe.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin). Steyler, Nettetal. (107). Brosch. DM 26,–.

Über die Zukunft nachzudenken und vorauszuberechnen, wohin die Prozesse führen, die im Gange sind, ist gegenwärtig keine Frage akademischer Neugierde. Es ist denkbar geworden, daß die Vorgänge im Bereich der Ökonomie und Ökologie, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem starken Anwachsen der Weltbevölkerung stehen, die Menschheit an die Grenze ihrer Lebensmöglichkeiten bringen. Ein richtiges Einschätzen der Gegebenheiten und das Suchen danach, wo und wie steuernd einzugreifen ist, sind die Aufgaben, die eine große Dringlichkeit besitzen und den verschiedenen Wissenschaften wie der politischen Durchsetzungskraft in gleicher Weise aufgegeben sind.

Die Akademie Völker und Kulturen St. Augustin hat im Bewußtsein dieser Dringlichkeit ihre 14. Vortragsreihe unter dieses Thema gestellt. *H. Kötter* macht in seinem Referat über Welternährung und Agrarentwicklung deutlich, daß die anstehenden Probleme nicht durch Umverteilung zu lösen sind, sondern nur durch eine grundlegend veränderte Agrarpolitik vor allem in der 3. Welt. *R. Schulten* befaßt sich mit Fragen der Energieversorgung, bei der die Schwierigkeit darin liegt, Wirtschaftlichkeit, Folgewirkungen und Sicherheit in ein entsprechendes Gleichgewicht zu bringen. *Th. Dams* geht in seinem Beitrag auf das Nord-Süd-Gefälle als Konfliktpotential ein. Die Ursache dafür, daß sich in diesem Gefälle trotz verschiedener Bemühungen kaum etwas ändert, sieht er vor allem in einem zu geringen politischen Willen zu einer Durchsetzung vorhandener und immer wieder diskutierter Konzepte. *F. Nuscheler* zeigt auf, daß die neuen Völkerwanderungen ein Problem darstellen, das bei weitem nicht nur Europa betrifft. Die Ursachen dafür sind so vielfältig, daß sie durch ein bestehendes internationales Recht nicht mehr erfaßt werden (können). Eine der aufgezeigten Optionen ist, daß die reichen Länder ihren Reichtum mit den Entwicklungsländern teilen, wodurch die Sogwirkung verringert wird. *H. W. Gensichen* setzt das Bevölkerungswachstum in Beziehung zu den Religionen. Nach einem vielfältig verbreiteten Mythos ist die Sterblichkeit des Menschen die Antwort auf eine mögliche Übervölkerung der Erde. In der gegenwärtigen Frage der Geburtenkontrolle werden auch innerhalb der einzelnen Religionen verschiedene Standpunkte vertreten. Den Abschluß bildet ein Beitrag von *B. Vogel* über die Zukunftssicherung als politische Aufgabe, wobei er betont, daß Politik zu sagen hätte, was sie kann und was nicht, und daß mit einer Besinnung auf die für das Abendland grundlegenden Tugenden – wie etwa das Vermeiden von Übermaß – schon viel erreicht wäre.

Dem Leser werden durch die Referate auf verständliche Weise Einsichten in Zusammenhänge vermittelt, die in den Alltagsdiskussionen nicht immer deutlich genug sichtbar werden. Auch wenn sich einzelne aktuelle Eindrücke, die sich

auf die politischen Veränderungen von 1989/90 beziehen, verschoben haben, so bleiben doch die grundlegenden, die Zukunft bedenkenden Grundaussagen nach wie vor aktuell.

Linz *Josef Janda*

KATECHETIK

■ CORDES ROSWITHA (Hg.), *Die Bibel als Kinderbuch.* Katholische Akademie Schwerte (Dokumentationen 21). (139). Brosch. DM 24,–.

Die Dokumentation enthält die sechs Referate und zwei knappe Arbeitsgruppenberichte der XVII. Schwerter Kinderbuchtagung, die sich mit der Bibel als Kinderbuch befaßte. 250 Kinderbibeln aus deutschen Verlagen lagen während der Tagung zur Einsicht auf.

J.F. Spiegel und R. Tschirch gehen der grundsätzlichen Frage nach, wieweit Kinderbibeln bibeltheologischen und entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten gerecht werden, und machen das Gemeinte auch an Beispielen deutlich. Chr. Reents setzt sich mit den Jesusbildern in Kinderbibeln auseinander; in ihrem zweiten Beitrag zeigt sie am Beispiel von J. Hübner († 1731) die Verbürgerlichung biblischer Gestalten auf. R.B. Bottigheimer gibt zuerst einen geschichtlichen Überblick über die Kinderbibel und geht in ihrem zweiten Beitrag anhand von Beispielen (Sündenfall, Noahs Trunkenheit und Nacktheit, Joseph und Potiphars Frau) auf die verschiedene Wiedergabe biblischer Inhalte in Wort und Bild ein.

Die geschichtlichen Rückblicke sind interessant zu lesen und machen deutlich, wie sehr die Auswahl biblischer Geschichten und auch die Art ihrer Darbietung vom jeweiligen gesellschaftlichen Hintergrund abhängig sind. Naturgemäß haben jedoch die Fragen, die sich mit der gegenwärtigen Praxis beschäftigen, eine unmittelbarere Dringlichkeit.

Eines der Ergebnisse, zu dem man in Schwerte kam, war: ‚die „beste" Kinderbibel, die für jedes Alter geeignet wäre und keine Wünsche offen ließe, gibt es nicht.' (10) R. Bottigheimer schloß ihr zweites Referat: ‚Aber die Antwort auf die wesentlichste aller Fragen – was erzählen wir unseren Kindern aus der Heiligen Schrift und zu welchem Zweck? – ändert sich ständig. Sie ändert sich von einer Konfession zur anderen, von einem Jahrhundert zum anderen. Sie ist Teil einer sich fortsetzenden Diskussion, an der heutige Religionspädagogen auch teilnehmen und die sie fortsetzen.' (136)

Linz *Josef Janda*

KIRCHENGESCHICHTE

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. VII.* Tyrolia, Innsbruck 1996. (776). Ln.

Auch Band VII der Gesamtausgabe der Werke Bernhards von Clairvaux fügt sich nahtlos der bewährten Editionspraxis ein. Dank je eigener Paginierung ist der lateinische Text wie auch seine deutsche Übersetzung gezielter wissenschaftlicher Nachfrage unmittelbar zugänglich. Der Textpräsentation sind wiederum ein kurzgefaßtes Vorwort (15–17) und ein Abkürzungsverzeichnis (19–21) vorangestellt, gefolgt von der Einleitung, in der wie auch in den Anmerkungen (720–760) der Herausgeber in überzeugender Gelehrsamkeit dem Leser die Möglichkeit gibt, die oft versteckten Anspielungen Bernhards auf Schriftaussagen, in seiner Zeit naheliegende Assoziationen sowie auch das Umfeld liturgischer Praxis zu verstehen, dem die Predigten zugeordnet sind. – Eine „Zeittafel" (53f) ruft die Lebensdaten des „Doctor Melifluus" in Erinnerung, die „Signorum declaratio" (55 und 498) bietet jeweils die mit Akribie erarbeiteten Quellennachweise. Den Corrigenda (761–64) folgt noch ein hilfreiches Stichwortregister (765–76).

Mit den „Predigten zum Kirchenjahr" gewinnt das Bild Bernhards noch prägnantere Konturen. Er ist nicht nur der begnadete Seelenführer und tiefschürfende Lehrer des Glaubens; Bernhard ist ein Ordensmann, der seine eigene Spiritualität zutiefst aus der Feier der Liturgie schöpft. In dieser wird – eingebettet in den Kreislauf des Kirchenjahres – die Heilige Schrift als verlässliche Wegbegleiterin erfahrbar; sie nötigt zugleich dazu, den persönlichen Glauben – mit der Gemeinschaft der Kirche verbunden – immer tiefer an Jesus Christus zu binden. Deshalb schöpft Bernhard auch als Prediger immer wieder aus dieser Quelle, sei es in tiefschürfenden mystisch-theologischen Erwägungen, die zugleich sein eigenes Seelenleben enthüllen, sei es in „einfachen" Gedanken, die unaufdringlich belehren und gerade deshalb so eindrucksvoll seiner Gemeinde – meist eine „monastische Zuhörerschaft" (26) – die Kernwahrheiten des christlichen Glaubensbekenntnisses erschließen.

Bernhard ist nur wenige Jahrzehnte nach der verhängnisvollen Kirchenspaltung zwischen Ost und West (1054) geboren. Deshalb muß eine Würdigung dieses Ordensmannes auch einbeziehen, daß er, dem Gedankengut des Heiligen Augustinus sowie anderer bedeutender Kirchen-

väter des Westens (vgl. 31) verpflichtet, in seiner starken Gewichtung kirchlicher Liturgiefeier das alle Christen verbindende Erbe lebendig bewahrt. So bringt Bernhard in der ihm eigenen Tiefe und Sprachgewalt den christlichen Festkalender zur Geltung, der seit dem 5. Jahrhundert dem Osterfestkreis den Weihnachtsfestkreis zur Seite stellt. Im einzelnen sind in Band VII aufgenommen: Predigten „Zur Ankunft des Herrn" (7 Sermones, 59–129), „Am Vorabend der Geburt des Herrn" (6 Sermones, 131–225); „Zum Fest der Geburt des Herrn" (5 Sermones, 225–277), sowie – neben der Predigt „Über das Fest des Heiligen Stephanus, des Heiligen Johannes und der Heiligen Unschuldigen Kinder" (277–283) die Sermones „Zum Fest der Beschneidung des Herrn" (3 Sermones, 283–319) und „Zum Fest der Erscheinung des Herrn" (3 Sermones, 319–357); ferner: „In der Oktav des Festes der Erscheinung des Herrn (357–365); „Zum ersten Sonntag nach der Oktav der Erscheinung" (2 Predigten, 365–391); „Zum Fest der Bekehrung des Heiligen Paulus" (391–405), „Zum Fest Mariae Reinigung" (3 Predigten, 405–425), sowie „Zum Sonntag Septuagesima" (2 Sermones, 425–441). Es folgen die Predigten „Zur Fastenzeit" (6 Sermones, 443–497) sowie die „Predigten über den Psalm: ‚Qui habitat'" (mit Vorwort 501–503; 17 Sermones, 504–719).

Wer bisher noch zögerte, sich auf Bernhard einzulassen, für den kann dieser Band VII ein überzeugender Zugang zu einem Heiligen sein, dessen Bedeutung auch in unsere Gegenwart hineinstrahlt. Hier nämlich spricht ein Prediger, der sich nicht in Aktualitäten verliert, die morgen bereits verblaßt sind. Vielmehr lädt Bernhard als erfahrener Seelsorger ein, im Umfeld des Gewohnten, und zwar in stetem Gespräch mit der Heiligen Schrift, Vergessenes oder Verdrängtes neu zu entdecken und zu verstehen sowie „an sich" bekannte Grundwahrheiten des christlichen Glaubens als aufrüttelnde und ermutigende frohe Botschaft in den Alltag hineinzunehmen. Bernhard ist ein mitreißender Jahresbegleiter. Und so teilt der Rezensent die Hoffnung des Herausgebers auf einen zügigen Abschluß der Gesamtausgabe, die, wie auch Band VII überzeugend unter Beweis stellt, einen großen Leserkreis verdient.

Bochum *Wendelin Knoch*

■ HOGG JAMES (Hg.), *Die Kartause Aggsbach* (Analecta Cartusiana 83:4). Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1995. (160, zahlr. Abb.). Geb.

Zum 10. Jahresjubiläum des 1985 gegründeten „Vereins der Freunde der Kartause Aggsbach" wurde dieser schöne Sammelband, der auch auf die Ordensgeschichte *(K. Thir)* und -spiritualität eingeht und so die Schicksale des Klosters im entsprechenden Rahmen behandelt, herausgebracht. Historischen Überblicken über den Ort Aggsbach *(G. Flossmann)* und die 1316 von Herzog Friedrich dem Schönen gestiftete Kartause *(M. Niederkorn-Bruck)* folgt eine Abhandlung über Leben und Schriften des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach (1389–1464), eines Anhängers des Konzils von Basel und wichtigen Vertreters der monastisch-kontemplativen Theologie abseits der Schultheologie *(H. Rossmann)*. Auf die wirtschaftliche Lage der Kartause im Mittelalter und in der frühen Neuzeit geht *G. Jaritz* ein, während sich *K. Kubes* mit der Kunstgeschichte des Klosters befaßt. Die jüngsten Schicksale der Kartause behandelt der nunmehrige Besitzer *A. Maderna* in Form eines Erlebnisberichtes. Daran schließt sich ein knapper Überblick über „Kartausen im Laufe der Jahrhunderte" von *J. Hogg*.

Unsere Hinweise haben gezeigt, daß das Buch, das auch durch einen schönen Bildteil bereichert wird, keine geschlossene Geschichte der Kartause Aggsbach darstellt, für eine solche aber den Rahmen absteckt und wertvolle Bausteine bietet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GELMI JOSEF, *Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck Heft 3:* Die Neuzeit von 1500 bis 1803. (50, zahlr. Abb.). Echo, Kehl a. Rhein 1996.

In rascher Folge hat der Autor von seiner illustrierten Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck nun bereits Heft 3 herausgebracht, das den bewegten Zeitraum vom Anfang der Neuzeit bis zur Säkularisation (1500–1803) behandelt. Mit gewandter Feder werden die entscheidenden Ereignisse geschildert: die veräußerlichte Religion des Spätmittelalters, die Anfänge der ohne zeitlichen Verzug gegenüber Deutschland um sich greifenden Reformation, deren Begleiterscheinungen wie das Täufertum, die politischen und religiösen Maßnahmen zur Rückgewinnung des verlorenen Glaubensterrains, die Auswirkungen des Konzils von Trient, die religiöse Neubelebung durch die Orden und die Bischöfe und schließlich der Anteil der Frauenklöster. Sehr plastisch wird dem Leser auch die aus der katholischen Reform geborene Volksfrömmigkeit, wie sie sich in Predigt, Volksschauspiel, Prozessionen und Wallfahrten sowie

im Bruderschaftswesen manifestierte, vor Augen geführt. Aber auch das Abartige kommt zur Sprache, die Wundersucht, der Aberglaube und die bedauerliche Erscheinung der Hexenverfolgungen. Im 18. Jahrhundert setzen die Volksmissionen ein, die in Tirol (zum Unterschied von Ober- und Niederösterreich) der Methode Segneris (1673–1713) folgten, neben der Predigt die optischen Momente (Selbstgeißelung und Bußprozessionen) stark betonten und daher vor allem bei den Gebildeten allmählich auf Widerstand stießen. Ein eigenes Kapitel wird dem Ausbau des Schulwesens gewidmet. Aufklärung und Josephinismus mit ihrem bekannten positiven und negativen Erscheinen werden m. E. etwas zu knapp behandelt. Die für Tirol so wichtige Herz-Jesu-Verehrung, mit der sich der Verfasser auch andernorts schon beschäftigt hat, wird markant herausgearbeitet. Die Säkularisierung der geistlichen Herrschaft Brixen bedeutete kirchengeschichtlich eine ungeheure Zäsur, wurde aber von Fürstbischof Karl Franz v. Lodron ebenso wie von seinem Domkapitel gelassen hingenommen. Zwei Sonderkapitel gehen auf die „kirchliche Verwaltung" und die „kirchliche Kunst" im behandelten Zeitraum ein.

Der Autor versteht es, den Gang der Entwicklung mit kräftigen Strichen nachzuzeichnen und mit der allgemeinen Kirchengeschichte in Beziehung zu bringen. Gelegentlich hätte man sich ein wenig mehr Details gewünscht. Die Bebilderung ist vorzüglich; die Darstellungen dienen nicht nur der Illustration, sondern auch der Information. Die Vorderseite des Einbands wirkt allerdings etwas unruhig und steht damit in einem gewissen Kontrast zur übrigen Gestaltung des Heftes. Insgesamt darf man dem Verfasser, vor allem aber den Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck zu dem Werk herzlich gratulieren.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

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

Schon 1993 veröffentlichte der Autor eine umfangreiche wissenschaftliche Studie über Maria Hueber (1653–1705), die in dieser Zs. ausführlich besprochen wurde (142, 1994, 208). Mit dem vorliegenden Heft, einer Kurzfassung des Buches, soll entsprechende Breitenwirkung erzielt und auch dem Anliegen der angestrebten Seligsprechung Maria Huebers gedient werden. Durch die Verknappung des Textes ist es sogar möglich geworden, die Gestalt der bedeutenden Frau, der Gründerin der Brixener Tertiarschwestern und Schöpferin der ersten unentgeltlichen Mädchenschule Tirols, noch markanter herauszuarbeiten. Zugleich wird der Zeithintergrund anschaulich geschildert; auch mit den Phänomenen der Mystik und des Hexenwesens wird der Leser konfrontiert.

Die schöne grafische Gestaltung und vorzügliche Bebilderung des Heftes wird zusätzlich dazu beitragen, daß dieses die erwünschte Resonanz erfahren wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ MEYER HARDING/PAPANDREOU DAMASKINOS/URBAN HANS JÖRG/VISCHER LUKAS, *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene.* Bd. 2: 1982–1990. Bonifatius, Paderborn und Otto Lembeck, Frankfurt 1992. (769). Ppb. DM 108,–.

Der erste Band des Werkes, der die Jahre 1931–1982 erfaßte (vgl. diese Zs. 132, 1984, 299), zählte 709 Seiten. Der vorliegende 2. Bd., der nur gut acht Jahre betrifft (Mitte 1982–1990), hat hingegen 769 Seiten. Gewiß sagt der Seitenumfang nicht alles. Dennoch ist die Dokumentenfülle der neuesten Zeit ein Beleg dafür, daß das ökumenische Gespräch, von dem man manchmal den Eindruck hat, es stagniere, doch lebhaft im Gang ist, auch wenn es sich oft unbemerkt von der breiten Öffentlichkeit abspielt.

Mit dem Buch liegen nun auch die neueren Gesprächsberichte und Konsenstexte gesammelt vor. Sie sind in drei Gruppen geordnet:

1. die Gesprächsergebnisse zwischen einzelnen Kirchen und den weltweiten, zumeist dem Ökumenischen Rat angehörenden christlichen Gemeinschaften (19–330);
2. die Dokumente der Dialoge, an denen die römisch-katholische Kirche beteiligt war (333–673);
3. die beiden Berichte von 1983 und 1990 zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (677–760).

Alle Dialogdokumente sind vollständig abgedruckt; auch die Teilnehmerlisten sind beigefügt. Kurze Einführungen erleichtern den Einstieg zum Studium der Texte. Eine wertvolle Hilfe für die Beschäftigung mit einzelnen ökumenischen Themen bietet das angefügte Sachregister (761–769).

Trotz aller vorhandenen Dialogschwierigkeiten und den auch in den abgedruckten Dokumenten noch konstatierbaren Glaubensunterschieden vermittelt der Band dennoch den Eindruck, den der Titel suggeriert, daß nämlich im Gespräch viele Gemeinsamkeiten entdeckt beziehungsweise erzielt werden konnten. Die naive Idee von einer uniformen gemeinsamen Kirche ist ja heute längst aufgegeben. Ein Grundkonsens trotz unterschiedlicher Theologien und Kirchenkonzeptionen ist jedoch an vielen Stellen der Dokumente zumindest anvisiert.
Die zwei Bände dieser Veröffentlichung ermöglichen einen lückenlosen Überblick über den ökumenischen Dialog von 1931 bis 1990. Wer mit ökumenischen Fragen konfrontiert wird, wird dankbar nach ihnen greifen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KRENN DORIT-MARIA, *Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern vom Ersten Weltkrieg bis 1933.* (Veröff. d. Kommission für Zeitgeschichte, B, Bd. 57). Grünewald, Mainz 1991. (644). Kart. DM 128,–.
Dem vorliegenden Buch liegt eine von Dieter Albrecht betreute Regensburger Doktorarbeit zugrunde. Die katholischen Arbeitervereine (zu denen auch Vereine für Dienstmädchen, Landarbeiter, Gasthausbedienstete und diverse Jugendverbände gehörten) reichten in ihrer Tradition weit in das 19. Jahrhundert hinein, waren älter als die entsprechenden sozialistischen Organisationen und neben diesen die zweitstärkste Arbeitervertretung in der Weimarer Republik vor ihrer gewaltsamen Zerschlagung durch die Nationalsozialisten. Mit den Sozialisten verband sie die kämpferische Bejahung der Weimarer Republik und die Ablehnung ständestaatlicher und autoritärer Regierungstendenzen in Bayern und eine eindeutig antinationalsozialistische Tradition. Bei einer Katholikenzahl, die etwas geringer war als im damaligen Österreich, standen die Arbeitervereine mit wenigen Ausnahmen ihren evangelischen Pendants im fränkischen Neubayern (wo über zwei Millionen Protestanten lebten) leider äußerst reserviert gegenüber: Die evangelischen Arbeitervereine galten als „preußisch", deutschnational und liberalistisch. Zum Unterschied von den sozialistischen Gewerkschaften und Arbeitervereinen hatten sie keine direkte parteipolitische Bindung, auch wenn ihre Interessen von der Bayerischen Volkspartei, der Nachfolgerin des Zentrums, vertreten wurden.
Die Rolle der katholischen Arbeiterbewegung war durch eine einseitige Geschichtsschreibung aus ideologischen Gründen ungebührlich in Vergessenheit geraten. Das wäre ein historisches Unrecht gegenüber denen, die auch maßgeblich mitgewirkt haben, daß sich in Mitteleuropa rechtstaatliche Demokratien mit vergleichsweise hohem sozialen Stand entwickeln konnten. Hier viele einschlägige Fakten dem Vergessen entrissen zu haben, ist ein Verdienst dieser Dissertation.
Dazu kommt, daß heute nach dem Zusammenbruch der marxistischen Systeme gerade in den ehemaligen Ostblockstaaten wieder nach Alternativen zu marxistischen Gesellschaftsmodellen gesucht wird. Da brauchten Katholiken sich nicht mehr der päpstlichen Sozialenzykliken zu schämen, für die man sich vor einigen Jahren in gewissen Kreisen noch entschuldigen mußte.
Die Studie mag auch dem Leser neue Einsichten vermitteln, der sich z. B. über historische Gründe des verschiedenen Wahlverhaltens in den beiden Nachbarstaaten Österreich und Bayern oder über die unterschiedliche kirchliche Mentalität Gedanken macht.
Salzburg – Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ LAUDAGE JOHANNES, *Gregorianische Reform und Investiturstreit* (Erträge der Forschung Bd. 282), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993. (195). Kart. DM 42,–.
Der noch relativ junge Autor (Geburtsjahrgang 1959) zählt bereits zu den anerkannten Fachleuten für die Geschichte der Gregorianischen Reform und des Investiturstreits. 1984 veröffentlichte er ein viel beachtetes Werk zum Thema „Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundet", fünf Jahre später gab er eine nützliche Textsammlung über den Investiturstreit heraus. Im vorliegenden Buch werden Erträge der Forschung geboten, also ein Fazit gezogen aus den einschlägigen Publikationen. Laudage stellt aber durchaus auch weiterführende eigene Überlegungen an.
Konkret werden vier Themenkreise behandelt. Zunächst wird das Investiturproblem, seine Entstehung und seine Überwindung, erörtert. Der Investiturstreit wird nicht mehr als bloßer Konflikt zwischen einem Papst und einem Kaiser, aber auch nicht mehr nur als eine Auseinandersetzung über die Verleihung kirchlicher Ämter gesehen, sondern als ein Prozeß, der weit hinter Gregor VII. zurückreicht und der im Ergebnis eine Umstrukturierung der Kirche von der „Laienkirche" des ersten zur „Klerikerkirche"

des zweiten Jahrtausends bewirkt hat. Die zweite Abhandlung geht auf die Reform des Klerus und das Ringen um die Sakramentenlehre des Berengar von Tours ein. Dabei geht es nicht zuletzt auch um Fragen des Zölibats sowie um die Gültigkeit der von unwürdigen Priestern gespendeten Sakramente. Das nächste Thema betrifft die Entfaltung des römischen Primats, die wesentlich mit den von den Päpsten in die Wege geleiteten Reformen zusammenhängt. Schon der Pontifikat Alexanders II. bedeutete „eine ganz beträchtliche Steigerung der päpstlichen Primatialgewalt", mit Gregor VII. „trat die Ausgestaltung der Vorrangstellung des Papsttums... in ein entscheidendes Stadium ein" (96). Im letzten Abschnitt wendet der Autor – auch hier sehr differenziert – seine Aufmerksamkeit den Zusammenhängen zwischen Gregorianischer Reform und Ordensreform zu. In diesem Zusammenhang zitiert Laudage zustimmend den Satz Theodor Schiffers: „Cluniazenser und Gregorianer lassen sich weder in eins setzen noch völlig scheiden." Der Autor warnt auch davor, die einzelnen Reformrichtungen (wie Gorze und Cluny) isoliert und einlinig zu sehen. Die Wirklichkeit war sehr komplex, und es ist stets mit verschiedensten, einander beeinflussenden oder miteinander rivalisierenden Richtungen zu rechnen, denen aber der Rückgriff auf die (idealisierte) „ecclesia primitiva" gemeinsam ist.

Es macht die Strärke des Buches aus, daß es keine plakativen Verallgemeinerungen bietet, sondern hinführt zu den vielschichtigen Realitäten. Einige Druckfehler sind leider stehen geblieben. So wird Heinrich III. einmal als Heinrich II. (63), Stephan IX. aber als Stephan I. (88) angeführt. Erfreulich ist die Beigabe eines Autorenregisters, das das Auffinden der vollständigen Titel der herangezogenen Veröffentlichungen erleichtert, bedauerlich hingegen das Fehlen eines Orts- und Personenregisters.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ADRIÁNYI GABRIEL, *Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert.* Schöningh, Paderborn 1992. (207). Pb. DM 38,–.

Die gewaltigen Umwälzungen in den Staaten Osteuropas mit ihren Auswirkungen auf die christlichen Kirchen machen es dem Interessierten nicht leicht, dem Gang der Entwicklung auch nur einigermaßen zu folgen. In dieser Situation ist das vorliegende Buch höchst willkommen, da es eine länderbezogene Übersicht über die wichtigsten der kirchengeschichtlich relevanten Ereignisse im 20. Jahrhundert bietet. Der Autor, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Bonn, ein vorzüglicher Kenner der Materie, hat ein Werk geschaffen, das sich sowohl für die zusammenhängende Lektüre als auch zum Nachschlagen trefflich eignet. Es verliert sich nicht in Details, vermittelt aber solide Information. Z.B. werden in dem Kapitel über Polen die dramatischen Geschehnisse seit der Neugründung des Staates Polen bis 1991 markant nachgezeichnet. Die überzeugte Katholizität des Volkes hat zum Zusammenbruch des Kommunismus ebenso beigetragen wie die imponierende Gestalt eines Kardinal Wyszyński, der flexibel und prinzipientreu in einem war und so manches für die Kirche erreichte, oder die Persönlichkeit des gegenwärtigen Papstes, der mit seinen Reisen nach Polen den Gang der Ereignisse nachhaltig mitbestimmt hat. Den Problemen nach dem Ende des Kommunismus scheint der polnische Katholizismus weniger gut gewachsen zu sein. Darauf wird aber nicht näher eingegangen. Adriányi gelingt es auch, die komplexe konfessionelle Situation im ehemaligen Jugoslawien gut zu erfassen. Andere Kapitel beschäftigen sich mit der Sowjetunion, den baltischen Staaten, der Ukraine, der Tschechoslowakei, mit Ungarn, Rumänien, Bulgarien und Albanien.

Da noch nirgends im ehemaligen Osten eine echte politische Konsolidierung erfolgt ist, und in die gegenwärtigen Nationalitätenkonflikte auch die Kirchen immer wieder involviert sind, wird sicher bald eine aktualisierte Neuauflage des wichtigen Buches nötig sein.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ANTELM BRUNO GUIGO, *Epistulae Cartusianae (Frühe Kartäuserbriefe).* Lateinisch-deutsch (Fontes Christiani, Bd. 10). Herder, Freiburg 1992. (211). Ln. DM 36,–.

Das handliche Bändchen der viel versprechenden Reihe fügt sich in die Gesamtidee des Unternehmens: Aus der großen lateinisch-sprachlichen Tradition des christlichen Altertums und des Mittelalters sollen *Exempla classica* des geistlich-theologischen Schrifttums einem breiteren Leserkreis vermittel werden, der auf die Unterstützung durch eine simultane Übersetzung angewiesen ist. Es sollen dadurch vielfach ungehobene Schätze christlicher Geistigkeit unter den heute veränderten Verhältnissen von Bildung und Sprachkultur wieder intersssierten Kreisen bekannter als bisher gemacht werden.

Band 10 enthält ein dutzend Briefe, das Glaubensbekenntnis des hl. Bruno als Sterbegebet

und die erste Lebensbeschreibung des Heiligen aus dem 12. Jahrhundert. Die Literaturgattung ist für die besinnliche Lesung überaus geeignet. Denn einerseits gehört zu dieser Ausdrucksform der aktuelle Adressat und ein alltäglicher Lebensbezug, andererseits verpackt sich in der Alltagsmitteilung die geistliche Aussage liebenswert und überzeugnd. Es ist allerdings der meditative Betrachter gefordert, der auch willens ist, zwischen den Zeilen zu lesen.

Wer diese Texte aufmerksam liest versteht, warum am Vorabend der Reformation die intellektuelle Elite der Christenheit den Kontakt mit den Kartausen pflegte. Es war unter anderem auch die Tatsache, daß die Kartäuser hervorragende Bibliotheken besaßen, weil ihre Väter von den Anfängen an das Bücherabschreiben als ihre Art des Apostolats auffaßten und forderten. (S. 95) Insofern war dieser Kartäuserband eine Ehrenpflicht für die Herausgeber der *Fontes Christiani*, weil sich ihr Anliegen im eingangs geschilderten Sinn durchaus mit dem der ersten Kartäuser deckt.

Es sei mir eine nebensächliche Beckmesserei gestattet: Bei den „Kanoniker-Eremiten" S. 22 hätte ich auf die *vita apostolica* – Bewegung etwa eines Robert von Abrissel – zur Abgrenzung verwiesen. Diese war wohl gemeint. Vor allem hätte ich zur Vermeidung einer Verwechslung aufmerksam gemacht, daß es die eigentlichen Augustiner-Eremiten erst im 13. Jahrhundert gibt. Ich bin mir nicht ganz klar, warum man den „Remensem praepositum" S. 54 mit „Kapitelspropst", nicht einfach mit „Propst" oder „Dompropst" von Reims übersetzen sollte. Denn „Kapitel" hat es in Reims sicher mehrere gegeben. Ob man die „litterae contumeliosae" S. 178 mit „Pamphlet", „Schmähschrift" oder einfach „Schmähbrief" übersetzen soll, ist Geschmacksache.

Salzburg/Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ ZOVATTO PIETRO/RADOLE GIUSEPPE, *Trieste e l'Istria tra religiositá popolare e folclore* (Centro Studi Storico-Religiosi Friuli-Venezia Giulia Bd. 22). Trieste 1991. (224). Brosch.

Der Band, der als 22. Veröffentlichung des „Zentrums historisch-religiöser Studien in Friaul und Julisch-Venetien" erschien, ist, was Triest betrifft, das Werk von P. Zovatto, während der Teil über Istrien von G. Radole stammt. Zovatto hat seine Nachforschungen auf die Aspekte des Überlebens der Volksreligiosität im Stadtgebiet in den Mittelpunkt gestellt. U.a. behandelt er diachronisch die Verehrung für Kaiser Franz Josef I., die Marianische Frömmigkeit, den Heiligenkult – insbesondere für den hl. Justus –, die Begräbniszeremonien, wobei er einen Teil den slowenischen religiösen Bräuchen in den Stadtrandgebieten, die vorwiegend ländlich geprägt sind, widmet. Sehr umfassend ist der Anhang, in dem u.a. eine große Anzahl seltener Gebetbüchlein verzeichnet sind.

Radole hat mit reichhaltiger Dokumentation und in organischer Weise die religiösen Volksbräuche in Istrien behandelt, wobei er das umfassende gesammelte Material dem menschlichen Lebenslauf von der Geburt bis zum Tode, dem Liturgischen Jahr beziehungsweise den Jahreszeiten entsprechend aufgeteilt hat.

Triest *Aldo Messina*

■ STEINHAUF BERNHARD, *Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600).* Katholische Reformation zwischen Kaiser und Papst: Das Konzept zur praktischen Gestaltung der Kirche der Neuzeit im Anschluß an das Konzil von Trient. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 132), Aschendorff, Münster 1993. (XXXII 269). Kart. DM 94,–.

Giovanni Ludovico Madruzzo (1532–1600) zählte als Kardinal, als Fürstbischof von Trient, als Großinquisitor, als päpstlicher Legat und kaiserlicher Gesandter, als Papstkandidat und „Papstmacher" sowie als Inhaber weiterer höherer Ämter an der römischen Kurie für fast dreißig Jahre zu den einflußreichsten Persönlichkeiten seiner Zeit. Die vorliegende Arbeit zeigt, wie dieser Kirchenfürst die vom Konzil von Trient vorgegebene Richtung einer Erneuerung der Kirche in die Tat umzusetzen versuchte. Der Autor beabsichtigt nicht, eine Biographie des berühmten Madruzzo vorzulegen, sondern ihm geht es vor allem darum, die „Spannung zwischen dem individuellen Anteil an der von ihm verfolgten Politik" erkennen zu lassen, den er „als Person" betrieben hat, und „seiner Funktion als Repräsentant" verschiedener Institutionen.

Was die Quellen betrifft, so stützt sich die Arbeit „nur" auf einen kleinen Teil der in 84 Orten über ganz Europa verstreuten Materialien, aus denen schon C. Giuliani gegen Ende des vorigen Jahrhunderts mehrere Beiträge über die Familie Madruzzo verfaßt hat. Der überwiegende Teil der benützten Quellen liegt in gedruckter Form vor. Für die Rolle Madruzzos, die er in dem von ihm besuchten Konklave gespielt hat, stützt sich der Verfasser auf die von P. Herre 1907 in Leipzig erschienene Arbeit „Papsttum und Papstwahl im Zeitalter Philipps II".

Nach der Vorstellung der Quellen werden Fragestellung, Ziel und Methode der Arbeit vorgelegt. Im ersten Teil werden Person und Wirken des Kardinals behandelt. Im zweiten kommt Madruzzo als Reformer zur Sprache. Abschließend wird das kirchenpolitische Programm Madruzzos analysiert. Steinhauf sieht in der vom Kardinal konzipierten Reform im wesentlichen eine katholische Reformation als parallele Erscheinung zur protestantischen Reformation. Die Ergebnisse der Arbeit werden schließlich in 34 Thesen teils im Widerspruch zur bisherigen Literatur, teils in Ergänzung dazu, festgehalten. Es folgt, wie im Kapitel „Quellen und Literatur" begründet, ein Literaturverzeichnis bis zum Ende des 18. Jahrhunderts und ein Literaturverzeichnis des 19. und 20. Jahrhunderts. Damit unterbleibt eine formale Auflistung aller Siglen des verwendeten ungedruckten Materials. Ein Orts- und Personenverzeichnis schließt das Werk ab.

Die Stärke der Arbeit scheint in der Analyse und Thematisierung komplizierter Sachverhalte zu liegen. Dadurch gelingt es dem Autor, interessante neue Aspekte aufzuzeigen. Das Werk ist nicht nur ein wichtiger Baustein für eine noch zu schreibende Biographie Madruzzos, sondern ein bedeutender Beitrag für die Kenntnis der nachtridentinischen Kirchengeschichte.

Brixen *Josef Gelmi*

■ PICCOLOMINI ENEA SILVIO, *Euryalus und Lucretia.* Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Herbert Rädle, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1993. (127). Brosch. DM 6,–/S 47,–.

Ein Hinweis auf diese Veröffentlichung in einem theologischen Organ hat aus zwei Gründen seine Berechtigung. Erstens wurde der Verfasser der Novelle später unter dem Namen Pius II. (1458–1464) Papst und ist somit eine Gestalt der Kirchengeschichte, zweitens läßt sich aus dem Werk treffend jener Renaissancehumanismus nachvollziehen, der den Boden des Christentums praktisch verlassen hatte. Daß ein Vertreter dieser Richtung eine Bekehrung erfuhr (bekannt ist sein Ausspruch, man möge Enea verwerfen und Pius annehmen), gar kein schlechter Papst wurde und die Vision eines geeinten christlichen Europa hochhielt, wirkt fast wie ein Wunder.

Die Erzählung selbst, eine Ehebruchsgeschichte mit vielen retardierenden Momenten, macht auf den heutigen Leser keinen großen Eindruck mehr. Dagegen besticht noch immer die Brillanz der Sprache. Vorzüglich gelungen ist auch die deutsche Übersetzung von *H. Rädle,* die nicht sklavisch am lateinischen Originaltext hängt, ihn aber trefflich eindeutscht. Das Nachwort, das eigentlich eine Einführung ist, sollte der Benützer unbedingt zu Anfang lesen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHINDLING, ANTON, ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650,* Bd 4: *Mittleres Deutschland.* Aschendorff, Münster 1992.

Den Herausgebern und Autoren ist zu dem vorletzten Bändchen der sehr gut angenommenen Reihe zu gratulieren. Die territorialen Verhältnisse im behandelten Raum waren so kompliziert, daß die darstellerische Leistung Bewunderung verdient. Es gelingt, die Fülle der Einzelheiten, die auch Fachleute nicht immer parat haben können, lesbar und übersichtlich zu vermitteln.

Es sei dem Rezensenten gestattet, daß er die Sachverhalte vergröbert und vereinfacht berichtet, weil es ihm sonst unmöglich wäre, sich in der Kürze zu vermitteln. Ein Dutzend Autoren behandeln, grob gesprochen, die alten Kernländer der Reformation, Hessen, das alte Kursachsen und Nassau, denn Kur-Mainz, Frankfurt, Eichstätt, Würzburg, Bamberg und die Reichsabtei Fulda, dann das Mainzische Eichsfeld und Erfurt in der ehemaligen DDR. Das Buch enthält ein langes Kapitel über die fränkische Reichsritterschaft (Chr. Bauer), das ich in dieser konzisen Form noch nirgends gefunden habe, dazu die Reformationsgeschichte von Reichstädten wie Wetzlar, Mühlhausen, Friedberg, Grafschaften und sonstigen Territorien.

Es mag nach Willkür aussehen, wenn man eine Summe aus dem ganzen ziehen wollte, vielleicht so: Die konfessionelle Zersplitterung war in keinem sonstigen Raum des Reiches so augenfällig wie hier. Rom hatte sich die katholische Restauration noch 1569 von Salzburg aus erwartet. Man wird aber nach der Lektüre dieses Bandes sagen können, daß die ersten effektiven Schritte von Würzburg und Fulda vor allem in der Priesterbildung gesetzt wurden. Ein verfassungsmäßiger Grund liegt auf der Hand: Würzburg und Fulda waren nicht so sehr Spielball der großen Dynastien des Reiches, sondern eher Ziel der lokalen Ritterschaft. Nicht rein adelige Domkapitel waren geistlich beweglicher als andere. In dem territorialen Splitterwerk „Mitteldeutschlands" war es für die Jesuiten leichter als anderswo, ihre Wirksamkeit zu entfalten.

Salzburg/Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ RINNERTHALER ALFRED, *Der Konfessionsunterricht im Reichsgau Salzburg.* Pustet, Salzburg 1991. (216).

Klischees kann man nur mit Fakten begegnen. Wenn z.B. ein *K. Deschner* die Kirche einer stets wachsenden Kollaboration mit dem Nationalsozialismus beschuldigt, aber sogar ein seriöserer Forscher wie *E. Hanisch* die katholische Kirche als Herrschaftsträger im NS-System und partiellen Bündnispartner des NS-Staates bezeichnet, so bedarf es der detaillierten Widerlegung solcher Behauptungen, welche dem Gesamtbild keineswegs entsprechen, sondern zumeist Verallgemeinerungen einiger weniger Begebenheiten darstellen, die noch dazu historisch oft sehr sorglos eingeordnet werden (vgl. Gerhard Winkler, Kirchengeschichte als „Skandalgeschichte". Methoden der Manipulation, in dieser Zs. 138, 1990, 350–357).

A. Rinnerthaler hat sich in seiner Habilitationsschrift, die teilweise in das vorliegende Buch Eingang gefunden hat, der Mühe unterzogen, die nationalsozialistische Kirchenpolitik an einem Beispiel sorgfältig zu untersuchen. Das Ergebnis ist erschütternd. Die Daumenschrauben wurden kontinuierlich angezogen. Die wichtigsten Maßnahmen seien hier kommentarlos aufgezählt: Gab man zuerst die Möglichkeit zur Abmeldung vom Religionsunterricht, der bald Konfessionsunterricht hieß, so ging man schon früh vom Abmelde- zum Anmeldesystem über, hob die geistliche Schulaufsicht auf, reduzierte die Stundenzahl und machte sogar Eingriffe in die Lehrinhalte. Die Entfernung aller geistlichen Personen aus den profanen Unterrichtsfächern und die zahlreichen Schulverbote aus oft nichtigen Gründen für Welt- und Ordensgeistliche (nämlich 145 in dem kleinen Gau) führten schließlich dazu, daß die Geistlichen aus den Schulen verschwanden und der Konfessionsunterricht, obwohl offiziell und generell nie verboten, im Reichsgau Salzburg völlig eingestellt wurde. Die daraufhin in der Diözese eingeführten religiösen Erbauungs- und Seelsorgestunden wiederum waren mannigfaltigen Schikanen unterworfen.

Das Resümee dieser lesenswerten Studie, deren Inhalt hier nur kurz angedeutet wurde, kann nur lauten: Die Kirche war im Dritten Reich weder Herrschaftsträger noch Bündnispartner des NS, sondern dessen Opfer. Übrigens ist anzumerken, daß das Vorgehen des Regimes gegen den Religionsunterricht nicht nur die katholische, sondern gleicherweise die altkatholische und evangelische Kirche betraf. Dem Verfasser ist für sein Werk, das freilich die Voreingenommenen nicht bekehren wird, aufrichtig zu danken.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KATZINGER WILLIBALD/MARCKHGOTT GERHART, *Baiern, Ungarn und Slawen im Donauraum.* (Forschungen zur Geschichte der Städte und Märkte Österreichs Bd. 4). Österr. Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung u. Ludwig-Boltzmann-Institut für Stadtgeschichtsforschung, Linz 1991. (246, 42 Abb.). Kart. S 380,–.

Trotz der Schwierigkeiten, unter denen dieser Sammelband zustande kam (W. Katzinger schildert dies im Vorwort), verdient das Ergebnis große Beachtung. Es reflektiert nämlich den derzeitigen Diskussionsstand in der Ungarnfrage auf einem beachtlichen Niveau und ist geeignet, weitere Forschungen und weiteres Nachdenken anzuregen und zu befruchten. Gemeinsam ist den Beiträgen von *G. Györffy* (Der Donauraum zwischen Bayern, Mähren und Ungarn im 10. Jh.), *W. Störmer* (Ostfränkische Herrschaftskrise und Herausforderung durch die Ungarn), *H. Koller* (Quellenlage und Stand der Forschung zur Landnahme der Ungarn aus der Sicht des Abendlandes) und teilweise auch *P. Csendes* (Der niederösterreichische Raum im 10. Jh.) die Entmythologisierung der Ungarneinfälle im Westen in der ersten Hälfte des 10. Jh., die demnach nicht jene Bedeutung und jene Wirkung gehabt zu haben scheinen, die ihnen die traditionelle Geschichtsschreibung zugewiesen hat. Györffy relativiert auch den Sieg gegen die Ungarn auf dem Lechfeld (955), freilich lassen gerade seine Ausführungen die Belege vermissen, die sich aber teilweise über den Umweg der (auch sprachlich hervorragenden) Abhandlung Störmers beibringen lassen. Dieser lenkt unsere Blicke auch auf die dominierende Rolle Bayerns, das „regnum Bavariae", das damals eigentlich nur in einer „vasallitischen Bindung" zum ostfränkischen Königtum stand. Koller bringt wertvolle Hinweise auf die Quellen der Zeit und ihre Problematik. Er zieht daraus das Fazit: „Die Erklärung..., die Wildheit der Ungarn hätte alles vernichtet, mag zwar den Christen der Ottonenzeit genügt haben, unserem Wunsch, die Zusammenhänge richtig zu sehen, kann sie nicht mehr genügen." Auch P. Csendes erweist den Fortbestand vorhandener alter Strukturen über die Ungarnzeit hinaus, gleichzeitig belegt er durch die Ortsnamenforschung für die March-Leitha-Linie eine ungarische Dominanz.

Die von den genannten Autoren dargelegten Thesen wird man in der weiteren Diskussion zu berücksichtigen haben, sie dürften aber m.E. nicht zu einer Verniedlichung der Ereignisse führen. Daß etwa die kirchlichen Strukturen stark beeinträchtigt worden sein müssen, beweist ja schon das große Regenerationswerk des Bischofs Pilgrim (971–991) von Passau, das zwar nicht allein auf die Ungarnwirren zurückzu-

führen (monokausale Erklärungen sind meistens falsch), aber doch auch durch diese mitbegründet sein dürfte.
Weitere Aufsätze beziehen Mähren und die Slowakei in den Gesamtkomplex der Fragen ein (*L.E. Havlik:* Mähren und die Ungarn am Ende des 9. und am Anfang des 10. Jh.; *V. Nekuda,* Magyaren und Mähren um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts im Lichte archäologischer Funde und Forschungen; *A. Rutthay,* Besiedlungsstruktur und Geschichte des Gebietes der Slowakei im 9.–12. Jh.). Speziell oberösterreichische Themen behandeln *S. Haider* (Zum Problem karolingischer Pfalzen in Oberösterreich, eine Zusammenfassung eines früheren Aufsatzes des Autors im Historischen Jahrbuch der Stadt Linz 1980), *F. Felgenbauer* (Ausgrabungen im Bereich des karolingischen Königshofes zu Attersee, wobei erfreulicherweise auch ein graphischer Rekonstruktionsversuch des Königshofes geboten wird), *W. Koch* (Paläographische Untersuchungen zu den Linz-Nennungen im Passauer „Codex antiquissimus" mit dem Ergebnis einer Datierung der Niederschrift „am Beginn des 10. Jh."), *H. Tatzreiter* (Das Namensgut der Raffelstettener Zollurkunde) und *P. Johanek* (Die Raffelstettener Zollordnung und das Urkundenwesen der Karolingerzeit).
Ohne auch nur alle Beiträge namentlich angeführt zu haben, dürfte aus den Ausführungen deutlich geworden sein, daß mit der Veröffentlichung ein Kompendium geschaffen wurde, das man in Hinkunft vor allem für die Ungarnfrage nicht mehr übergehen darf. Die Erschließung durch ein Register erleichtert die weitere Verwendung. Daß in der Abhandlung von Györffy zwei Absätze zweimal abgedruckt wurden (52f) und auch sonst manche Druckfehler stehengeblieben sind, sei abschließend angemerkt.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SUTTNER ERNST CHR. *Die katholische Kirche in der Sowjetunion.* „Der Christliche Osten", Würzburg 1992. (108). Kart.
Vieles hört man über die Probleme zwischen der römisch-katholischen und der (Russischen-) Orthodoxen Kirche wegen der Unierten in der ehemaligen Sowjetunion, aber man hat kaum einen Einblick in die historische Entwicklung, die zu den gegenwärtigen Problemen geführt hat. Der Wiener Ordinarius für Ostkirchenkunde gibt in dieser Arbeit einen Überblick über die Geschichte der katholischen Kirche in der ehemaligen Sowjetunion vom Ende der Zarenherrschaft bis zur Gegenwart, wobei vor allem auch jene Gebiete behandelt werden, die infolge des Zweiten Weltkrieges der Sowjetunion eingegliedert wurden (Baltische Staaten, Ostpolen, Karpatengebiet und Bukowina, Bessarabien). Diese Gebiete aber hatten weithin eine katholische Bevölkerung, die nach der Eingliederung stärksten Repressalien ausgesetzt war. Das folgenschwerste Ereignis war die zwangsweise Eingliederung der unierten Katholiken der Ukraine in die Russische Orthodoxe Kirche im Jahre 1946. Suttner erbringt (erstmals) den Nachweis, daß wenigstens Patriarch Aleksij dazu offensichtlich niemals die Zustimmung gegeben hat. Die Wiedererrichtung der Organisation der katholischen Kirche nach der großen Wende betraf nicht nur die Gebiete der mit großer Vitalität an die Öffentlichkeit getretenen unierten Kirchen, sondern ebenso die alten Gebiete der Russischen Orthodoxen Kirche, weil viele Katholiken dorthin zwangsweise umgesiedelt worden waren. Die dadurch mit der Orthodoxen Kirche entstandenen neuen Spannungen können nur auf dem Hintergrund der historischen Vorgänge beurteilt werden. Wir müssen Suttner für diesen Überblick über die Geschichte und die gegenwärtigen Probleme in der katholischen Kirche der ehemaligen Sowjetunion dankbar sein.
Linz *Hans Hollerweger*

■ BRIESKORN NORBERT, *Finsteres Mittelalter?* Über das Lebensgefühl einer Epoche. Grünewald, Mainz 1991. (301). Geb. DM 42,–.
Das kleine Buch (sieht man von der Einleitung sowie Abschnitt A über die Sichtweisen des Mittelalters von 1500 bis zur Gegenwart, der eigentlich auch einleitenden Charakter hat, und dem umfangreichen Anhang ab, handelt es sich eigentlich nur um gut 150 Seiten) zeichnet sich durch eine klare, durch Titel und Untertitel genau umschriebene Zielsetzung aus. Das Klischee vom finsteren Mittelalter soll in Frage gestellt und ein Eindruck über das mittelalterliche Lebensgefühl vermittel werden. Es geht also nicht um eine systematische Darstellung der Ereignisse – weder der politischen noch der kirchlichen –, sondern eher um eine Durchleuchtung einzelner Fakten und Geschehnisse, an denen erkennbar wird, wie die mittelalterlichen Menschen gedacht und agiert haben, wie sie sich selber gesehen haben und in welcher Beziehung zu Gott, Welt und den Menschen sie gestanden sind. Viele konkrete Beispiele aus Staat und Kirche, Literatur und Kunst fügen sich zu einem Mosaik, das das Leben und Empfinden der Epoche widerspiegelt. Im einzelnen wird das Mittelalter als eine Zeit der Jenseitsgerichtetheit erkannt und geschildert, die besondere Art des Lebens

mit der Natur wird dargestellt, den sozialen Ordnungen wird (z.B. in dem trefflichen Kapitel über die Inquisition) nachgegangen, und die Weisen der Selbstfindung werden aufgezeigt. Abschließend wird der Versuch einer Gesamtbeurteilung geboten.
Das lesbare Buch leistet – als Ergänzung zu den üblichen, chronologischen Geschichtsdarstellungen – wertvolle Dienste. Leider sind manche Druckfehler stehen geblieben (z.B. S. 124 Compostella statt Compostela), auch wurden die umfangreichen Anmerkungen durch den Verzicht auf Hochzahlen nur wenig exakt auf den Text bezogen. Die in ihnen genannten Autoren sind außerdem aufgrund der Untergliederung des Quellenverzeichnisses nach Jahrhunderten sowie dessen Trennung vom Literaturverzeichnis oft nur mühsam auffindbar. Hier wären bei einer Neuauflage sicher Verbesserungen möglich. Sonst aber wird der geschichtsinteressierte Leser Gewinn aus dieser Publikation ziehen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LAMBERT MALCOLM, *Ketzerei im Mittelalter.* Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern. (Spektrum 4047). Herder, Freiburg 1991. (576). Kart. DM 29,80.
Das vorliegende Buch erschien erstmals 1977 in London unter dem Titel *Medieval heresy, Popular movements from Bogumil to Hus.* Die deutsche Übersetzung von Gerhard Windfuhr brachte 1981 der Verlag Georg D.W. Callwey (München) heraus; sie trug den Titel *Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus.* Die nunmehrige Herder-Lizenzausgabe als Taschenbuch erleichtert den Zugang zu dieser grundlegenden Einführung in die Häresiegeschichte. Damit sind auch schon die Mängel angeschnitten. Die Literaturangaben beziehen sich nur auf den Zeitraum bis 1977. Doch erfuhren sie einige Ergänzungen durch den Übersetzer; seine jüngste Literatur reicht bis 1980 (551f).
Inhaltlich beschäftigt sich das Werk mit dem sporadischen Auftreten von Irrlehrern vom 7. bis zum 12. Jh. Der Quellenmangel bringt es mit sich, daß kaum weitere Erkenntnisse geboten werden. Intensiver geht der Autor auf die Katharer und Waldenser ein. Er behandelt auch die Einführung der Inquisition, die Brüder vom Freien Geist und die häretischen Franziskanerspiritualen. Breiter wird die Darstellung zu Wyclif und Hus und die Geschichte der hussitischen Bewegung bis zu den Böhmischen Brüdern. Es folgt noch ein knapper Quellenanhang und ein Ketzerglossar.
M. Lambert untersucht die Häresien vor allem von der theologischen Seite: „Der Umfang einer einbändigen Einführung erzwingt notgedrungen, daß der stärkste Nachdruck auf den religiösen Aspekt gelegt wird; indem ich dies niederschreibe, bin ich mir bewußt, daß ich über den oftmals komplizierten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Hintergrund der von mir behandelten Bewegungen weniger habe sagen können, als wünschenswert gewesen wäre" (Vorwort, 12). Damit stellt er sich aber bewußt gegen die Ex-DDR-Schule um E. Werner und M. Erbstößer, die die mittelalterliche Häresiengeschichte vor allem unter den ökonomisch-soziologischen Aspekt darstellten. Das vorliegende Buch geht umfangmäßig über H. Grundmanns „Ketzergeschichte des Mittelalters" (Schmidt-Wolf, die Kirche in ihrer Geschichte, ein Handbuch, Bd. 2, G 1. Teil) hinaus. Wenn es auch nicht immer leicht zu lesen ist, so ist es sicherlich auch für den Nichtspezialisten eine solide Grundlage zur diesem Problem. Nicht recht verständlich ist mir, warum der Verlag den Untertitel reißerisch abänderte und auch den verdienstvollen Übersetzer unterschlägt.
St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ GUSTENAU MICHAELA, *Mit brauner Tinte.* Nationalsozialistische Presse und ihre Journalisten in Oberösterreich (1933–1945). Oberösterreichisches Landesarchiv, Linz 1992. (304). Leinen. S 298,–.
Wer immer sich mit Zeitgeschichte beschäftigt, erfährt bald unangenehm, wie eng oft die Grenzen gesetzt sind: gewisse Archive sind nicht zugänglich, belastendes Material ist vernichtet, die Zeitzeugen wollen nicht sprechen. Umso bemerkenswerter ist die nun in Buchform vorliegende Dissertation von M. Gustenau, wenn auch sie an die erwähnten Grenzen gelangt (14f). Eingeengt wurde die Pressefreiheit bereits durch den Ständestaat. Nach zeitweiligem Verbot konnte das sozialdemokratische „Tagblatt" bis 1938 wieder erscheinen, wenn auch unter einem Regierungskommissär. In der Zeit vor dem Anschluß dominierten daher einerseits die Blätter des katholischen Preßvereins und anderseits die nationalliberalen Blätter privater Verleger, die häufig durch Druckereien in den Bezirksstädten repräsentiert wurden. Daneben gab es noch viele illegale Presseerzeugnisse.
Nach der Machtübernahme 1938 wurde sehr rasch die Presse gleichgeschaltet. Es gelang dieser „Anschluß" durch dreifache Maßnahmen: besitzrechtliche, personelle und organisatori-

sche. Es erfolgte die Beschlagnahme und Enteignung der katholischen Preßvereine (Diözese Linz, Steyr-Umgebung, Salzkammergut) und der „Kauf" der Druckerei Gutenberg. Damit hatte die Partei die Presselandschaft unter Kontrolle: der NS-Gauverlag war damit bereits im Sommer 1938 das größte Druck- und Verlagsunternehmen des Gaus Oberdonau. Die nahestehenden Bezirksblätter konnten noch einige Zeit erscheinen, wurden aber nach und nach durch den Gauverlag aufgesogen. Hauptblatt wurde die „Tages-Post", die allerdings 1944 in die dann einzige Tageszeitung „Oberdonau-Zeitung" aufging. Die diversen Bezirksblätter (meist Wochenblätter) wurden parteiamtliche Blätter der NSDAP. Infolge dieser Maßnahmen und der Mangelerscheinungen in der Kriegswirtschaft reduzierte sich die Zahl der Zeitungstitel. Gab es 1938 vier Tageszeitungen und 20 Wochenzeitungen, so waren es 1944 nur mehr eine Tageszeitung und seit 1941 acht Wochenzeitungen.

Ein eigener Abschnitt ist der Knebelung der Presse gewidmet (129–189). Auf sublime und brutale Art wurde auf die Redakteure Druck ausgeübt, damit eine möglichst uniforme Presselandschaft entstand. Zum Teil kamen die Weisungen unmittelbar aus Berlin. Eine Bereicherung für die Zeitgeschichte auch über 1945 hinaus stellt das Kapitel „Zwischen Fanatismus, Anpassung, Resistenz und Widerstand. Biographische Studien" dar (191–268).

Schon aus der Inhaltsangabe ergibt sich die Bedeutung dieses Werkes für unsere jüngere Geschichte, aber auch Gegenwart. Es sei allerdings darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Arbeit weniger mit den Inhalten der nationalsozialistischen Pressepolitik beschäftigt. Vielmehr stehen die äußeren Abläufe der Ausschaltung, Gleichschaltung und Machtübernahme im oberösterreichischen Pressewesen im Mittelpunkt.

St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ ARCHIV DER STADT LINZ (Hg.), *Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1991*. Archiv der Stadt Linz, Linz 1992. (319, zahlr. Abb.). Brosch.

Im vorliegenden Band des renommierten Jahrbuchs behandelt *G. Pfeisinger* unter der Überschrift „Industrie und gute Policey" Fragen im Zusammenhang von „Staat, Ordnung und Wohlfahrt im ausgehenden 18. Jahrhundert". Er kommt zum Ergebnis, daß damals „die Beförderung der ‚allgemeinen Glückseligkeit'... im Ordnungsstreben (der Zeit) *vor* die Beseitigung von Mißständen..., das Erreichen eines wohlgeordneten Gemeinwesens *vor* die polizeiliche Entstörung" gesetzt wurden. *G. Fischer-Colbrie* erschließt in einem kürzeren Beitrag eine Linzer Flugschrift von 1794 über die Zauberflöte. Unter dem Titel „Von Liberal zu National" widmet *H. Embacher* dem Linzer Vereinswesen von 1848 bis 1938 eine umfangreiche Abhandlung.

Welche Blüten das Emanzipatorische treiben kann, zeigt die Einleitung, in der neben dem wiederholten „man/frau" entgegen allen Regeln der deutschen Sprache sogar „Mitgliederinnen" vorkommen (45). Die Studie geht auch auf das katholische Vereinswesen ein. S. 53 wird jedoch der Katholikenverein mit dem Katholischen Volksverein verwechselt. Auf jenen wird übrigens nicht eingegangen. Interessant ist der Hinweis, daß der 1849 gegründete Katholische Frauenverein „der erste Verein für Frauen in Linz" war. S. 83 ist von der „Kontrolle der Erzdiözese" die Rede, ohne daß klar wäre, was damit gemeint ist. Linz war jedenfalls nie Erzdiözese. Detailreich dargestellt werden im Rahmen des Themas die diversen deutschnationalen und antisemitischen Strömungen. Mit der „Ausschaltung" des Judentums in Linz aus dem öffentlichen Leben und der Wirtschaft von 1938 bis 1945 beschäftigt sich *M. John* in einer gründlichen Studie. Einleitend wird relativ breit auch auf die Zeit vor 1938 eingegangen. Es wirkt erschütternd, daß es 1946/48, nach all dem, was vorangegangen war, „in Linz und Salzburg (noch) hohe Zustimmungsquoten zur nationalsozialistischen... Judenpolitik" gab (166). Ebenfalls von der NS-Zeit handelt ein Beitrag von *H. Kreczi*, in welchem er die von ihm miterlebte Linzer Kulturpolitik von 1938 bis 1947 beschreibt. Es sind viele interessante Details, die der Verfasser damit der Vergessenheit entreißt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KUNST

■ OÖ. LANDESMUSEUM (Hg.), *Existenz und Rückbindung*. Zum religiösen Werk von Hans Fronius. (Kataloge des OÖ. Landesmuseums, Neue Folge 99). Linz 1995. (163, zahlr. Abb.). Geb.

„Das Religiöse im Sinne einer Konfession finde ich für mich nicht verbindlich. Ich bin wahrscheinlich ein im Inneren zutiefst Hoffender", sagte der 85jährige Künstler Hans Fronius knapp vor seinem Tod.

Das umfangreiche Œuvre des 1988 verstorbenen, österreichischen Malers wurde in den letzten Jahren vielfach kunsthistorisch aufgearbeitet und gewürdigt. Bisher weniger beachtet hat man einen zentralen Aspekt seines künstlerischen

Werks – den des Religiösen. Die große Zahl an biblischen Bildmotiven, vor allem in den späteren Lebensjahren, zeugt von der Bedeutung, die Fronius der Religion in seiner Kunst beimaß.

In der Publikation der Oberösterreichischen Landesgalerie mit dem Titel „Existenz und Rückbindung. Zum religiösen Werk von Hans Fronius" wird das Versäumte nachgeholt. Neben zahlreichen farbigen Abbildungen von Fronius-Bildern zu biblischen Themen und Gestalten wie „Kreuzabnahme", „Hiob" oder „Der verlorene Sohn" bietet das Buch verschiedene Aufsätze namhafter Autoren, darunter Peter Assmann, Wolfgang Hilger, Franz Hubmann, Monika Leisch-Kiesl, Ferdinand Reisinger und Günter Rombold, die den Dialog zwischen Kunst und Religion im Œuvre von Fronius aus jeweils unterschiedlicher Perspektive beleuchten.

Deutlich wird, daß es Hans Fronius nie um die reine Illustration biblischer Themen geht, vielmehr findet auf seinen Ölbildern und Zeichnungen eine tiefe künstlerische Auseinandersetzung mit Fragen menschlicher Existenz statt. An den biblischen Gestalten interessierten den „Existentialisten österreichischer Prägung", wie Fronius von Ferdinand Reisinger bezeichnet wird, nicht ihre Heldenhaftigkeit, sondern die Fragilität und die Schwachstellen ihrer Persönlichkeit. So zeichnet er etwa „Pilatus" auf einer Kreidezeichnung aus dem Jahr 1964 nicht als herrschaftlichen, römischen Statthalter – er zeigt ihn als einsamen, nachdenkenden Menschen, der, wie Peter Assmann es formuliert, in der „Passion Christi auf seine Beziehungslosigkeit hingewiesen wird". Einsamkeit versus zwischenmenschliche Beziehung thematisiert Fronius auf nahezu allen Bildern: Auf dem großflächigen, expressiven Ölgemälde „Der verlorene Sohn" aus dem Jahr 1985 hat der Heimkehrende seinen Kopf in den Schoß des Vaters gelegt, der seine Hand hält. Demgegenüber steht eine Radierung wie „Petrus und der Hahn" aus dem Jahr 1979, auf der Petrus mit erschrockenen Augen und zweifelnd ob seiner Verleugnung – alleingelassen inmitten einer weitläufigen Landschaft – dargestellt ist. Daß Hans Fronius einer der engagiertesten, österreichischen Künstler im Ringen um einen Dialog von Kunst und Religion war, wird auch an vielen anderen Bildern wie „Hiob" (1985) oder „Totentanz" (1986) sichtbar.

Wien/Linz *Johanna Schwanberg*

■ KUNST UND KIRCHE 4/96: *Kunst im Judentum.* Heftredaktion Günter Rombold. Das Beispiel, Darmstadt (80, zahlr. Abb.). Einzelheft DM/sFr 21,–/S 130,–.

Kunst im Judentum – „Dies ist nicht ein provokanter Titel, sondern eine schlichte Tatsachenfeststellung." Mit diesen Worten eröffnet einer der Autoren, Kurt Schubert, seinen Beitrag zum Thema: ‚Jüdische Kultur als Bildkultur'. Von Reichtum und Differenziertheit dieser Bildkultur zeugt die exemplarische Bebilderung des jüngst vorliegenden Heftes von ‚Kunst und Kirche'. Diese Bildzeugen, die aus der Zeit der frühen christlichen Jahrhunderte bis in die unmittelbare Gegenwart reichen, sind überraschend und faszinierend. Sie räumen gründlich auf mit dem – offensichtlich fehlinterpretierten – alttestamentlichen Bilderverbot. Daß damit aber noch lange nicht alle Fragen gelöst sind, sich vielmehr erst stellen, davon zeugen die einzelnen – sich über die Bereiche Bildende Kunst, Literatur und Architektur erstreckenden – Beiträge.

Wann ist ein Kunstwerk „jüdisch"? Ist es der „jüdische" Künstler, ist es der „jüdische" Inhalt, ist es der „jüdische" Kontext, der ein Werk als solches auszeichnet? Wann ist ein Inhalt „jüdisch"? – Zum Teil läßt es sich für frühe Bildwerke durch eine Bezugnahme auf rabbinische Schriftquellen belegen. Formal heben sich diese Werke von einerseits antiken, andererseits christlichen Beispielen aber nicht wesentlich ab, vielmehr scheinen hier durchaus auch lebendige Wechselbeziehungen bestanden zu haben. Wann, so läßt sich weiter fragen, ist ein Kontext „jüdisch"? In der Diaspora, in der Assimilation an eine „fremde" Kultur, in der Bewahrung der „eigenen" Tradition? Wie stark hat sich Auschwitz in die Zeugnisse – Zeugen? – der Kunst eingeschrieben?

Hinzu tritt die Notwendigkeit einer – von westlichen Medien ignorierten – Unterscheidung von „jüdischer" und „israelischer" Kultur – eine Differenzierung, die Doreet LeVitté-Harten in nüchterner Klarheit deutlich macht. Dabei ist, so die Autorin, israelische Kunst gar nicht einzigartig; sie ist entweder gut oder schlecht. Darin ist ihr mit Sicherheit zuzustimmen; irgendein -tum oder -ismus – gleichgültig welcher Couleur – hat ein Kunstwerk noch nie bedeutsam werden lassen; hierüber entscheidet allein das Wie seiner Gestaltung, seine formale Qualität und Komplexität. Hinzu tritt allerdings, was israelische Künstler betrifft, eine zusätzliche Schwierigkeit: Es fehlt die Tradition einer kunstinteressierten Öffentlichkeit mit dazugehörigem Sammlertum und Kunstmarkt, ein notgedrungen wesentlicher Faktor jeden Kunstschaffens. Dennoch – wenn es auch nicht durch Kriterien dingfest gemacht werden kann und sich daraus auch keine größeren Zusammenhänge herstellen ließen – „wird uns in begnadeten Momenten ein Einblick in die Eigentümlichkeit dieser israelischen Kultur ge-

währt". (LeVitté-Harten) Und dabei sollte man es wohl bewenden lassen, beim Angerührt-Werden durch ein außergewöhnliches Kunstwerk.
Etwas anders, möglicherweise leichter, aber ebensowenig simpel, scheint sich die Frage nach dem „Jüdischen" im Bereich der Literatur zu stellen – ist Literatur doch schon von der Sache her „literarischer", um bestimmte Inhalte und Schicksale entwickelt – wobei sicherlich auch hier gilt, daß jede große Literatur eine über die konkrete Erzählebene hinausgehende, ins Allgemeine reichende Bedeutung erhält. Unter Umständen sind derartige „jüdische" Erfahrungen von umfassenderer menschlicher Tragweite, als bisher wahrgenommen.
Architektur wiederum hat stärker auf konkrete Anforderungen praktischer Nutzung zu reagieren. Und auch hier gilt: Nicht Ghettoisierung, aber sehr wohl Mut zur „eigenen" Position – auch hiervon gibt es überzeugende Beispiele. Gerade in Zeiten kulturellen Zusammenwachsens wird die Bezeichnung und Gestaltung von Raum zu einer großen Herausforderung.
Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ BERGTHALER W./HARNONCOURT PH./ KAINDL H./RODLER W. (Hg.), *Funktion und Zeichen.* Kirchenbau in der Steiermark seit dem II. Vatikanum. A. Schnider, Graz 1992. (320). Geb.

Eine Diözese stellt sich vor – in ihren Kirchenbauten. Und jede andere Diözese kann in diesem vorbildlich gestalteten Band ihre eigenen Erfahrungen und Probleme beim Kirchenbau erkennen. Man kann diese Darstellung der Sorge um die Kirchen seit dem II. Vatikanischen Konzil als eine Pioniertat auf diesem Gebiet bezeichnen. Dies sei als erster Eindruck vorweggenommen.
Das Werk gliedert sich in drei Teile. Zu Beginn des ersten Teiles gibt der emeritierte Grazer Kirchenhistoriker K. Amon einen Abriß der liturgischen und damit zusammenhängend baulichen Entwicklung in der Steiermark. In zwei namhaften Beiträgen befaßt sich Ph. Harnoncourt als Liturgiewissenschaftler mit dem Kirchenbau in diesem Zeitraum und mit dem Zusammenspiel der verschiedenen für den Kirchenbau zuständigen Institutionen in der Diözese Graz. Mit den Beiträgen über die städtebauliche Komponente (H. Widtmann), über die denkmalpflegerische Aufgabe (F. Bouvier), einer Übersicht über die wichtigsten Kirchenbauten in Österreich seit 50 Jahren (H. Missoni) und den Beiträgen einiger Architekten werden die liturgischen Grundsätze mit den Fragen der Architektur konfrontiert. Die Ausführungen über das Verhältnis von Kunst und Kirche bringen nicht durchwegs positive Aspekte ein. Für jene, denen das Bauen oder Erneuern einer Kirche zur konkreten Aufgabe in einer Pfarre wird, geben einige Aufsätze einen aufschlußreichen Einblick in die vielen zu berücksichtigenden Fragen. Alles in allem wird in diesem Teil veranschaulicht, wie schwierig sich das Bauen gestalten kann und wieviel Engagement notwendig ist, damit „Funktion und Zeichen" zu ihrem Recht kommen. Ein Desiderat ist anzumerken: Die oft so schwierige Stellung des Sängerchores und der Orgel hätte eine theoretische Behandlung verdient.
Im zweiten Teil werden durch H. Kaindl, Kunsthistoriker und Leiter des Steirischen Diözesanmuseums, „ausgewählte Neuordnungen und Kapellenneugestaltungen" vorgestellt. Dies geschieht durch eine ausgezeichnete Bilddokumentation, durch Grundrisse und Querschnitte und einer kurzen Beschreibung der einzelnen Projekte. In dieser Auswahl von ca. 30 Neubauten wird offenkundig, welche Wege (und Irrwege) im Kirchenbau beschritten wurden.
Der dritte Teil ist eine „möglichst umfassende Darstellung der liturgischen Neuordnungen" der Kirchen und Kapellen der Diözese Graz. Es werden 406 Projekte katalogmäßig erfaßt und in der notwendigen Kürze beschrieben.
Ein bewegter Weg durch drei Jahrzehnte Bauen einer Diözese, den viele mitgeprägt haben! Wenn die Liturgie selbst wieder zum Zeichen gefunden haben wird, wird es den Kirchenbauern leichter gelingen, über die Funktion hinaus zeichenhafte Räume zu schaffen. Das Buch möge zu ähnlichen Dokumentationen in anderen Diözesen ermutigen.
Linz *Hans Hollerweger*

■ SIROTA IOANN B., *Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche.* Versuch einer Systematisierung (Das östliche Christentum NF Bd. 38). „Der christliche Osten", Würzburg 1992. (314, zahl. Abb.). Geb.
Welcher Mensch des Abendlandes sieht sich nicht oft ratlos und verwirrt gegenüber der Fülle östlicher Marienikonen. Dem sucht der Autor mit mehreren Versuchen einer Systematisierung gerecht zu werden.
So bietet er einen Abriß der umfangreichen in und außerhalb Rußlands erschienenen Literatur zu Geschichte, Ikonographie und Rezeption der Marienikone. Weiters stellt er die wichtigsten Typen mit deren Varianten in einer Übersicht dar und bringt einen Vorschlag zur Erfassung der weiteren Versionen des Marienbildes; seine

Typologie umfaßt rund 600 Zeugnisse! Mit weiteren Verzeichnissen – Wundertätige Ikonen mit der Angabe des Jahres ihrer Erscheinung sowie der Tage ihrer Feiern, Abbildungsverzeichnis in alphabetischer Reihenfolge (deutsch und russisch), Ikonen und mit diesen verbundene Orte, Personen- und Sachregister – wird das Buch zu einem wertvollen Nachschlagewerk.
Doch erschöpft es sich nicht darin. Als russisch-orthodoxer Theologe und Priester versteht es Sirota, die Ikone aus ihrem spezifischen Kontext östlicher Frömmigkeit heraus auch außerhalb dieser Tradition Stehenden nahe zu bringen. Hierzu bringt er die gesamte Überlieferung seiner Kirche ein, Legenden ebenso wie historisch ausgewiesene Daten – ein weiterer Fundus an Quellenmaterial.
Ein umfangreicher Tafelteil mit rund 150 meist ganzseitigen Abbildungen von zum Teil auch weniger bekannten Marienikonen, mit entsprechenden Angaben, bietet reiches Anschauungsmaterial und auch für Kenner manche Neuentdeckung.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ SUNDERMEIER THEO/KÜSTER VOLKER (Hg.), *Das schöne Evangelium.* Christliche Kunst im balinesischen Kontext. Steyler V. Nettetal 1991. (98, 8 Bilder. 3 Abb.). Brosch. DM 18,–.
Die Veröffentlichung diente zunächst als Hinführung zu einer Ausstellung von Bildern des in Bali lebenden Nyoman Darsane, die in acht deutschen Städten gezeigt wurde. Darsane war im balinesischen Hinduismus beheimatet und hat sich dann dem Christentum zugewendet. Seine Bilder (8 Bilder sind in Farbe wiedergegeben und werden auch erläutert) verbinden in eindrucksvoller Weise die balinesische Kultur mit biblischen Inhalten.
Der schmale Band ist aber zugleich mehr als eine Hinführung zur Lebensgeschichte und zur Bilderwelt von Darsane; er ist eine kleine Kostbarkeit für jeden, der sich für die Kultur Balis und darüber hinaus für Fragen des Interkulturellen und der Inkulturation interessiert. Der Leser erfährt etwas über die Geschichte und die Gesellschaft Balis (O. Dilger), über die Geschichte der protestantischen und der katholischen Kirche auf Bali (K. Waspada, K. Piskaty) und über die Religion und die Kunst auf Bali (Th. Sundermeier). Die einzelnen Beiträge zeichnen sich nicht nur durch ihre einfache Klarheit aus, sondern auch durch ihre hohe Sensibiltät für die balinesische Kultur.

Linz *Josef Janda*

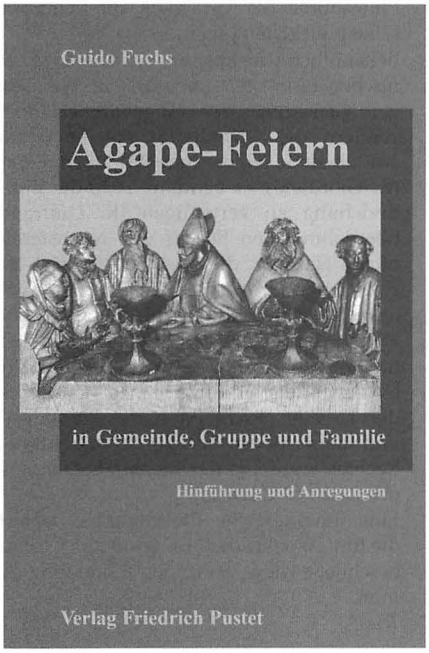
■ BECKER RENATE, *Im Angesicht der Engel will ich dir lobsingen.* Meditationsbuch zur Bilderwelt in der Krypta von Marienberg. Tyrolia, Innsbruck 1994. (80). Kart. S 198,–.
Über einen Zeitraum von mehr als achthundert Jahren erstreckt sich die wechselvolle Geschichte der im Südtiroler Vinschgau gelegenen Benediktinerabtei Marienberg. Im näheren Umkreis vor allem bekannt durch ihre weit zurückliegende und bis in die achtziger Jahre unseres Jahrhunderts gepflegte Schultätigkeit, ist es in jüngerer Zeit eine Kostbarkeit besonderer Art, welche die Stätte über die Grenzen des Landes hinaus bekannt gemacht hat: Die unter Abt Bruno Klammer wiederentdeckten und restaurierten Fresken – ein Engelzyklus, hingeordnet auf die Majestas Domini – aus dem 12. Jahrhundert in der Krypta des Klosters. Mit Recht werden die großartigen Darstellungen von kunsthistorischer Seite unter die führenden Werke europäischer Wandmalereien jener Zeit eingereiht. Die bereits in 3. Auflage erschienene Monographie „Die Krypta von Marienberg" von H. Stampfer und H. Walder, Bozen 1991, spricht hier für das Interesse der Besucher und Leser. Es ist nun das Verdienst Renate Beckers, Benediktinerchorfrau von St. Gabriel in Bertholdstein (Steiermark), einen breiteren Leserkreis zur Begegnung mit der Marienberger Engelwelt hinzuführen, wobei ihr Hauptanliegen darin besteht, das Kunstwerk für die dahinterliegende Wirklichkeit transparent werden zu lassen. So ist ein Meditationsbuch entstanden, welches mit dem Leser und Betrachter in zweifacher Weise das Hinhören, Schauen und Sehen-Können einübt, leise und unaufdringlich, ganz so wie es dem malerischen Ausdruck der Marienberger Bilderwelt entspricht. Ganz so auch, wie es um die bestellt ist, von denen der Freskenzyklus Zeugnis gibt, und die auch in das Denken und die Erfahrung der Benediktinerin erst zögernd und allmählich Eingang gefunden haben.
Das Buch erschließt die Wandmalereien aus dem Quell, dem alle christlichen Engelvorstellungen sich verdanken, den Erzählungen jener geheimnisvollen Boten Gottes, wie die Schriften beider Testamente sie uns überliefern. Es erschließt sie so „gleichsam als eine existentielle Nachdichtung der biblischen Engelwelt in Farbe" (S. 10), wobei dem Betrachter mittels Hinweisen in bezug auf die Symbolik der Farben sowie die den Engeln beigegebenen Attribute die notwendigen „Lesehilfen" bereitgestellt werden.
Die Art, in der Becker den Leser vorerst in die Krypta als Raum – in dem Liturgie und Leben zusammenfallen, Himmel und Erde sich verbinden – führt, um mit ihm dann den Weg durch die Bilderwelt zu beschreiten, ist eine, die Zeit und

Geduld bedingt. Die Welt der Himmlischen ist nicht dem Diktat der Zeit, des unablässigen Weitereilens unterworfen, und wer in sie eintritt, und sei es „nur" beim Meditieren dieses Büchleins, erfährt dies auf heilsame Weise. Doch nicht allein die qualitativ hervorragenden farbigen Abbildungen und, damit verbunden, Erläuterungen und Anstöße laden zum Verweilen ein. Immer wieder sind es mittelalterliche Heilige wie Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Franz von Assisi u.a., deren Erfahrungen mit dem Engel zeugnishaft zu Wort kommen.
Ein abschließendes Kapitel über die so bewegte und durch weite Strecken hindurch düstere Geschichte des Klosters Marienberg bindet den in jeder Hinsicht einzigartigen Freskenzyklus in den monastischen Lebensraum ein, ohne den er, ebensowenig wie das vorliegende Buch, nicht entstanden wäre. Letzteres sei ohne Einschränkung all denen empfohlen, welche die Ahnung von der „anderen" Seite unserer Wirklichkeit nicht verloren haben oder dieser in ihrem Leben neu Raum geben wollen.

Linz *Borghild Baldauf*

LEBENSBILDER

■ GUERRIERO ELIO, *Hans Urs von Balthasar.* Eine Monographie. Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1993. (438). Ln. DM 48,–.
Der Autor, langjähriger Freund und Communio-Mitarbeiter des Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar (1905–1988), seit Jahren maßgeblich an der schon weit fortgeschrittenen italienischen Gesamtausgabe seiner Werke beteiligt, veröffentlichte 1991 diese „erste Biographie des Theologen des Schönen" in italienischer Sprache; sie war in kurzer Zeit vergriffen. In dieser leicht gekürzten deutschen Übersetzung werden Leben und Werk in ihrer Verzahnung dargestellt. 18 Bildseiten, darunter farbige, geben die wichtigsten Personen und Orte wieder.
Nur weniger Bekanntes sei aus Balthasars *Leben* angedeutet. Der Luzerner Patrizierssohn hatte eine ungarische Großmutter; der jetzige Weihbischof von Chur, Peter Henrici SJ, ist sein Vetter. In seiner Familie wuchs er im katholischen Glauben auf, den nie ein Zweifel anfocht (23). Er entschied sich für das Studium der Germanistik in Wien, wo ihm das Gestalt-Denken Goethes lebensbedeutsam wurde. In Berlin bestärkte ihn Guardini in seiner Option für die Gestalt, die nun auf Christus übertragen wurde. In Zürich dissertierte er.
Schon seit Wien hatte das Interesse für Theologie zugenommen. 1927 traf ihn plötzlich und unausweichlich der Ruf Gottes, sich in Dienst nehmen zu lassen. 1929 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Die Stationen waren zuerst Feldkirch und Pullach (ein „Schmachten in der Wüste der Scholastik"), wo ihm aber Erich Przywara „ein unvergeßlicher Wegweiser" wurde. In Lyon verwies ihn Henri de Lubac auf die Kirchenväter; die Welt der französischen Literatur (Péguy, Bernanos, Claudel) eröffnete sich ihm. Am 26. Juli 1936 wurde er in München von Kardinal Faulhaber zum Priester geweiht. Er wählte 1940 anstatt einer Professur an der Gregoriana die Studentenseelsorge in Basel. Im Zeichen Mozarts entwickelte sich die Freundschaft mit Karl Barth.
Balthasar löste eine Welle von Konversionen aus, darunter die der Ärztin und Professorsgattin Adrienne von Speyr (1902–1967). In dieser außergewöhnlichen Beziehung habe er theologisch von ihr mehr erhalten als sie von ihm. Mit Hingabe und Treue hat er die Aussagen, Schauungen und Erfahrungen der Mystikerin aufgezeichnet. An der Echtheit ihrer charismatischen Gaben (P. Rondet SJ in Lyon vermochte sie nicht anzuerkennen, 161) und an der Gewißheit einer gemeinsamen Sendung im Dienst der Kirche hat er nie gezweifelt (227). Ihre Karsamstagerfahrung wurde zum neuen Schwerpunkt seiner Theologie (169f). Sie bestärkte ihn im Gedanken einer johanneischen Ergänzung zu Ignatius, verwirklicht u.a. in der Gründung des Säkularinstitutes „Johannesgemeinschaft".
Der „gemeinsamen Auftrag" für die Kirche und in der Kirche führte 1950 zum Austritt aus der Gesellschaft Jesu, der „über alles geliebten Heimat" (162). Gott hatte ihm eine persönliche, besondere und unübertragbare Aufgabe zugedacht (402). In der Benediktinerabtei Maria Laach legte er in die Hände eines Mönches die ewigen Gelübde ab. 1956 gewährte ihm Bischof Caminada die Aufnahme in die Diözese Chur. Nach einer schweren Erkrankung befaßte er sich in vielen Wortmeldungen mit dem Konzil, zu dem er aber nicht eingeladen worden war. Gegen alle Verwässerungen der Identität des Christlichen meldete er sich wiederholt energisch zu Wort. Mit einigen anderen Mitgliedern der Internationalen Theologenkommission gründete er die Zeitschrift Communio. Zwei Tage vor dem Empfang der Kardinalswürde, am Morgen des 26. Juni 1988, ereilte ihn der Tod.
Die Monographie bringt ausführlich das *Hauptwerk* zur Sprache, die vom Autor so genannte „Trilogie der Liebe". Die Liebe ist der Einheitspunkt, um das Christliche in seiner ganzen Gestalt darzustellen. In der Reihung der dem Sein zukommenden Transzendentalien zieht Baltha-



Neuerscheinung

Guido Fuchs

Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie

Hinführung und Anregungen

119 Seiten, mit 7 s/w-Abb.,
Hardcover DM 29,80
ISBN 3-7917-1549-6

Das Buch gibt zahlreiche konkrete Anregungen für zeitgemäße Feiermöglichkeiten zu verschiedenen Anlässen im Rahmen der Gemeinde, einer Gruppe oder in der Familie.

Vor dem Hintergrund ihrer Entstehung und Geschichte wird in dieser **ersten umfassenden Darstellung des „Liebesmahls" in unserer Zeit** dem Wesen und der Gestalt der Agape nachgegangen:

- **Zur Geschichte der Agape**
  Wurzeln, Anfänge und Blütezeit / Ausklingen am Ende des Altertums / „Erinnerungen" an die Agape im Mittelalter / „Wiederentdeckung" in der Neuzeit
- **Die Agape heute: Wesen und Gestalt**
  Liturgische und rechtliche Abgrenzung / Wesen und Bedeutung / Gestaltung
- **Gelegenheiten für eine Agape**
  Besondere Tage im Kirchenjahr / Agapen im Zusammenhang mit sakramentalen Feiern / ... mit Speisensegnungen / Weitere Gelegenheiten für eine Agape / Zu Form und Gelegenheit der Agape in der Familie
- **Zur Gestaltung einzelner Elemente**
  Lichtanzünden / Brot und Wein. Übrige Speisen / Gebete und Segenssprüche / Musik und Gesang / Geistliches Gespräch / Agape und Caritas

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

sar eine Nebentradition vor: „schön", „gut", „wahr" (277). Ihnen entspricht die Trilogie „Herrlichkeit" (die Herrlichkeit Gottes in der Gestalt Christi als dessen Kunstwerk, 296), „Theodramatik" (die in Schöpfung und Geschichte sich ereignende Auseinandersetzung zwischen der göttlichen unendlichen und menschlichen endlichen Freiheit, 329) und „Theologik" (Beziehung zwischen der Struktur der geschaffenen und der göttlichen Wahrheit, 356).
Auch hier ist eine äußerste Beschränkung unumgänglich. Guerierro führt konsequent zum Ansatz Balthasars: zur innertrinitarischen Kenose, der Liebeshingabe des Vaters und der absoluten Selbsthingabe einer jeden göttlichen Person an die andere, die durch nichts Ökonomisches steigerbar ist (343, 352). Die Kenose des Sohnes, das gehorsame Empfangen des Willens des Vaters im total bejahten Selbstempfang von ihm, setzt sich fort in seiner zweiten Kenose, in seiner zeitlichen Existenz bis hinein in Kreuz und Tod (111f, 330). In diesem „descensus" des Karsamstags in unbedingtem Gehorsam gegenüber dem Vater und in äußerster Solidarität Gottes mit den Menschen aller Zeiten und Rassen schreckt er nicht davor zurück, die ganze gottwidrige Sünde, alles Chaotische und Entstellte der Schöpfung auf sich einstürzen zu lassen (170, 327). Er „unterfaßt" die Gottferne des Geschöpfes durch seine eigene Verlassenheit vom Vater, die größer ist als jegliche Rebellion und geschöpfliche Verlassenheit (352). In dieser zweiten Kenose des Sohnes hat die Hoffnung auf eine Universalität des Heils ihr inneres Fundament (372).
Balthasars Theologie, insbesondere die des „descensus", ist vermutlich nicht jedermanns Sache, bleibt aber eine große Herausforderung (11). Die Monographie ist eine ergiebige Einführung in das ineinander verwobene Leben und Denken eines Großen unseres Jahrhunderts, wie sie nur einem Freund am besten gelingt, der durchaus auch um die Schwächen des anderen weiß.

Linz *Johannes Singer*

■ ZOVATTO PIERO (Hg.), *Introduzione a Rosmini.* (Centro Internazionale Studi Rosminiani – Centro Studi Storico Religiosi Friuli-Venezia Giulia, Bd. 23). Stresa-Trieste 1992. (236). Brosch.

Die Biographie über diese Persönlichkeit der Kultur und Philosophie des italienischen 19. Jahrhunderts und der katholischen Christenheit, zusammengefaßt im *Post Obitum* (1888) des S. Ufficio, ist nunmehr schon sehr umfangreich. Bisher fehlte eine *Einführung,* die mehr auf die charakteristischen Aspekte des Rosminischen Werkes vorbereitet hätte: die Theologie, die Philosophie, die Pädagogik, die Religiosität und seine politischen Ideen.
Bekanntlich war Rosmini ein Theologe „im technischen Sinn" (G. Lorizio), ein Philosoph, der kein Gefangener der „eingeborenen Idee" blieb, sondern die Objektivität zu retten trachtete, vor allem in einer augustinischen Perspektive (A. Giordano); er bemühte sich, die Einheit der Erziehung zu verteidigen (R. Lanfranchi); er übernahm einen Begriff von Nächstenliebe als offene Haltung, die imstande ist, sich den verschiedenen Umständen im Rahmen der dreifachen *Charitas* (zeitlich, kulturell und moralisch) anzupassen. (P. Zovatto); gegenüber dem Staat nahm Rosmini eine eher pessimistische Haltung ein, nachdem er seine ganze Aufmerksamkeit der Familie geschenkt hatte, der Bevölkerung und dem Menschen, der zur Grundlage des Rechtes wurde; ja der Mensch selbst verkörpert das Recht (P. Zovatto).
Eine umfangreiche Bibliographie, unterteilt in die fünf Aspekte der „Enciclopedia Rosminiana", beschließt diese wertvolle Einleitung zu Rosmini.

Triest *Aldo Messina*

LITURGIE

■ BERTSCH LUDWIG (Hg.), *Der neue Meßritus im Zaire.* Ein Beispiel kontextueller Liturgie. (Theologie der dritten Welt Bd. 18). Herder, Freiburg 1993. (256). Kart. DM 39,80.
Die zairische Bischofkonferenz hat 1988 im Einvernehmen und mit Bestätigung Roms als Ergänzung zum Römischen Missale einen neuen Meßritus für die Diözesen Zaires approbiert. Im 1. Teil des vorliegenden Bandes wird dieser Meßritus dargestellt. Die Beiträge des 2. Teiles befassen sich mit der Liturgie als Feier des Lebens und einer richtigen und falschen Universalität des Christentums (A. T. Sanon), mit einigen spezifischen Merkmalen des Zairischen Ritus (L. Mpongo), mit der Eucharistiefeier in Schwarzafrika (F. Kabasélé) und mit der Entwicklung liturgischer Riten und kirchlichem Leitungsamt (L. Bertsch).
Es ist glücklicherweise für viele Christen selbstverständlich geworden, daß sie anderen Kulturen mit Respekt begegnen – eine Einstellung,

die jedoch nicht nur Christen abverlangt wird und die nicht nur Christen schwergefallen ist. Wie umfassend und weitreichend ein Vorgang ist, der sich bemüht, einer anderen Kultur respektvoll zu begegnen, sie darüberhinaus aber als Nährboden versteht, in dem sich die Inkarnation neu zu vollziehen hat, ist allerdings im vorhinein nicht abzusehen. Für jeden, der sich einer bestimmten Kultur und einem damit verbundenen Glaubensausdruck verbunden weiß, ist dies ein mühevoller Weg. Die Mühe ist jedoch unumgänglich, wenn das Christentum nicht nur äußerlich in eine andere Kultur übersetzt, sondern dort auf eine neue Weise lebendig werden soll, und wenn andere Menschen die Erlösung an den Wurzeln ihrer Kultur erfahren sollen. Gewiß ist Christusbegegnung immer auch Bekehrung, die eine Abkehr von unter Umständen eingefleischten und liebgewordenen Denkweisen und Gewohnheiten einschließt. Diese Bekehrung darf aber nicht mit der Übernahme einer bestimmten Form des Glaubensausdruckes gleichgesetzt werden.

Die Veröffentlichung hat zunächst dokumentarischen Wert, indem sie über den neuen Zairischen Meßritus informiert und seine kulturellen Hintergründe aufzeigt. Sie erörtert darüber hinaus aber auch grundsätzliche Fragen über die Verwendung von kulturbedingten Ausdrucksformen in der christlichen Liturgie. Dabei werden die Spannungen sichtbar, die bestehen zwischen der Rücksichtnahme auf kulturelle Eigenständigkeit und dem Anliegen einer gemeinsamen liturgischen Ausdrucksform; eine Spannung, die im letzten Jahrtausend vielfach zugunsten von Einheitlichkeit und Einförmigkeit aufgelöst wurde.

Linz *Josef Janda*

MISSION

■ RIVINIUS KARL JOSEF, *Traditionalismus und Modernisierung:* Das Engagement von Bischof August Henninghaus auf dem Gebiet des Bildungs- und Erziehungswesens in China (1904–1914). Steyler, Nettetal 1994. (247). Brosch. DM 35,–.

Der Verf. will Vorwürfe gegen Bischof Henninghaus entkräften, der 1904 als Bischof die Leitung des Vikariates Süd-Shantung übernommen hatte und dem nachgesagt wurde, daß ihm das Schulwesen in seinem Vikariat ein zu geringes Anliegen gewesen sei. Gegen diese Vorwürfe dokumentiert Rivinius nicht nur das grundsätzliche Interesse des Bischofs, sondern auch die vielen Aktivitäten, die er für das Schulwesen gesetzt hat. Es sind dies die ständigen Verhandlungen mit den chinesischen und deutschen Behörden um entsprechende Schulformen und deren rechtliche Absicherung sowie die ständige Sorge um geeignete Lehrer für diese Schulen. Daß der Erfolg seiner Schulen im Vergleich mit denen anderer Missionsgesellschaften nicht so groß war, lag nicht am geringeren Interesse des Bischofs, sondern an den anderen Voraussetzungen und nicht zuletzt an den geringeren Mitteln.

Bei der Darstellung der Bemühungen von Henninghaus wird sichtbar, mit welchen Fragen und Problemen missionarische Tätigkeit wohl zu allen Zeiten konfrontiert ist. Es ist dies einmal die spezifische Situation Chinas, das schon damals bestrebt war, westlichen Fortschritt zu übernehmen, aber zugleich die eigene kulturelle Tradition gegen westliche Einflüsse abzuschirmen.

Speziell im Schulwesen wird deutlich, daß infolge der sich mischenden Interessen ständig nach Kompromissen gesucht werden mußte. Die Chinesen wollten eine gute Ausbildung und eine Bildung aus ihrer konfuzianischen Tradition heraus, womit auch der Konfuziuskult verbunden war; die deutsche Regierung, auf welche die deutsche Mission angewiesen war, wollte ihren kulturellen und wirtschaftlichen Einfluß gewahrt wissen; das eigentliche Anliegen der Mission war schließlich die christliche Botschaft.

Die zu schließenden und oft leidvollen Kompromisse erwiesen sich erst im Nachhinein und in der Praxis als zielführend oder als unbefriedigend. Da es in den staatlich anerkannten Missionsschulen nicht gestattet war, christliche Religion zu unterrichten, sahen die Missionare ihre Aufgabe vor allem in einem Vorfeldbereich; durch die schulische Arbeit sollten Sympathie und Vertrauen entstehen für spätere Begegnungen. Verständlicherweise gab es aber diesbezüglich innerhalb der Mission Meinungsverschiedenheiten. Die Schwierigkeiten, die sich bei der Anpassung an eine andersgeartete kulturelle Situation ergeben, die ja nie nur gewachsen, sondern immer auch politisch gewollt ist, haben in früherer Zeit zu dem bekannten und verhängnisvollen Ritenstreit geführt.

Die Studie hat zunächst ein sehr spezielles Anliegen; sie berührt darüber hinaus aber auch allgemeine Fragen missionarischer Tätigkeit, die in ihrem geschichtlichen Zusammenhang in einem anderen Licht erscheinen als aus der Perspektive heutiger Standpunkte.

Linz *Josef Janda*

■ STEFFEN PAUL, *Missionsbeginn in Neuguinea.* Die Anfänge der Rheinischen, Neuendettelsauer und Steyler Missionsarbeit in Neuguinea. (Studia Instituti Missiologici SVD 61). Steyler, Nettetal 1995. (316). Brosch. DM 45,–.

Die 1992 in der Gregoriana in Rom angenommene Dissertation geht den Anfängen der Mission im zu Ende gehenden 19. Jahrhundert und im beginnenden 20. Jahrhundert in NO-Neuguinea nach. 1885 begann die Kolonisierung durch das Deutsche Reich; 1914 übernahmen australische und englische Truppen die deutsche Kolonie.

Die protestantischen Rheinischen fühlten sich mit der lutherischen Mission der Neuendettelsauer geschwisterlich verbunden. Die Schwierigkeiten mit der katholischen Mission, die teils auf Vorurteilen und teils auf einem unterschiedlichen Selbstverständnis beruhten, legten sich erst, als dasselbe Schicksal in japanischen Internierungslagern während des Zweiten Weltkrieges eine menschliche Annäherung und Vertrautheit bewirkt hat.

Die Arbeit orientiert sich an den geschichtlichen Fakten der beginnenden Missionstätigkeit in PNG, sie hat beschreibenden Charakter und bietet in diesem Bereich gute Informationen. Was man etwas vermißt, ist eine über ein Archivwissen hinausreichende lebendige Auseinandersetzung mit der ethnischen, kulturellen und religiösen Welt, auf die die ersten Missionare auf Neuguinea gestoßen sind.

Linz *Josef Janda*

■ DELGADO MARIANO, *Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen.* Eine religionsgeschichtliche Studie. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Neue Schriftenreihe Vol. 34), Immensee 1994. (133). Kart. sFr 21,80.

Die religionsgeschichtliche Studie, die im WS 94/95 an der FU Berlin als Dissertation angenommen wurde, macht ein Deutungsmuster sichtbar, das in der Diskussion um die Eroberung von Mittel- und Süd-Amerika durch die Spanier und Portugiesen kaum Beachtung gefunden hat. Neben den bekannten politischen und sozialen Ursachen waren es messianische Visionen, teilweise auch mit chiliastischen und apokalyptischen Zügen, die den abenteuerlichen Unternehmungen und den in ihrem Gefolge stattfindenden Zwangsbekehrungen eine ungeahnte Kraft und auch Rechtfertigung verliehen. Das biblische Leitmotiv, an das dabei immer wieder erinnert wurde, war die Vision des großen Standbildes, das zuletzt auf tönernen Füßen steht (Dan 2,37–45), und der Gedanke von Sir 10,8, nach dem die Herrschaft von einem Volk auf ein anderes übergeht. Das Christentum, dessen Kraft in der alten Welt abnahm und das in Europa in Bedrängnis geriet, sollte in einer neuen Welt einen neuen Anfang und eine neue Blütezeit erleben. Der darin liegende Messianismus erfuhr nach einer ursprünglich spanischen und protugiesischen Prägung eine Kreolisie-rung, eine Indigenisierung und schließlich eine Mestizisierung (Lateinamerikanisierung).

Abschließend wird noch die Frage angeschnitten, ob dieser in Lateinamerika vom Anfang an vorhandene und wirkende ‚messianischer Überschuß' nicht auch eine der Ursachen der utopischen Kraft und der Faszination ist, die von der gegenwärtigen lateinamerikanischen Befreiungstheologie ausgeht.

Die Studie von Delgado ist anregend und eröffnet überraschende Pespektiven. Inhaltlich sind die Aussagen durch entsprechende Belegstellen abgesichert. Was bleibt, ist das Bewußtsein, daß der Messianismus ein ‚zutiefst ambivalentes Phänomen' (118) ist. Selbstbehauptung und Sehnsüchte sind notwendige Lebensgrundlagen; andererseits ist es aber problematisch, wenn sich messianische Utopien mit politischen Interessen verbinden. Für Lateinamerika kommt dann noch dazu, daß ein iberischer Messianismus einem angloamerikanischen Sendungsbewußtsein und Messianismus gegenübersteht.

Linz *Josef Janda*

MORALTHEOLOGIE

■ BEESTERMÖLLER GERHARD, *Die Völkerbundsidee.* Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. (Theologie und Frieden, Bd. 10). Kohlhammer, Stuttgart 1995. (169). Ppb. DM 69,–.

Die Eskalation des Kriegsinstrumentes in einem ersten „Weltkrieg" bedeutete keineswegs sein Ende. Der 1928 geschlossene Pakt, daß die Völker „den Krieg als Mittel für die Lösung internationaler Streitfälle verurteilen und auf ihn als Werkzeug nationaler Politik in ihren gegenseitigen Beziehungen verzichten" (9), hat sich nicht erfüllt. Wenn in der gegenwärtigen neuen weltpolitischen Situation eine Kriegsächtung wirksam werden soll, ist nach einer verläßlichen Friedensordnung zu fragen. Was die Idee der kollektiven Sicherheit betrifft, untersucht B.s Habilitationsschrift begründetermaßen die Figur des Völkerbundes, insofern dessen vom ameri-

kanischen Präsidenten W. Wilson entwickeltes Konzept nachweislich (vgl. 95. 100–111) auf Kants Friedensgedanken basiert, um (wenn auch nur in der begrenzten Form eines Epilogs) diese Idee mit der katholischen Friedenslehre in Beziehung zu setzen (vgl. 9–15). Die beiden Hauptteile der Studie befassen sich deshalb mit Kants Entwurf einer Kriegsächtung mittels Staatenföderation (19–93) sowie mit ihrer historisch-politischen Umsetzung in der Gestalt des Völkerbundes (94–142).

Auch wer Kants vielbeachtete Schrift „Zum ewigen Frieden" bereits kennt, liest die – interpretationskritischen (vgl. 20–33. 84–92) – Ausführungen dazu mit Interesse und Gewinn. Sie legen überzeugend „eine Interpretation der Kantschen Friedensphilosophie (vor), in der deren Konsistenz deutlich wird" (33). Ausgehend von der Idee des Friedens als Erfüllung menschlicher Freiheit, wobei die Gemeinschaft der sittlich Handelnden auch der Rechtsordnung bedarf und sich in beider Hinsicht durch fortschreitende Aufklärung weiterentwickelnd dem geschichtlichen Ziel annähert (33–42), erscheint (entsprechend der Republik als innerer Freiheitssicherung) die Föderation von Republiken als Garant der Freiheit der Völker in ihren internationalen Beziehungen (42–79). Sie schließt das Verteidigungsrecht gegenüber Angriffen von außen ein, das allerdings ethischen Forderungen unterliegt (68–79). In diesem Sinne trat Präsident Wilson, der sich, wie Verf. aufzuweisen vermag (101–111), „bei der Entwicklung seines Konzepts einer Friedensliga mit Kants Föderationsentwurf auseinandergesetzt hat" (111), für eine Nachkriegsordnung ein, in der in einem dynamischen Reformprozeß „die Herrschaft des Rechts, gegründet auf dem Konsens der Regierten und aufrechterhalten durch die organisierte Meinung der Menschheit" (zit. 112), den Krieg als Rechtsfindungsverfahren ablöst (112). Im Anschluß an Kant erscheint, ausgehend von der Selbstbestimmung als oberster Rechtsmaxime, die Friedensliga als Garant dieser Selbstbestimmung und als dynamisches Element im Friedensprozeß (113–126). Die (notwendig zeitgeschichtliche) Konkretisierung (127–133) erfolgt schließlich in der Satzung des Völkerbundes (133–142). Wie Verf. resümiert, „zeigt sich also eine durchgehende Argumentationskette von der philosophischen Grundlegung der Völkerbundsidee durch den deutschen Philosophen über ihre programmatische Ausgestaltung durch Woodrow Wilson bis hin in die völkerrechtlichen Details der Satzung der Genfer Friedensliga" (142).

Der abschließende Vergleich mit der katholischen Friedenslehre, deren Beginn die (nicht allein auf das Kriegsverbot abhebende) Friedensbotschaft Papst Benedikts XV. (1917) markiert, führt nach B. zu kritischen Rückfragen an die Völkerbundsidee und ihre mit problematischen Prämissen verbundenen beiden „Säulen", die Reduktion auf das Kriegsverbot und die Hoffnung auf moralischen Fortschritt (145–150). Darüber ist der Dialog weiterzuführen, zu dem B.s ebenso sorgfältig gearbeitete wie gehaltvolle Studie (auch über das beigegebene reichhaltige Literaturverzeichnis) wertvolle Ansätze und Anregungen bietet.

Linz *Alfons Riedl*

■ PFAMMATTER JOSEF / CHRISTEN EDUARD (Hg.), *Leben in der Hand des Menschen.* (Theologische Berichte, Bd. 20). Benziger Zürich 1991. (212). Ppb. sFr 29,80.

Die sich hinter dem allgemeinen Buchtitel verbergende hochaktuelle wie hochbrisante und zugleich weitgespannte Problematik wird bereits durch die thematischen Stichworte der vier Beiträge sachkompetenter und namhafter Moraltheologen – Eingriffe in die menschliche Zeugung (F. Böckle); Umgang mit Embryonen (J. Reiter); Gentechnik (H.J. Münk) sowie Konflikte am Lebensende (V. Eid) – in markanter Weise abgesteckt.

Seit einer Reihe von Jahren haben diese Themen die theologische Ethik herausgefordert; so ziehen die einzelnen Beiträge (ganz im Sinne der Buchreihe) Bilanz über eine engagierte Diskussion und vermitteln den gegenwärtigen Problem- und Erkenntnisstand, machen aber auch deutlich, in welche Richtung die Überlegungen weiterzuführen und die hier ventilierten humanen Anliegen weiterzuverfolgen und in Gesellschaft, Staat und Kirche durchzusetzen sind.

Nur scheinbar gehen etwa die Fragen um medizinische Zeugungshilfen (Sterilitätstherapie), Embryonenschutz oder Gentechnik lediglich einen mehr oder minder begrenzten Personenkreis von Forschern, praktischen Medizinern und unmittelbar Betroffenen an; die Gesellschaft ist ihrerseits herausgefordert, zu signalisieren, welche Lösungsalternativen sie befürwortet und welche sie als Bedrohung einer humanen Zukunft ablehnt. Dabei verwehrt die Ambivalenz der Positionen vorschnelle Öffnungen wie auch Beschränkungen. Die einzelnen Beiträge dieses Berichtsbandes machen deutlich, welch hoher ethischer Anspruch sich hier stellt. Er kann letztlich nur in einem umfassenden und redlichen Dialog eingelöst werden.

Der Beitrag des emeritierten und bald danach verstorbenen Bonner Moraltheologen F. Böckle

(11–43) – seine letzte Publikation; seinem Andenken ist dieser Band gewidmet – beklagt zu Recht die fehlende Einlassung des kirchlichen Lehramtes auf das erfahrungsbegründete Zeugnis der Gläubigen und damit auch die (aufgrund unklarer Sprache) angeschlagene Glaubwürdigkeit im gesamtgesellschaftlichen Dialog (vgl. 39–41). Es wäre zu wünschen, daß diese deutlichen, geradezu testamentarischen Worte F. Böckles ihre Wirkung nicht verfehlen, wie auch, daß dieser Band zahlreiche interessierte Leser findet.

Linz *Alfons Riedl*

PÄDAGOGIK

■ LÄMMERMANN GODWIN, *Grundriß der Religionsdidaktik* (Praktische Theologie heute Bd. 1). Kohlhammer, Stuttgart 1991. (235). Kart. DM 34,80.

L. hat seine Religionsdidaktik als Lehrbuch konzipiert; dies bedeutet, daß er zwar nicht auf eine kritische Auseinandersetzung verzichtet, daß er aber die verschiedenen Positionen darlegt, ohne von vornherein für eine von ihnen Partei zu ergreifen. Er geht dabei so weit, daß er auch eigene Standpunkte, wie er sie in anderen Publikationen vertreten hat, in der dritten Person zitiert.

Im Unterschied zur Methodik, die danach fragt, wie bestimmte Inhalte vermittelt und gesetzte Ziele erreicht werden können, geht die Religionsdidaktik von der gesamten Erziehungswirklichkeit aus. Sie ist weder eine Anwendungswissenschaft, noch richtet sie sich einseitig an der Theologie oder an der Pädagogik aus. Es geht ihr nicht nur um ein geschicktes und richtiges Transportieren der Wahrheit an bestimmte Adressaten, sondern um das Erkennen der Zusammenhänge und Voraussetzungen, unter denen die verborgene Botschaft neu zum Leben erweckt und zur lebensbestimmenden Wahrheit werden kann. Es ist dabei sicher nicht ganz leicht, die richtige Balance zu finden und zu halten zwischen der ‚objektiv' vorgegebenen Botschaft und der ‚subjektiven' Erlösungsbedürftigkeit und dem Interesse und dem Suchen des Menschen.

L. holt weit aus. Er beginnt mit den geschichtlichen, den institutionellen, den rechtlichen und den entwicklungspsychologischen Bedingungen des RU. Nachdem er sich mit dem Zusammenhang von Didaktik und Theologie und mit den Grundpositionen der Didaktik auseinandergesetzt hat, geht er auf die religionsdidaktischen Konzepte des 20. Jahrhunderts ein (liberal, dialektisch, hermeneutisch, problemorientiert, therapeutisch, ideologiekritisch, elementar, narrativ, erfahrungsorientiert, Symbol). In den letzten beiden Abschnitten geht es um Planung und Vorbereitung des RU und um Faktoren und Strukturen des RU.

L. bietet gründliche Analysen; er kennt die Probleme, um die es geht, und er weiß um die Gefahr, daß aufgrund der verschiedenen Ansätze der Suchende leicht in Gefahr gerät, wegen der vielen Bäume den Wald nicht mehr zu finden. Bei der Fülle der vorgelegten Möglichkeiten und Standpunkte und einer im gewissen Sinn distanzierten Darstellung kann aber auch dem Leser genau das widerfahren, daß er zwar einen Überblick über die verschiedenen Möglichkeiten hat, aber nicht weiß, was er nun praktisch tun soll.

Die Sprache ist griffig, wenn auch manchmal etwas eigenwillig (zum Beispiel ‚vergleichgültigen' 93). Für den Druck und das Lesen der Korrekturen hätte man etwas mehr Sorgfalt aufwenden können. Im letzten Absatz, Seite 70, finden sich zum Beispiel gleich drei Fehler; Seite 228 hat der Computer drei Buchstaben eines Wortes symmetrisch auf die ganze Zeile verteilt...

Linz *Josef Janda*

■ SCHMIDT HEINZ, *Leitfaden Religionspädagogik.* Kohlhammer, Stuttgart 1991. (Urban TB 443). (262). Kart. DM 28,–.

Je mehr das Religiöse seine Selbstverständlichkeit verliert und seine unbefragte Zugehörigkeit zum menschlichen und gesellschaftlichen Leben, umso notwendiger wird ein Nachdenken über die Bedeutung des Religiösen und über eine entsprechende Vermittlung dessen, was Religion meint.

Schmidt geht in seiner Religionspädagogik zunächst auf die Grundprobleme ein, mit denen eine religiöse Erziehung gegenwärtig konfrontiert ist. Im Anschluß daran befaßt er sich mit den gängigen psychoanalytischen (Freud, Erikson) und kognitiv strukturellen Entwicklungsmodellen (Oser, Fowler). Nach einer überblickhaften Darstellung der Geschichte der Religionspädagogik werden Fragen der religiösen Erziehung in Familie und Kindergarten überlegt. Die letzten Kapitel befassen sich mit dem RU in der Schule, der Konfirmandenarbeit und einer christlichen Erwachsenenbildung.

Schmidt bestätigt durch diesen Leitfaden den guten Namen, den er sich bereits durch andere Veröffentlichungen in diesem seinen Fachgebiet gemacht hat. Der Bogen ist weit gespannt; eine Fülle von Gesichtspunkten kommt zur Sprache,

so daß die Veröffentlichung einen recht guten und brauchbaren Überblick über die im Bereich der Religionspädagogik anstehenden Fragen und Probleme bietet. Die Versuche, die komplexe Wirklichkeit und vor allem dann das praktische Vorgehen in Modellen zum Ausdruck zu bringen und durch Systematisierungen zu ordnen, stoßen allerdings auch an ihre Grenzen; Systeme schaffen nicht nur Klarheit, sondern können auch zur Last werden.

Linz *Josef Janda*

■ BALKENOHL MANFRED/WESSELN HERMANN (Hg.), *Erziehung und Seelsorge im Dienste des Menschen.* Bonifatius, Paderborn 1991. (228). Kart. DM 22,80.

Die Beiträge dieses Bandes wollen das Anliegen des Münsteraner Moraltheologen Wilhelm Heinen (1909–1986) in Erinnerung rufen und weiterdenken. Heinen wußte, daß ein sinnvolles Reden von Tugend und Sünde die in einem Menschen liegenden Möglichkeiten einbeziehen muß, die immer auch von der jeweiligen Lebensgeschichte abhängig sind, und er wollte daher die Erkenntnisse der Humanwissenschaften für die Moraltheologie und für die Seelsorge fruchtbar machen.

Den Artikeln sind drei Überschriften zugeordnet: Glaube und Wandlung im Lebensprozeß des Menschen (u.a. geht es dabei um die prophetische und ntl. Umkehrforderung); Leben in gültiger Wir-Gemeinschaft (zur Sprache kommen Fragen nach dem Symbol, nach den Tugenden und nach dem Schamgefühl); Hilfen und Helfer für das Gelingen des Lebens (die Themen sind Ehe und Familie, Geschwistererleben, Pfarrgemeinde, Krankheit und Heilung).

Das Buch wendet sich an Leser, die in der Bildungsarbeit tätig sind beziehungsweise in Ausbildung stehen für einen sozialen, pädagogischen oder theologischen Beruf. Einige Artikel sind auch aus einer derartigen Bildungsarbeit entstanden.

Es mag zur Zeit von Heinen nicht leicht gewesen sein, das damals geltende Glaubensverständnis mit den neuen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen in Verbindung zu bringen. Inzwischen aber gehört manches von dem, was einmal bahnbrechend war, zu einem allgemein akzeptierten Grundwissen. Dafür aber ergeben sich neue Fragestellungen; es hat sich ja nicht nur das theologische und humanwissenschaftliche Denken stark weiterentwickelt, sondern es haben sich vor allem die Realitäten des menschlichen Lebens so grundlegend verändert, daß zu fragen ist, wie weit die einmal gefundenen Lösungsmodelle noch tragfähig sind.

In den einzelnen Beiträgen wird versucht, die Möglichkeiten eines gelingenden Lebens aufzuzeigen. Schönes und Bedenkenswertes wird dabei ausgesagt; manches wirkt trotz seiner Gültigkeit etwas blaß; die Orientierung an der Bildungsarbeit bewirkt notgedrungen Vereinfachungen.

Das Bemühen, die das Leben leitenden Ideale mit der konkreten Lebenswirklichkeit zusammenzubringen, kommt wohl nie zu einem definitiven Ende. Der Glaube, der dafür nötig ist, dürfte sich aber auch nicht einseitig auf die heilende und erlösende Kraft der Ideale beziehen, sondern er müßte die neuen Möglichkeiten entdecken, die in einem zunächst als zerstört erscheinenden Leben schlummern.

Linz *Josef Janda*

■ SCHNEIDER WOLFGANG, *Das Menschenbild der Waldorfpädagogik.* (Freiburger theologische Studien Bd. 147). Herder, Freiburg 1991. (319). Brosch. DM 48,–.

Die vorgliegende Arbeit, die als philosophische Dissertation angenommen wurde, setzt sich in einer sehr grundsätzlichen und kritischen Weise mit dem Gedankengebäude R. Steiners auseinander. Von Bedeutung ist eine derartige Auseinandersetzung nicht nur im Hinblick auf die Waldorfschulen, denen viele Sympathien gehören; anthroposophische Sehweisen haben derzeit ganz allgemein eine weite Verbreitung, auch wenn sie nicht als anthroposophisch erkannt oder bezeichnet werden. In den vier Teilen des zu besprechenden Buches geht es um die erkenntnistheoretische Fundierung, um die Anthropologie und Kosmologie im Denken Steiners, um die ethischen Prinzipien der Anthroposophie und um die pädagogische Konkretion in den Waldorfschulen. Was man etwas vermißt, ist eine zusammenhängende Biographie von R. Steiner; auch wird seine Lehre nicht systematisch dargestellt, sie kommt aber bei den jeweiligen Punkten der Auseinandersetzung ausführlich zur Sprache.

Vf. deckt die im Denken Steiners enthaltenen Widersprüche und Ungereimtheiten deutlich und zuweilen recht schonungslos auf. Die Kritik richtet sich nicht so sehr darauf, daß Steiner von der Intuition ausgeht und daß Intuition letztlich immer einer exakten Überprüfung entzogen bleibt; die Kritik setzt vielmehr da an, wo die Ergebnisse einer intuitiven Einsicht zu einem ‚wissenschaftlichen' System gemacht werden

und wo der geistige Fortschritt der Anhänger Steiners an der Übereinstimmung mit dessen subjektiver Intuition gemessen wird.

Vorsicht ist auch angebracht, wenn man in den Schriften Steiners auf christliche Begriffe stößt, da diese bei ihm häufig mit einer dem Christentum fremden oder sogar entgegengesetzten Bedeutung gefüllt sind. So ist zum Beispiel das Gebot der Nächstenliebe äußerlich nur leicht verändert, es bekommt aber eine ganz andere Bedeutung, wenn Steiner formuliert: „Liebe deinen Nächsten als dich selbst" (294). Das eigene Ich ist hier zu verstehen als Ausdruck des Seins, um das sich letztlich alles dreht, und der andere ist insoweit zu lieben, als er dieses Sein ebenso repräsentiert. Jedenfalls aber bleibt bei Steiner das Christologische der anthropologischen Selbsterfahrung unter- und nachgeordnet. (149)

Ziel des menschlichen Lebens ist nach Steiner die Einsicht in die Sphäre des Geistigen und das Aufsteigen zu dieser Welt. Das Leibliche, das geschichtlich Gewordene und Konkrete und damit auch die Integration des Leiblichen und das Sakramentale als Ausdruck eben dieser leibseelischen Wirklichkeit verlieren bei diesem Aufsteigen ihre Bedeutung und sollen überwunden werden. Trotz der Betonung einer personalen Freiheit ist der Mensch in Wirklichkeit von den Kräften des Kosmos gesteuert, die im eigenen Leben zu einer harmonischen Übereinstimmung entfaltet werden sollen. In dieser Harmonie löst sich auch auf, was das Christentum unter Liebe versteht, der ethische Imperativ, den Steiner als Fremdbestimmung mißversteht, wird in einen Indikativ des Wollens aufgelöst, der eine Folge aus dieser Übereinstimmung ist.

So sehr man Steiner darin zustimmen wird, daß es um das Suchen nach dem Eigentlichen geht und um das Finden einer Übereinstimmung mit diesem, so ist es doch nicht dasselbe, ob man dieses Eigentliche entdeckt als personales Wesen, dem man sich zuwenden kann und das in leibhaftigen Ereignissen zur Sprache kommt, oder ob man das Eigentliche in anonymen Kräften zu finden meint, die nur nach einem Überwinden und Zurücklassen der erdhaften Wirklichkeit zugänglich werden. Nach christlicher Auffassung bedarf es, um dieser Wahrheit, die sich als personal und liebend geoffenbart hat, begegnen zu können, einer Umkehr, die das gesamte Leben erfaßt und zu der alle Menschen aufgerufen und begabt sind; das ist aber etwas ganz anderes als ein geheimnisvolles Wissen für besonders Begabte.

Zwiespältig bleibt auch der Eindruck von der Waldorfpädagogik. Bei aller Sympathie für manche Anliegen dieser Pädagogik ist das Problem auch hier, daß die verschiedenen Erziehungsziele einer mehr oder weniger eingestandenen Kosmologie und Anthropologie zugeordnet sind. Schneider kommt daher zu dem lakonischen Schluß: „Waldorfpädagogik kann insofern für uns kein Beitrag zu einer personal verstandenen Erziehungs- und Bildungsidee sein." (307)

Die Anthropologie Steiners ist eine eigenwillige Mischung von Kant'scher Erkenntnislehre, von christlicher Gedanken, von persönlicher Intuition und einer sich daraus ergebenden Kosmologie und Pädagogik. Trotz der dabei zu Tage tretenden Absonderlichkeiten findet dieses Gedankengemisch derzeit eine weite – ausdrückliche oder schweigende – Akzeptanz. Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Grundlagen dieser Geisteshaltung und ein Bewußtmachen der in ihr enthaltenen Widersprüche sind – trotz der damit verbundenen Mühe – notwendig. Es ist die einzige Möglichkeit, sowohl einer Zustimmung wie auch einer Ablehnung, die nur auf Sympathie oder Antipathie beruhen, zu entgehen. Allerdings ist auch eine rein rationale Auseinandersetzung nicht in der Lage, die gesamte Wirklichkeit sichtbar zu machen und zu deuten. In einem Umfeld, in dem die Bedeutung des Intuitiven und des Irrationalen bewußt hervorgehoben wird, sind dann die Grenzen für eine rationale Auseinandersetzung noch einmal enger gezogen. Gefolgsleute und Anhänger von Plausibilitäten werden auch dann, wenn diesen Plausibilitäten nur eine subjektive Geltung zukommt, von rationalen Argumenten kaum berührt und schon gar nicht betroffen.

Linz *Josef Janda*

PASTORALTHEOLOGIE

■ BRANTZEN HUBERTUS, *Gemeinde als Heimat.* Integrierende Seelsorge unter semiotischer Perspektive (Praktische Theologie im Dialog, Band 7). Universitätverlag, Freiburg/Schweiz, 1993. (503). sFr. 78,–.

„Wenn die Kirche und die Gemeinden keine Personen, Orte, Werte, Ideen und Ideale anbieten, die als Signifikanten einer ‚Heimat' gelten können, werden sich Menschen von dieser Kirche abwenden oder sich ihr erst gar nicht zuwenden", so formuliert Verf. die Antwort auf die Frage, warum die Menschen der Kirche davonlaufen.

Die These lautet also, daß Kirche „Heimat" bieten müsse und daß dieses Konzept nicht einer

rührseligen nostalgischen Haltung entspringe, sondern in der theologischen Konzeption der „communio" ihre Entsprechung habe. Dies wird in semiotischer Weise abgehandelt, also mit dem Instrumentarium der Semiotik, der Wissenschaft von den Zeichen.

Mit dieser Methode wird auch bereits ein weiterer Inhalt darstellbar, nämlich „Kommunikation". Semiotik ist zunächst eine Methode, Verwender von Zeichen auf *eine* Wellenlänge zu bringen, also miteinander Kommunikation zu ermöglichen, aber auch Inhalt, denn /verstehen/ und /integrieren/ sind auch Bedeutungsinhalte von „communio".

Die vorliegende Abhandlung ist eine Habilitationsschrift und erklärt daher sehr genau viele Theorien. Für die Arbeit selbst wird aus den vielen möglichen linguistischen und semiotischen Systemen die Terminologie „Signifikant" (Bezeichnendes) – „Signifikat" (Bezeichnetes) – „Denotation" (primäre Bedeutung) – Konnotation (Mitdeutung) gewählt.

Zunächst wird der Begriff „Heimat" in den verschiedensten Zusammenhängen semiotisch analysiert. Das so erarbeitete Material wird pastoraltheologisch in den Bereichen der Grundfunktionen von Gemeinde angewendet. Im Sinn des Verfassers muß gesagt werden, es werde pastoralsemiotisch verwendet.

Für den Bereich „Verkündigung" wird das Apostolische Schreiben Pauls VI. „Evangelii nuntiandi" zugrundegelegt, für die Liturgie geben die liturgischen Rubriken und die offiziellen Texte die Grundlage ab; die Beobachtung, daß in der Abhandlung für den Bereich „Diakonie" eher die Fachliteratur überwiegt, unterstreicht das Anliegen des Verfassers, die Diakonie gleichwertig in Bereich der Grundfunktionen zu stellen, obwohl es dafür keinen so greifbaren textlichen roten Faden kirchenamtlicher Verlautbarung gibt. Die Initiativen, die dazu von Linz mit der Gründung und Einrichtung eines eigenen Hochschullehrganges „Caritas" und einer eigens dafür erstellten Veröffentlichung ausgehen, dürften allerdings dem Verfasser nicht bekannt sein. Ebenso wird von „Gemeinde von Gemeinden" als gelungener Substruktur gesprochen, aber das Konzept der Gemeindeerneuerung, das unter dem Motto „New Image of Parish" (NIP) von der „Bewegung für eine bessere Welt" ausgeht, wird nicht direkt angesprochen. Gerade in diesem Zusammenhang wird vom Verfasser des vorliegendes Buches auch ein Mangel an kirchlicher Seelsorge aufgezeigt. Für den Bereich „Nachbarschaft" in einer soziologischen Aufzählung von Heimatbereichen wird nämlich kein eigener Seelsorgebereich angegeben, während das zum Beispiel für die Familie mit „Hauskirche" sehr wohl möglich ist.

Einige Druckfehler haben sich eingeschlichen, zum Beispiel von S.205 auf S. 206 derselbe Satz zweimal, S. 352 ein falscher Verweis in der Anmerkung, hier wird es wohl „5.8" statt „7.8" heißen müssen, ebenso auf S. 353 in der Anmerkung 3, auf S. 343 muß es wohl „als in den Psalmen der Fall ist" heißen und nicht „wie es in den Psalmen der Fall ist."

Im großen und ganzen ist die Lektüre dieser Abhandlung außerordentlich anregend und interessant. Mit Fallbeispielen, die nach dem Muster: „Beispiel – semiotische theoretische Sätze – Erklärung" vorgehen, wird das semiotische Instrumentarium anschaulich angewendet. Dabei wird auch die Praxisrelevanz dieser Methode besonders deutlich.

Den wissenschaftlichen Anregungen ist einiges abzugewinnen, ebenso der Betonung der Pastoraltheologie als Pastoralsemiotik und dem damit verbundenen Wunsch, Theologiestudenten und künftige Seelsorger für die Zeichenhaftigkeit von pastoralen Vorgängen zu sensibilisieren.

Gerade in der Auseinandersetzung mit dieser Abhandlung werden aber auch die Grenzen einer Pastoralsemiotik sichtbar; auch wenn sie von Innovation der Zeichen spricht, entsteht doch der Eindruck, daß sie ihre Hauptleistung im Analysieren und „Feststellen" hat, daß also für die Dynamik der Seelsorge ihr begriffliches Instrumentarium nicht so geeignet ist. Das soll aber nicht heißen, daß sie damit nicht gerade einen Dienst leistet, der sonst in der Pastoraltheologie nicht so angeboten wird. Denn außer soziologisch meßbaren Daten bietet die Pastoraltheologie sonst nicht immer ein begriffliches Instrumentarium an, mit dem gute Analysen gemacht werden könnten.

Äußerst erfreulich sind die vielen Hinweise auf nonverbale Zeichensysteme, also auf die Musik, die Zeit, auf Nähe und Distanz und auf den Geruch. Liturgiewissenschaftlich wervoll ist die Beobachtung der „semiotischen Differenz". Darunter versteht man die Beobachtung, daß eine Zeichenabfolge in einem bestimmten Zusammenhang eine andere Bedeutung gewinnt, als sie die einzelnen Zeichen für sich haben. Auf diese Weise wird erklärbar, daß ein Ritus eine andere Gesamtbedeutung hat als einzelne Elemente für sich genommen. Die Eucharistiefeier als ganze kann daher „Realpräsenz Jesu Christi" ausdrükken, die einzelnen Elemente des Ritus können aber auch andere Bedeutungen haben, zum Beispiel kann gemeinsames Brotbrechen auch ein Zeichen für Versöhnung sein.

Die Bedeutung der nonverbalen Zeichen in der Predigt ist ebenso erwähnt, ihre Bedeutung für

den Inhalt einer Predigt wird von vielen Predigerinnen und Predigern unterschätzt.
Zu empfehlen ist die Abhandlung sicher allen Pastoraltheologen und denen, die sich mit pastoralen Fragen im weiteren Sinn beschäftigen, also auch den Liturgikern, den Homiletikern, den Caritaswissenschaftern. Die Verwendung dieser Ergebnisse wäre vor allem auch in der Fortbildung von Seelsorgern sehr zu begrüßen.
Altenberg bei Linz *Hubert Puchberger*

■ STARNITZKE DIERK, *Diakonie als soziales System.* Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. Kohlhammer, Stuttgart 1996. (331).
Dem Hungernden zu essen und dem Durstigen zu trinken zu geben, dem von den Räubern Überfallenen zu Hilfe zu kommen – die klassischen biblischen Materialien für die theologische Auseinandersetzung mit Diakonie und Caritas sprechen von persönlichem Handeln. In der heutigen Realität dominiert ein anderes Bild, vor allem in Deutschland. Diakonie und Caritas sind zu gewaltigen Organisationen mit hunderttausenden Beschäftigten geworden, sie stellen einen gewichtigen Faktor im sozialstaatlichen System dar. Wie kann die theologische Reflexion dem gerecht werden? Dieser Frage stellt sich Dierk Starnitzke in der vorliegenden Arbeit, der eine an der kirchlichen Hochschule Bethel verfaßte Dissertation zugrundeliegt.
Er ist nicht der erste, der dazu auf die Systemtheorie Niklas Luhmanns zurückgreift, doch tut er dies bisher gewiß am profundesten. Nach einem informativen historischen Überblick über die Nachkriegsentwicklung der Evangelischen Diakonie in Deutschland und die einschlägige theologische Diskussion begründet er ausführlich, warum ihm gerade die Systemtheorie Niklas Luhmanns in der diakonischen Theologie als berücksichtigungswürdig erscheint. (121f) So beschäftige sich dessen Ansatz „in besonderer Weise mit Prozessen der Differenzierung, Funktionalisierung, Spezialisierung und Systembildung sowie mit dem Verhältnis einzelner Gesellschaftsbereiche zueinander, also mit Fragestellungen, die in der diakonisch-thologischen Diskussion der letzten Jahre als besonders relevant herausgearbeitet worden sind". (121)
Diakonie kommt im Sinne Luhmanns als Teil des Religionssystems in den Blick, und zwar als Leistung dieses Systems für andere gesellschaftliche Teilsysteme. Als grundlegender Modus der Reflexion ist damit ein ‚Diakonie und ...' vorgegeben: Diakonie und Sozialstaat/Recht/Wirtschaft/Wissenschaft/Erziehung, auch – und hier liegt wohl der heikelste Punkt – Diakonie und Kirche. Jedenfalls ist der Autor hin- und hergerissen zwischen der theologischen Notwendigkeit, die untrennbare Verbindung von Diakonie, Kirche und Theologie zu behaupten (vgl. etwa 285), andererseits sieht er Diakonie ausdrücklich als „eine zusätzliche Dimension christlicher Präsenz in der säkularen Gesellschaft ... einen neuen, herkömmliche kirchliche Handlungsstrukturen erheblich erweiternden Selbstentwurf des modernen Christentums." (214) Damit führt der systemtheoretische Zugang zu einer eigenartig ahistorischen Betrachtung kirchlichen sozialen Engagements, das doch die Kirche seit ihrem Bestehen geprägt und getragen hat. Der Diakonie-Begriff selbst hat eine schillernde Bedeutung, indem er einmal eher im systemtheoretischen Sinn, ein andermal als Organisationsbezeichnung für kirchliche Wohlfahrtsverbände verwendet wird. Erleichtert wird dies durch die – oft vernachlässigte – Tatsache, daß Luhmanns Diakonie-Theorie im Kontext Deutschlands entwickelt wurde und nur in diesem gesellschaftlichen Kontext auf unmittelbare Plausibilität bauen kann.
Nicht sehr überzeugend wirkt der Versuch, Luhmanns Konzept der Codierung für die Erarbeitung eines eigenständigen Profils diakonischen Handelns zu verwenden. ‚Vollmächtiger Dienst/Nichtdienst' schlägt Starnitzke im Anschluß an die paulinische Theologie als spezifische Leitunterscheidung christlich-diakonischen Redens und Handelns vor: „Handle und rede so, daß du deine Vollmachten jederzeit im Sinne des Dienstes an anderen Menschen gebrauchst." (313) Ob derart abstrakte Formeln tatsächlich handlungsleitend werden können und vor allem zur Profilierung eines spezifisch christlichen Handelns taugen, ist fraglich. Ist nicht eher der bewußte Rückgriff auf die Weite und Vielfalt des Schatzes biblischer Orientierungen und die Nutzung der darin gegebenen vielfältigen Identifikationsmöglichkeiten zielführend?
Das Hauptverdienst dieser Arbeit ist wohl, daß gerade dank ihrer differenzierten und fundierten Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann klarer zutage tritt, wo die Grenzen und Probleme bei der Hereinnahme seiner systemtheoretischen Überlegungen in die Diakoniediskussion liegen. Eine ganz banale Grenze liegt wohl schon bei der Sprödheit und Abstraktheit der Sprache. Starnitzke bemüht sich zwar redlich, die Anliegen durch ausführliche Erläuterungen verständlich zu machen. Daß die Lektüre dennoch einige Anstrengung erfordert, läßt sich damit nicht aus der Welt schaffen.
Linz *Markus Lehner*

■ ÖHLSCHLÄGER RAINER/BRÜLL HANS-MARTIN (Hg.), *Unternehmen Barmherzigkeit.* Identität und Wandel sozialer Dienstleistung. Rahmenbedingungen – Perspektiven – Praxisbeispiele. (Edition SocialManagement, Bd. 6). Nomos, Baden-Baden 1996. (201)

Was hat die ehrwürdige theologische Tugend der Barmherzigkeit mit unternehmerischem Denken zu tun? So allerhand, wie der vorliegende Tagungsbericht deutlich macht. Will man die ‚Übung' dieser Tugend nämlich nicht auf rein individuelle Akte und die persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch beschränken, sondern auch die in modernen Gesellschaften übliche Form der Organisation nützen, so begibt man sich automatisch auf ein Feld, das heute von Begriffen wie ‚Sozialwirtschaft' und ‚Nonprofit-Management' geprägt ist. Organisierte Caritas und Diakonie sind Akteure auf einem Markt sozialer Dienstleistungen, ob sie dies wollen oder nicht. Sie haben sich in diesem Umfeld zu bewähren und die tiefgreifenden Umwälzungen zu bewältigen, welche die allgemeine gesellschaftliche und kirchliche Entwicklung und insbesondere der aktuelle Umbau des Sozialstaats mit sich bringen.

Michael N. Ebertz und Horst Seibert analysieren eingehend die Umbruchsituation, in der sich die großen konfessionellen Wohlfahrtsverbände Deutschlands befinden, wobei letzterer das aktuelle Dilemma auf die kurze Formel ‚Markt oder Plan' bringt. Die identitätsstiftende Einbindung in konfessionelle Milieus hat sich weitgehend aufgelöst, und für den Fortbestand der im sozialstaatlichen System Deutschlands Sicherheit bietenden bevorzugten Stellung freier Wohlfahrtspflege wagt niemand mehr die Hand ins Feuer zu legen. Rolf Zerfaß plädiert in seinem Einleitungsbeitrag dafür, diesen als bedrängend empfundenen ‚Druck des Marktes' als Chance zur Inkulturation des Evangeliums in unsere Gesellschaft zu sehen, „das Gespräch zwischen Spiritualität und Ökonomie" ohne Ängste zu führen. (20)

Ängste löste die Forderung nach mehr Effizienz und Effektivität unter Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Caritas und Diakonie allerdings aus. Der Ruf nach mehr Management ist für viele unter ihnen ein ‚Schreckgespenst', während er auf der Ebene der Geschäftsführungen oft zu schnell als ‚Zauberformel' für höhere Professionalität steht. Peter Eberl und Hans Nokielski stellen jedoch in ihren Beiträgen dem geläufigen Bild des Managers als ‚Macher-Typ' das Konzept eines ‚entwicklungsorientierten Managements' entgegen. Management bedeute keineswegs die rücksichtlose Durchsetzung wirtschaftlichen Kalküls; es bedeute zunächst, eine „Vorstellung davon zu entwickeln, wie sich eine Organisation unter Berücksichtigung ihrer Identität aktiv verändern kann, welche Aufgabenbereiche zur Wertestruktur der Organisation passen, worin die besonderen leistungsbezogenen Qualitätsmerkmale liegen und wie eine effektive Kommunikation mit allen Anspruchsgruppen zu erreichen ist". (62)

Der Weg dahin ist schwierig, dies zeigen eindrucksvoll die anschließenden Praxisbeispiele. Ob es um die Reorganisierung einer traditionsreichen caritativen Sitftung oder um Leitbildprozesse in großen ordenseigenen Einrichtungen geht, es erfordert eine gemeinsame Anstrengung aller Beteiligten, sich den aktuellen Herausforderungen zu stellen und zugleich der eigenen Tradition treu zu bleiben, möglichst alle aktiv in die Veränderungsbemühungen einzubinden und doch nicht in endlosen Debatten steckenzubleiben. In einer Zeit, wo Leitbild-Arbeit geradezu eine Modeerscheinung geworden ist, bieten diese anschaulichen Beiträge aus der Praxis eine wertvolle Orientierungshilfe. Die abschließenden beiden kritischen Rückmeldungen aus dem Unternehmensberatungsbereich decken sich in einem zentralen Punkt. Sie konstatieren eine gewisse Scheu kirchlicher Einrichtungen vor offenen Konflikten, (163) eine „enorme Konsensorientierung" (177) auch um den Preis, daß wichtige Entscheidungen hinausgezögert werden. Ohne dieses Problem einfach wegwischen zu wollen ist aber doch zu fragen, ob nicht gerade diese Behutsamkeit als spezifisch christliche Qualität von Sozialmanagement aufgefaßt werden kann: „Das Tempo hat mit der Menschenwürde zu tun!" – betont Rolf Zerfaß. (21)

Linz *Markus Lehner*

■ HASLINGER HERBERT, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft.* Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 18). Echter, Würzburg 1996. (895).

Ein gewichtiges Werk im doppelten Sinn des Wortes hat Herbert Haslinger hier vorgelegt, das die Anforderungen an eine Dissertation zweifellos bei weitem erfüllt. Mit Akribie geht er der in den vergangenen Jahren intensivierten Diakoniediskussion in der Praktischen Theologie bis in die feinsten Verästelungen nach. Anderswo nur angedeutete Argumentationsgänge werden ausführlich dargelegt, und die 59 Seiten Bibliogra-

phie – der bislang wohl umfassendste Überblick über diese Diskussion – widerlegt eindrucksvoll die Unkenrufe, daß sich die Praktische Theologie nicht um die Reflexion dieses Feldes christlicher Praxis kümmere.

Nach einer ausführlichen Klärung der Begriffe ‚Praxis' und ‚Subjekt' (11–116) schlägt Haslinger ein breites Verständnis des Diakoniebegriffs vor. Diakonie sei nicht auf bewußtes kirchliches Handeln einzuengen. Vielmehr sei auch ‚unbewußte Diakonie', etwa die alltägliche Kinderbetreuung durch Eltern, einzubeziehen, ja jeglicher Einsatz für ein humanes zwischenmenschliches Leben sei als ‚anonym-christliche Diakonie' in den Blick zu nehmen. (vgl. 125) Seine Präferenz für den Begriff Diakonie anstelle von Caritas begründet er – nach Abwägung vieler pro und contra im alltagssprachlichen und biblischen Sprachgebrauch – damit, daß seiner Einschätzung nach „im neutestamentlichen Begriff der ‚diakonia' das Motiv der vorrangigen Option für Arme schärfer konturiert zu sein scheint." (124)

Die ‚Option für die Armen' als „Basistheorem eines heutigen Diakonieverständnisses" (ebd.) bildet die theologische Klammer seiner Arbeit. Schon seine Analyse des Diakoniebedarfs sieht die Bundesrepublik Deutschland als Zwei-Drittel-Gesellschaft, in der die Armen „unabhängig von der arithmetischen Richtigkeit ‚ein Drittel', ... einen gesellschaftlichen Block" bilden. (148) Nicht nur quantitativ stellt er diese Behauptung aktuellen Armuts-Statistiken entgegen, sondern auch qualitiativ sieht er die Armen im Gegensatz zu den Thesen der neueren, von Ulrich Beck beeinflußten dynamischen Armutsforschung als verfestigte Schicht. Angesichts dieser Analyse erscheint es plausibel, daß sich der Autor bei den abschließenden Handlungsperspektiven auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie und ihr Postulat einer vorrangigen Option für die Armen stützt. (vgl. 784ff)

Eine billige Übertragung befreiungstheologischer Denkmuster auf deutsche Verhältnisse kann man Haslinger jedoch keineswegs vorwerfen. Er setzt durchaus eigene Akzente, nicht so sehr bei seiner vorwiegend an Luhmann's Systemtheorie angelehnten Defizitananalyse der konfessionellen Wohlfahrtsverbände, in der diese als ‚Zweitstruktur' sowohl bezüglich ihrer wohlfahrtsstaatlichen als auch ihrer kirchlichen Einbindung einer radikalen Kritik unterworfen werden, sondern eher mit seiner Betonung der Bedeutung des einzelnen ‚Betroffenen', dessen Befähigung zum Subjektsein im Mittelpunkt diakonischen Handelns stehen muß. „Vom einzelnen Menschen, vom je konkreten, notleidenden Menschen her erfährt die Diakonie ihre Bestimmung", postuliert er. (492) Konsequenterweise widmet er einen eigenen Abschnitt der Frage nach der subjektiven Befindlichkeit Betroffener in diakonischen Einrichtungen. (491–525) An konkreten Beispielen versucht er etwa, den Umgang mit Behinderten in einer Caritaseinrichtung aus der Perspektive der Behinderten zu reflektieren. Diese zentrale Bedeutung des Subjekts findet ihre theoretische Fundierung vorwiegend im philosophischen Denken Emmanuel Lévinas'. Eine Einführung darin ist der Erarbeitung theologisch-biblischer Kriterien für Diakonie vorgeschaltet.

Herbert Haslingers Arbeit ist eine wahre Fundgrube für jeden, der sich ausführlich über die praktisch-theologische Diakoniediskussion informieren will. Gerade in ihrem umfassenden Anspruch macht sie aber auch die Gefahren deutlich, denen diese Diskussion ausgesetzt ist: zum einen die Gefahr einer theologischen Einigelung. Caritas und Diakonie werden vorwiegend im Kontext philosophischer und theologischer Fragestellungen diskutiert, kaum jedoch anhand der sozialwissenschaftlichen Forschung zu sozialer Arbeit und Wohlfahrtsproduktion. Die Rezeption von Luhmanns Systemtheorie, wo Diakonie als Teil des Religionssystems verstanden wird, stützt zweifellos diese Binnenperspektive. Zum anderen ist auf die Gefahr einer Abkoppelung von den realen Verhältnissen hinzuweisen. So schön es klingt, den ‚Primat der Diakonie' unter den kirchlichen Grundfunktionen auszurufen, (742–783) angesichts des faktischen Lebens der Gemeinden droht dies doch wieder zu einer letztlich wirkungslosen Überforderung durch hohe normative Ansprüche zu werden. Andererseits ist die organisierte Caritas beziehungsweise Diakonie, welche zweifellos die Hauptlast kirchlicher sozialer Arbeit trägt, zwar Gegenstand einer kritischen Defizitanalyse, wird bei den ‚Ansatzpunkten einer Praxistheorie der Diakonie' jedoch nicht mehr berücksichtigt.

Linz *Markus Lehner*

■ KRIEGER WALTER/SCHWARZ ALOIS (Hg.), *Amt und Dienst* – Umbruch als Chance. (Österreichische Pastoraltagung 1994). Echter, Würzburg 1996. (151). Brosch. DM/sFr 24,80/S 194,–.

Es gibt in der katholischen Kirche kaum ein Problem, über das so heftig diskutiert wird, wie das kirchliche Amt. Der erschienene Band zur Österreichischen Pastoraltagung 1994 zum Thema „Amt und Dienst" liefert, das sei vorweggenom-

men, einen wesentlichen Beitrag in diesem interdisziplinären Diskurs. Der/die Leser/in wird ermutigt, sich auf die gegenwärtige Situation mit ihren Umbrüchen und Krisen einzulassen und sie auch als Chance und Herausforderung zu verstehen. Von den sieben Beiträgen dieses Bandes seien vier vorgestellt:

Peter Neuner arbeitet in seinem sprachlich pointierten Beitrag die Identität des kirchlichen Amtes heraus und kommt zu dem Schluß, die herrschende Praxis nicht nur mit mehr oder weniger gutem Gewissen zu vollziehen, sondern sie auch theologisch zu reflektieren. Er spricht sich dafür aus, denen, die tatsächlich amtliche Aufgaben in der Kirche wahrnehmen, auch eine sakramental zu wertende Teilhabe an diesem Amt zuzugestehen. (33)

In der Urkirche existierte eine erstaunliche Vielfalt kirchlicher Selbstorganisation. Dies berechtigt nach Meinung von *Wolfgang Beilner* die Kirche zu viel mehr Selbstorganisation, als das im Laufe der Geschichte bewußt gewesen ist. (36) Er betont, daß im Neuen Testament die Wirklichkeit der Sendung sowohl christologisch als auch ekklesiologisch eine große Rolle spielt. Angesichts der gegenwärtigen Praxis fragt er sich, ob wir in der Kirche eine ausgereifte Sendungstheologie haben. Es gibt in der Kirche verschiedene Arten der Sendung, und es muß sie geben. Aber die Würde, gesendet zu sein, ist stets die gleiche: Repräsentation Jesu in dieser Welt; Gegenwart Gottes in dieser Welt durch die, die er gesandt hat. (47)

Der pastorale Alltag lebt immer augenfälliger von Notlösungen. Angesichts dessen fragt *Leo Karrer,* welche Dienste beziehungsweise Ämter das Volk Gottes heute brauche. Seine Antwort ist eindeutig und mutig: die Kirche braucht Presbyter, Priester. Die Glaubwürdigkeit der Kirche hängt davon ab, so meint Karrer, ob den Gemeinden der volle priesterliche Dienst ermöglicht wird oder nicht. Gemeint sind damit auch die Fragen nach den viri probati und die volle Amtsfähigkeit der Frauen. Seine Definition des kirchlichen Amtes ist im guten Sinn des Wortes „funktional" zu verstehen, wenn er schreibt: „Das theologische und seelsorgliche Wesen des kirchlichen Amtes liegt darin, daß Kirche sich vollzieht, in Verkündigung, Liturgie und Diakonie und daß darin und dadurch Kirche als Gemeinschaft sucht, findet und sammelt." (113)

Besonders hinweisen möchte ich auf den interessanten Aufsatz von *Bruno Ernsperger.* Seine Perspektiven für die Entwicklung der Dienste und Ämter im Volk Gottes sind überraschend und erscheinen auf dem ersten Blick wie ein Kontrapunkt zur gängigen kirchlichen Praxis. Das Problem des Priestermangels von der Perspektive des can. 517 §2 CIC her zu lösen (das heißt vorschnell Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten für die Gemeindeleitung einzusetzen oder sie gar weihen zu wollen) lehnt er ab und verweist auf die Erfahrungen in seiner Diözese Rottenburg-Stuttgart. Die besonderen Dienste und Ämter im Volk Gottes sind, so betont Ernsperger, nicht das Erste und Vorgeordnete, sondern das Zweite, weil sie immer bezogen sind auf das Erste, für das sie da sind, für die Dienstgemeinschaft des Volkes Gottes in der Gestalt von Gemeinden. Folglich liegt auch die Priorität seiner Pastoralperspektive auf der Auferbauung oder Entwicklung der Gemeinde mit all ihren Diensten und Ämtern als Subjekt und Trägerin der Seelsorge. (146) Zur Gemeindeentwicklung nennt er drei Entwicklungsdimensionen, nämlich die Leitbild-, die Personal- und die Organisationsentwicklung.

Linz *Hermann Deisenberger*

■ HARK HELMUT, *Den Tod annehmen.* Unser Umgang mit dem Sterben als Chance der Reifung. Kösel, München 1995. (334).

Wie viele andere möchte auch dieses Buch dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Trend zum Abschieben des Sterbens und zur Verdrängung des Todes entgegentreten und auch entgegenwirken. Es ist geschrieben aus persönlicher Betroffenheit und möchte Betroffenen Hilfe geben. Der Autor suchte seine eigenen Erfahrungen mit dem Tod durch das Studium zuerst der evangelischen Theologie und dann der Tiefenpsychologie Jungscher Prägung sowie durch die Ausbildung zum Psychotherapeuten zu verarbeiten. Nun, nach zwanzig Jahren kirchlicher Beratungstätigkeit, legt er dieses Buch als Hilfe zur Selbsthilfe für Betroffene, sowie als seelsorgerlichen, therapeutischen Ratgeber für haupt- und ehrenamtliche Seelsorger, Lebensberater, Hospizmitarbeiter... vor.

Dabei geht es ihm im Unterschied zu vielen anderen Büchern über Sterben und Tod vor allem darum, „...die seelische Dimension des Todes (zu) erschließen und die spirituellen Symbole (zu) beschreiben, von denen selbst im Angesicht des Todes eine tröstende und heilende Wirkung ausgeht." (S. 13)

Dieses Unternehmen ist sehr breit angelegt: Intensiv und ausführlich beschäftigt sich der Verf. mit den Todesträumen. Er stellt sie in ihren verschiedenen Ausprägungen dar, bezieht Werke der bildenden Kunst ebenso in die Deutung mit ein wie Musik, Literatur und antike Mythologie

und gibt auch eine genaue Anleitung, wie man Todesträume selber deuten kann.
Demgegenüber ist das Kapitel „Der Tod Jesu als Modell eigener Sterbevorbereitung" sehr knapp und bietet theologisch geschulten Lesern kaum neue Einsichten.
Das Buch ist geprägt von dem Bemühen, sich den Tod vertraut zu machen, die Schrecken, die er einflößt, ins Positive zu wenden. Das kann viel Gutes bewirken, man muß aber skeptisch sein, wenn dadurch Hilflosigkeit, Trauer, Aggression und Schmerz, mit denen der Tod uns auch konfrontiert, erst wieder verdrängt werden.
Die Auseinandersetzung mit dem Tod erscheint weithin als ein innerseelisches Geschehen und nicht auch als ein Dialog der Seele mit dem lebendigen, persönlichen Gott, der ihr jenseits der Todesschwelle entgegenkommt.
So ist dieses Buch vergleichbar einem großen Steinbruch, in dem man wohl geeignete Rohlinge finden kann, die Bearbeitung allerdings wird den TheologInnen und SeelsorgerInnen nicht abgenommen.
Gallneukirchen *Christa Hubmann*

■ NN (Hg.), *„Anfang neuen Lebens"*. Taufansprachen. F. Pustet, Regensburg 1996. (152). Ppb. DM 19,80.
Der/die namentlich nicht genannte Herausgeber/in läßt je fünf Frauen und Männer mit ihren spezifischen Erfahrungen als verheiratete oder unverheiratete Christen, als Eltern, als Katholiken oder Protestanten, als sogenannte Laien oder als Pfarrer beziehungsweise Pastoren zum Thema Taufe zu Wort kommen. Einleitend bietet Martin Hasitschka SJ eine ansprechende kleine biblische Tauftheologie. Die insgesamt 25 Predigten beziehen sich auf verschiedenste Situationen, etwa die Taufe eines behinderten Kindes, eines Kindes konfessionsverschiedener oder ausländischer Eltern oder die Verbindung der Taufe mit der Trauung der Eltern. Den durch Zwischentitel gut gegliederten Predigttexten ist ein knapper Hinweis auf die jeweilige konkrete Situation vorangestellt sowie die in einem Satz zusammengefaßte Kernaussage der folgenden Ansprache. Bemerkenswert ist außerdem, daß verschiedene Stilmittel angewendet werden. Neben einer narrativen Predigt stehen thematische und biblische Ansprachen ebenso wie Zeichenpredigten.
Das Bändchen enthält viel brauchbares Material und interessante Anregungen für alle, die in der Taufpastoral tätig sind.
Linz *Dominik J. Nimmervoll OCist*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ MEDIENPROJEKT TÜBINGER RELIGIONSWISSENSCHAFT (Hg.), *Der Islam in den Medien.* (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 7). Gütersloher, Gütersloh 1994. (255). Kart. DM 98,–.
Dem Islam kommt in einem Europa, das zunehmend pluralistisch und multikulturell wird, eine wachsende Bedeutung zu. Er wird erlebt als Religion, als fremde Kultur, aber auch als missionarische Kraft, die zur bedrohlichen Gewalt werden kann. Das verbreitete und allgemein gültige Islambild ist allerdings eher das Ergebnis von zufälligen und subjektiven Beobachtungen und Befürchtungen, die dann zu einem Gesamteindruck verschmelzen, dessen Einseitigkeit nicht mehr wahrgenommen wird.
Diese Zusammenhänge sichtbar zu machen und aufzudecken, wie sehr auch eine ‚objektive', an Fakten orientierte Berichterstattung durchsetzt sein kann von einem Spielen mit Vorurteilen, Ängsten und Feindbildern, ist das Anliegen der 16 Beiträge dieses Bandes. In einem allgemeinen Teil geht es um das Orientbild des Westens, um gesellschaftliche Bildproduktion, um Symbolkonflikte und deren Wirkzusammenhänge, um den Begriff des Fundamentalismus und den Islam und seine Feindbilder. Die Einzelanalysen im zweiten Teil bieten eine Untersuchung zu dem Film: ‚The Guests of God – the Road to Makkah', einen aufschlußreichen Vergleich zwischen der Darstellung feministischer und islamischer Frauenbilder sowie Hinweise darauf, daß der Islam zunehmend die Feindbilder erbt, die früher dem Kommunismus gegolten haben. Hauptsächlich geht es in den Analysen jedoch um die Rolle und die Absichten des durch seine Fernsehdokumentation über den Islam zur Autorität gewordenen P. Scholl-Latour. Es wird herausgearbeitet, was in dieser Dokumentation an Suggestionsmitteln eingesetzt wird – bis hin zur musikalischen Untermalung und zu symbolischen Bildaussagen.
Das relativ junge Team der AutorInnen (von den 15 AutorInnen sind drei über 40 Jahre und sechs unter 30 Jahre alt) hat eine engagierte Arbeit geleistet. Die Beiträge verraten Medienkompetenz und eine solide Kenntnis der islamischen Welt. Das Thema ist allerdings nicht die Darstellung des Islam, sondern es gilt sichtbar zu machen, wie der Islam im Westen vermittelt wird, und die in den Berichten enthaltenen unausgesprochenen Botschaften herauszustellen. Um der Gefahr der Effekthascherei zu entgehen, wird für Dokumentationen ein Wissenschafts-

journalismus gefordert, der fachlich versiert und sich seiner Verantwortung bewußt ist. Damit ist allerdings noch nicht die Frage nach einer möglichen Objektivität in Bereichen berührt, in denen die Suche nach der Wahrheit (im Unterschied zur Richtigkeit), das Entschlüsseln von Symbolen, die von einer gesellschaftlichen Zeichensetzung zu unterscheiden sind, und (religiöse) Überzeugungen eine Rolle spielen, die nicht grundsätzlich mit suggestiver Beeinflussung gleichzusetzen sind.

Was gegen P. Scholl-Latour angeführt wird, ist erdrückend und überzeugt; dennoch sei die abschließende Frage gestattet – nachdem man durch das Analysieren von Feindbildern sensibel geworden ist –, ob nicht auch P. Scholl-Latour zum Feindbild werden kann.

Linz *Josef Janda*

■ BACHMANN CHRISTINE, *Religion und Sexualität.* Die Sehnsucht nach Transzendenz. Kohlhammer, Stuttgart 1994. (252). Kart. DM 39,80.

Die vorliegende Studie ist die gekürzte und überarbeitete Fassung einer Dissertation, die 1990 im Bereich Religionswissenschaft/Religionspädagogik an der Universität Bremen eingereicht wurde. Es geht um das Transzendenzbedürfnis des Menschen und um dessen Ausdruck in der Religiosität und Sexualität. Die Interviews, die mit sieben ausgewählten Personen geführt wurden und auf die in den einzelnen Kapiteln Bezug genommen wird, haben zwar keinen repräsentativen Charakter, sollten aber eine Rückbindung zur erlebten Erfahrung herstellen.

Nach einem Kapitel über Religiosität, die subjektive Seite der Religion, geht es um die Transzendenz als Grenzüberschreitung. Gegenüber dem Bestreben, Transzendenzerfahrung allein dem Denken zuzuordnen (Descartes, Kant, Hegel), und der Reaktion darauf, sie als einen Ausdruck des Gefühls zu verstehen (Jaspers, Schleiermacher, Otto), will die Verf. diese Erfahrung (nach Merleau-Ponty) an das Leibliche binden, wodurch sie weniger absolut und zugleich menschengerechter wird. Unter der Überschrift Sexualität und Erfahrung geht es darum, wieweit Sexualität Ausdruck der Natur oder der Kultur ist (Schelsky), um die Unterdrückung der Sexualität durch eine christliche Sexualmoral und die Beziehung von Sexualität und Macht (Foucault). Im Kapitel Religion und Sexualität kommen Freud, Reich und Irigaray zur Sprache sowie Vertreter des Narzißmus (Grunberger, Balint, Ferenczi), für welche die Suche nach Transzendenz Ausdruck einer Ursehnsucht nach Verschmelzung ist. Gestreift werden auch Fragen eines Urmatriarchats und Auffassungen über Sexualität in nichtchristlicher Religionen. Zusammenfassend sieht die Verf. Sexualität und Religion als Versuche, die Grenzen zu überwinden, die der menschlichen Sehnsucht nach vollkommener Harmonie gesetzt sind. Dabei sind Hingabefähigkeit und Bescheidenheit in gleicher Weise notwendig, denn ‚reale Erfahrung von Transzendenz ist Beziehungserfahrung und nur partiell und in Grenzen möglich'. (236)

Man legt das Buch mit etwas gemischten Gefühlen aus der Hand. Man hat Respekt vor der Fülle des Materials und vom dem Geschick und der Energie, mit denen es verarbeitet wurde. Es bleiben aber auch Fragen. Eine Dominanz der (derzeit möglichen) subjektiven Erfahrung und Aneignung, die gewiß lange Zeit vernachlässigt wurde, kann dazu führen, daß Begriffe wie transzendent und transzendental ihre Fülle verlieren und auf bestimmte Gesichtspunkte reduziert werden. Obwohl die Verf. auch Barth einbezieht, bleiben die Grenzen zwischen einem christlichen Glauben und einer allgemeinen Religiosität – entsprechend einem heute verbreiteten Empfinden – offen. Aufschlußreich wären die Stellung des frühen Christentums und die Haltung des AT zur Sexualität gewesen, womit auch eine Reduktion von christlich verstandener Sexualität auf eine bürgerlich christliche Sexualmoral aufgehoben würde. Das Einbeziehen von Erkenntnissen und Erfahrungen aus anderen Kulturen greift leicht zu kurz, wenn der mythisch-rituelle Charakter oder wenn der gesellschaftlich-kulturelle Kontext zu wenig deutlich wird. Das gilt zum Beispiel für die Bedeutung der weiblichen Kraft im Hinduismus oder für die rituellen Vollzüge der Heiligen Hochzeit.

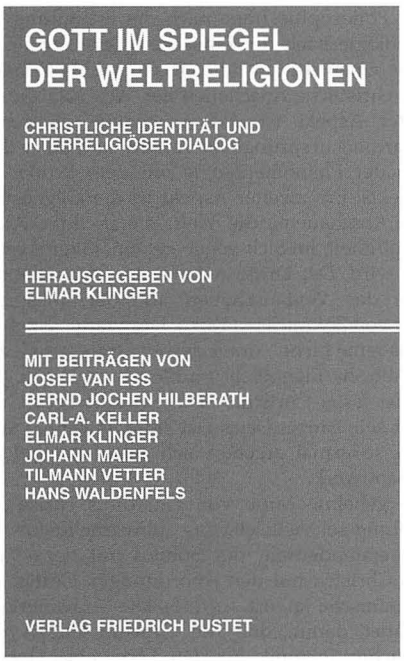
Es ist gewiß richtig, daß einem im Ritus zum Ausdruck kommenden mythologischen Hintergrund der moralische Aspekt fehlt und eine damit verbundene moralisierende Repression. Es sollte aber nicht übersehen werden, daß geglaubte und praktizierte Mythen als Ausdruck von ontologischen Gegebenheiten einen härteren Anspruch stellen, als dies moralische Gebote tun.

Religion und Sexualität haben gemeinsam, daß sie in den Bereich des Individuellen und Personalen gehören und zugleich zur Hingabe führen. Beide sind darauf angewiesen, daß sie in einer Gesellschaft gut augehoben und nicht der Zufälligkeit und Willkür ausgeliefert bleiben. Ob ein Verhaltensmuster als äußere Normierung oder als Ausdruck eines selbstverständlichen Verhaltens der Gruppe erlebt wird, der man sich zugehörig weiß und mit deren Zielen man über-einstimmt, ändert an sich nichts am Normcharakter,

wohl aber daran, wie eine Norm empfunden wird – als Ausdruck des Eigenen oder als von außen aufgesetzt. Auch kann die eigene Erfahrung zu ähnlich dogmatisch starren Plausibilitäten führen wie kritisierte Gebote.
Aus Hinweisen geht hervor, daß die Verf. um derartige Fragen und Zusammenhänge wohl weiß, aber in der Gesamtdarstellung werden sie doch zu wenig sichtbar, was zu Verkürzungen im Verständnis führen kann.
Ein kleiner Hinweis: wenn das Wort Religion als Rückbindung erklärt wird, ist das lateinische Wort dafür religare und nicht religere. (235)
Linz *Josef Janda*

■ VON BALTHASAR HANS URS, *Einsame Zwiesprache.* Martin Buber und das Christentum. Johannes Einsiedeln, Freiburg 1993². (114). Geb. DM 32,–.
Die Zwiesprache, die B. mit dem Judentum sucht, ist nicht alltäglich. Er sucht nicht nach Auswegen aus bestehenden Schwierigkeiten und er will auch nicht bestehende Kanten abschleifen; gefragt sind auch nicht oberflächliche Freundlichkeiten, sondern im Wahrnehmen der Verschiedenheiten soll die eigene Position mit ihren Vor- und Nachteilen besser in den Blick kommen.
Es geht um die schwere Frage von Auserwählung und Verwerfung, um die gleichsam sakramentale Bindung Israels an sein Land, um die damit gegebene Bedeutung der irdischen Wirklichkeit und Diesseitsorientiertheit, die dann immer wieder auch transzendiert werden muß. Diese Transzendierung hat aber in Israel nicht den Grad erreicht, wie er für Christen durch die Auferstehung grundgelegt und eingefordert ist. Die an das Land gebundene Auserwählung Israels und die in der Taufe vollzogene Wiedergeburt der Christen begründen eine Gottesbeziehung, die die Bedeutung des Humanen, so groß diese auch ist, doch immer wieder aufbricht.
Es kann Christen nicht genügen, das Judentum als große Religion anzuerkennen und zu respektieren. Die Verwandtschaft zwischen den beiden Testamenten ist so groß, daß die jeweils eigene Existenz davon abhängt, ob und wieweit ein Gespräch gelingt. In diesem Gespräch geht es nicht um ein Feststellen der Übereinstimmungen und Unterscheidungen, sondern um ein Entdecken und Bewußtmachen der Fragen, auf die Judentum und Christentum jeweils ihre Antworten gefunden haben, die dann im Laufe der Geschichte noch einmal verschieden akzentuiert wurden.
Die Spannungen, die zwischen dem Sakramental-Inkarnatorischen und dem Prophetischen bestehen, sind nie ganz auflösbar. Das Prophetische kann immer wieder zu einer Vergeistigung führen, die das unmittelbar Konkrete gering achtet, das Sakramentale hingegen kann eine Begrenzung auf das dinghaft Vordergründige zur Folge haben.
Die Gedanken von B. sind anspruchsvoll; sie sind gebunden an die Geistigkeit, aus der heraus sie gedacht sind, und sie eignen sich nicht für Streitgespräche und Rechthaberei. Es ist dem Verlag zu danken, daß er die nach wie vor aktuellen und in der Praxis noch nicht eingeholten Überlegungen wieder zugänglich gemacht hat.
Linz *Josef Janda*

■ FIGL JOHANN, *Die Mitte der Religionen.* Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993. (212). Kart. DM 39,–.
In der Studie des Wiener Religionswissenschaftlers geht es um neureligiöse Bewegungen, die im 19. und 20. Jahrhundert entstanden sind und die zunächst keine eigene Religion sein wollten, auch wenn einige von ihnen dann doch dazu geworden sind. Sie wissen sich einer inneren (esoterischen) Wahrheit verpflichtet. Die bestehenden Religionen werden als verschiedene Wege zu dieser Wahrheit angesehen; sie sind aber immer in Gefahr, den Weg mit dem Ziel zu verwechseln, da ihnen die äußeren (exoterischen) Formen und Strukturen wichtiger sind als die verborgene Wahrheit. Figl sieht in der Entstehung solcher Bewegungen mit universalistisch-synkretistischen Intentionen einen weltweiten polykulturellen Prozeß, der die Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts entscheidend mitgeprägt hat. (6)
Im 1. Teil werden universalistische Religionsgründungen der Neuzeit dargestellt. Es handelt sich dabei um die Theosophie, um universalreligiöse Tendenzen im Neohinduismus (Ramakrishna, Vivekānanda), um neue Religionen im buddhistischen Kontext (vor allem in Japan) und um universalistische Bewegungen islamischen Ursprungs. Neben dem Baha'ismus geht Figl hier exemplarisch und ausführlich auf die Sufi-Bewegung von Hazrat Inayat Khan ein.
Im 2. Teil versucht Figl eine religionstheologische Gesamtdeutung, die er bescheiden als ‚Zwischenbilanz' bezeichnet. Gegenüber den Ordnungsstrukturen der großen Weltreligionen betonen die neuen Bewegungen die Elemente eines ekstatischen Zuganges zur Transzendenz und eine mystische Spiritualität, die ein unmittel-



Namhafte Religionswissenschaftler geben in diesem vorliegenden Sammelband einen Einblick in das Gottesverständnis von vier großen Weltreligionen: *Hinduismus, Buddhismus, Islam* und *Judentum*, und suchen nach Berührungen mit dem *christlichen Gottesbild*. Neu in diesem Dialog ist die Frage nach Geschlechtlichkeit und Ungeschlechtlichkeit in der Rede von Gott, nach Theismus und Atheismus, nach Monotheismus und Polytheismus, aber auch nach Mystik und Theologie überhaupt.
Die Beiträge durchbrechen herkömmliche Denkschablonen, bieten einen guten Einblick in den interreligiösen Dialog und geben eine fundierte Orientierung zur eigenen Meinung.

Elmar Klinger (Hrsg.)

Gott im Spiegel der Weltreligionen

Christliche Identität und interreligiöser Dialog

125 Seiten, kart.
DM 29,80 / sFr 27.50 / öS 218,–
ISBN 3-7917-1543-7

Die Beiträge:
Carl-A. Keller: Hinduistische Gottesvorstellungen und Theologien / *Tilmann Vetter:* Atheistische und theistische Tendenzen im Buddhismus / *Josef van Ess:* Gott im Islam / *Johann Maier:* Grundzüge jüdischer Gottesvorstellung / *Hans Waldenfels:* Der eine Gott und die vielen Religionen / *Bernd Jochen Hilberath:* Im Ursprung ist Beziehung. Die Relevanz des christlichen Gottesbildes für das Leben der Menschen heute / *Elmar Klinger:* Christliche Identität im Pluralismus der Religionen. Probleme und Perspektiven in der Sicht des Zweiten Vatikanums.

Die Autoren:
Dr. *Josef van Ess,* Professor für Semitistik und Islamkunde an der Universität Tübingen
Dr. *Bernd Jochen Hilberath,* Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte; Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität Tübingen
Dr. *Carl-A. Keller,* Professor em. für allgemeine Religionswissenschaft an der Universität Lausanne
Dr. *Elmar Klinger,* Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaften an der Universität Würzburg
Dr. *Johann Maier,* Professor em. für Judaistik an der Universität Köln
Dr. *Tilmann Vetter,* Professor für Buddhismuskunde, Indische Philosophie und Tibetologie an der Universität Leiden
DDr. Dr. hc. *Hans Waldenfels,* Professor für Fundamentaltheologie, Theologie der nichtchristlichen Religionen und Religionsphilosophie an der Universität Bonn

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

bares Erfassen der Wahrheit ermöglichen und damit zugleich die zwischen den Religionen bestehenden Unterschiede gegenstandslos machen. Das Religionsverständnis der Aufklärung und die Kritik an einer kirchengebundenen Religiosität und einem monotheistischen Gottesglauben, die im 19. Jahrhundert einen Höhepunkt erreichte, haben die Autoriät der Religionen untergraben und den Weg bereitet für eine vom Menschen ausgehende Suche nach Erleben, Wahrheit und Transzendenz, wobei man sich an den Grundmustern östlicher Religionen mit orientieren konnte, da diese von der im Westen verbreiteten Religionskritik nicht im selben Maß betroffen waren.

Die neuen Bewegungen sind – im Unterschied zu den bestehenden Weltreligionen – dadurch universalistisch, daß sie eine derzeit quer durch alle Kulturen gehende geistige Grundstruktur aufgreifen. Sie sind Spiegelbilder eines allgemeinen Bewußtseins, das auch bei den Angehörigen der klassischen Religionen offensichtlich zunimmt.

Bei der Beschreibung der verschiedenen religiösen Bewegungen wird das umfassende Wissen des Verf. sichtbar. Beim Versuch einer Deutung betont Figl, daß es sich bei diesen Bewegungen weder um Jugendsekten noch um zu vernachlässigende Randphänomene der Gesellschaft handelt. Sie haben viel von dem an sich, was auch die großen Religionen in ihrer Anfangszeit bestimmt hat, und sie nehmen darüber hinaus das Bewußtsein des heutigen Menschen ernst, wie das bei den in der Vormoderne entstandenen Religionen nicht der Fall ist.

Sätze wie ‚Jeder, der nach der absoluten Wahrheit sucht, ist ein Sufi' (119) entsprechen in einem hohen Maß einer von der Moderne geprägten Mentalität. Figl weist aber auch darauf hin, daß der Erfolg einer Religion nicht einfach darin liegt, daß sie mit einer bestehenden Mentalität korrespondiert, sondern auch darin, daß sie sich auf die eigenen Quellen besinnt und bezieht.

Linz *Josef Janda*

ROMANO GUARDINI

■ VON BALTHASAR HANS URS, *Romano Guardini.* Reform aus dem Ursprung. Johannes, Einsiedeln 1995. (119).

Am ersten Jahrestag von Romano Guardinis Tod hat 1969 Urs von Balthasar an der Katholischen Akademie München eine Gedächtnisrede gehalten. Aus ihr erwuchs eine kleine Monographie, die 1970 erschienen ist. Da die Frage nach Guardini mit neuer Frische gestellt und fast sein gesamtes Werk neu aufgelegt wurde, wollte der Johannes Verlag diesen frühen Durchblick durch das Gesamtwerk wieder zugänglich machen (118): „Absichtlich wird hier nur ein Leitfaden geboten, eine Art Reiseführer durch das schwer übersehbare Land des Gesamtwerks ... Gefragt wird die letzte Absicht und das Strukturgesetz, nach dem sie ausgeführt wurde" (Vorbemerkung, 6). Die am Schluß des Bändchens angefügte „Bibliographie in Auswahl" wurde gegenüber der 1. Auflage auf den neuesten Stand gebracht.

Die Philosophie frage nach der Schöpfung, die Theologie nach der biblischen Offenbarung. Es gebe einen dritten Bereich, Guardinis Domäne, das christliche Anschauen der Welt (21). Dessen erster Aspekt ist das Anschauen überhaupt, Guardinis ursprüngliche Mitgift, kommt er doch von der Phänomenologie mit dem Primat des Objekts. Ein zweiter Aspekt ist der Gegenstand des Anschauens, die Welt, die in ihrer Nichtabsolutheit, im Sich-gegeben-Sein, religiös erfahren wird. Der Dritte Aspekt, das „Mitschauen", führt das „Weltanschauen" an großen Beispielen vor: von Sokrates bis Rilke. Der vierte Aspekt ist „das reine Licht", unter dessen Strahl die Gegenstände ihr Eigentliches aufleuchten lassen (22). Es ist Jesus Christus: „Dieses Licht liebt Guardini, sein ganzes Dasein ist Zeugnis seiner Liebe" (92). Jedesmal ergeben sich Ausblicke auf das Gesamtwerk.

Die geheime Mitte von Guardinis christlicher Haltung sei vielleicht das „Einvernehmen": das Einverstandensein des Sohnes mit dem Vater, des Christen mit den Anordnungen Gottes, das marianische Jawort ..." (51). Die Vorbemerkung rechnet damit, daß die Geschlossenheit und schlichte Tektonik für den Leser eine Herausforderung sind und zur Ablehnung reizen. Auf jeden Fall handelt es sich um einen seltenen „Dialog" großer Geister über die Zeiten hinweg: Urs von Balthasar interpretiert Guardini, insofern Guardini Sokrates und andere interpretiert, die ihrerseits das Menschsein deuten.

Linz *Johannes Singer*

SPIRITUALITÄT

■ SERVAIS JACQUES, *Théologie des Exercises spirituels.* H.U. von Balthasar interprète saint Ignace (Ouverture 15). Culture et verité, Bruxelles 1996. (424). FF 270,–.

Die Exerzitien des Ignatius von Loyola sind kein systematisch theologisches Werk. Und doch gehört die in ihnen verborgene Theologie zu den

wichtigsten Grundlagen des abendländischen Christentums der Neuzeit. Die Ausschöpfung ihrer theologischen Substanz begann allerdings erst im 20. Jahrhundert (Przywara, Rahner, von Balthasar, Fessard). Die von Ignatius inspirierten systematischen Entwürfe gehen weniger von einer asketischen als vielmehr von einer mystischen Interpretation der Exerzitien aus.

Jacques Servais (Gregoriana Rom) hat schon 1993 eine Auswahl von Texten Hans Urs von Balthasars zum ignatianischen Exerzitienbuch eher von einem pastoralen und praktischen Interesse her herausgegeben.

Von Balthasar ist in seiner Biographie wie auch in seinem theologischen Werk nicht ohne die Exerzitien des Ignatius zu verstehen. Er selbst hat das Ursprungserlebnis der Berufung theologisch in Kategorien der ignatianischen Exerzitien beschrieben. Auch der schmerzliche Bruch mit dem Jesuitenorden geschah noch einmal von den Exerzitien, das heißt von der Unterscheidung der Geister und vom absoluten Primat des Willens Gottes her. – Neben diesen biographischen Linien arbeitet Servais, und das ist das besondere Verdienst der vorliegenden Arbeit, die systematischen Linien heraus. Vom „Prinzip und Fundament" der Exerzitien ist der Mensch auf Gott hin geschaffen. Daran knüpft sich ein Denken der „analogia entis", die bei Ignatius beziehungsweise Balthasar als „analogia amoris" und „analogia electionis" zu verstehen ist. So verstandene Analogie steht in Opposition zu allen Formen des Monismus mit einem dämonischen Begriff des „Einen", wie er teilweise in neuplatonisch orientierter Mystik zu finden ist. Von Jesus Christus, dem „universale concretum", erfährt sich der Berufene auf die Kirche hin geöffnet und in die Welt hin gesendet. Diese ist Ort der Inkarnation und der Erlösung. Brennpunkte sind dabei der ignatianische Gehorsam (als Sendung) und die johanneische Liebe.

Servais eröffnet einen Zugang zu einem besseren theologischen Verständnis der ignatianischen Exerzitien wie auch zum Gesamtwerk von Balthasars. Das ist gegenüber psychologischen Reduktionen, die ihre anthropologischen und theologischen Voraussetzungen nicht reflektieren, von Bedeutung.

Die Stärke von Balthasars ist vielleicht auch seine Schwäche. Wenn Gott in allen Dingen und in der Zeit gefunden werden kann und soll, dann hat dies auch für die Gegenwart in kritischer und schöpferischer Weise zu geschehen. Gegenüber der grandiosen theologischen Schau bleibt der Blick auf die Gegenwart und auf den heutigen Menschen mit seinen Suchbewegungen, Fragen und Nöten eher schmal.

Linz *Manfred Scheuer*

■ SINETAR MARSHA, *Die Sehnsucht ganz zu sein – Menschen, die das neue Leben mit Gott suchen.* Herder, Freiburg 1991. (256). Ppb. DM 29,80.

„Der Christ von morgen wird ein Mystiker sein", dieses Wort wird Karl Rahner zugeschrieben, der vorausahnend den geistigen und religiösen Umbruch gespürt hat, welcher sich gegenwärtig vollzieht. Tatsächlich ist in vielen Bereichen, vor allem der westlich geprägten Welt, ein Auszug von nicht wenigen aus der Sattheit des Alltagskonsums festzustellen. Viele brechen auf in der Suche nach einem tieferen Sinn ihres Lebens, nach haltbareren Zielen als jenen, welche ihnen die Medien täglich vorgaukeln.

Diesem Aufbruch gelten die Gedanken, welche die amerikanische Psychotherapeutin M. Sinetar im vorliegenden Band, der den originalen Titel „Ordinary People as Monks and Mystics – Lifestyles for Selfdiscovery" trägt, darlegt.

Der Lebensstil der westlichen Konsumwelt bietet dem Menschen nicht das, was er eigentlich sucht, was seinem Leben den Sinn gibt, was es wertvoll machen kann. Daher brechen immer wieder Menschen aus und ändern ihren Lebensstil, um mehr zu sich selbst und zu Gott zu kommen.

In drei Teilen legt die Autorin diesen Weg nach Innen dar. Den ersten Schritt nennt sie den „mönchischen Weg", die Lebensweise einer Selbst- und Sozialtranszendenz, „mehr Zeit zur Besinnung, zum Studieren und Tasten nach seinem wirklichen Selbst" (59). Der Bezug zum Mitmenschen darf in diesem Stadium nicht ausgeschlossen werden, vielmehr soll es zur Entfaltung der Agape kommen. Im zweiten Schritt wird ein Weg der „Gipfelerfahrung" und aus ihr heraus zur Erleuchtung und Umwandlung in „sein höheres Selbst" versucht, in dem der äußere und innere Weg verschmilzt (123). Im dritten Schritt, im „ganzheitlichen Weg", soll jener „innere Abstand von allem, was uns entfremdet, aus dem heraus der Mensch tatsächlich fruchtbar mitten unter den anderen Menschen leben kann, wobei er gleichzeitig in jenem ‚Fundament der Ganzheit' verankert ist" (201), gefunden werden.

Die von der Autorin vorgezeichneten drei Wege sollen für alle gangbar sein, denn monastisches Leben und Mystik werden in einem ziemlich weiten Sinn gefaßt. Wenn auch Anklänge an christliches Mönchtum oder christliche Mystik aufscheinen, so verbleibt doch das Bemühen im allgemein Religiösen und zudem vom Menschen Erstrebbaren. Zudem wird neben einem gewissen willensmäßigen Akzent ziemlich stark das Gefühlsmoment einbezogen (vgl. bei den „Gipfelerfahrungen"). Das soll aber den pädagogischen Wert des Gebotenen keineswegs mindern.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ GREGOR DER GROSSE, *Von der Sehnsucht der Kirche.* Ausgewählt und übertragen von MICHAEL FIEDROWICZ. (Christliche Meister 48). Johannes, Einsiedeln 1995. (252).

„Weil in den vielen Aufgaben der heiligen Kirche das geistliche Amt ein heilspendendes ist, wirkt es tödlich, wenn durch ihre Unwissenheit Blinde oder religionslose Intellektuelle oder weltlicher Geschäftigkeit Verfallene zur Führung anderer zugelassen werden." (145) Die Relekture der Kirchenväter, die sicher in anderen kirchlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten gearbeitet haben, bringt nicht nur im Hinblick auf die Theologenausbildung überraschend aktuelle Entdeckungen. Wichtige theologische und kirchliche Impulse in unseren Jahrhundert, wie zum Beispiel die „nouvelle theologie", schöpften aus den Quellen der Kirchenväter. Gregor der Große, der letzte „Kirchenvater", lebte in einer Zeit, die von Kriegswirren, Naturkatastrophen, Mißständen im Klerus, Glaubensspaltungen und disziplinären Kontroversen überschattet war. So ist sein Wirken höchst politisch und weltlich. Er sieht die Sendung der Kirche durchaus als immenente Durchformung der Welt, zugleich geht ihre Sendung aber über die Immanenz und die immanente Transzendenz auf das letzte Ziel hinaus. In der konkreten Arbeit kommt er von Augustinus und von der Mönchstheologie her.

Die vorliegende Auswahl stellt die vielfältigen Gedanken Gregors über die Kirche vor allem aus den exegetischen und homiletischen Werken zusammen. Die zehn Themenbereiche sind mit kurzen, prägnanten Einleitungen versehen. Sie umspannen die Kirche im Heilsplan Gottes, Christus als die Sehnsucht und die Hoffnung der Kirche, die Apostel in der Kraft des Heiligen Geistes, die Verkündigung, den Dienst, die Passion und die Verfolgung und schließlich die himmlische Kirche.

Empfohlen sei dieser Band zur geistlichen Lesung. Bischöfe würden, sofern sie Zeit zum Lesen finden, eine ganze Reihe von kritischen Anregungen entdecken. Für Seelsorger und Verkündiger ist der Band ein guter Spiegel. Interessant sind auch die Abschnitte zu Aktion und Kontemplation oder auch zum allgemeinen Priestertum.

Linz *Manfred Scheuer*

■ KHOURY ADEL THEODOR (Hg.), *Zur Unterscheidung der Geister.* (Beiträge zu Medjugorje). Oros, Altenberge 1994. (133). DM 12,–.

Die Unterscheidung der Geister ist ein Charisma, das gerade in einer von Extremen wie dem Fundamentalismus einerseits und einer permissiven Toleranz gekennzeichneten gesellschaftlichen und kirchlichen Situation gefordert ist. Diese Unterscheidung läßt sich nicht von allgemeinen Normen deduzieren. In der Spiritualitätsgeschichte hat sie ihren Ort in Wahl- und Entscheidungssituationen des einzelnen, aber auch in der Beurteilung von Visionen, Prophezeiungen und Privatoffenbarungen, die mit einem kirchlichen Anspruch auftreten.

Der vorliegende Band bringt zum einen Beiträge von anerkannten Fachleuten wie A.Th. Khoury (Fundamentalismus in Christentum und Islam) oder Josef Weismayer (Zur Geschichte und Theologie der Unterscheidung der Geister). Gerade der Aufsatz von Weismayer bietet einen ausgezeichneten Überblick und viele Literaturverweise, besonders auch aus der zwischentestamentlichen Zeit und zu den Traktaten aus der Väterzeit und aus dem Mittelalter. Von diesen Abschnitten hat der Band einen großen Informationswert. Anders gelagert ist der zweite Teil: Während Kurt Knotzinger versucht, die Unterscheidung der Geister im Hinblick auf Medjugorje so anzuwenden, daß er für alle traditionellen Regeln die Bestätigung findet, sind der Psychotherapeut und Theologe Jörg Müller und Dirk Grothues durchaus kritisch in bezug auf Epiphänomene, Auswüchse oder auch Mißbräuche im Umfeld von Medjugorje. Das Phänomen Medjugorje ist ja höchst komplex im Hinblick auf die spirituellen Vollzüge und Aufbrüche, die wirtschaftlichen Interessen, die kirchlichen Spannungen zwischen Bischof und Franziskanern wie auch die psychischen Begleitumstände der Wallfahrer. Auch was von diesen in den Heimatdiözesen eingebracht wird, läßt sich nicht pauschal auf einen Nenner bringen. Insgesamt verhilft der Band Anhängern wie Distanzierten zu einer stärkeren Differenzierung des Urteils.

Linz *Manfred Scheuer*

■ SPITAL HERMANN JOSEF, *Gott läßt sich erfahren.* Über die Weitergabe des Glaubens. Paulinus/Trier, Styria/Graz 1995. (164). Kart. DM 26,80/S 198,–/sFr 26,80.

Der Begriff der Erfahrung ist einer der unaufgeklärtesten in der Philosophie. So gibt es nur Umschreibungen dessen, was mit Erfahrung, mit dem Ruf nach Erfahrung, Glaubenserfahrung und Gotteserfahrung gemeint ist. Bei diesem Ruf geht es darum, am Puls des Lebens und der Wirklichkeit zu sein, die entzündende, heilende, erlösende und verändernde Kraft des Glaubens angesichts der Perspektivenlosigkeit und des Funktionsverlustes von Religion und Christentum zu suchen. Zudem wird die Bedeutung der existentiellen Glaubensentscheidung gegenüber

Defiziten der institutionellen und sakramentalen Vermittlung unterstrichen.
Das Insistieren auf Erfahrung wird aber auch zum Rückhalt infantiler Regression, es geht Hand in Hand mit Anpassungen an die Glücks-, Lust- und Konsumkultur der Erlebnisgesellschaft. Es gibt sicher auch die Hybris der Erfahrenen und Eingeweihten. Die Gefahr der Verdinglichung des Göttlichen ist bei manch Frommen nicht von der Hand zu weisen. Es braucht eine ständige Unterscheidung der Geister zwischen vergötzender Erfahrung Gottes und Formen der Nichterfahrung, die aus der Negation des Lebens und des Glaubens kommen.
Der Bischof von Trier weiß darum, daß viele mit überlieferten Vorstellungen und Begrifflichkeiten von Theologie und Kirche schlicht und einfach nichts mehr anfangen können. Er weiß auch um die Schwierigkeiten beziehungsweise um die Unfähigkeit, heute Erfahrungen zu machen, und will mit den in der Pastoral Verantwortlichen darüber ins Gespräch kommen. Zwei „Pastoralschreiben" liegen diesem Buch zugrunde, das der Weitergabe des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft dienen will. Die Sprache ist durch und durch biblisch und zugleich modern. Schriftsteller wie Max Frisch (bei der Thematik des Bilderverbotes) und Philosophen wie Emanuel Levinas (bei der Erfahrung des Anderen) kommen zu Wort. Kriterium ist die Gotteserfahrung Jesu. So kommt durchaus das christliche Profil zur Geltung, ohne im Ghetto zu enden.
Es ist ein Buch, das Mut macht. Schön, daß Bischöfe noch solche Bücher schreiben.

Linz *Manfred Scheuer*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ DZIEWAS RALF, *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme.* Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive. (Entwürfe 2). Lit, Münster 1996. (266). Kart.

GREINER FRIEDEMANN/HENRICH FRANZ (Hg.), *Kirchensteuer.* Notwendigkeit und Problematik. (152). Kart. DM 32,–.

SCHMIDINGER HEINRICH (Hg.), *Vor-Bilder.* Realität und Illusion. (Salzburger Hochschulwochen 1996). Styria, Graz 1996. (295). Brosch.

WILHELMS GÜNTER, *Die Ordnung moderner Gesellschaft.* Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog. Kohlhammer, Stuttgart 1996. (207). Brosch.

RATZINGER KARDINAL JOSEPH, *Salz der Erde.* Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1996. (302). Geb. DM 39,80/S 291,–/sFr 37,–.

BIBELWISSENSCHAFT

■ BAUER DIETER, *Das Buch Daniel.* (NSK-AT 22). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996. (291). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 315,–.

BONS EBERHARD, *Das Buch Hosea.* (NSK. 23/1). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996. (186). Kart. DM 39,–/S 285,–/sFr 33,–.

HERGENRÖDER CLEMENS, *Wir schauten seine Herrlichkeit.* Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen. Echter, Würzburg 1996. (744). Brosch. DM 80,–/S 584,–/sFr 76,–

STAUBLI THOMAS, *Die Bücher Levitikus/Numeri.* (NSK-AT 3). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996. (400, 40 Zeichnungen). Kart. DM 68,–/S 496,–/sFr 58,–.

STRUPPE URSULA, *Die Bücher Obadja, Jona.* (Neuer Stuttg. Komm. 24/1). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1996. (155). Kart. DM 36,–/S 263,–/sFr 31,–.

DOGMATIK

■ STOLINA RALF, *Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität.* Menschwerdung Gottes und Gebet. (IST 46). Tyrolia, Innsbruck 1996. (271). Brosch. S 360,–/DM 49,50/sFr 45,50.

ZAHLAUER ARNO, *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola.* (ITS Bd. 47). (381). Brosch. S 498,–/DM 68,–/sFr 62,–.

ETHIK

■ BAUMANN KLAUS, *Das Unbewußte in der Freiheit.* Ethische Handlungstheorie im interdisziplinären Gespräch (Analecta Gregoriana 270). Pontificia Università Gregoriana, Rom 1996. (405). Brosch. Lit. 47.000,–.

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

■ MEYER-WILMES HEDWIG, *zwischen lila und lavendel.* Schritt feministischer Theologie. F. Pustet, Regensburg 1996. (184). Kart. DM 28,–/ S 219,–/sFr 29,–.

SPENDEL STEPHANIE (Hg.), *Weibliche Spiritualität im Christentum.* F. Pustet, Regensburg 1996. (118). Kart. DM 29,80.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ ALBERTO STEFANO, *„Corpus Suum mystice constituit" (LG 7).* De Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel Primo Capitolo della „Lumen Gentium". (est XXXVII) F. Pustet, Regensburg 1996. (664). Kart. DM 98,–.

GRABNER FRANZ/LARCHER GERHARD/ WESSELY CHRISTIAN (Hg.), *Utopie und Fragment.* Michael Hanekes Filmwerk. Verlag Thaur, Thaur 1996. (215). Kart.

KOCH KURT, *Konfrontation oder Dialog?* Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung. Paulinus/Styria, Freiburg/Graz 1996. (288). Kart.

GESCHICHTE

■ BOUREAU ALAIN, *Das Recht der ersten Nacht.* Zur Geschichte einer Fiktion. Artemis & Winkler, Düsseldorf 1996. (381). Geb.

WEITHMANN MICHAEL W., *Balkan-Chronik.* 2000 Jahre zwischen Orient und Okzident. F. Pustet/Styria, Regensburg/Graz 1996. (542). Geb.

KATECHETIK

■ GROSS ENGELBERT/KÖNIG KLAUS (Hg.), *Religionsdidaktik in Grundregeln.* Leitfaden für den Religionsunterricht. F. Pustet, Regensburg 1996. (224). Kart. DM 34,–/S 252,–/sFr 31,50.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Sämtliche Werke lateinisch/ deutsch.* (Bd. VII). Tyrolia, Innsbruck 1996. (776). Ln.

CLARK JOHN (Hg.), *The Chartae of The Carthusian General Chapter.* MS. Paris Bibliotheque Nationale Latin 10890. (Vol. 2: 1530–1532). (Analecta Cartusiana 100:23). (98). Kart. The Cloud *of Unknowing: An Introduction* (Vol. 2: Notes on The Cloud of Unknowing). (Analecta Cartusiana 119:5). (232). Kart. Institut für Anglistik und Amerikanistik d. Universität Salzburg, Salzburg 1996.

CLUZET EMMANUEL, Sources et Genése du Missel Cartusien. (Analecta Cartusiana 99:34). Institut für Anglistik und Amerikanistik d. Universität Salzburg, Salzburg 1996. (24). Kart.

CSOKLICH FRITZ/OPIS MATTHIAS/PETRIK EVA/SCHNUDERL HEINRICH (Hg.), *ReVisionen.* Katholische Kirche in der Zweiten Republik. Styria, Graz 1996. (414). Geb. S 394,–/DM 54,–/ sFr 47,–.

GATZ ERWIN (Hg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648.* Ein biographisches Lexikon. Duncker & Humblot, Berlin 1996. (871). Geb. DM 298,–.

HAUSBERGER KARL, *Thaddäus Engert (1875–1945).* Leben und Sterben eines deutschen „Modernisten". (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 1). R. Pustet, Regensburg 1996. (XII+291). Kart. DM 78,–.

HOGG JAMES (Hg.), *The Mystical Tradition and The Carthusians.* (Analecta Cartusiana 130). (Vol. 9:162; Vol. 10:140; Vol. 11:179). Kart. Institut für Anglistik und Amerikanistik d. Universität Salzburg, Salzburg 1996.

LIEBMANN MAXIMILIAN, *Christentum und Kirche in der Steiermark.* Von der Römerzeit bis zur Gründung der Diözesen Seckau und Lavant. Echo, Kehl/Rhein 1996. (48, zahlr. Abb.). Kart.

METZGER CHRISTOF, *Der Christgartener Altar des Hans Schäufelin – ein Bildprogramm und seine Rekonstruktion.* (Analecta Cartusiana 135). (75+ XLV+53 S Bildteil).

TROPPER PETER G., *Vom Missionsgebiet zum Landesbistum.* Organisation und Administration der katholischen Kirche in Kärnten von Chorbischof Modestus bis zu Bischof Köstner. Universitätsverlag Carinthia, Klagenfurt 1996. (562). Brosch. S 680,–/DM 93,–/sFr 84,50.

LITERATUR

■ SCHOBER OTMAR (Hg.), *Tod und Leben.* (Spektrum Literatur – Literarische Abende zu menschlichen Themen 3). Westfälische Wilhelms-Universität Münster/Regensberg, Münster 1996. (55, zahlr. Abb).

LITURGIE

■ JILEK AUGUST, *Eintauchen – Handauflegen – Brotbrechen.* Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion. (Kleine Liturgische Bibliothek 3). F. Pustet, Regensburg 1996. (372). Kart. DM 49,80.

MORALTHEOLOGIE

■ THOMAS VON AQUIN, *Naturgesetz und Naturrecht.* Theologische Summe Fragen 90–97. Lat. Text mit Übersetzung; Anmerkungen und Kommentar. (Sammlung Politeia, Bd. XXXIV). Scientia Humana Institut/WBV, Bonn 1996. (236). Brosch.

KITZMÜLLER ERICH, *Gewalteskalation oder neues Teilen.* (Hg. von Büchele Herwig und Renoldner Severin). (Beiträge zur mimetischen Theorie 3). Verlag Thaur, Thaur 1996. (296. Brosch.

PASTORALTHEOLOGIE

■ GARHAMMER ERICH, *Dem Neuen trauen.* Perspektiven künftiger Gemeindearbeit. Styria, Graz 1996. (184). Kart. S 198,–/DM 27,–/sFr 25,–.

HAMMERS ALWIN J., *Christlicher Glaube und praktizierter Unglaube.* Erfahrungen und Anmerkungen eines Psychotherapeuten. Weyand, Trier 1996. (194). Brosch.

HEINZ HANSPETER, *Für eine dialogische Kirche.* Leitmotive und Zwischentöne. (Theologie und Glaube). Neue Stadt, München 1996, (184). Geb. DM 29,80/S 221,–/sFr 28,–.

KIRSNER INGE, *Erlösung im Film.* Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen. Kohlhammer, Stuttgart 1996. (296). Kart. DM 69,–/S 504,–/sFr 62,50.

NEMETSCHEK MONIKA, *Selig die Trauernden, denn sie sollen getröstet werden.* Tyrolia, Innsbruck 1996. (152). Brosch. S 188,–/DM 25,80/sFr 24,–.

OCHS HANSPETER/NICHTWEISS BARBARA (Red.), *Schauen, worauf es ankommt...* 25 Jahre ständiger Diakonat im Bistum Mainz. (Mainzer Perspektiven 9). (209). Kart.

STARNITZKE DIERK, *Diakonie als soziales System.* Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann. Kohlhammer, Stuttgart 1996. (331, 20 Abb.). Kart. DM/sFr 69,–/S 504,–.

PATROLOGIE

■ KESSLER STEPHAN CH., *Gregor der Große als Exeget.* Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien. (IST 43). Tyrolia, Innsbruck 1995. (289). Brosch. S 380,–/DM 52,–/sFr 50,–.

PHILOSOPHIE

■ BAUTISTA LUCAS ERASMOS N., *Metaphysik im Ansatz.* Selbstverständnis aus dem menschlichen Gesamtvollzug bei Joh. Bapt. Lotz. Nossa y Jara Editores, Madrid 1996. (355). Kart.

ESTERBAUER REINHOLD, *Verlorene Zeit – wider eine Einheitswissenschaft von Natur und Gott.* Kohlhammer, Stuttgart 19967. (296). Kart. DM/sFr 79,–/S 577,–.

FEUERBACH LUDWIG, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie.* (Philosophische Bibliothek 447). Felix Meiner, Hamburg 1996. (192). TB.

SPIRITUALITÄT

■ HOLLMANN KLAUS, *Was von Gott noch zu sagen wäre...* (Kontur 9136). Bonifatius, Paderborn 1996. (215). Kart. DM 26,80/S 198,–/sFr 25,50.

SCHWIKART GEORG/WANZURA WERNER (Hg.), *Die großen Gebete.* Juden, Christen, Muslime. Styria, Graz 1996. (190). Geb. S 198,–/DM 27,–/sFr 25,–.

VOSS GERHARD, *Musik des Weltalls wiederentdecken.* Christliche Astralmystik. F. Pustet, Regensburg 1996. (205). Kart. DM 26.80.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunkt 3/97: ..... „Seelsorge und/oder Therapie"

mit Beiträgen von Isidor Baumgartner,
Franz Gruber, Peter F. Schmid, Heribert Wahl u.a.

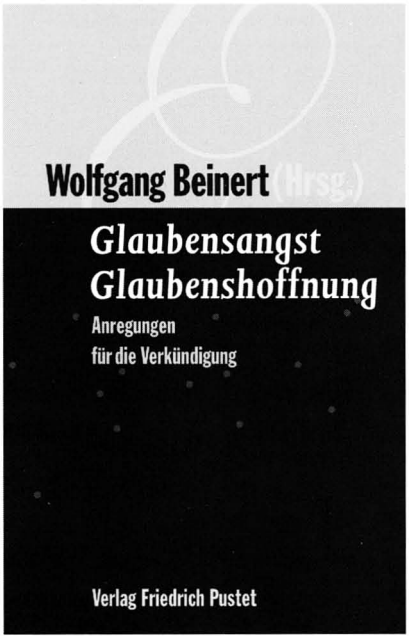
Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56 oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Die Erste Sparkasse Katsdorf BLZ 20323 Nr. 0600-001218
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1997	**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



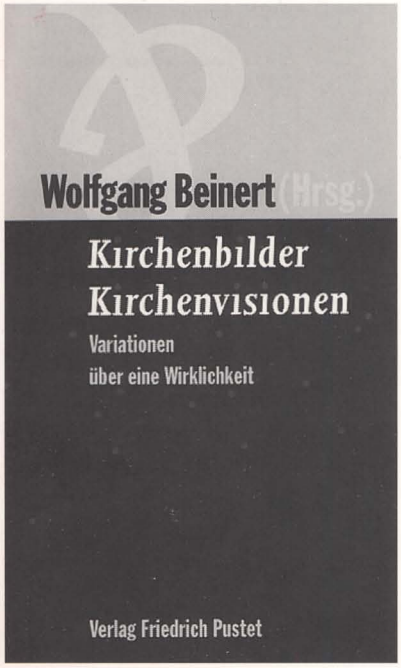
Esoterische Veranstaltungen sind überlaufen, aber christliche Angebote werden kaum wahrgenommen. Warum? Und vor allem: Wie kann christlicher Glaube in der modernen Welt als Lebenshilfe im eigentlichen Sinn verstanden und vermittelt werden, als Hilfe zur Bewältigung von Angst und als Hoffnungspotential zum Bestehen der Zukunft?
Aus der Kenntnis der Praxis bieten die Autoren für die Praxis zeitgemäße Anregungen und wertvolle Hintergrundinformationen.

Neu im Frühjahr '97:

Wolfgang Beinert (Hrsg.)
Glaubensangst – Glaubenshoffnung
Anregungen für die Verkündigung
Reihe: Weiterbildung Theologie
180 Seiten, kart.
DM 29,80 / sFr 27.50 / öS 218,–
ISBN 3-7917-1550-X

Die Autoren und ihre Beiträge:
Armin Schmitt: Das Alte Testament als Glaubensquelle und Lebenshilfe / *Konrad Baumgartner:* Die Kasualien als Chance für die Neuevangelisierung / *Jürgen Rückert:* Verängstigt der Glaube? / *August Jilek:* Vergessenes christlicher Liturgie entdecken. Eine Besinnung auf Sünden und Guttaten der Liturgiereform / *Werner Schrüfer:* Die Sprache der Predigt / *Wolfgang Beinert:* Theologische Grundausbildung für die Gemeinde / *Norbert Brox:* Die Angst vor dem Ende. Streiflichter aus der christlichen Frühgeschichte / *Karl Hillenbrand:* Priesterbild und Priesterbildung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



Das größte Problem der Kirche am Ende dieses Jahrhunderts ist – sie selber. Wer im Blick auf eine effiziente Pastoral an der Bewältigung dieses Problems interessiert ist, wird sich mit folgenden Fragen auseinandersetzen:

- Wie ist die Absage so vieler Menschen an die Kirche zu verstehen und zu bewerten?
- Hat die Kirche überhaupt noch eine Zukunft?
- Welche vorwärtsweisenden Impulse sind in der Tradition der Kirche (wieder) zu entdecken?
- Wie können sie zeitgemäß umgesetzt werden?
- Bietet das Stichwort, „Ökumene" Zielbilder heutigen Kircheseins?

Die klare, übersichtliche und durch zahlreiche Abbildungen unterstützte Beantwortung dieser Fragen bietet eine Fülle gut aufbereiteter Informationen, Argumentationshilfen und Anregungen zum Handeln.

Wolfgang Beinert (Hrsg.)

Kirchenbilder und Kirchenvisionen

Variationen über eine Wirklichkeit

Reihe: Weiterbildung Theologie
196 Seiten mit zahlr. Abb., Diagrammen. Kart.
DM 29,80 / sFr 27.50 / öS 218,–
ISBN 3-7917-1453-8

Die Autoren und ihre Beiträge:

Karl Hausberger: Die gegenwärtige Kirchenkrise – ein Rückblick auf die Geschichte / *Hubert Ritt:* Neutestamentliche Kirchenbilder / *Wolfgang Beinert:* Kirchenbilder in der Kirchengeschichte / *Heinrich Petri:* Kirchenbilder der Ökumene / *Konrad Baumgartner:* Kirchenvisionen: Fermente der charismatischen Prophetie

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

SEELSORGE UND/ODER THERAPIE

Gruber · Heilwerden im Fragment

Baumgartner · Ein verkehrtes Leitwort?

Wahl · Fragmente sind nicht alles!

Schmid · Heil(ig) durch Selbstverwirklichung?

Niewiadomski · Menschenrechte und Gnade

Riedl/Schwabeneder · Selig die Verfolgten

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Christlicher Glaube ... und praktizierter Unglaube (E. Drechsler), Aktuelle Fragen, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Feministische Theologie, Kirchengeschichte, Lexikon, Moraltheologie, Ökumene, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionswissenschaft, Spiritualität, Thomas v. Aquin

3 1997 145. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1997

Schwerpunktthema: Seelsorge und / oder Therapie

Franz Gruber: Heilwerden im Fragment, Anmerkungen zur heilenden Seelsorge aus systematischer Perspektive 227

Isidor Baumgartner: Heilende Seelsorge – ein verkehrtes Leitwort? 238

Heribert Wahl: „Alles ist Fragment" – aber Fragmente sind nicht alles! Rückfragen eines Pastoraltheologen und Psychotherapeuten 245

Peter F. Schmid: Heil(ig)werden durch Selbstverwirklichung? Seelsorge als Herausforderung 256

Abhandlungen:

Józef Niewiadomski: Menschenrechte: ein gordischer Knoten der heutigen Gnadentheologie 269

Alfons Riedl / Josef Schwabeneder: „Selig ... die Verfolgung leiden" (Mt 5,10) 281

Bericht:

Severin Lederhilger / Herbert Kalb: Römische Erlässe 286

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Eva Drechsler: Christlicher Glaube ... und praktizierter Unglaube (A. Hammers) 295

Besprechungen 296
Aktuelle Fragen (296), Bibelwissenschaft (298), Dogmatik (302), Ethik (304), Feministische Theologie (307), Kirchengeschichte (308), Lexikon (316), Moraltheologie (317), Ökumene (321), Pastoraltheologie (322), Philosophie (323), Religionswissenschaft (326), Spiritualität (329), Thomas von Aquin (332).

Eingesandte Schriften 332

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: Prof. Dr. Isidor Baumgartner, Universität Passau, Michaeligasse 13, D-94030 Passau
Mag. Dr. Eva Drechsler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Doz. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Józef Niewiadomski, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Alfons Riedl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Peter F. Schmid, Koflergasse 4, A-1120 Wien
Ass. Mag. Josef Schwabeneder, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Doz. Dr. Heribert Wahl, Stolzingstraße 33, D-81927 München

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 [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserin, lieber Leser!

Läßt sich die Seelsorge durch – wie auch immer verstandene – therapeutische Praxis ersetzen? Zu dieser „zugespitzten" Frage wurde die Redaktion durch den Beitrag von Herbert Poensgen: „Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral" inspiriert, den wir im letzten Heft unserer Zeitschrift gebracht haben (155–167). Der Autor, Dozent am Theologisch-Pastoralen Institut für berufsbegleitende Bildung der Diözesen Limburg, Mainz, Trier (den wir irrtümlicherweise im redaktionellen Vorwort zum Leiter des genannten Instituts „hochgelobt" haben) legt vermutlich den Finger auf einige „wunde Stellen" der modischen gegenwärtigen kirchlichen Kultur, wenn er davon redet, daß die „‚Therapeuten' im kirchlichen Kontext ohne größere Legitimation für ihre Arbeit enorme Geldsummen verlangen" und eine neue Herrschaft etablieren, die „ein rigides Normensystem verbreitet, sich aber insgesamt vom traditionell theologischen Denken und seinen Voraussetzungen verabschiedet". Poensgen spricht sogar von einem neuen Dogmatismus: „Das dogmatische Diktat wird durch ein therapeutisches abgelöst". (161) Seine Anfragen beziehen aber auch inhaltliche Aspekte ein. Der schwerstwiegende Vorwurf in diesem Kontext lautet: „Die postmoderne Falle hat weite Teile dieser Seelsorgerichtungen dazu verführt, sich weit vom Evangelium weg und zu gesellschaftlich gewünschten Trends hin zu bewegen". (164) Diese massiven Anfragen haben wir einigen Autoren vorgelegt und diese um eine Stellungnahme gebeten. Ob es ihnen gelungen ist, die Anfragen Poensgens in ein anderes Licht zu rücken, das mögen Sie – liebe Leserinnen und Leser – selber anhand der Beiträge zum Schwerpunkt „Seelsorge und/oder Therapie" beurteilen. Sie selber haben übrigens die Möglichkeit, sich an der Auseinandersetzung zu beteiligen, sei es in Form von Briefen an die Redaktion, sei es beim „Gespräch" über die elektronische Schiene (thpq@ping.at), sei es durch Beiträge, die Sie uns anbieten. Die Redaktion behält sich natürlich das Recht des Abdrucks vor.

Mit den besten Segenswünschen
grüßen wir Sie

Ihre Redaktion

Dieser Ausgabe liegt der Prospekt „Beiträge zur mimetischen Theorie" aus dem Druck- und Verlagshaus Thaur/Lit Verlag und der Prospekt „Regensburger Neues Testament" aus dem Verlag Friedrich Pustet bei.
Wir bitten um freundliche Beachtung.

NEU BEI MOHR: Luthers »ganze« Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen

Gerhard Ebeling
Luthers Seelsorge
Theologie in der Vielfalt der Lebenssituationen an seinen Briefen dargestellt

Das Buch scheint in doppelter Hinsicht eine Spezialstudie zu sein: vom Thema her, der Blickrichtung auf die Seelsorge, wie auch vom Quellenmaterial her, der Beschränkung auf die Briefe. Diese Einschätzung wäre jedoch falsch. In beider Hinsicht richtet Gerhard Ebelingseine Darstellung auf die ‚ganze' Theologie Luthers aus. Luther war ein intensiver Briefschreiber, von 1507 an dokumentiert bis vier Tage vor seinem Tode. Bei chronologisch fortlaufender Lektüre zieht so sein ganzes Leben gleichsam im Tonfall seiner eigenen Stimme am Leser vorüber. Intensiv – aber nicht nur der Quantität nach. Meist knapp und dicht geschrieben, den Adressaten wie auch sich selbst einbeziehend, von Herzen kommend auf das Gewissen zielend; der jeweiligen Lebenssituation sich stellend, im Großen oder Kleinen, so jedoch, wie sie sich vor Gott darstellt. Deshalb sind diese Briefe durchzogen vom biblischen Zeugnis, von Fürbitte und Gebet, vom Ernst des Lebens – doch nicht ohne Humor. Theologie und Leben greifen hier so ineinander, wie es dem Wesen von Theologie entspricht. Seelsorge meint somit nicht ein Randphänomen, sondern vielmehr das, worauf die Sache der Theologie ausgerichtet ist – als Hilfe zum Leben und Sterben. Nicht obwohl, sondern weil die Briefe so eng in die Lebenswirklichkeit verflochten sind, können sie zur Quelle einer unspekulativen Theologie werden. Insofern geht es hier um Luthers Theologie im Ganzen, nicht als System, sondern als Vollzug in Varianten charakteristischer Lebenssituationen.

1997. VIII, 511 Seiten. ISBN 3-16-146712-4 Leinen DM 148,–/ öS 1080,–/sFr 126,–

■ *Eine Übersicht über die bei Mohr Siebeck erschienenen Bücher von Gerhard Ebeling erhalten Sie vom Verlag: Mohr Siebeck, Postfach 2040, D-72010 Tübingen.*

■ *Neueste Informationen im Internet: http://www.mohr.de Aktualisiert 2 x im Monat.*

Mohr Siebeck

FRANZ GRUBER

Heilwerden im Fragment

Anmerkungen zur heilenden Seelsorge aus systematischer Perspektive

Unser Autor, Dozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, weist darauf hin, daß das Modell der „heilenden Seelsorge" die der christlichen Soteriologie implizite Korrelation zwischen Heilsverständnis und Seelsorge auf dem Hintergrund der Therapiegesellschaft zum Ausdruck bringt, weswegen es auch die Chancen und Ideologiegefahren dieser Gesellschaft enthält. Ausgehend von einer Theologie der Heilserwartung formuliert er die Kriterien zur Beurteilung der Seelsorgemodelle. (Redaktion)

Vorbemerkung

Eine dogmatische Stellungnahme zu einem pastoraltheologischen Thema ist aufgrund der langen Bevormundung der Seelsorge von seiten dogmatischer Theoriebildung nicht unproblematisch. Darum möchte ich vorweg festhalten, daß die folgenden Überlegungen weder eine systematische Begründung noch eine Ablehnung einer pastoraltheologischen Konzeption von Seelsorge sein wollen. Sie verstehen sich als Diskussionsbeitrag, der von der gemeinsamen Basis systematischer und praktischer Theologie ausgeht – der Glaube und Lebensvollzug bestimmenden Rede von Gottes Heil und der Erlösung in Jesus Christus. Es ist dieser befreiende und Heil verheißende Glaube selbst, der nicht nur in der systematischen Reflexion, sondern ganz und gar im praktischen Vollzug von Kirche immer wieder neu im Kontext spezifischer kultureller Lagen Gestalt annehmen muß. Praktische und systematische Theologie sind somit beide theoretische Orientierungen in praktischer Hinsicht. Darin liegt ihre jeweilige Autonomie und Bezogenheit.

1. Zum korrelativen Verhältnis von Heilsverständnis und Seelsorge

Die Botschaft vom überströmenden Heil Gottes, das die gebrochene menschliche und naturale Lebenswirklichkeit schon unwiderruflich zum Guten hin verändert hat, ist Mitte christlichen Glaubens. Der emphatische Ton der Glaubensaussage, die mit dem Gewicht des universalen Anspruchs auftritt, stützt sich dabei auf eine eigentlich frappierende Behauptung: Gott, der Schöpfer und Vollender aller Wirklichkeit, ist als Gnade und Menschenliebe erschienen (zum Beispiel Tit 2,11; 3,4) in der – gemessen am weltgeschichtlichen und kosmischen Maßstab – so unscheinbaren Person des Jesus von Nazaret. Diese Aussage des Christentums, die in dieser bloßen Allgemeinheit dazu neigt, sich über alle historischen und kulturellen Situationen hinwegzusetzen, erhielt ihre orientierende Kraft aber immer nur *in der Verschmelzung* mit historisch und kulturell bedingten Deutungsmustern. Jesus Christus als unser Heil zu bekennen, ist nur möglich in den paradigmatischen Sprachen und Praxen gelebter Welt- und Existenzdeutung. Es gibt

deshalb keine christliche Heilsrede außerhalb der *Korrelation von Heilserwartung und Erlösungsbotschaft*. Das bedeutet nicht die Auflösung des Offenbarungsglaubens in die Kontextualität kulturell bedingter Heilsprojektionen, sondern nur das Wahr-nehmen dieser unauflösbaren Verschränkung. Sie ermöglicht uns nicht nur die Erkenntnis geschichtlich verschiedener „Soteriologien"[1], sondern auch eine kritische Vorsicht, weil auf das Phänomen Jesus immer auch mit verstümmelnden Mitteln des Denkens, Verehrens, pädagogischen und seelsorgerischen Gebrauchens zugelangt wurde. Denn nirgendwo anders als in Theologie und Seelsorge ist diese historische Gestalt von Beginn an so entschlossen geformt und verformt worden, so wie es spielende Kinder mit Plastilin tun. Das Moment der Instrumentalisierung und sogar ‚religiösen Ausbeutung' des Jesus für unsere Erwartungen und Legitimationen sei damit wenigstens kritisch in Erinnerung gebracht.

Diese Korrelation bezieht ihre ungebrochene Energie aus einem universalanthropologisch mächtigen *Problem*, besser gesagt: einer unaufhebbaren Widerfahrnis[2]: Es sind das Leiden, die Not und Bedrängnis, die sich sichtbar und spürbar niederschlagen sowohl im menschlichen Leib, in Seele und Geist als auch in den Strukturen von Gesellschaft und Geschichte. Im Gegensatz zur metaphysischen Sichtweise, christlicher Erlösungsglaube habe einen unveränderbaren Identitätskern, muß man sehen, daß diese Korrelation in der Geschichte der christlichen Verkündigung immer vorhanden war, und zwar in unterschiedlichen Ausprägungen und Radikalisierungen. Ich kann hier nur auf die *theologiegeschichtliche* Wirksamkeit dieser Korrelation in ganz skizzenhafter Form hinweisen, prinzipiell müßte das auch für den Bereich der Seelsorge gezeigt werden können, stünden ausreichend historisch verwertbare Quellen zur Verfügung.[3]

Der *erste epochale Umbruch* ist gewiß die Ausformulierung des christlichen Heilsglaubens in der gegenüber dem Judentum andersartig geprägten Welt des Hellenismus. Im geistesgeschichtlichen Umfeld von Neuplatonismus, Stoa und Gnosis konnte der eschatologisch-geschichtliche Heilsglaube, wie er für die erste Erfassung des christologischen Bekenntnisses konstitutiv war, nicht mehr verständlich in *denselben* Grundkategorien ausformuliert werden. Die *Entgeschichtlichung* und *Ontologisierung* des Erlösungsverständnisses ist eine erste weitreichende Transformation in der Auslegung des Heilsglaubens. Der dogmatische Preis dieser ‚Inkulturation' war zweifelsohne sein latenter Monophysitismus, also die Aufsaugung der menschlichen Natur Christi durch die göttliche. In der Folge wurden (praktisch und theoretisch) die leibgebundenen, gesellschaftlich bedingten Leidenserfahrungen vom intellektuell-kontemplativen Akt der Erfassung von Gottes Heil in der Öko-

[1] Vgl. *K.-H. Ohlig*, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986.

[2] Zum Begriff der Kontrasterfahrung des Leidens siehe: *E. Schillebeeckx*, Erfahrung aus Glauben. Edward Schillebeeckx Lesebuch, hg. v. F.J. Schreiter, Freiburg 1984, 43–89.

[3] Leider gibt es noch keine wirklich umfassend dokumentierte Geschichte der christlichen Seelsorge. Einen informativen Anstoß dazu gibt *Chr. Möller* (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. 3 Bd., Göttingen 1994–1996.

nomie der Heilsgeschichte getrennt. Das biblische Modell von „Heil-in-und-durch-Geschichte" wurde transformiert zur Hoffnung auf „Heil-außerhalb-und-nach-der-Geschichte". In diesem Horizont haben bekanntlich zwei soteriologische Theorien eine bis in die jüngste Vergangenheit reichende Wirkung erlangt: die spätantike *Erbsündenlehre* Augustins und die mittelalterliche *Satisfaktionslehre* Anselms von Canterbury. Beide dramatisieren das Erlösungsproblem am Individuum, das von der Macht der Sünde und der gestörten Ordnung der Schöpfung beherrscht ist; beide fokussieren das Erlösungswunder in der Gnade Christi, die durch seinen Kreuzestod für alle Menschen erwirkt wurde.[4]

Erst mit der *neuzeitlichen*, am *Paradigma von Geschichte und Freiheit* orientierten Welt- und Selbstdeutung änderte sich ein zweites Mal sehr grundlegend die Grammatik des christlichen Erlösungsverständnisses[5]. Wir können dieses Wechselverhältnis noch immer in der performativen, lebenspraktischen *Innenperspektive* wahrnehmen. Das bedeutet, daß sich die soteriologische Grammatik in der *Spannung von Subjekt und Gesellschaft* austrägt, weil die Kategorien „Subjekt" und „Gesellschaft" jene Matrix sind, auf der jeder individuelle Existenzvollzug und kollektiv projektierte Gesellschaftsentwurf erst seine eigentümliche Gestalt gewinnen kann. Diese Struktur bildet sich in den aktuellen Mustern unserer Erlösungserwartungen und dementsprechend in den soteriologischen Entwürfen ab.[6] In grober Typisierung kann von *subjektzentrierten* und *geschichts-/gesellschaftszentrierten* Soteriologien gesprochen werden. Zum subjektiv-anthropologischen Pol sind beispielsweise so unterschiedliche Ansätze wie der existentialtheologisch-kerygmatische (Bultmann), transzendentaltheologische (Rahner), aber auch der tiefenpsychologische (Drewermann) zuzuordnen. Dem geschichtlich-gesellschaftlichen Pol gehören die Soteriologien der politischen Theologie, der Befreiungstheologie oder der Feministischen Theologie an. Nicht übersehen werden soll, daß jede Richtung versucht, den jeweils anderen Pol zu integrieren. Diese typologische Differenz kommt deshalb zustande, weil Erlösung im Kontext von Freiheit/Unfreiheit sowohl von der Subjekt- als auch von der Geschichtserfahrung her zu deuten ist und weil die klassische, die Pole „Subjekt" und „Gesellschaft/Geschichte" nochmals metaphysisch umgreifende Einheit nicht mehr besteht.[7] Pointierter gesagt: „Subjekt" und „Gesellschaft" sind als Grundkategorien erst Ergebnis der neuzeitlichen Ausdifferenzierung funktionaler Gesellschaft, die keine

[4] Siehe dazu das Standardwerk von *H. Kessler*, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970.

[5] Vgl. *H. Kessler*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972; *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985.

[6] Zu beachten ist, daß diese Korrelationsstruktur sich nicht nur philosophisch-theologisch, sondern auch bibeltheologisch, das heißt historisch-kritisch ausweisen muß. Auch wenn seit der religionsgeschichtlichen Schule (Schweitzer, Troeltsch, Weiß, Wrede, u.a.) die Erkenntnis Allgemeingut geworden ist, daß die genuine Heilserwartung und -vermittlung des Jesus von Nazaret die Gegenwart und heilend-richtende Wirksamkeit des anbrechenden Gottesreiches war, so ist ihre dogmatische und pastorale *Relevanz* bis heute unterschiedlich gewertet worden.

[7] Vgl. *N. Luhmann*, Gesellschaftsstruktur und Semantik 3, Frankfurt/M. 1989; *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985.

gesamtgesellschaftliche Orientierung an einem religiösen Symbolsystem mehr leisten kann. Deshalb kondensieren sich die Krisen- und Unheilserfahrungen gerade an diesen Polen, aber ebenso die Heilshoffnungen, die heute bestimmend sind.[8]

2. *Heilssehnucht im Kontext der Therapiegesellschaft*

Mitten in diesem hermeneutischen Knoten der Verstehenshorizonte (Gadamer) hat Theologie und Seelsorge immer auch eine kritische Funktion wahrzunehmen. Denn so wie sich Heilserwartungen ideologisch mit totalitären Gesellschaftsutopien maskieren konnten[9], so verschleiern sie sich heute – nach der ambivalenten Abkehr von den Geschichtshoffnungen – mit den gesundheitsversessenen Visionen mentaler und gymnastischer Perfektionierungen des Individuums. In der gegenwärtigen „Therapiegesellschaft" richten sich alle medizinischen und therapeutischen Erwartungen „auf den total durchtherapeutisierten, den nicht mehr anfälligen, den nicht mehr sterblichen, den prinzipiell nicht kranken Menschen. ... Es ist als würde dem Programmwort ‚Gesundheit' die ganze Heilssehnsucht der Epoche aufgeladen – und dies wie selbstverständlich in der Lieblichkeit der westlichen Zivilisation"[10]. Daß sich in unserer sinninflationären Kultur Religion und Mystik gerade als solche gesundheitsfördernden Instrumente „verkaufen" lassen, weiß inzwischen jeder kirchliche Bildungsfunktionär zu nutzen. Während die politischen und gesellschaftskritischen Themen out sind, boomen die Themenlegierungen von Spiritualität-Religion-Tiefenpsychologie. Das Modell der *heilenden Seelsorge*[11] ist zweifellos ein Konzept, das erst auf dem Hintergrund der Sehnsüchte der Therapiegesellschaft entstehen konnte. Darin liegt seine korrigierende Chance, aber auch ein ideologieanfälliges Potential.

Seelsorge, die der befreiend-heilenden Botschaft Jesu verpflichtet ist, ist jenes praktisch-kommunikative Geschehen, worin die heilend-befreiende, diakonisch-prophetische sowie bekennend-gemeinschaftsstiftende Dimension eben dieser Praxis und Botschaft Gestalt annehmen soll.[12] Daß *ein* Ort von Seelsorge die Korrelation zwischen der Heilungspraxis Jesu und den vielfältigen Leiden heutiger Menschen ist, ist ein wichtiges Bewährungsmoment christlicher Praxis.[13] Das Konzept der

---

[8] Es ist keine Frage, daß die Dialektik der Aufklärung, das heißt das Umschlagen der gewonnenen Freiheit in neue Formen von Gewalt und Vernichtung, sich auch in der Entfremdungsdialektik von Subjekt und Gesellschaft abbildet. Beide Pole zusammenzuhalten ist deshalb der schwer einzulösende Anspruch an jede theoretische und praktische Auslegung christlichen Heilsglaubens.

[9] Vgl. *J.B. Metz*, Erlösung und Emanzipation, in: L. Scheffczyk (Hg.), Erlösung und Emanzipation (QD 61), Freiburg 1973, 120–140.

[10] *G. Fuchs*, „Krank vor Liebe". Zum Verhältnis von Gesundheit und Heiligkeit, in: Lebendige Seelsorge 44 (1993) 71–77, 72.

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

[12] Die Einheit dieser Momente bewahrt beispielhaft *O. Fuchs*, Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990.

[13] Trotzdem muß bedacht werden, daß die Spezialisierung des Heilungswesens nicht durch ein charismatisches Heiler(un)wesen, wozu nun jeder Seelsorger/jede Seelsorgerin kompetent sein müßte, unterlaufen wird. Die moderne Ausdifferenzierung und Unterscheidung bleibt ein Gewinn für Seelsorge und Gesellschaft.

heilenden Seelsorge nimmt berechtigterweise diese Struktur in sein Verständnis von Seelsorge auf. Ja, diese distanziert sich von einer *allein* auf Wortverkündigung und Sakramentenspendung beschränkten Seelsorge. Sie legitimiert ihren Seelsorgsbegriff mit dem matthäischen Missionsbefehl: „Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben" (Mt 10, 7f). Trotzdem steht der Kontext in Frage, in dem die heutigen, postmaterialistischen und markant individualistisch geprägten Heilssehnsüchte in einer inzwischen wieder religionsproduktiven Kultur[14] zum Ausdruck kommen. Heftig umstritten ist, inwieweit die *heilende Seelsorge* den (kreuzestheologischen und zeitgeistkritischen) Kern noch bewahrt, wieweit sie die Fremdheit und grundsätzliche „Unverfügbarkeit" der Erlösungsbotschaft aufrechterhält, oder wieweit sie einer problematischen Umdeutung und Reduktion von Seelsorge Vorschub leistet. Dann wären die Kategorien „Heil" und „Seelsorge" Synonyme für „Selbstverwirklichung", unpolitische Innerlichkeit, die narzistische Sorge um sein psychisches und physisches Gesundsein.[15] Und wiederum ließe sich bestätigen: Jesus ist die theologische Adresse dieser aktuellsten Erwartungen – Jesus der Psychotherapeut, der ganzheitliche Mensch, der Alternative, der Heiler. Jesus – *unser* Spiegelbild.

H. Poensgen hat gegen diese Vermischung von Seelsorge und Therapiekultur eine großteils polemisch verfaßte Kritik geäußert.[16] Trotz seiner Unterschlagung der Selbstabgrenzung der *heilenden Seelsorge* gegenüber den Machbarkeitsillusionen und Verblendungsmechanismen eines Esoterik- und Psychomarktes ist seine Kritik, die ich als Kontrollampe für die bestehende Gefahr der ‚Verpsychologisierung' von Seelsorge, also der falschen Vermittlung von Seelsorge und Heilspraxis, verstehe, ernstzunehmen.[17] Und dennoch gilt: Seelsorge, die nicht mitarbeitet an der größtmöglichen Aufhebung *nichtnotwendiger Entfremdung und Gewalt,* die sich niederschlägt beim Einzelnen oder in der Gesellschaft, in der erkrankten Psyche oder in ungerechten öffentlichen Rechtsstrukturen, ist selbst Ausdruck einer Verfälschung christlichen Heilsglaubens. Daß diese Unterscheidung oft erst unter intellektuellen Mühen, keinesfalls konfliktfrei und sogar mit einem hohen Ausmaß an Mißverständnissen, Unterstellungen oder böswilligen Denunziationen gewonnen wird, soll ein kurzer Blick auf eine in der jüngsten Vergangenheit schon einmal heftig geführte Diskussion um das authentische Verständnis von Heil zeigen.

---

[14] Siehe *H.-J. Höhn,* Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart (QD 154), Freiburg 1994.

[15] *M. Lütz,* Ist Gesundheit unser höchstes Gut?, in: Wort und Wahrheit 37 (1996) 118–121.

[16] Siehe ThPQ 145 (1997) 155–167.

[17] Daß das Konzept einer heilenden Seelsorge und eine für die breite Masse tiefenpsychologisch interpretierte Mystik, wie es etwa die Schriften von *A. Grün* versuchen, derzeit Kassenschlager in Bildungshäusern und Weiterbildungsprogrammen sind, gilt es schlicht zu konzedieren. Daß dieser Trend immer auch Indikator von ernstzunehmenden Defiziterfahrungen ist, sollte doch nicht übersehen werden. Eine interessante, narrativ beeindruckende Klärung des Verhältnisses Theologie-Psychologie bietet: *P. Eicher,* Wie kannst du noch katholisch sein?, München 1993, 91–102.

3. *Eine instruktive Parallele*

Die Theologie der Befreiung versteht sich als Auslegung christlicher Rede von Erlösung im Kontext von Marginalisierung, Massenarmut und Ausgrenzung. Die Brisanz dieser Theologie liegt darin, daß sie die unhintergehbare Verwicklung theologischer Rede mit politischen Optionen und Standorten aufdeckt und von dieser Kritik aus den Kern des Erlösungsglaubens neu entfaltet. Die Theologie der Befreiung ist *nach innen* eine selbstkritische Hermeneutik gegenüber einer ideologieanfälligen Rede von Heil und Erlösung zur Stabilisierung nichtnotwendiger, ungerechter Unterdrückung und Gewalt. Sie ist *nach außen* (in Richtung Kirche und Gesellschaft) eine Theorie, die sozialanalytisch die Ursachen der Armut aufspürt, und eine politisch wirksame Praxis, die den von den Armen selbst in Gang gesetzten Befreiungsprozeß auf den verschiedensten Ebenen begleitet. Es war gerade dieser *politische* Befreiungsimpuls, der von verschiedensten Seiten skeptisch, bisweilen sogar zynisch und denunziatorisch beurteilt wurde. Mit dem Vorwurf, Befreiungstheologie sei eine theologische Legitimierung des marxistischen Klassenkampfes, sie führe in letzter Konsequenz zu Atheismus und zur gefährlichen Illusion der Machbarkeit geschichtlicher Befreiung, wurde gerade die Provokation der inneren Verbindung von Erlösung und Befreiung abgewiesen. Nun läßt sich aber leicht zeigen, daß die Befreiungstheologie nicht eine marxistische Interpretation der Bibel, sondern eine brisante, die ursprüngliche ‚Gefährlichkeit' der christlichen Botschaft hervorhebende Auslegung von Heil im Kontext menschenverachtender Strukturen ist. Nicht die Machbarkeit einer heilen Welt ist das Ziel der Befreiung, sondern die je vorläufig und fragmentarisch bleibenden politisch-öffentlichen *Formen der Erlösung*. Diese Zeichen sind nicht Zufallsprodukte gesellschaftlichen und kirchlichen Handelns, sondern mühsamer, zum Teil lebensgefährlicher politischer und pastoraler Kampf. Sosehr Glaube für die Befreiungstheologie nicht der subjektiven Verfügbarkeit unterliegt, sosehr zeigt er seine Wahrheit an der Kritik ungerechter Verhältnisse und an der Schaffung gerechterer Lebensbedingungen für die geschundenen Körper, die verletzte Würde der Armen.

Das Beispiel der Befreiungstheologie könnte einen instruktiven Hinweis auf die Frage des Konzepts einer *heilenden Seelsorge* geben, greift diese doch in unserer heterogen und (post-) modern gewordenen Kultur jene Erwartung nach Gesundung auf, die Menschen aufgrund ihrer leidenden Seele – Gott sei Dank auch noch – im Kontext der Seelsorge herantragen. Ein Heilungsprozeß, der nicht durch politische, sondern nur durch therapeutische ‚Aufklärung' in Gang gebracht werden kann.[18] Aber so wie die Befreiungstheologie die *Differenz von Befreiung und Erlösung*[19] immer wieder herausarbeiten muß, so muß *heilende Seelsorge* die

[18] Das klassische Ausspielen von Entäußerung und Selbstverwirklichung halte ich für ein letztlich unbrauchbares Argumentationsmuster, weil es – wie ein Blick in die Geschichte der christlich-religiösen Sozialisation unschwer zeigt – selbst höchst ideologieanfällig und pathologisch wirksam war.

[19] In wissenschaftstheoretisch anspruchsvoller Weise hat das *C. Boff*, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung, Mainz 1983, geleistet.

bleibende Differenz von *Heilung* und *Erlösung* deutlich machen. Sie muß theoretisch und praktisch zeigen können, daß sie weder psychologisierender Heilsindividualismus noch spirituell verbrämte Selbsterlösungstechnik ist.

4. Dimensionen einer Theologie der Heilserfahrung

Die systematische Theologie kann für die Diskussion um Status und Berechtigung *heilender Seelsorge* insofern einen Beitrag leisten, als sie, ausgehend von einer Theologie der Heilserfahrung, Kriterien an die Hand gibt, von denen sich dann Rückfragen unpolemisch und weiterführend formulieren lassen. Dies kann wiederum nur in aller Kürze und Vorläufigkeit geschehen.

4.1 Die biblische Erfahrung von Heil ist konkret, niemals abstrakt. Bei aller Unterschiedlichkeit der biblischen Heilsrede zeigt sich eine durchgehaltene Gemeinsamkeit: immer erscheint die Erfahrung von Gottes Heil als konkrete, leiblich-personale, geschichtlich wirksame Veränderung. Die Konkretheit der Heilserfahrung streicht keineswegs deren oft theologisch voraussetzungsreiche Verstehenshorizonte. Aber niemals verliert sich das biblische Reden von Erlösung in einer leeren Abstraktion. Jesus von Nazaret hat diese Konkretheit von Heil beispielgebend zur Darstellung gebracht. Diese Konkretheit hat ihre – gerade das bürgerliche Liebespathos ärgernde – Prägnanz in der bevorzugten Wahrnehmung und Rettung der Armen, Leidenden und Ausgegrenzten gefunden (Lk 4,18–21; 6,20–26; Mt 20,1–16; 25,31–46). In Jesu Gleichnissen und Handlungen, in seinem Anspruch, Gottes erlösende Wirklichkeit jenseits der üblichen Legitimitätsstrukturen in Wort und Tat auszudrücken, hat er den Weg zu Gott für jeden Menschen auf „direkte Weise" erschlossen. Damit hat er die Heilserfahrung ganz und gar in den Willen Gottes zurückgebunden und jede religiöse oder rituelle Instanz, die sich abstrakt oder leidensstabilisierend dazwischenschaltet, relativiert.

4.2 Die Erfahrung von Heil bleibt zeichenhaft. Die Evangelien berichten von Jesus, daß er seine Wunder- und Heilpraxis[20] nicht als Instrument einer allumfassenden Heilung gebrochener Zustände verstanden und eingesetzt hat. Er hat sein Charisma, erstaunliche Heilerqualitäten zu haben, nicht instrumentalisiert, um seine eigene Macht zu vermehren (vgl. Mt 4,1–11). In den Wunderberichten wird von geheilten Menschen erzählt, die durch ihre Begegnung mit Jesus gesund wurden. Er verstand diese Heilungen offenbar als Ausdruck des unverfügbaren Anbrechens des Reiches Gottes einerseits (Mt 12,28), zugleich aber auch als das eigenständige Sich-Einlassen der Kranken und Leidenden auf Gott selbst (zum Beispiel Mt 8,10; Mk 5,34). Kritisch gegen alle soteriologischen Retrojektionen auf Jesus Christus bleibt festzuhalten, daß Jesus nicht *alle* Notsuchenden aufgesucht, nicht alle Kranken geheilt hat, sondern die Zeichenhaftigkeit und Begrenztheit des Heils ganz und gar ernstgenommen hat. Sogar im Rockmusical *Jesus Christ Super-*

[20] Vgl. *G. Theissen*, Urchristliche Wundergeschichten (StN 8), Gütersloh 1974; *ders./A. Merz*, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 256–284 (Lit.).

star von *Andrew Lloyd Webber* und *Tim Rice* ist diese Spannung beklemmend festgehalten: Als Jesus von einer Schar Leprakranker umringt wird, bricht er unter ihrem Andrang zusammen und entzieht sich mit den Worten: *Too many of you.* Jesus hat keine Institutionen der Seelsorge geschaffen und keine bestehenden Strukturen der Gewalt nachhaltig korrigiert. Im Gegenteil: er ist selbst immer tiefer in die Konflikte der Behörden und Autoritäten um seine Person geraten – und selbst ihr Opfer geworden.

4.3 Die individuelle Erfahrung von Heil ist die Erfahrung von Solidarität und Egalität. Sosehr die heilende Begegnung von Menschen mit Jesus auf eine tiefe zwischenmenschliche Ich-Du-Erfahrung schließen läßt, sosehr sie Ereignis zwischen Heiler und Heilsuchendem war, sosehr gilt es wahrzunehmen, daß die heilenden kommunikativen Handlungen zutiefst von der solidarischen Nähe Gottes zu den Menschen getragen waren. Das Heilwerden von Einzelnen war niemals ein bloß individuelles Geschehen, sondern immer auch ein wirkmächtiges *Zeichen* des Heilwerdens aller gebrochenen und gestörten menschlichen sowie natürlichen Verhältnisse. Darum sagt Ernst Bloch zutreffend, daß das Wunder bei Jesus „allemal schon neuer Himmel, neue Erde im Kleinen"[21] sein will. In Jesu Zuwendung zu den Heilung und Hoffnung Suchenden wird die solidarische Liebe Gottes allen zuteil, die sich auf die Umkehrbotschaft einlassen. Jesus hat das Verhältnis von „Reich Gottes" und „Einzelnen" strikt zusammengehalten, auch und gerade wenn er heilte: „Wunder galten nicht als innerlich, sie intendieren greifbare Veränderungen äußerer Art, das durch sie erscheinendsollende Heil geschieht via Welt"[22].

4.4 Die Erfahrung von Heilung ist Heilwerden im Fragment. Auch wenn der historische Jesus nur *im Lichte des Osterglaubens* erscheint, so zeigt sich darin ein Mensch, der weder für sich noch für andere die grundsätzliche Fragmentarität, die mit unserem Menschsein gegeben ist, übersprungen hat. Er hat keine Seligkeit verheißen, die jenseits endlicher und schuldbestimmter Lebensbedingungen zu finden ist, sondern nur eine aus ihnen heraus; selig preist er nicht die Frommen und Ruhe Suchenden, sondern die nach Gerechtigkeit Dürstenden; nicht jene, die ihr Leben stimmig und ausgeglichen gestalten, sondern die um seinetwillen Beschimpften, Verleumdeten, Verfolgten, die Mühseligen und Beladenen. Ihm nachfolgen ist nicht eine tägliche Vitamindosis zum Gesundbleiben. Die Propaganda des ‚positiven Denkens' ist ihm fremd; wenn er trotzdem von D. Sölle als der glücklichste Mensch bezeichnet wird[23], dann nicht, weil er sich durch meditative Techniken der Bewußtseinserweiterung ein künstlich stimuliertes Glücksgefühl verschaffte, sondern weil er auf höchst intensive Weise die Gegenwart Gottes in jedem, auch im ekligsten Seienden spürte. Eben darum spitzt Jesus die Empfindlichkeit für die gebrochenen Verhältnisse zu und erhöht die Belastbarkeit für das Mit-

[21] *E. Bloch,* Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, 1544.
[22] Ebd. 1545.
[23] *D. Sölle,* Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ehtik, Stuttgart u.a. ⁷1976.

Leiden mit den Leidenden. Heilszusage in Jesus Christus ist deshalb nicht die Zusage einer krisenversicherten Identität, nicht das Versprechen süchtig machender Harmonie- und Ganzheitserlebnisse. Sie ist praktische und symbolische Zusage unter dem eschatologischen Vorbehalt: Vorschein vollendeten Heils zu sein im Kontext einer Schöpfung, durch die ein „Riß von oben bis unten" (G. Büchner) verläuft.

5. Einige Rückfragen an das Modell der heilenden Seelsorge

Wenn diese Leitlinien nützlich sind für die Bewertung der theologischen und pastoralen Rede von Heil und Befreiung, dann ergeben sich daraus doch einige Rückfragen an das diskutierte Konzept *heilender Seelsorge.*

- Bewahrt die *heilende Seelsorge* genügend kritische Distanz zu den marktförmig gewordenen Heilserwartungen der Gegenwart?

Diese Rückfrage stellt sich notwendig, weil Interpretationskonzepte im Fahrwasser etwa Jungscher analytischer Psychologie strukturelle Schwierigkeiten haben, die Differenz von Individuation und Gottesrede adäquat aufrechtzuerhalten. Natürlich ist jede *Anknüpfung* zugleich nur um den Preis einer (zumindest virtuellen, wenn auch nicht prinzipiellen) *Ausblendung* zu haben. Dieses sachliche Problem könnte man beispielsweise in den Arbeiten des um Differenziertheit bemühten Pastoraltheologen und Psychotherapeuten Isidor Baumgartner untersuchen. In seiner kreativen, strukturellen Applikation des Emmausgangs für die Theorie einer „heilenden Seelsorge" zeigt sich, wie der geschichtlich-gesellschaftliche Horizont der Krise der Emmausjünger nach *innen gewendet* wird und als doppeltes Schema einer verallgemeinerbaren *Lebenskrise* und eines pastoraltheologischen Konzepts rekonstruiert wird.[24] Das ist legitim – und trotzdem wäre die relecture der Emmausgeschichte dann verzerrt, wenn das *spezifische* Leiden der Jünger angesichts der durch das Kreuz zunichtegemachten Hoffnungen auf *Gottes Reich*(!) nicht mehr zum Tragen käme. Die Ostererfahrung hat – um einen Begriff von Schelling anzuwenden – einen „nie aufgehenden Rest" gegenüber jeder psychologischen, soziologischen, aber auch theologischen Ausdeutung. Das Gottesreich, das heißt das Heilwerden aller Wirklichkeit allein im Inneren der Seele oder des Einzelnen zu veranschlagen, ist schon der „Dreh" der liberalen Jesusforschung (Ritschl, Harnack) gewesen, deren gutgemeinte Verinnerlichung der Eschatologie zu Recht den Protest der dialektischen Theologie hervorgerufen hat.[25]

- Hat der Zugriff auf das symbolische Potential des Glaubens von seiten der heilenden Seelsorge genügend symbolkritische Reflexivität?[26]

---

[24] *Baumgartner,* Pastoralpsychologie 107f.

[25] Die liberale Einschmelzung von bürgerlicher Kultur und der verinnerlichten Liebesethik Jesu war theologisch völlig blind gegenüber den weltpoltischen Erschütterungen, die zum Ersten Weltkrieg führten.

[26] Zur Aneignung des Symbolischen im Kontext systematischer Theologie siehe die Studie des Autors: Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung, Freiburg 1997.

Eine Stärke der *heilenden Seelsorge* besteht darin, daß sie die besondere Ausdrucksform des christlichen Glaubens, seine Hoffnung auf das umfassende Heilwerden der Schöpfung, in den Symbolen der Erlösung und Heilung zu entziffern sucht. Seelsorge wird damit wieder darin gegründet, wo Religion einen zentralen, wenngleich nicht einzigen Ursprungsort hat: im Gemüt der menschlichen Seele.[27] Damit können religiöse Symbolhandlungen als „affektive Kristallisationen" (Lévi-Strauss) tiefenseelischer Konflikte und Heilungsvorgänge zugänglich gemacht werden. Damit kann der eigentümlichen Sprache der Psyche, die das Symbolische ist, Rechnung getragen werden. Aber das Symbolische ist nicht zu reduzieren auf das Individuelle und Bildhafte. Symbole sind zugleich immer komplexe, *kollektive* Verdichtungen von Sinn, Hoffnung und Glaube.[28] Nicht zuletzt sind sie praktisch wirksame „Strukturen des Vorgriffs" auf das Ganze, ohne selbst das Ganze des Heils präsent machen zu können. Ja, sie sind sogar die Kritik jener Versuche, das Ganze der Wirklichkeit, auch der seelischen Individuation, nicht mehr offen zu halten. Wenn die *heilende Seelsorge* das kritische Moment des christlichen Symbolverständnisses unterschlägt, dann droht sie tatsächlich zur kuschelwarmen Ideologie für einen bestimmten Adressatenkreis zu werden.

- Bewahrt die *heilende Seelsorge* die Fähigkeit zum vertröstungsresistenten Unbehagen am Faktischen?

Die größte Versuchung des Christentums war immer, Gottes erlösende Zusage selbst in die Hand zu nehmen und diese mit dogmatischen, pastoralen oder politischen Verstehens- und Gestaltungsmechanismen zu identifizieren. Immer dann ist aber auch das Unbehagen am Faktischen verschwunden. Auch eine therapeutische Seelsorge hat nicht von vornherein die Garantie, daß ihr Anliegen des Heilens nicht nochmals Ausdruck von Herrschaft, Ausbeutung, jedenfalls eines profitablen Gewerbes werden kann. Mit dem permanenten Versagen politisch-ökonomischer Mechanismen, die Welt gerechter und aufgeklärter zu gestalten, mit der gegenwärtigen Individualisierung, Pluralisierung und rücksichtslosen marktwirtschaftlichen Kommerzialisierung der Lebenswelt ist der Rückzug auf das Individuell-Überschaubare und Mystisch-Geheimnisvolle zwar verständlich und als Schutz vor totgelaufenem Aktivismus notwendig. Trotzdem müssen wir uns der Frage stellen: Ist nicht christlicher Glaube, der den Spannungsbogen der Nachfolge Jesu noch bewahrt, die bleibende Zumutung, sich an der unerlösten und von sich aus unerlösbaren Wirklichkeit zu reiben? Muß nicht eschatologischer Glaube in sich selbst insoweit „Unversöhntheit" bleiben, als er sich weigert, die Frage nach dem Warum dieser unglaublichen Umwege und Irrwege der Evolution und der menschlichen Lebensgestaltungen durch noch so kluge Antworten beantworten zu lassen, wie das J.B. Metz moniert? Heißt nicht Christsein auch,

[27] Diesen Ansatz vertrat schon F. Schleiermacher gegen einen ausschließlich ethisch-kantischen beziehungsweise rationalistisch-hegelianischen Religionsbegriff.

[28] Deshalb können sie *sakramental* wirksam sein und nicht ausschließlich von der Tiefenpsychologie hermeneutisch zureichend erschlossen werden.

das Seufzen der noch ausstehenden geschichtlichen und kosmischen Transformation der Wirklichkeit (Röm, 8,22) *öffentlich* hörbar zu machen? Wenn die bleibende Kontingenz unseres Daseins ernstgenommen wird, dann muß die *heilende Seelsorge* selbst nochmals Kriterien formulieren, wie sie die Spannung zwischen Heilserfahrung und unaufhebbaren Kontingenzen vermittelt. Sie könnte im Grunde nur dann authentisch und human sein, wenn sie diese Spannung individuell durchzuhalten und öffentlich auszutragen lehrt und nicht retuschiert. Denn ganzheitliches Heilwerden gibt es im christlichen Erlösungskontext nur zusammen mit der Bejahung und Bewahrung unserer Fragmentarität. Das heißt in aller Nüchternheit: krank sein dürfen, sich erlauben, Fehler zu machen, vor dem Leiden stumm bleiben können, sterben können, *Gottes* Heil erwarten lernen.

ISIDOR BAUMGARTNER

Heilende Seelsorge – ein verkehrtes Leitwort?

Die heilend-befreiende Dimension der Seelsorge darf nicht eliminiert werden, weil Seelsorge damit ihr jesuanisches Gesicht verlieren würde. Allerdings kann sie nur dann evangeliumsgemäß im gegenwärtigen pastoralen Kontext positioniert werden, wenn sie sich deutlich abhebt von verobjektivierenden, ideologisierenden, esoterischen oder individualisierenden Schemata, wie sie zum Teil in Wissenschaft, Medizin, Psychotherapie und Beratung unreflektiert praktiziert werden. Unser Autor ist Professor für Pastoraltheologie in Passau. (Redaktion)

1. Jesu Praxis – Matrix einer heilend-befreienden Seelsorge

Ungeachtet der hermeneutischen Hürden, die sich einer Rückfrage auf den historischen Jesus in den Weg stellen, wird das Fazit *Hans von Campenhausens* von nahezu allen Exegeten geteilt: „Es ist nicht zu bezweifeln, daß die zahlreichen wunderbaren Heilungen von Kranken und Besessenen, auch wenn sie im einzelnen legendarisch ausgeschmückt sind, im ganzen doch zu dem historisch sichersten gehören, was uns von Jesus überliefert ist."[1] Man darf sogar einen Schritt weitergehen.[2] Die Heilungen haben einen breiten Raum in seinem Wirken eingenommen. Sie gelten in der Evangelienüberlieferung als so zentral, daß in den synoptischen Summarien das Heilen zusammen mit dem Verkündigen Jesu Wirken und Sendung auf den Punkt bringt, so zum Beispiel Mt 4,23: „Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in den Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden."

Angesichts dieser pastoralen Ur-Vorgabe ist nicht zu sehen, wie die christliche Praxis in früheren Zeiten und auch heute aus diesem Auftrag entlassen werden könnte. Der heilende Charakter ist wesentliche Identität christlichen Handelns. Allerdings kann dies nicht heißen, den heilenden Jesus biblizistisch zu kopieren, Hände aufzulegen oder Speichel auf die Augen zu streichen. Um den Kern einer am Ursprung orientierten heilenden Seelsorge für das Heute zu begreifen, bedarf es eines genaueren Hinsehens auf den heilenden Jesus.

Jesu heilendes Wirken steht im engen Zusammenhang mit seiner Reich-Gottes-Botschaft, es ist die Einlösung des nahegekommenen Reiches Gottes. Damit sollen die Heilungen kundtun, daß das Mensch-sein-können der Deklassierten und Geschundenen Gottes Anliegen ist. Die „Heilungswunder" sind nicht einfach legitimatorisch zu lesen, als müßte mit ihnen die Gottheit Jesu unter Beweis gestellt werden. Dann wären die Kranken und Armen

[1] *H. v. Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Beiträge zur historischen Theologie 14) Tübingen ²1963, 6.

[2] Vgl. *Helge Kjaer Nielsen:* Heilung und Verkündigung. Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1987.

nicht wirklich gemeint, sondern nur Mittel für einen theologischen Zweck gewesen. Jesu Heilungen sprechen auch nicht von der Durchbrechung der Naturgesetze, sondern vom Protest gegen das Leid, von der Überwindung von Not, davon, daß der Leidende Gottes Anliegen ist. Sie fordern auf, um Gotteswillen sich an dieser Befreiungsaktion zu beteiligen.

Jesu heilend-befreiende Praxis, die dem Armen und Ausgegrenzten Ansehen und Würde zurückgibt, ist beziehungsdichtes Geschehen. Er läßt sich betreffen, nimmt wahr, begibt sich in personnahe Kommunikation. Es gehörte offensichtlich zu seinem kommunikativen Handlungsstil, zielstrebig auf den wunden Punkt, wie etwa bei dem reichen Jüngling (Mt 19,12), zuzusteuern. Wer wie Jesus für die gottgeschenkte Würde der Entrechteten parteilich wird, riskiert Kopf und Kragen, wird selbst zum Außenseiter und Sicherheitsrisiko für die Nutznießer des bestehenden Systems. In Jesu Heilungen soll niemand bekehrt, nichts bewiesen, niemand vereinnahmt werden. Nichts als der Andere und sein Wohlergehen ist gemeint.

Immer wieder fällt in Jesu Reich-Gottes-Praxis die Verschränkung auf, wie in der Zuwendung zum konkreten Kranken zugleich jene unausweichlich angefragt werden, die für die ungerechten und krankmachenden Verhältnisse verantwortlich sind. In Jesu Heilungen sind Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zwei Seiten einer Medaille. Er nimmt sich der körperlichen und seelischen Not an, und zugleich erhebt er Einspruch gegen lebensfeindliche Verhältnisse, die Menschen politisch, kulturell oder religiös deklassieren und demütigen. Seine Heilungen fordern die Nichtbetroffenen auf, sich aus Verstrickungen in Unrechtszusammenhänge zu befreien und solidarisch zu werden.

Liest man die Heilungsgeschichten der Evangelien im Lichte der zentralen Reich-Gottes-Botschaft, dann wird deutlich, daß dieses diakonische Heilungshandeln, das auf psychosomatische Gesundung ebenso zielt wie auf Versöhnung mit dem fragmenthaften Menschsein, aber auch auf menschenwürdige und gerechte Verhältnisse, in Jesu gesamtem Wirken begegnet und nicht auf die „Heilungswunder" beschränkt ist.[3]

Das Besondere der von ihm gehaltenen Mahlpraxis etwa ist nicht die Tischgemeinschaft als solche, sondern die solidarische Gemeinschaft mit den Benachteiligten, Notleidenden, Ausgeschlossenen. Jesu Gesetzesauslegung (Mk 2,27) zielt auf eine die Menschenwürde sichernde Auffassung. Die Gleichnisse sollen Mut machen, die alltägliche Lebenswirklichkeit in neuer Perspektive als Ort des Wirkens Gottes zu sehen, die eigene oft armselige Lebenswelt mit Gott in Zusammenhang bringen zu dürfen und bislang ungelebte Möglichkeiten ins Auge zu fassen.

2. *Marginalisierung der heilend-befreienden Praxis*

Ein kursorischer Blick in die Geschichte christlicher Praxis zeigt, daß sich die Christenheit mit dieser jesuanischen Vorgabe nie leicht getan hat. Diese stand von Anfang an in der Gefahr, marginalisiert, verkehrt und vergessen zu werden. So brachte die christologi-

[3] Vgl. *Herbert Haslinger:* Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Würzburg 1996, 646–692.

sche Wende vom heilenden Jesus zum Heil schenkenden Christus bereits eine nachhaltige Akzentverlagerung. Die Wirkmächtigkeit des präexistenten und erhöhten Christus wird nicht mehr mit „Heilen" (σῴζειν), sondern mit Heil (σωτηρία) beschrieben. Heilung wird in einer unterschwellig monophysitischen Christologie in den Himmel verlegt und damit spiritualisiert. Die Reich-Gottes-Botschaft verliert an Lebensnähe, wird Angelegenheit der Lehre und des Bekenntnisses. Es kam zur Abspaltung der heilend-befreienden Diakonie von Liturgie und Verkündigung. Heilen und Befreien wanderten zunehmend aus einer am ewigen Heil und nicht am konkreten Heilen und Befreien interessierten Pastoral aus. Dieser bis heute andauernden, von einer halbierten Christologie gestützten Marginalisierung der heilend-befreienden Praxis ist entgegenzuhalten: Kirche vergegenwärtigt den „fortlebenden Christus" nur dann in seiner Gesamtheit, „wenn sie in real erlebbarer Diakonie zugleich den fortliebenden Christus verkörpert."[4] Nur mit einer Neubesinnung auf eine jesuanische Christologie dürfte es gelingen, die Spaltung von Heil und Heilung, Glaube und Leben, Mystik und Politik zu überwinden. Mit Blick auf das Wirken Jesu ist neu zu lernen, daß Gott nicht jenseits heilend-befreiender Praxis vorkommt, sondern in ihr.

Zwar ist mit dem Zweiten Vaticanum und auch mit der Enzyklika „Evangelii nuntiandi" die Lebensrelevanz, das konkrete Glaubenshandeln, die „Orthopraxie" neu entdeckt worden, aber dennoch ist das „Vergessen der Diakonie" *(A. Delp)* nicht überwunden. Nach wie vor gilt der Krankenbesuch oder die Pfarrcaritas als Sache der Laien, Frauen und Ehrenamtlichen. Der Diakonie haftet der Charakter der Vorfeldarbeit für den eigentlichen Heilsdienst der Sakramentenspendung und Verkündigung an. Sie ist Restangelegenheit, wenn noch Zeit bleibt.[5] Die Theologie und die Seelsorgerausbildung sind nach wie vor nicht auf die Diakonie ausgerichtet. Die vorherrschend pastorale Gemeindeprogrammatik bleibt eigentümlich subjektfern und damit diakonievergessen. Sakramentenpastoral ist nicht von einem diakonischen Verständnis der Sakramente als Lebenshilfe aus dem Glauben durchdrungen, sondern zum Teil mit Rekrutierungsinteressen besetzt. Nach dem Zusammenbruch der alten Beichtpraxis konnte kein Rahmen diakonischer und symbolisierter Schuldbegleitung entwickelt werden. Die in eine Zweit-Struktur ausgelagerte Caritas ereignet sich ohne dialogischen Bezug zu den übrigen kirchlichen Grundvollzügen. Trotz mancher erfreulicher Aufbrüche zu einer diakonischen Kirche – man denke an das nach wie vor gegebene Engagement vieler haupt- und ehrenamtlicher MitarbeiterInnen in Gemeinde und Caritas – ist es nicht gelungen, heilend-befreiende Diakonie aus ihrer marginalen Position herauszuführen.

3. Problemlagen einer heilend-befreienden Seelsorge heute

Die Vorgabe der Praxis Jesu und ihre bis in die Gegenwart hereinreichende Marginalisierung lassen eine Wieder-

[4] *Ottmar Fuchs:* Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 86.

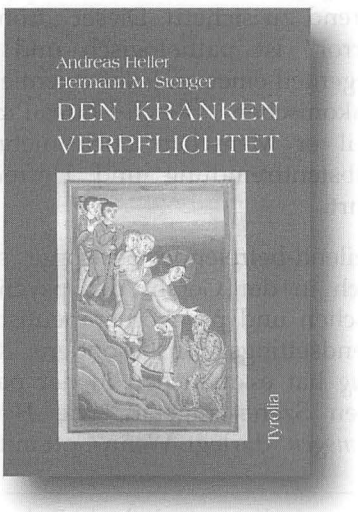
[5] Vgl. *Rolf Zerfaß:* Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt, Freiburg i. Br. 1992.

entdeckung der Diakonie dringlich geboten erscheinen. Auf die Tagesordnung muß diese Neubesinnung auf den Ursprung deshalb, weil Armut, Ungerechtigkeit und geistig-seelische Lebenskrisen auch heute nach Beistand, Linderung, Anwaltschaft und Heilung verlangen. Freilich ist die Positionierung und Konzeptualisierung einer solchen heilend-befreienden Seelsorge nicht unproblematisch. Vor allem steht sie in Gefahr, die Deformationen, blinden Flecken und eingenisteten Inhumanitäten der medizinischen und psychotherapeutischen Heilberufe, aber auch der herkömmlichen kirchlichen Beratungspastoral unbesehen zu übernehmen. Damit verdoppelte sie die strukturellen, gegen den heilungs- und befreiungsbedürftigen Menschen gerichteten Defizite und böte keine, den wirklichen personalen Belangen gerechtwerdende, kritische Alternative.

Im einzelnen können eine Reihe von problematischen Anleihen das am jesuanischen Ursprung orientierte Konzept einer diakonisch-heilenden Seelsorge verfälschen:

- Eine sozialwissenschaftliche Sicht auf das konkrete, individuelle Leid macht Betroffene zu Fällen, Zahlenwerten, Variablen in einer Theorie. Subjektive Not wird quantifiziert, verobjektiviert und damit gesichtslos gemacht. Die Definitionsmacht der Wissenschaft ist nicht zuerst am persönlichen Leiden interessiert, sondern an ihren Theorien über das Leid. Sie biegt den Hilferuf, den Appell, die Klage und Anklage, die jede subjektive Not vorbringt, um in allgemeine Begriffe und Thesen, die Betroffenheit verhindern.

TYROLIA



Andreas Heller
Hermann M. Stenger (Hg.)

Den Kranken verpflichtet

80 Seiten; Broschur
öS 144,–/DM 19,80/SFr 19,80

Seelsorge am Krankenbett und ihr besonderer Stellenwert im Zusammenhang mit Pflege und Therapie.

VERLAGSANSTALT TYROLIA
INNSBRUCK-WIEN

- Gesellschaftlich verbreitete, durch Psychologie und Medizin verstärkte Wahrnehmungsmuster betreiben eine subtile Abwehr des notleidenden Anderen, wenn sie stereotypisierend Zuordnungen vornehmen zu „Abhängigen", „Süchtigen", „Aidskranken", „Armen", „Behinderten". Diese Attributierungen stigmatisieren und legen die Person auf eine einzige Eigenschaft, die Schwaches, Anormales und Minderwertiges ausdrückt, fest.

- Der moderne technisch-naturwissenschaftliche Medizinbetrieb könnte mit seinen impliziten Ideologien als fragwürdiger Prinzipiengeber fungieren. Verantwortung des Heilungsbedürftigen wird dann delegiert an die Experten. Behandlung verläuft nach dem Schema der Reparatur beschädigter somatischer oder psychischer Teilbereiche. Menschliche Beeinträchtigungen werden selektiv in ihrer psychosomatischen Dysfunktionalität, unter dem Gesichtspunkt, gesundheitliche Defizite zu beseitigen, wahrgenommen. Das Freisein von Krankheit gilt einer auf das pathologische Paradigma fixierten Medizin als der Normalfall des Lebens. Sie ist weitgehend indifferent gegenüber den strukturellen und kontextuellen Bedingungen, die krank machen. Es mangelt ihr an einer Zusammenschau der somatischen, psychischen, sozialen und strukturellen Dimensionen, die Krankheit mitkonstituieren. Und vor allem: die subjektive Erfahrungswelt des Kranken mit ihrer Geschichte und Betroffenheit, ihren Ängsten und Hoffnungen kann nicht wirklich in den Mittelpunkt einer asymmetrischen Arzt-Patient-Beziehung gelangen.

- Höchst problematisch erscheint die Tatsache, daß heilende Seelsorge Anleihen nehmen könnte bei einer esoterischen Psychoszene, ihrem Ganzheitspathos, ihrer Antirationalität, Remythisierung und Simplifizierung individueller und sozialer Komplexität. Das Vokabular von Energie, Kraft, Kosmos, Ganzheitlichkeit, Mitte, Mystik, Schwingung, Spiritualität etc. liefert den diffusen Überbau zu einer Heilungsmixtur, die dem selbsternannten Heiler Geld, Geltung und Macht verschafft, ihm gar die übermenschliche Aura des Schamanen, Charismatikers, Geistheilers verleiht. Dabei dürfte die verbreitete Enneagramm-Manie noch zu den harmlosen Erscheinungsformen gehören. Spiritismus, Okkultismus und Exorzismus sind nichts anderes als der in mißbrauchter religiöser Symbolik ausgetragene Versuch, Angst abzuwehren, Triebimpulse von sich abzuspalten und sich gegen ihre Wiederkehr kontrollierend zu sichern. Dieser „fromme Terror" ist pathologisch und das Gegenteil einer an Jesus orientierten diakonischen Reich-Gottes-Praxis, weil er Menschen noch mehr in Selbstentfremdung und Unfreiheit führt.

- Heilend-befreiende Seelsorge steht auch in der Gefahr des psychologischen und psychotherapeutischen Trendsettings. Insbesondere *C.G. Jung* hat es manchen in der pastoralen Szene angetan, wie *Herbert Poensgen*[6] darlegt. Wenn Gott mit der

[6] Vgl. *Herbert Poensgen:* Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 2 (1997), 156.

archetypischen Ganzheit in mir ineinsgesetzt werde, dann könne man sich dem Ganzwerden nicht mehr entziehen, ohne moralisch schuldig zu werden. Die verfehlte und versäumte Ganzwerdung, die nicht zustande gebrachte Selbstverwirklichung erzeuge den gleichen ungeheuren Leistungsdruck wie die Sündenangst vergangener Tage. Zudem erscheine die Innenwelt als Zufluchtsort und Lösung angesichts der Herausforderungen der äußeren Welt mit ihren Ambivalenzen, Brüchen und Krisen.

- Die vorherrschende pastorale Beratungs- und Begleitungspraxis, einschließlich ihres Supervisionsbegriffes, ist weithin einem individualisierenden und personalisierenden Schema verhaftet. Probleme werden bevorzugt als Versagen der Person diagnostiziert, ihrer Unzulänglichkeit zugerechnet. Damit werden individuell-psychopathologische Kategorien hypostasiert, wo eigentlich gesellschaftliche und kirchlich-strukturelle Bedingungen zwangsläufig zum Scheitern führen müssen. Solche Psychologisierung und Personalisierung, probate Mittel der Verantwortlichen, verhindern, wie ebenfalls *Herbert Poensgen*[7] aufzeigt, eine wirkliche Veränderung der Verhältnisse. Zu bedenken ist auch, ob strukturelle Veränderungen, die in einem jesuanischen Konzept einer heilenden Seelsorge einen unverzichtbaren Platz einnehmen, im Rahmen der Kirche nicht mit dem verkehrten Instrumentarium angegangen werden. Bislang setzt man auf Fortbildung, Kompetenzerweiterung, Selbsterfahrung, Supervision der Mitarbeiter in der Hoffnung, daß die so entwickelten Personen in einem Automatismus eine Reform der kirchlichen Organisation in Diözese, Dekanat und Gemeinde herbeiführen. Dies stellt sich immer mehr als Fehlannahme heraus. Organisationen, wo Menschen ihre personale Würde und ihre Solidarität mit anderen entfalten und kultivieren können, entwickeln sich nicht über Einfühlung und Gutwilligkeit der Beteiligten, sondern über Aushandeln und Festlegen formaler, verbindlicher Regeln. Dazu braucht es Verträge, Ordnungen, Vereinbarungen, klare Zuständigkeiten, Zielklärungen und -kontrollen.[8]

4. Kurzprofil einer heilenden Reich-Gottes-Praxis heute

Heilende Seelsorge kann nicht entfaltet werden ohne sich kritisch abzuheben von den ideologischen Anteilen der Psychoszene, den eingeschliffenen Reduktionen des Humanen im modernen Medizinbetrieb, den einseitigen Personalisierungen der Probleme im kirchlichen Raum. Eine Abgrenzung seelsorglichen Heilungsverständnisses von esoterischen, technokratischen und auch pelagianischen[9] Verformungen ist nötig. Praktisch-theologisch bildet

---

[7] Ebd. 162f.

[8] Vgl. *Andreas Heller:* Gesundheit und Gerechtigkeit. Gesundheitsförderung als politisch-diakonisches Konzept, in: Lebendiges Zeugnis 48 (1993), 24–36; *ders.* Kirchliche Organisationskultur entwickeln. Perspektiven für die Planung in der Seelsorge, in: Lebendiges Zeugnis 48 (1993) 211–222.

[9] „Pelagianisch" erscheint eine Selbstverwirklichungsideologie, die den Geschenkcharakter einer letzten personalen Identität zugunsten einer selbstgemachten Identität aufgibt.

„Heilung" geradezu das Leitwort einer alternativen christlichen Praxis, die gegen subtile und offene Inhumanität protestiert und Partei ergreift für die Individualität und das Fragmentsein-Dürfen der Person, wie es im jesuanischen Reich-Gottes-Handeln zum Ausdruck kommt. Solche „Heilung" mahnt ein, hinter Zahlen und Theorien den konkreten, leidenden Menschen zu sehen, der Name und Gesicht hat. Sie erhebt ihre Stimme für jene, die über keine Definitionsmacht verfügen. Sie läßt sich nicht vor den Karren fremder, den Anderen nicht wirklich meinender Interessen spannen. Eine solche in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, in Heilung und Befreiung komplementär verankerte Reich-Gottes-Praxis ist widerständig gegen die gewöhnlichen Muster der Ausgrenzung und Lieblosigkeit. Ihre entscheidende Matrix hat diese, auch als Diakonie zu bezeichnende, Praxis im heilend-befreienden Handeln Jesu selbst. Von daher ist letztlich begründet, warum „Heilung" trotz aller Mißverständlichkeiten ein unaufgebbares Schlüsselwort christlicher Identität ist. Daß der Weg zu einer Kirche, in der die heilend-befreiende Diakonie den Vorrang vor allen anderen Aufgaben innehat, noch lang erscheint, sei nicht verschwiegen. Die damit anstehende Wandlung der Gestalt der Kirche dürfte von einer Dimension sein, die tiefer in das Leben der Kirche eingreift als das Zweite Vatikanische Konzil.

HERIBERT WAHL

„Alles ist Fragment" – aber Fragmente sind nicht alles!

Rückfragen eines Pastoraltheologen und Psychoanalytikers

Poensgen formuliert theologische Bedenken gegen eine von ihm mit dem Stichwort „heilende Seelsorge" belegte Tendenz, die Pastoral den postmodernen Ideologien von Ganzheitlichkeit und Selbstverwirklichung auszuliefern. Er hat dabei Trends im Auge, die aus pastoralpsychologischer wie gesellschaftsdiakonischer Sicht tatsächlich höchst problematisch sind. Unser Autor, Dozent an der Universität München, meint allerdings, der globale Vorwurf eines neuen, nun „therapeutischen Dogmatismus" an die Adresse „der" aktuellen Seelsorge schieße weit übers Ziel hinaus; seine Kritik diskreditiere weite Teile der heutigen pastoralpsychologischen Seelsorgebewegung und leiste (gerade auch gegenüber der Kirchenleitung) dem – berechtigten und erhöhter Aufmerksamkeit bedürftigen – Anliegen des Autors einen Bärendienst. (Redaktion)

Wer sozusagen aus der Hüfte auf eine große Plakatwand (voll pastoraler Konzepte) losballert, hat gute Aussichten, immer irgendetwas zu treffen, denn die Streubreite dürfte ausreichen, um in einer vage ins Visier genommenen Gegend (namens „pastorale Landschaft" oder gar „Seelsorge in der Pastoral"?) etliche Treffer zu landen, auch bei noch so „flüchtigem Blick".[1] Schwieriger wird es allerdings, wenn beim Identifizieren der Opfer nachträglich festgestellt werden soll, welches Plakat eigentlich gemeint und angezielt war, welche Konzepte oder welche Autoren faktisch getroffen wurden...

Die martialische Metapher vom Streuschuß, geboren aus dem Ärger über eine zu dick aufgetragene Leserlenkung, soll nicht verhehlen: Poensgen **hat** in meinen Augen etwas Richtiges ‚getroffen'. Was mich daran verstimmt, ist die fehlende Sorgfalt und Differenzierung: eben das ungenau streuende Trefferfeld. Machen wir uns also auf die Suche nach den Einschlaglöchern und versuchen wir, sie etwas exakter zu lokalisieren. Ich ziehe meine ‚Funde' in einige thesenartige Punkte zusammen.

1. *Praktische Theologie und insbesondere Pastoralpsychologie sollten sich Begriffe wie „heilende Seelsorge" (Pastoral) beziehungsweise „therapeutische Kraft (oder, wie ich vorziehe: Dimension) des Glaubens" nicht einfach entwinden lassen, weil sie durch unsachgemäßen Gebrauch in Mißkredit gebracht werden.*

Damit würde der biblisch klar bezeugte Heilungsauftrag Jesu (wie immer er heute anthropologisch-theologisch ge-

[1] Bei allen Anführungszeichen handelt es sich, soweit nicht anders vermerkt, um direkte Zitate aus dem mir vorliegenden Text von H. Poensgen.

faßt und hermeneutisch-praktisch realisiert werden kann) allein solchen Konzeptionen überlassen, wie sie Poensgen im Auge hat: einem „Konglomerat unterschiedlicher therapeutischer Gedanken, Methoden und Ansätze", abgeleitet aus der Analytischen Psychologie C.G. Jungs und gestützt v.a. auf sein Konzept archetypischer „Ganzheit" (und ich füge hinzu: psychischer „Integration").

Lassen wir dahingestellt, ob hier bereits tiefenpsychologisch gesehen eine mißverstanden-mißbräuchliche oder unzureichende Jung-Rezeption vorliegt.[2] Schauen wir mit Poensgen nur auf die Theologie ‚hinter' der sogenannten „heilenden Seelsorge", das heißt konkret auf die aufgeführten Ansätze von G. Kreppold (1994), A. Hartmann (1994), W. Müller (1993; 1994), A. Grün (1994). Großteils aus Artikeln eines einzigen Themenheftes der „Lebendigen Seelsorge" zitiert, werden diese Autoren mit folgenden Attributen belegt und charakterisiert: esoterisch, idealistisch, technokratisch, moralisierend, gegen herkömmliche Theologien eingenommen.

Ohne weiteren Nachweis vermutet Poensgen: „Rezipiert werden Konzepte ‚heilender Seelsorge' im Alltag der Pastoral v.a. von Mitgliedern des Selbstverwirklichungsmilieus" – woher er das wohl weiß (obwohl es vielleicht stimmt)? Einige „Sehnsüchte oder theologische Implikationen" im Hintergrund werden ausgemacht. Erkennbar sind es Kurskorrekturen gegen frühere Fehlformen der Seelsorge (zum Beispiel Lust-, Leib- und Lebensfreundlichkeit statt Triebrepression) sowie Zufluchtsangebote einer wahren Innenwelt und ihres Reichtums (angesichts der überfordernden modernen Gesellschaft); schließlich identifiziert Poensgen noch eine Version „inkarnatorischer Theologie(n)", welche Menschwerdung i.S. der Selbstentäußerung Gottes mit Selbstverwirklichung gleichsetze und so, dem Zeitgeist verfallend, die christliche Seelsorge an die Ideologie individualistischer Selbstverantwortung und Selbstbezüglichkeit (samt ihrem ungeheuren Leistungsdruck) ausliefere.

Poensgen plädiert demgegenüber für eine zeitgemäße befreiungstheologische „Auslegung der biblischen Rechtfertigungslehre im Kontext einer diakonisch-seelsorglichen Praxistheorie", die nüchtern-bescheidener auf lebensgeschichtliche „Selbstannahme" zielt. Dies wird leider nicht weiterverfolgt; stattdessen zieht Poensgen nun – in einem ökumenischen Schwenk – „*die* protestantische Literatur zur Seelsorge" als „kritisches Korrektiv zur ‚heilenden Seelsorge'" heran, das heißt konkret einige Aufsätze von R. Schieder (1994), E. Hauschildt (1994), H. Luther (1986; 1992) und M. Klessmann (1994). Nebenbei: catholica non leguntur (zum Beispiel H. Stenger, K. Frielingsdorf, D. Funke, I. Baumgartner u.a.)!? Aber auch wichtige evangelische Pastoralpsychologen (zum Beispiel J. Scharfenberg, K. Winkler u.a.) und Kritiker (zum Beispiel I. Karle, U. Bach, R. Schmidt-Rost) bleiben unerwähnt; drei bis vier Aufsätze sind freilich eine (zu) schmale Literaturbasis für so weitreichende Urteile beziehungsweise Verurteilungen.

[2] So der von Poensgen zitierte *R. Lesmeister* in seinem Buch „Der zerrissene Gott".

2. *Die These vom „Rückfall" in die alte Seelenkontrolle und vom „Abfall" in einen nachkonziliaren therapeutischen Dogmatismus ruht nicht nur auf äußerst grobrastigen Anmerkungen zur Seelsorgegeschichte; sie wirft vielmehr in einem antipsychologischen Affekt die (postmodern gern schon totgesagte) Seelsorgebewegung undifferenziert und diskreditierend in einen Topf mit Stichworten wie: Psychologisierung, Individualismus, therapeutisches Diktat, gesellschaftlich desinteressierte Pflege des bürgerlich-christlichen Privat-Ich usw.*

Das klingt auf den ersten Blick zunächst wie eine weitere schrille Stimme im jüngsten Konzert des strammen „roll-back", das – ausgehend (wiederum) von den USA – gegen die Seelsorgebewegung in Gang gebracht worden ist: Rettung der Seelsorge vor ihrem endgültigen Ausverkauf an moderne Psychologie und Seelenhygiene. Ein zweiter Blick enthüllt freilich, daß die Stoßrichtung nicht regressiv und reaktionär auf die Rückkehr zu einer fundamentalistisch-biblizistischen Seelsorge (zum Beispiel im Stil von Jay Adams oder der „Biblisch-therapeutischen Seelsorge") zielt, die – nach der säkularisierenden Überfremdung der Pastoral – wieder traditionell christlich-moralische Leitvorstellungen für die Seelsorge propagiert.
Eher scheint Poensgens Sorge um die Folgen einer ‚Dialektik der verspäteten kirchlichen Aufklärung' nach dem Vaticanum II zu kreisen: Wie ist es möglich, daß nach der damals „notwendigen Korrektur christlicher Glaubensartikulation" und „Rehabilitierung des Individuums und seiner Glaubenserfahrung und Glaubensgeschichte" in der Seelsorgebewegung heute ein „neuer Dogmatismus" um sich greifen kann, der die alten Mechanismen „mißtrauischer Kontrolle der Seele" nur im neuen Gewand, unter dem normativen Druck der Psychologisierung, fortschreibt – lediglich mit einem gegenüber früher veränderten, nun psychologisch aufgemachten Lasterkatalog versehen, der da lautet: „verweigerte Menschwerdung durch verweigerte Selbstverwirklichung, Kopflastigkeit, objektivierte Aussagen, Mangel an Sensibilität, Unfähigkeit, den emotionalen Raum zu kultivieren, Angst und Niedergeschlagenheit"?
Unter dem Stichwort „Pastorat" hat bekanntlich der späte Michel Foucault (1988) die Techniken einer pastoralpolitischen Machtausübung durch Seelenkontrolle beschrieben beziehungsweise kategorisiert.[3] Nimmt man diese Herausforderung an die christliche Pastoraltradition probeweise einmal auf, so wäre die kirchlich-pastorale „Dialektik der Aufklärung" so zu lesen: Die Befreiung von repressiver Pastoralmacht (vor 30 Jahren: im Zuge von Studentenunruhen, gesellschaftlichen Umbrüchen, Konzil, Seelsorgebewegung) wäre mittlerweile umgeschlagen in den Mythos einer diktatorisch geforderten Selbstverwirklichung. In ihm kehrte – folge ich Poensgen – der alte, repressive, moralisch-religiöse Dogmatismus in neuem Gewand wieder: „Das dogmatische Diktat wird durch ein therapeutisches Diktat abgelöst".

[3] Vgl. zu dieser Thematik das einschlägige Heft 2/1995 der „Weg zum Menschen": „Pastorale Macht. Foucaults Auseinandersetzung mit dem Christentum" (Beiträge von *E. Erdmann, N. Mette, H. Steinkamp, M. Weimer).* Dort auch die Originalzitate zu Foucault; vgl. auch: *F. Uhl,* Die Macht des Blicks. Kritik an Aufklärung und Humanismus. In: ThPQ 144 (1996) 115–130.

Der springende Punkt wäre jedoch, daß sich in dieser dialektischen „Wiederkehr des Verdrängten" (Freud) die zuvor unterdrückte Subjektorientierung – als pars pro toto für die nicht zugelassenen Seiten insgesamt – jetzt in verkleideter Gestalt erneut Ausdruck verschafft, zum Beispiel in den Mythen von Ganzheitlichkeit, Selbstverwirklichung etc. Hier setzt mein Unbehagen an, weil so überaus leichtfertig, denunziatorisch und oberflächlich-fahrlässig mit diesem neualten Inhalt umgesprungen wird; die Subjektorientierung in der seriösen Pastoralpsychologie wird von ihren modischen Mißdeutungen („Individualisierung", „Individualismus", „Selbstverwirklichung" etc.) nicht deutlich unterschieden.

Man konnte das bereits vor zwei Jahren ähnlich plakativ nachlesen in „Nur 18 Thesen zum Verhältnis Kirche, Religion und Kultur" (Mainz 1995), deren Koautor Poensgen war und deren These Nr. 13 lautet: „Die moderne Seelsorge psychopathologisiert Menschen, und die Fortbildung der kirchlichen Mitarbeiter verstärkt diesen Trend".[4]

Beide Texte sind im Grundduktus so ähnlich, daß sie durchaus einer Feder entstammen können. Beiden ist auch gemeinsam, daß sie in fataler Weise zwei grundlegend verschiedene Gesichtspunkte miteinander vermengen: zum einen die durchaus diskutierbare Kritik an zum Teil sehr oberflächlich-modischen Mixturen des boomenden Psychomarktes, die irrigerweise von dilettierenden Theologen beziehungsweise SeelsorgerInnen als pastorale Revitalisierungskuren ausgegeben werden; zum anderen aber eine m.E. indiskutable Relativierung, ja Diskreditierung „seelisch Leidender", die sich den privilegierten „Luxus" pastoral geförderter „Beschäftigung mit der eigenen Seele" zu leisten wagen.

Das mündet in den abstrusen Vorwurf, „die moderne Seelsorge psychopathologisiert Menschen" (so These 13), soll wohl heißen: Sie bauscht banale Lebensprobleme und Nöte zu psychischen Störungen von Krankheitswert auf und stigmatisiert Menschen dadurch zu psychisch beziehungsweise religiös „Kranken" (so wie früher zu „Sündern") – „ein gängiges Konzept seelsorglicher Pastoral" (Thesen, S. 23), wobei man sich fragen kann, ob es noch eine andere Pastoral gibt als eine „seelsorgliche"... Das neue Paradigma heiße jedenfalls: „Heil(ung) kommt... allein von den SeelsorgerInnen und der Bereitschaft der Opfer, sich neuer Intimität und Nähe zu öffnen" (ebd.).

Die Erläuterungen zur These 13, die nur die Kurzfassung des in unserem Text breit Ausgewalzten, aber leider nicht sorgfältiger Differenzierten bieten, reichen noch weiter. Der Vorwurf an pastoralpsychologische Seelsorgekonzepte, die den „psychologischen Blickwinkel maßlos" überschätzen, geht über die „Psychopathologisierung" weit hinaus. Wer in der pastoralen Praxis scheitert, gelte nicht nur als krank; seine Konflikte werden auch „individualisiert und personalisiert".

Das ist zunächst der altbekannte, oft wiederholte, aber deshalb noch nicht automatisch zutreffende Vorwurf gegen Psychotherapie überhaupt: Sie

[4] Der Verfasser verweist in einer Fußnote selber auf diese Thesen von E. Bieger, W. Fischer und H. Poensgen der Katholischen Fernseharbeit beim ZDF von 1995. Vgl. die Thesen im Internet: http://www.kath.de/kfa/thesen/; Rezension von F. Böhmisch in: ThPQ 144 (1996) 220–221.

trübe den Blick für die gesellschaftlichen Ursachen individuellen Leidens, verhindere Veränderungen und stabilisiere das bestehende System durch bloße Anpassung etc. Wenn dieser Vorwurf hier auf die therapeutische Seelsorge ausgeweitet beziehungsweise übertragen wird, wird er nicht triftiger, und zwar weil auch darin nicht auseinandergehalten, sondern vermengt wird, daß 1) psychische Konflikte und psychosoziales Leid(en) leider immer einzelne, konkrete Menschen treffen und daher gar nicht „individualisiert und personalisiert" werden können – das geschieht nur auf dem Papier der Theoretiker! 2) Wir wissen heute hinlänglich (jedenfalls im Bereich einer psychoanalytischen Sozialpsychologie und Subjekttheorie), daß individuelles seelisches Leiden immer auch kontextuell von den gesellschaftlich-kulturellen (auch kirchlichen) Strukturen kodeterminiert und mitverursacht ist – in der Sprache der Thesen vom „eigenen System und der eigenen Ideologie".

Es mag vielleicht zu trivial klingen, ist aber m.E. aus dem Blickwinkel der psychotherapeutischen wie pastoralen Praxis nicht von der Hand zu weisen, wenn die Antwort lautet: Man muß das eine tun (nämlich dem leidenden Einzelnen oder auch Gruppen sachkundig helfen, auch im Raum der Seelsorge) und darf das andere nicht lassen (nämlich sich um die „gesellschaftlichen Bedingungen" und strukturellen Hintergründe kümmern, die für bestimmte Störungen mitverantwortlich sind). Oder hätte der barmherzige Samariter zuerst das ‚räuberische System' kritisch analysieren und umstürzen sollen, bevor er – unglücklicherweise – das Leiden des unter die Räuber Gefallenen „individualisierte" und ihm unmittelbare Hilfe an Ort und Stelle angedeihen ließ?

Ich plädiere keineswegs für unpolitisch-zudeckendes, pseudo-caritatives Hilfehandeln, das sich systemkonform zum bequemen Reparaturbetrieb vermeidbarer Systemschäden mißbrauchen läßt. Ich wehre mich jedoch entschieden dagegen, all die vielen Frauen und Männer, die sich seit 25 Jahren etwa in der „Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie" für die fachgemäße, methodisch reflektierte Aus- und Fortbildung der in der Pastoral Tätigen einsetzen, pauschal mit einigen esoterisch-spiritistisch angehauchten, ‚postmodernen' und von manchen Verlagen merkantil gepflegten Psycho-Eklektikern einer verquasten Selbstverwirklichungs-Ideologie (die es natürlich auch im Bereich der Kirchen gibt) in einen Topf zu werfen.

Wer hat eigentlich das Wissen und damit das Recht, dieser großen Gruppe von ‚Seelsorgebewegten' das Vorurteil um die Ohren zu schlagen, mit ihrer individualisierenden Lebens- und Glaubenshilfe enthöben sie sich „der Auseinandersetzung mit dem eigenen System und der eigenen Ideologie" und „verschwiegen" die gesellschaftlichen Bedingungen, die hinter den pastoral nicht mehr zu bewältigenden Herausforderungen stehen? Es gehört schon eine Portion Unverfrorenheit dazu, den vielen SeelsorgerInnen, die sich – aus dem Ungenügen an eigener und fremder pastoraler Kompetenz heraus – zusätzlicher, person-, zeit- und kostenintensiver Fortbildung unterziehen, zuzurufen: „Die angewandte Therapie ist... ebenso falsch wie die von kirchlichen MitarbeiterInnen zu Recht zurückgewiesenen Patentrezepte fundamentalistischer Strömungen" (ebd.).

Kehren wir von den 18 Thesen zurück zum aktuellen Text, der hierzu keine weitere Klärung, eher kryptische Sätze

bietet, wie: „Die notwendige Individualisierung verkommt zu Individualismus". Ist „Individualisierung" im soziologischen Sinn gemeint? Inwiefern ist sie dann „notwendig"? Oder geht es eigentlich um ‚Individuation' i.S. der Selbst- und Subjektwerdung? Wieso verkommt sie zu „Individualismus"? Das wäre nur dann der Fall, wenn tatsächlich die gesamte aktuelle Pastoralpsychologie das unterstellte „therapeutische Diktat" einer aufgezwungenen Selbstverwirklichung propagieren würde, „unberührt von all jenen soziologisch/sozialpsychologischen Erkenntnissen, die uns eine sehr differenzierte Bedürfnis- und Milieulandschaft in Deutschland aufzeigen". Es wäre ferner nur der Fall, wenn die „den Betreibern dieser Seelsorge" kurzerhand zugeschriebene „merkwürdige Projektion" stimmte, wonach diese Leute einfach „ihre eigenen Wünsche und Sehnsüchte, sich unter dem Diktat der Selbstverwirklichung zu erleben, auf ihre gesamte gemeindlich/pastorale Lebenswelt" übertragen. Was kann da anderes herauskommen als eine „nur noch Lebenshilfe für kirchlich geschädigte und hauptamtlich Überforderte... verheißende Seelsorge" zur „alleinigen Pflege des bürgerlich-christlichen Privat-Ich": ein fundamentaler „Paradigmenwechsel", auf den die Kirche strukturell sich bereits eingestellt habe (belegt u.a. mit der Einrichtung kirchlicher „recollectio"-Häuser!).

Soweit die Lagebeurteilung und Diagnose, die ich in dieser undifferenziert-pauschalisierenden, mit psychologischen Unterstellungen und Diskreditierungen arbeitenden Form nicht teile. In ihr gehen auch die durchaus diskussions- und kritikbedürftigen Punkte hoffnungslos unter. Wie sieht es nun mit den Lösungswegen und Therapievorschlägen aus, die Poensgen unter fünf programmatischen Überschriften anbietet, um eine „heilende Seelsorge" vor Selbsttäuschung zu bewahren?

3. *Die Heilungsrezepte für eine „heilende Seelsorge" sollen offenbar, in Fortführung der provokativen Situationsanalyse, herausfordernd wirken. Sie müssen insofern enttäuschen, als sie trotz ihrer Richtigkeit unspezifisch und allgemein bleiben. Sie treffen gerade die pastoralpsychologisch inspirierte Seelsorge in ihrem Bemühen um Subjektwerdung im Glauben am wenigsten.*

Die angemahnten Korrekturen benennen zunächst zwei allgemeine praktisch-theologische Grundanliegen, die nach Aufhebung falscher, weil sach- und wesenswidriger Trennungen rufen: 1) Ende der Trennung von Seelsorge und Diakonie, 2) Ende der Trennung von Seelsorge und Verkündigung. In den folgenden Punkten dagegen propagiert Poensgen, im Gefolge Henning Luthers, zwei neue Trennungen, die eine ‚richtige' heilende Seelsorge vornehmen müßte: Sie hat zu trennen 3) zwischen (bloßer) Alltagssorge und (christlicher) Seelsorge und 4) zwischen fragmentarischer Seelsorge und einem mythisch aufgeladenen Identitäts-Begriff.

3.1. *Ende der Trennung von Seelsorge und Diakonie:* Wer beklagt nicht die Diakonie-Ferne unserer gemeindlichen Seelsorge und fordert nicht die Rückkehr oder – vielleicht redlicher gesagt – die wieder deutlichere Wahrnehmung der diakonischen Wirklichkeit in der Gemeindepastoral? Doch es ist umgekehrt gerade die von der Seelsorgebewegung mitgetragene diakonische Arbeit in den kirchlichen Beratungs-

stellen, die gesellschaftlich sehr wohl hoch akzeptiert, aber zu wenig in den Gemeinden (und in der Theologie!) als pastorales Tun wahrgenommen wird und präsent ist. Gerade die Pastoralpsychologie ist ja angetreten, ein rein auf individuelles Seelenheil eingeengtes, spiritualisierendes Seelsorgeverständnis wieder in seinen leibhaft-sozialen, geschichtlich-gesellschaftlichen Subjekt-Bezügen zu sehen und anthropologisch-theologisch zu erden. Hier rächt es sich ein weiteres Mal, daß Poensgens Rundumschlag gegen die „heilende Seelsorge" unter diesem Etikett unbesehen esoterisch-spiritistische und psycho-gnostische Auswüchse mit dem ganzen Zweig der pastoralpsychologisch inspirierten Seelsorgekonzeption zusammenwirft.[5]

3.2. *Ende der Trennung von Seelsorge und Verkündigung:* Mit dem Plädoyer, die Trennung von Seelsorge und Verkündigung zu beenden, soll der Tendenz gewehrt werden, daß (heilende) Seelsorge lediglich eine gesellschaftsstabilisierende Funktion übernimmt: Sie bediene nur noch die allgemein als plausibel geltenden Wertvorstellungen eines Selbstverwirklichungsmilieus. „Verkündigung des Evangeliums" als prophetische Kritik an der repressiven Gesellschaft sei dann nicht mehr möglich, wenn Seelsorge zwar nicht mehr, wie früher, die Verkündigung der rechten Lehre in der Bußpraxis als Kontrollmittel und Disziplinierungsmacht benütze, wohl aber das neue Zuchtmittel der normativen Psychologisierung und Therapeutisierung im Machtgefälle zwischen professionell-kompetentem Seelsorger und seinem für krank erklärten „Klienten" einsetze: Die frühere Repression tauche jetzt „im Mantel der Individualisierung und der eigenen Selbstverwirklichung" der SeelsorgerInnen und ihrer (therapeutisch zu disziplinierenden) „Objekte" wieder auf; deren Recht auf Anders-Sein werde heutzutage eben auf diesem Weg beseitigt! „Paradigmen der Freizeit- und Erlebnisgesellschaft werden pseudochristlich eingefärbt."
Inhaltlich wiederholen sich nun die ‚Argumente', die in Wirklichkeit lediglich Anschuldigungen und Desavouierungen sind. Besonders grotesk mutet – vor dem Hintergrund kirchlich-pastoraler Vergangenheit – die Rede von einer „psychoanalytischen Zucht" an, um das Anderssein, die Subjekthaftigkeit der Menschen in einer neuen Zwangsbeziehung nur umso subtiler auszuschalten!
Nichts gegen die Erinnerung, daß Verkündigung in kritischer Differenz zu gängigen gesellschaftlichen Trends stehen sollte; nichts auch gegen die Warnung an Theologie, Kirche und Seelsorge vor der „postmodernen Falle". Aber alles gegen die Unterstellung, „weite Teile dieser Seelsorgerichtungen im katholischen Bereich" hätten sich verführen lassen, „sich vom Evangelium ab- und zu gesellschaftlich gewünschten Trends hinzubewegen" – zumindest solange, als diese Richtungen qualitativ und quantitativ so vage bestimmt werden.

3.3. *Trennung zwischen Alltagssorge und Seelsorge:* Die – im Anschluß an H. Luthers Thesen geforderte – Trennung zwischen Alltagssorge und Seelsorge bedarf m.E. einer sorgfältigeren Prü-

[5] Das fragwürdige „biblische Beispiel" – Mose als von Gott geschickter Exodus-Diakon, nicht aber Seelsorger – verzeichnet den Begriff „Seelsorger" erneut grotesk zur Karikatur eines Staatsknechts, der seine Schäflein an die Interessen der Herrschenden anpaßt und verrät.

fung auf ihre Tragfähigkeit, als das hier geschehen kann. Im Kontext, in dem Poensgen den Gedanken des verstorbenen Marburger Praktischen Theologen aufnimmt, verweise ich nur auf das zutage tretende Verständnis von Psychologie einerseits, Seelsorge andererseits, wenn von der „berechtigten Angst" gesprochen wird, „daß die psychologische Orientierung an Lebensproblemen das Anliegen der Seelsorge *banalisiert*" (Herv. HW)! Denn Alltagssorge, die ganz im Rahmen der gängigen, sich gegenseitig stabilisierenden Erwartungen der Menschen verbleibe, ziele bloß auf Realitätstüchtigkeit, aber erst das, was „den Horizont ‚stinklangweiliger' Normalität der Durchschnittsgesellschaft übersteigt, ermöglicht Seelsorge".

Wenn aber „die Möglichkeitsblindheit des tagtäglichen ‚Kleinkrams'", für den offenbar Psychotherapie, Beratung etc. zuständig sind, so abgehoben wird von den „Devianzen der Menschen... in ihrer Tiefgründigkeit", dann sind die steilen Sätze nicht weiter verwunderlich, die „Seelsorge" in eine merkwürdig pseudo-poetische Emanzipationssphäre entrücken:

„Seelsorge ergreift Partei für den noch zu schaffenden Menschen, für den Menschen mit seinen ungelebten und ungedachten Möglichkeiten. Seelsorge ist Protest gegen die faktische Kraft der Normalität und entdeckt die Widerspenstigkeit des Alltags für das Gelingen menschlicher Existenz."

Klingt das nicht in Passagen verflixt ähnlich wie die – zu Recht kritisierte – pseudo-poetische New-Age-Selbstverwirklichungs-Ideologie heilender Seelsorge? Das legitime Anliegen, das dahinter spürbar bleibt, kommt für mich deutlicher im nächsten Punkt zum Ausdruck.

3.4. *Trennung zwischen Seelsorge und dem mythischen Identitätsbegriff.* „Heilende Seelsorge ist fragmentarische Seelsorge" und vollzieht damit die „Abkehr vom Mythos der Identität". Allerdings wäre auch hier zu präzisieren: Was aus Adornos antiidealistischer Kritik des „Identitäts"-Denkens von H. Luther auf (sozial)psychologische Identitätskonzepte (zum Beispiel Erikson) bezogen wird, das trifft strenggenommen nur auf normativ völlig überzogene ideale Vorstellungen von psychischer Identität zu, welche die utopische Qualität eines solchen Begriffs nicht mehr wahrnehmen – das, was wir theologisch unter den eschatologischen Vorbehalt gestellt sehen. Insofern scheint mir mit dem „Mythos der Identität" genauer jene totalistische Auffassung i.S. der eingangs apostrophierten „Ganzheit", des ‚mit sich völlig identischen, reifen Menschen', gemeint zu sein, angesichts der sich unser pastorales – ebenso wie jedes verantwortliche psychotherapeutische! – Handeln seiner Fragmentarität und Brüchigkeit gelassen bewußt wird und bleiben kann.

Wiederum wird jedoch dieses ideologische Denken in Ganzheits- und Identitätsmythen nicht nur der Sektion „Selbstverwirklichung" angelastet, sondern den „pastoralen Rollenträgern" und „kirchlichen Fortbildungskonzepten" insgesamt unterstellt, in denen man versuche, „die Hauptamtlichen unter diese Diktate der Ganzheit und Identität zu zwingen": „Heilende Pastoral tritt... mit dem Anspruch auf, den Menschen in der Immanenz heil zu machen, ihn zu sich selbst zu bringen und seine eigenen Defizite zu beseitigen". Ich muß gestehen, ich sehe weder eine so geartete „Euphorie in der Seelsorgebewegung des katholischen Kontextes", noch erblicke ich

HANDBUCH DER PASTORAL-PSYCHOLOGIE

Herausgegeben von Isidor Baumgartner

644 Seiten, mit zahlreichen Tabellen, Zeichnungen und ausführlichem Register, Leinen DM 78,–

„Fast alle, die in der deutschsprachigen Pastoralpsychologie Rang und Namen haben, finden sich in diesem umfangreichen Werk versammelt. Es dokumentiert nicht nur den Forschungsstand, sondern läßt übereinstimmende Linien erkennen, setzt Maßstäbe und gibt schöpferische Impulse in formaler und inhaltlicher Hinsicht ... Dem Buch kommt nicht nur ökumenisch, sondern auch intra- und interdisziplinär hohe Bedeutung zu, Pastoralpsychologie zeigt sich hier als ‚Kooperationswissenschaft' ...

Neben Theologie- und Psychologiestudierenden werden sich vor allem die in Theorie und Praxis der Pastoralpsychologie bereits Erfahrenen, namentlich auch die in den vielfältigen kirchlichen Beratungsstellen tätigen Frauen und Männer, ernst genommen fühlen und reichen Gewinn aus der Lektüre ziehen ..."

Walter Fürst in Bücher der Gegenwart, Freiburg

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

einen zielführenden Ausweg daraus in einer „dürftigen Theologie" und „dürftigen Seelsorge". Davon haben wir schon genug.
Wenn Punkt 5) – „Der Mensch ist das Abbild Gottes" – eine „notwendige Selbstkritik aller Konzepte heilender Seelsorge und ihrer VertreterInnen" nahelegt, so kann ich dem – ausgeweitet auch auf die Kritiker heutiger Seelsorgetheorien – nur zustimmen; den Weg dahin sehe ich aber nicht so sehr in „notwendiger Selbstbegrenzung", wenn damit „dürftige Theologie" und entsprechend dürftige Psychologie gemeint wäre. Der Weg, der auch die geforderte „theologische Vergewisserung" umfaßt, muß erst recht in Richtung einer vertieften pastoralpsychologischen Reflexion der psychosozialen Bedingungen und gesellschaftlichen Anforderungen gehen, unter denen pastorales Handeln heute strukturell und in seinen Subjekten/Trägern steht und gefordert ist – im Dienst an einer glaubhaften und hilfreichen Kommunikation des Evangeliums an die Mühseligen und Beladenen von heute, damit sie die in Jesus angesagte Chance wahrnehmen und erfahren können, Subjekte mit Bürgerrecht im ausständigen (Gottes)Reich der wahren Identität zu werden.[6] Ich fasse meinen Durchgang durch Poensgens Anfragen in einer Schlußthese zusammen.

4. *Die kritisch monierten Punkte können und wollen die inhaltlichen Übereinstimmungen in Grundzielen und Anliegen nicht verdecken:*

a) Es gibt die Pastoral-Literatur und -Praxis einer pseudo-poetisch verkitschten, neureligiösen Ganzheitlichkeit mit ihrem Innerlichkeitsgeraune. Aber das darf nicht mit dem Paradigma einer „analytisch orientierten Seelsorgetheorie und Seelsorgepraxis" verwechselt werden – zumal darunter leicht „psychoanalytisch" mißverstanden wird, während die Jung-Richtung gemeint ist!

b) Es geht der heutigen Seelsorgetheorie und Pastoralpsychologie – im Geist der Seelsorgebewegung und ihrer ursprünglichen Impulse – nach wie vor um die „Arbeit am Glauben, an der identischen Persönlichkeit" und „Glaubensbiographie" des Einzelnen mit seinem persönlichkeitsspezifischen Credo.

Die Frage ist, ob Poensgens fünf Leitlinien hier tatsächlich weiterführen oder nur abstrakte, partiell zutreffende, aber zugleich polemisch verzerrte, praktisch-theologische Leitplanken bieten, die noch keine pastoral-praktischen Handlungsoptionen und Impulse liefern. Neben biblizistisch-fundamentalistischen, esoterisch-neugnostischen und neocharismatisch-liturgizistischen Engführungen der therapeutischen Dimension des Glaubens gibt es – das ist nicht zu vergessen – auch eine ethisierend-politische Engführung, welche die – zu Recht aus der Vergessenheit geholte – diakonische Dimension gegen die therapeutische auszuspielen droht, obwohl im ursprünglichen Wortsinn von „therapeuo" – nahesein, sorgen, dienen – beide eng verflochten sind und auch sachlich zusammengehören.
Dennoch klingen in Poensgens Beitrag wichtige Sachprobleme und Anliegen

[6] Wir brauchen dann nicht so viel Angst vor einer „problematischen Trendwende" zu haben, vor dem Abseits einer Haltung, wonach die Lebensgeschichte jedes Einzelnen „vor einer therapeutischen Theorie oder einem therapeutischen Guru" Bestand haben müßte statt vor Gott.

an, zum Beispiel die Medikalisierung beziehungsweise Therapeutisierung der Seelsorge; moderne Fehlformen seelsorglicher Machtausübung (i.S. von Foucaults „Pastorat"), heute durch Spezialisierung und Professionalisierung; der Pastoral drohende Gefahren durch die gesellschaftlich aufgestellten Modernisierungs- und Individualisierungsfallen u.a. Insofern geben Poensgens ‚anstößige' Thesen hoffentlich Gesprächs-‚Anstöße'.

Die Probleme müssen freilich in einer weniger polemisch verzerrten und zugleich umfassenderen und differenzierteren Perspektive angegangen werden als nur aus dem Blick auf einige modisch-‚postmoderne' Strömungen, die sich – obzwar vom Buchmarkt und kurzsichtigen Promotoren kirchlicher Selbstdarstellung favorisiert – in vorschneller Anpassung auf den abfahrenden Zug neoreligiös-spiritualistischer Attraktionen aufschwingen und sich gleichzeitig als einzig zeitgemäßen und zukunftsträchtigen Ansatz der christlichen Seelsorge und ihres Heilungsauftrags anpreisen.

Immerhin erinnern sie uns daran, daß es zu den genuinen Aufgaben evangelisatorisch-diakonischer (und damit heilender!) Pastoral gehört, die religiösen Anliegen und Suchbewegungen heutiger Menschen, besonders auch der kirchlich Distanzierten, unbedingt ernstzunehmen. Es gilt, sie darin – wenngleich auf anderen, anspruchsvolleren Wegen – hilfreich zu begleiten, indem das eigene ‚Angebot', die christliche Botschaft vom beziehungswilligen Gott (H. Stenger), der den Menschen im redemptiv-heilsamen Lebensmilieu von Glauben, Hoffen und Lieben, Beten, Leiden und solidarischem Handeln nahekommen will, ebenso redlich und aktiv-offensiv, aber ohne Druckversuch irgendwelcher Art, expressiv-deutlich zur Darstellung kommt und sich offen dem Dialog stellt.

Dann kann es zu einer anderen „Trendwende" kommen: in Richtung einer Seelsorge, die therapeutisch wirksam ist und der Selbstwerdung dient, ohne schwere Defizite an Verkündigung, Diakonie und theologischer Fundierung und Orientierung aufzuweisen. Ja, sie ist – zugespitzt gesagt – eben deswegen auch heilende Seelsorge, weil diese ihre soteriopraktische Dimension ebenso theologisch begründet wie psychologisch-therapeutisch gespeist, weil sie ebenso diakonisch motiviert wie auf die personal-soziale Subjektwerdung der Menschen, also ihr Heilwerden und Heil im umfassenden Sinn, ausgerichtet ist.

PETER F. SCHMID

Heil(ig)werden durch Selbstverwirklichung?

Seelsorge als Herausforderung

Selbstverwirklichung gilt in der Psychotherapie und im Selbstbewußtsein des heutigen Menschen als mehr oder weniger selbstverständliches Ziel und findet sich auch in den Konzepten heilender Seelsorge. Dieser Beitrag geht der Frage nach, was Selbstverwirklichung psychologisch, philosophisch und theologisch eigentlich meint und inwieweit ihre Förderung ein legitimes Ziel von Seelsorge sein kann. Unser Autor arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Personzentrierter Psychotherapeut in Wien und Linz. (Redaktion)

Selbstverwirklichung
was für ein scheußliches Wort
überall dieses widerliche Wort
Selbstverwirklichung
es gibt nichts Abstoßenderes
es gibt nichts Dümmeres
es heißt gar nichts
das Wort Selbstverwirklichung
aber alle plappern es nach
gleich was und wer einer ist
er ist ja verwirklicht
und er ist er selbst
und alle gebrauchen es fortwährend
es gibt kein unsinnigeres
und kein abstoßenderes Wort
als das Wort Selbstverwirklichung

Thomas Bernhard[1]

Das Schlagwort von der Selbstverwirklichung ist in den humanistischen Ausprägungen der Psychotherapie, in den Konzepten heilender Seelsorge und im Selbst-Bewußtsein vieler Menschen heute oft nahezu allgegenwärtig. Häufig wird Selbstverwirklichung dabei als Ziel von Psychotherapie und ganz allgemein von Persönlichkeitsentwicklung, auch hinsichtlich der religiösen Dimensionen des Lebens, angegeben. Nicht selten wird sie (ebenso wie die Selbsterfahrung) als Prozeß und Ziel aber auch deshalb kritisiert, weil damit die Beziehungsdimension des Menschen und seine gesellschaftliche Bedingtheit nicht ernstgenommen und letztlich einem Egoismus gehuldigt werde.

Der Begriff stammt aus der Aufklärung: Herder (1744–1803) verstand darunter das Bestreben, „daß man sich selbst in Seelen- und Leibeskräften zu dem bilde, was Leben heißt, an sich [...] nichts roh, nichts ungebildet lasse, sondern dahin arbeite, daß man ein ganz gesunder Mensch fürs Leben und für eine uns angemessene Wirksamkeit im Leben werde."[2]

Die Kritik an der heutigen Begriffsverwendung verweist darauf, daß die Ausrichtung des Lebens auf die Verwirklichung des Selbst einem durch und durch individualistischen Verständnis des Menschen entspringe, das jeden Außenbezug, die Mitmenschen, die Gesellschaft und letztlich auch

[1] *T. Bernhard*, Ritter, Dene, Voss, Burgtheater Programmbuch 2, Wien 1986. Vgl. *W. Kabelka/P.F. Schmid*, Selbstverwirklichung oder Hamlet geht in Therapie., in: *P.F. Schmid/W. Wascher* (Hg.), Towards Creativity. Ein personzentriertes Lese- und Bilderbuch, Linz (edition sandkorn) 1994; *P.F. Schmid/T. Schweinschwaller*, Begegnung oder Faust macht eine Ausbildung, Wien (Manuskript) 1997.

[2] *J.G. v. Herder*, Sämtliche Werke, Bd. 30. Berlin 1977, 271.

Gott, ausklammere und für transzendierende Sinngebung blind mache. Sie sei zudem völlig apolitisch und entziehe sich der Auseinandersetzung mit den sozialen Bedingungen des Selbst-Seins. Sie sei unchristlich, weil sie einem einseitigen „Rette deine Seele" entspreche, das die gemeinschaftliche Bedingtheit des Glaubens ignoriere. Einem solchen Konzept wird dann entgegengehalten, daß der Mensch ein „zoon politikon" und anstelle einer individualistisch-psychologischen daher einzig eine sozialpsychologische Betrachtungsweise angemessen sei. Politisch wird geltend gemacht, daß mit individualistischer Selbstverwirklichung eine gesellschaftsstabilisierende statt einer gesellschaftskritischen Haltung gefördert werde. Anthropologisch wird zur Kritik die Begegnungsphilosophie ins Treffen geführt und der Selbstverwirklichung beispielsweise Bubers Verständnis des „Zwischen (-menschlichen)" entgegengehalten[3] beziehungsweise auf den Begriff des Anderen und das dialogische Verfaßtsein des Menschen verwiesen. Theologisch wird unter anderem der normative Charakter der Offenbarung, die „Selbst-Entäußerung" Gottes oder die kirchliche Bezogenheit des Glaubens als Gegensatz betont. Pastoral beziehungsweise pastoraltheologisch wird eine Orientierung an zeitgeistigen Trends und am Leistungsdruck, der durch den allgemeinen Zwang zur Selbstverwirklichung entstehe, geortet, und dies wird mit dem Vertrauen auf Gott und der Selbstannahme auch und vor allem in bezug auf das eigene Scheitern konfrontiert.

Ganz allgemein wird also eine dialogische Konzeption, die den Menschen aus dem Gegenüber-Sein und dem Miteinander-Sein versteht, einem Menschenbild gegenübergestellt, das den Menschen und seine Entwicklung einseitig aus sich selbst und von sich heraus versteht. Dabei wird auch dem Totalitätsanspruch von (perfekter) Selbstverwirklichung die Akzeptanz des Fragmentarischen[4] und so der Selbstbezogenheit die Angewiesenheit aufeinander und damit die Ergänzungsbedürftigkeit entgegengesetzt. Dem (bloßen) Verwirklichen des Selbst wird dabei von vornherein ein negativer, egozentrischer Charakter zugeschrieben.

Man wird zweifellos solche Tendenzen in beträchtlichem Ausmaß konstatieren und kritisieren müssen und jenen zustimmen, die anstatt der unbestritten notwendigen Individualisierung des mündigen Menschen einen Individualismus diagnostizieren.[5] Aber es erhebt sich die Frage, ob damit auch schon getroffen ist, was Selbstverwirklichung, recht verstanden, eigentlich meint.

Verwirklichung von selbst – Verwirklichung des Selbst

Nach dem heutigen Sprachgebrauch gilt es zunächst zwischen einem Verständnis von „Selbstverwirklichung" als „Verwirklichung von selbst", das heißt aus eigenem, aus sich heraus, und andererseits als „Verwirklichung des Selbst" zu unterscheiden. Das erste bedeutet, der Mensch könne sich aus sich selbst heraus verwirklichen, das

[3] Zum Beispiel: *M.D. Friedman*, Der heilende Dialog in der Psychotherapie, Köln (EHP) 1987; *H. Beck*, Buber und Rogers. Das Dialogische und das Gespräch, Heidelberg (Asanger) 1991.

[4] *H. Poensgen*, Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral, in: ThPQ 2 (1997) 155–167.

[5] Ebd.

zweite meint, der Mensch könne sein Selbstbild, seine Vorstellung von sich selbst, verwirklichen.

Die humanistischen Konzepte der Psychologie sind einer Anthropologie verpflichtet, die dem Menschen ein unermeßliches Potential an Möglichkeiten zur Gestaltung seines Lebens und, den jeweiligen Bedingungen entsprechend, zur Entwicklung von Fähigkeiten (also zur Selbstverwirklichung im ersten Sinne) zumißt. Hier spricht die Gestalttherapie (Perls) von „Selbstaktualisierung" (üblicherweise mit „Selbstverwirklichung" übersetzt), der Personzentrierte Ansatz (Rogers) von „Aktualisierung" (korrekt mit „Verwirklichung" zu übersetzen). Dieses dem aristotelisch-thomasischen Akt-Potenz-Denken verpflichtete Menschenbild wandte sich ursprünglich gegen die deterministischen Konzepte von Lernpsychologie (Verhaltenstherapie) und Tiefenpsychologie und gegen die Vergangenheitsorientierung regressiv-retrospektiver Ausprägungen der Psychoanalyse und betonte die Freiheit und Zukunftsorientierung des Menschen. Der Mensch ist demnach nicht nur, was er geworden ist, er ist vielmehr vor allem, was er noch werden kann: Er kann sich selbst mehr und mehr verwirklichen. Dabei – und damit ist die zweite Bedeutung von Selbstverwirklichung angesprochen – ist allerdings zu unterscheiden zwischen der Verwirklichung seiner angeborenen, „mitgegebenen", „organismischen" Fähigkeiten und der Verwirklichung jener Vorstellungen, die der Mensch für sich entwickelt hat, also seines Selbstbildes oder Selbstkonzepts (das in diesem Zusammenhang kurz „das Selbst" genannt wird). Dieses Selbst entsteht entwicklungspsychologisch aus der Beziehungserfahrung, bezeichnet also die Sicht des Menschen von sich selbst, wie er sie aus den Interaktionen mit anderen ausgebildet hat. (Bereits hier wird deutlich, daß das Selbst und seine Verwirklichung durchaus nicht individualistisch konzipiert sind.)

Selbstverwirklichung aus der Begegnung: der Personzentrierte Ansatz

Nach dem Verständnis des Personzentrierten Ansatzes[6] entstehen Konflikte (und in der Folge oft psychische Leidensprozesse, die traditionellerweise „Krankheiten" oder „Störungen" genannt werden) aus der Diskrepanz zwischen der Tendenz zur Aktualisierung und jener zur Selbst-Aktualisierung, also zwischen der „organismischen" Tendenz zur konstruktiven Verwirklichung des Potentials einerseits und jenen Bestrebungen, die dem Selbst(bild) entspringen, andererseits. So kann eine Mutter mit einem Selbst, das den eigenen Erfahrungen entfremdet ist, beispielsweise aggressive Impulse ihrem Kind gegenüber als solche erst gar nicht wahrnehmen, weil das nicht in ihr Bild von sich selbst als liebevoller Mutter paßt. Weil sie Aggressionen ablehnt, wird sie vielleicht, ihrem Selbst entsprechend, es für eine notwendige Erziehungsmaßnahme halten, wenn sie ihr Kind scharf anfährt oder schlägt, statt die eigenen Aggressionen korrekt zu symbolisieren. Solche Selbst-Entfremdung kann durch den Lernprozeß der Selbst-Er-

[6] Zum Beispiel: *C.R. Rogers* (1959a), Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen, entwickelt im Rahmen des klientenzentrierten Ansatzes, Köln (GwG) 1987, ²1989; *ders.* (1977a), Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung, München (Kindler) 1978.

fahrung unter geeigneten Beziehungsbedingungen revidiert werden, bei dem die Selbst-Aktualisierung mehr und mehr an der organismischen Erfahrung überprüft werden kann.

Nach diesem Verständnis ist die Tendenz zur Selbstverwirklichung (Selbstaktualisierung) Teil der umfassenden Aktualisierungstendenz und kann mit letzterer in Einklang oder in Widerspruch stehen. Konstruktive Persönlichkeitsentwicklung bedeutet demnach nur insofern Selbstverwirklichung, als diese mit der Aktualisierung korreliert. Worum es eigentlich geht, ist in umfassendem Sinn die Aktualisierung, die Verwirklichung der konstruktiven Möglichkeiten des Menschen, für die Rogers zufolge die oft zitierten Beziehungsbedingungen von Wahrhaftigkeit, bedingungsfreier Wertschätzung und empathischer Haltung[7] erforderlich sind, damit sich dieses Potential entwickelt.

Was bereits in der ursprünglichen, oft als einseitig amerikanisch-individualistisch kritisierten Konzeption der frühen Ausprägungen Klientenzentrierter Psychotherapie – parallel zu Abraham Maslows[8] Konzept vom „selbstverwirklichenden Menschen", der nach der Befriedigung der Mangelbedürfnisse und jener der Wachstumsbedürfnisse schließlich nach Selbstverwirklichung strebt – enthalten ist, hat der spätere Rogers[9] im Personzentrierten Ansatz explizit und immer deutlicher ausformuliert: Solche Aktualisierung ist auf Beziehungserfahrungen angewiesen und ohne sie undenkbar. Auf eine Formel gebracht: Persönlichkeitsentwicklung geschieht durch Begegnung mit anderen. Insofern geschieht Verwirklichung nicht allein aus sich selbst, sondern bedarf des Anderen, des Gegenübers, der Beziehung von Person zu Person. So bekommen die Gruppe und die Gemeinschaft einen entscheidenden Stellenwert für das Verständnis von Verwirklichung. In einem Gespräch mit Paul Tillich meinte Rogers[10], der Mensch sei „unheilbar sozial"; an anderer Stelle bezeichnet er ihn als „social animal".[11] Das Menschenbild des Personzentrierten Ansatzes fußt damit auf zwei Grundannahmen, jener von der Aktualisierungstendenz und jener von der Beziehungsangewiesenheit (interconnectedness), die letztlich zwei Seiten ein und derselben Medaille sind.

Das darin ausgedrückte Verständnis von Begegnung (encounter) weiß sich der Tatsache verpflichtet, daß der Mensch von Anfang an in Beziehungen hineingeboren ist, sich von Menschen an- und aufgenommen erfährt, geliebt wird, noch bevor er selbst zu lieben imstande ist. Begegnungsphilosophisch wird das mit dem (die substantielle wie die relationale Dimension gleichermaßen umfassenden) Person-

---

7 *C.R. Rogers* (1957a), Die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung durch Psychotherapie, in: *C.R. Rogers/P.F. Schmid,* Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz (Grünewald) 1991, ²1995, 165–184.

8 *A.H. Maslow,* Motivation und Persönlichkeit, Olten (Walter) 1977, orig. 1954.

9 Zum Beispiel: *C.R. Rogers* (1980a), Der neue Mensch, Stuttgart (Klett) 1981.

10 *C.R. Rogers/P. Tillich* (1966), Paul Tillich und Carl Rogers im Gespräch, in: Rogers/Schmid 1991, 257–273, hier 260.

11 *C.R. Rogers* (1953c), Wege der Therapie, in: Entwicklung der Persönlichkeit. Psychotherapie aus der Sicht eines Therapeuten, Stuttgart (Klett) 1973, 84–113, hier 103; vgl. *W.M. Pfeiffer,* Psychotherapie als dialogischer Prozeß, in: *M. Behr/U. Esser* (Hg.), „Macht Therapie glücklich?" Neue Wege des Erlebens in klientenzentrierter Psychotherapie, Köln (GwG) 1991, 126–140; *G. Zurhorst,* Skizze zur phänomenologisch-existentialistischen Grundlegung des personzentrierten Ansatzes, in: M. Behr u.a. (Hg.), Jahrbuch für personzentrierte Psychologie und Psychotherapie, I, Salzburg (O. Müller) 1989, 21–59.

begriff beschrieben, der das Personsein und Personwerden des Menschen als Ant-wort auf ihm zugesprochenes Wort versteht. Etymologisch verweisen „Be-geg(e)n-ung" wie „en-counter" auf das Gegenüber des Anderen, auf dessen prinzipielle Unverfügbarkeit und Andersheit. So muß Begegnung als ein Widerfahrnis verstanden werden, das ein prinzipielles Moment der Überraschung und des Neuen enthält, als Anruf an die Person „von außen", nicht „von selbst", ihr Sosein zu überdenken und von neuem aufzubrechen. Die Personzentrierte Psychotherapie, die von diesem Personbegriff ihren Namen hat, und die Arbeit in Encounter-Gruppen nach diesem Ansatz, die einem solchen Begegnungsbegriff ihre Bezeichnung verdankt, verstehen sich daher als un-mittel-bare Beziehung von Person zu Person, die einerseits mit dem Selbstverständnis des Psychotherapeuten oder Gruppenleiters als eines Experten, andererseits mit der Anwendung von therapeutischen Techniken und Mitteln unvereinbar und daher bestrebt ist, auf sie gänzlich zu verzichten. Es stellt einen radikalen Paradigmenwechsel in der Psychotherapie dar, von der Einstellung „ich helfe dir" oder „ich heile dich" und damit von einem prinzipiellen Machtgefälle (weil einer für den anderen weiß, wo's langgeht) zu „wir trauen einander zu, in Begegnungen zu wachsen" beziehungsweise „wenn wir einander annehmen, wie wir sind, ändern wir uns durch unsere Beziehungserfahrungen" und damit zu einem dialogischen und offenen Verständnis von Psychotherapie und Beratung zu kommen.

In dieser prinzipiellen Abkehr davon, andere heilen zu wollen, und im Vertrauen auf die Aktualisierungstendenz, die aufgrund förderlicher Begegnungserfahrungen eine Heraus-Forderung erfährt, liegt ebenso ein kritisches Potential für den Status quo der Person wie für den Status quo der Gesellschaft, also eine emanzipatorische, therapeutische wie politische Herausforderung. Diese weiß allerdings sehr wohl um die Begrenztheit solchen Tuns und der Möglichkeiten und schätzt gerade deswegen das wahrhaftige Bemühen um sensible Einfühlung in das Erleben des Anderen ebenso wie die bedingungsfreie Wertschätzung des Soseins jeder Person als Bedingungen für konstruktive Entwicklung. Carl Rogers[12] hat für seinen Ansatz ausdrücklich den durch das traditionelle medizinische, diagnoseorientierte Modell vorbelasteten Begriff des „Heilens" zugunsten von Förderung oder Freisetzung von Entwicklung und Wachstum zurückgewiesen.

Aus personzentrierter Perspektive geht es weder um Verwirklichung allein von selbst, noch um Verwirklichung des Selbst ohne Rückbindung an die Person. Es geht bei der Verwirklichung vielmehr um den Prozeß der Übereinstimmung zwischen Selbst und Erfahrung auf der Ebene des Organismus, die die Person als eine wesenhaft auf Beziehungen ausgerichtete ausweist: So wird auch Selbstverwirklichung zu einem der umfassenden Aktualisierung kongruenten Vorgang. Daher gilt: Selbsterfahrung ist Beziehungserfahrung. Selbstverwirklichung erwächst aus Begegnungserfahrung. Sie wird damit als ein dialogischer Vorgang des

[12] *C. R. Rogers* (1992a), Die beste Therapieschule ist die selbstentwickelte. Wodurch unterscheidet sich die Personzentrierte Psychotherapie von anderen Ansätzen, in: P. Frenzel/P. F. Schmid/M. Winkler (Hg.), Handbuch der Personzentrierten Psychotherapie, Köln (EHP) 1992, ²1996, 21–38, hier 22, 32.

Angesprochenwerdens und des Antwortens in Selbst-mit-teilung begriffen. Personwerden wird verstanden als ein kreativer Prozeß der Verwirklichung von Möglichkeiten in der Gemeinschaft. Die Annahme des Anderen ist die Bedingung der Möglichkeit für die Annahme seiner selbst, somit für Selbstverwirklichung in einem solchen personalen Sinn. Selbstverwirklichung fällt so letztlich zusammen mit der Hingabe an den Anderen – aus der dialogischen Spannung von Ganz-auf-den-Anderen-Bezogen-Sein und Ganz-selbst-Sein.[13]
Ähnliches ist auch schon mit einfacheren Worten gesagt worden: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst". (Mt 22,39)

Selbstverwirklichung als dialektischer Prozeß: philosophische und theologische Ansätze

In Philosophie und Theologie[14] findet sich ein ähnliches Verständnis von Selbstverwirklichung. Sie ist, etwa bei *Romano Guradini*[15], ein dialektischer Prozeß der Begegnung, in dem der Mensch nicht in seinem Selbstsein starr bei sich verharrt, sondern, sich loslassend, auf den Anderen zugeht und von dort wieder zu sich zurückkommt, sich findet, womit er voller „Er-selbst" geworden ist. Bei einem solchen Akt der Begegnung ändert sich die Struktur der Beziehung, sie „zentriert im Anderen", wie Guardini formuliert.
Der Etymologie entsprechend kommt Guardini aufgrund einer phänomenologischen Analyse zu einem Verständnis von Begegnung als einem „Betroffenwerden vom Wesen des Gegenüberstehenden". Begegnung ist ihm zufolge mehr als ein Antreffen oder Entgegennehmen, sie ist ein Zusammentreffen mit der *Wirklichkeit* eines Andern – sei es ein Gegenstand oder ein Mensch – durch einen Menschen. Dazu sind eine nicht zielbestimmte Offenheit, ein Abstand, der staunen macht, und die Initiative des Menschen in Freiheit unabdingbare Voraussetzungen: Man muß nicht, man kann in eine solche Beziehung treten; sie kann nicht gemacht werden, sie ist ein Ergriffenwerden und ein Ergreifen zugleich. Dann sind nicht Funktion und Zweck des Anderen, sondern „das Alles, das Ganze, der Inbegriff" des Andern präsent. Handelt es sich um eine zweiseitige Begegnung von Mensch zu Mensch, wird gleichzeitig die Verwandtschaft und die Fremdheit erfahrbar. Guardini betont besonders diesen substantialen Aspekt: daß die Unaufhebbarkeit der Individualität und eine letzte Unerreichbarkeit der anderen Person in der Begegnung deutlich werden. Begegnung ist ein Abenteuer, das einen

---

[13] Vgl. *P.F. Schmid*, Souveränität und Engagement. Zu einem personzentrierten Verständnis von „Person", in: Rogers/Schmid 1991, 15–164; *ders.*, Solidarität und Autonomie. Personzentrierte Gruppenpsychotherapie, I, Köln (EHP) 1994; *ders.*, Die Kunst der Begegnung. Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis, II, Paderborn (Junfermann) 1996. – Im übrigen hatte bereits Moreno, der Begründer des Psychodramas, die Partizipation des Menschen als „homo creator" am schöpferischen Geschehen im Kosmos, ausgelöst durch den Schöpfungsakt Jahwes, als Merkmal seiner kreativen Selbstverwirklichung verstanden. Die Begegnung von Gott, Mensch und Kosmos geschieht, Moreno zufolge, im schöpferischen Akt der Selbstintegration. (*J.L. Moreno*, The future of man's world, Psychodrama Monographs 21; Beacon (Beacon House) 1947).

[14] Schon für Augustinus (De Trinitate; BKV² II/13, II/14) war im übrigen in seiner „psychologischen Trinitätsanalogie" die Dreieinigkeit Gottes das Vorbild der menschlichen Selbstverwirklichung. Dem Menschen als Ebenbild Gottes entspricht Augustinus zufolge ein Bild von Gott, das im Selbstvollzug der Seele beziehungsweise des menschlichen Geistes zu suchen ist.

[15] *R. Guardini*, Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins, in: Hochland 47 (1955) 224–234.

schöpferischen Keim, den Durchbruch zu Neuem in sich enthält. Im Wagnis, „nicht in sich selbst und für sich selbst" zu verharren, sondern „auf-hin" zu leben, auf den Anderen hin sich loszulassen, „sozusagen nach vornhin" von sich wegzugehen, und der dabei gewonnenen Erfahrung, auf sich selbst „von anderswoher" wieder neu zu stoßen, liegt der dialektische Charakter der Begegnung: Nur wer sein Selbst losläßt, wird es neu finden – so geschieht Selbstverwirklichung[16], die eng mit der „Annahme seiner selbst"[17] zusammenhängt. Sie ist bezeichnenderweise etwa im Kontext von Freundschaft zu finden. Guardini zitiert dazu Mt 16,25 („Jeder, der sein Leben retten will, wird es verlieren; wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.") und übersetzt aufgrund der Doppelbedeutung von „psyche" als „Leben" und „Seele" mit: „Wer sein lebendiges Selbst festhält, wird es verlieren; wer es aber weggibt, wird es finden."

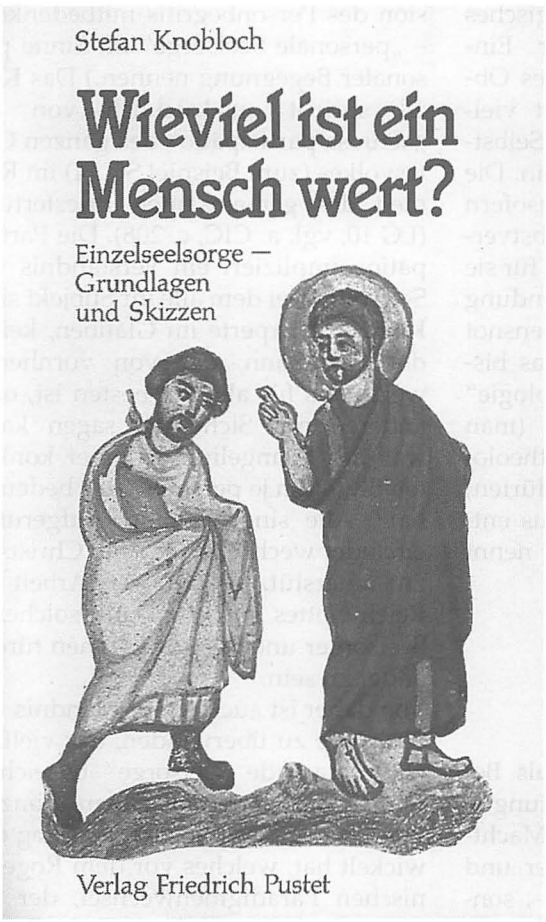
Weitere Beispiele sollen erwähnt werden: Ähnlich wie Guardini verwendet der Moraltheologe *Hans Rotter*[18] den Begriff: „Der einzelne verwirklicht sich nur dann selbst, wenn er sich auf den Mitmenschen hin öffnet und bestrebt ist, nicht nur sich selbst, sondern auch der Verwirklichung des Mitmenschen zu dienen." Nur auf diese Weise kann er „in einem tieferen Sinn, nämlich durch die Vertiefung seiner Beziehung zu anderen, zu sich selbst finden und sich selbst verwirklichen".

Der Pastoraltheologe und -psychologe *Hermann Stenger*[19] spricht ausdrücklich von der „Verwirklichung" des Lebens aus der Kraft des Glaubens beziehungsweise „unter den Augen Gottes". Ausführlich untersucht hat der Philosoph *Michael Theunissen*[20] den Begriff der Selbstverwirklichung. Er unterscheidet zwischen einem teleologischen Modell (Verwirklichung auf ein klares inneres oder äußeres Ziel hin), einem experimentellen Modell (als dauerndes Experimentieren mit sich, wie es etwa im Existentialismus zu finden ist) und schließlich einem kommunikativen Modell. Nach letzterem ist Selbstverwirklichung Selbstbestimmung als Vorgang der subjektiven Realisierung von Allgemeinheit. Demnach geht es bei der Selbstverwirklichung um die Realisierung „in sich vernünftiger Sachen" und um Verallgemeinerbarkeit. Auch hier wird Selbstverwirklichung dialektisch in einem gesamt-gesellschaftlichen Kontext gesehen.[21]

Nach dem „Denker des Anderen", wie der litauische Begegnungsphilosoph *Emmanuel Lévinas*[22] genannt wird, ist die Begegnung im Dialog Voraussetzung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins. In „Totalité et Infini" legt er dar, daß der Mensch, solange er sich allein aus sich selbst entwickelt, in den Grenzen seiner „Totalität", seiner

[16] Ebd. 232f.
[17] *R. Guardini*, Annahme seiner Selbst, Mainz 1987; orig. 1960.
[18] *H. Rotter*, Person und Ethik. Grundlegung der Moraltheologie, Innsbruck (Tyrolia) 1993, 35f.
[19] *H. Stenger*, Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade, Salzburg (O. Müller) 1985.
[20] *M. Theunissen*, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin (de Gruyter) 1965, ²1977.
[21] Dies läßt sich auch mit einer Aktualisierungstendenz als auf Selbstbestimmung angelegte biologisch-gesellschaftliche Entwicklungspotenz zusammendenken (vgl. Zurhorst 1989, 28–31).
[22] *E. Lévinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg (Alber) 1987 (orig. 1961); *ders.*: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg (Alber) 1992 (orig. 1974); *ders.*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg (Alber) 1983, ³1992.

„Ein Handlungsprogramm für die Einzelseelsorge, weil unendlicher Handlungsbedarf besteht... angesichts der Entsolidarisierung des Menschen und Pluralisierung seiner Lebenswelten. Denn der einzelne braucht Hilfe, um seine Individualität im Lichte des Glaubens neu zu entdecken. K. fordert, die pastorale Praxis auf die Grundlage *der einmaligen Würde des Menschen* zu stellen. Freilich absolut greifende Verfahrensmodi können nicht geliefert werden, doch Trendangaben, Anregungen gibt es viele, damit hat dieses Buch schon Wesentliches geleistet." *Anzeiger für die Seelsorge*



218 Seiten, kart.
DM 34,-/sFr 31.50/öS 248,-
ISBN 3-7917-1361-2

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Ganzheit gefangen bleibe. Nur wenn er mit dem Anderen zusammentrifft, bricht die Totalität auf und öffnet sich für das Unendliche („Infini"). Selbstverwirklichung und Begegnung hängen Lévinas zufolge eng zusammen. Liebe ist weder im Ich noch im Du allein gegeben. Der Vollzug personaler Existenz ist nicht ein monologisches Sich-selbst-Verwirklichen unter Einbeziehung des Anderen als eines Objekts. Die Selbstannahme führt vielmehr auf die Dialogik, auf die Selbst-Annahme in Intersubjektivität hin. Die personale Existenz ist daher insofern Selbst-Annahme und damit Selbstverwirklichung in diesem Sinne, als für sie die nicht machbare, freie Zuwendung eines Du lebensnotwendig – Lebensnot wendend – ist. Nur so kann das bisherige von Lévinas als „Egologie" charakterisierte Philosophieren (man wird die Psychologie und viele theologische Richtungen dazuzählen dürfen) überwunden werden. Die daraus entstehende Ver-antwort-lichkeit nennt Lévinas „Diakonie".[23]

Seelsorge als Begegnung: Wechselseitige Förderung und Heraus-Forderung

Versteht man Seelsorge nicht als Belehrung, Betreuung oder Beratung – allesamt Auffassungen, die ein Machtgefälle zwischen dem Seelsorger und seinen Adressaten implizieren –, sondern, dem Konzil entsprechend, die Gemeinde als Subjekt der Seelsorge und das gemeinsame Priestertum aller Getauften (1 Petr 2,5.9) ernstnehmend, als Begegnung und somit als wechselseitige Hilfe im Christsein und als Verkündigung aneinander, so ist sie als ein dialogischer Vorgang zu begreifen.[24] (Man kann sie, wenn man will – Autonomie und Solidarität, somit die substantiale wie die relationale Dimension des Personbegriffs mitbedenkend – „personale Seelsorge" im Sinne personaler Begegnung nennen.) Das Konzil spricht ausdrücklich von der „actuosa participatio" des ganzen Gottesvolkes (zum Beispiel SC 14) im Rahmen des gemeinsamen Priestertums (LG 10; vgl. a. CIC, c. 208). Die Partizipation impliziert ein Verständnis von Seelsorge, bei dem alle ihr Subjekt sind. Keiner ist Experte im Glauben, keiner der Fachmann, der von vornherein weiß, was für alle am besten ist, oder anderen mit Sicherheit sagen kann, was das Evangelium in einer konkreten Situation je persönlich zu bedeuten hat.[25] Alle sind vielmehr aufgerufen, einander wechselseitig beim Christsein zu unterstützen, bei der Arbeit im Reich Gottes zu helfen und solcherart Seelsorger und Seelsorgerinnen füreinander zu sein.

Von daher ist auch ein Verständnis von Seelsorge zu überwinden, das vielfach als „beratende Seelsorge" bezeichnet wurde und sich aus einem Konzept von Psychotherapie und Beratung entwickelt hat, welches vor dem Rogerianischen Paradigmenwechsel, der mit Expertenmacht und Technikorientierung gebrochen hat, anzusiedeln ist. Viele Tendenzen im Rahmen der Seel-

[23] *Lévinas* 1983, 224.

[24] Vgl. *P.F. Schmid*, Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg (Echter) 1989, ²1995.

[25] Dies schließt weder die Notwendigkeit von Fachleuten, von den Theologen bis zu den Administratoren, aus, noch macht es die Amtsträger überflüssig. Die Aufgabe etwa der hauptamtlichen Seelsorger und Seelsorgerinnen kann dann unter anderem darin gesehen werden, die Charismen und die Tätigkeit der Seelsorger zu fördern und zu koordinieren sowie modellhaft und „repräsentativ" in der Nachfolge Jesu und im Sinne der Kirche zu zeigen, wie Seelsorge gemeint ist.

sorgebewegung waren diesem Konzept verpflichtet und sind nach wie vor anzutreffen. Bei allen unbestreitbaren Verdiensten, die diese Richtung für ein Ernstnehmen des einzelnen und seiner Glaubenserfahrungen in der Seelsorge und für eine Abkehr von einer Verkündigung, welche an den konkreten Personen und ihren Lebensumständen vorbeigeht, ebenso aufweist wie für die Theologie insgesamt – sie bleibt letztlich doch einer Auffassung verpflichtet, die durch die weitere Entwicklung der Psychotherapie genauso überwunden sein sollte wie durch die theologische Reflexion pastoraler Praxis im Gefolge des Konzils. Wo immer „therapeutische" oder „heilende Seelsore" mit dem Anspruch auftritt, Ziele für das Heil des einzelnen vorgeben zu können, muß sie sich mit Recht die Frage gefallen lassen, ob sie nicht einem Menschenbild und einer (im Grunde unchristlichen) Theologie verpflichtet ist, die, vielleicht unbemerkt, neue, letztlich unterdrückende Normen (vom Leistungszwang über den Allmachtswahn einer Heilungsideologie[26] bis zum Perfektionsideal) aufstellt und so versklavt statt befreit. Wo Psychotherapeuten oder Seelsorger handeln, „um zu ...", etwa um von Leid oder Sünde zu befreien, werden Beziehung und Glaube instrumentalisiert und an Effizienz orientiert.

Der christliche Glaube weiß um die gebrochene Wirklichkeit des Menschen, seine Vorläufigkeit und sein Versagen. Sein Symbol ist der Gekreuzigte und scheinbar Gescheiterte, nicht der sich selbst und die anderen beherrschende, „voll verwirklichte" Mensch. Das oben beschriebene dialogisch-dialektische Verständnis von Selbstverwirklichung als umfassende *Verwirklichung* (der gottgegebenen Möglichkeiten zur Lebensgestaltung nach dem Modell, wie Jesus sein Leben verwirklicht hat) *aus der Begegnung* kann dabei durchaus als legitimes Ziel einer personalen Seelsorge angegeben werden. Gerade im Bewußtsein um das Geschaffensein aus Gott und in der Begegnung mit Gott, dem absoluten Gegenüber, dem Anderen schlechthin, findet sich der Mensch als ein Antwortender, Aufgerufener und Herausgeforderter. Seelsorge kann bedeuten, einander diese Heraus-Forderung zu bieten.

Im Licht der Heilsgeschichte bedeutet Verwirklichung somit eine je neue Exoduserfahrung: Nämlich Herausgerufensein aus den Sicherheiten des Erreichten und Aufbruch in neues, unbekanntes, aber verheißenes Land. In einem solchen Aufbruch ereignet sich der Prozeß der Identitätsfindung, wie Israel den Prozeß seiner Volkwerdung aus seiner Erfahrung mit Gott erlebt hat – mit einem Gott, der den Namen Jahwe trägt, weil er sich als einer erwiesen hat, der für die Seinen da ist (Ex 3). Seelsorge ist einem solchen Exodus im Vertrauen auf den Heil zusagenden Gott verpflichtet. Die Exoduserfahrung Israels kann paradigmatisch als Erfahrung der Verwirklichung aus der Begegnung und damit als Modell von Befreiung, Selbstfindung und Selbstverwirklichung verstanden werden.[27]

---

[26] Vgl. *Baumgartner* 1990, 36f.

[27] Hier ist auch der Begriff der Autonomie relevant, deren Erringen im Anschluß an das Verständnis der Aktualisierungstendenz als Kreativität als ein Stück Co-Kreativität mit dem Schöpfer im Prozeß des Werdens von Mensch und Welt verstanden werden kann (*P.F. Schmid*, Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie. Beiträge zu einer Theologie der Gruppe, III, in Druck).

Daß die Exoduserfahrung nicht die Erfahrung eines einzelnen, sondern die eines ganzen Volkes ist, verweist auf die gesellschaftliche, politische und – im Lichte des Konzils und der ihm nachfolgenden Gemeindetheologie – auf den gemeindlichen Charakter dieser Verwirklichung des Menschseins aus dem Glauben.

Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge

Hier ergibt sich auch ein Anknüpfungspunkt für eine saubere Unterscheidung von Psychotherapie und Seelsorge: Seelsorge ist nicht einfach Psychotherapie oder Beratung im kirchlichen Kontext[28], wenngleich viele Einstellungen, Prozesse und Erfahrungen ähnlich sein mögen und daher für die Seelsorge von der Psychotherapie eine Menge zu lernen ist (wie umgekehrt). Selbstverständlich gilt es, physisches wie psychisches Leid zu heilen oder zu lindern, wo immer es möglich ist. Jesus, „der Heiland", hat dies getan.[29] Aber er hat es als Zeichen der Zuwendung Gottes verstanden, nicht als machbare Technik. Sein Platz war daher an der Seite der Sünder, der Kranken und der gesellschaftlichen Randfiguren, an der Seite derer, die wohl heute kaum als „selbstverwirklichte Menschen" bezeichnet würden.
Seelsorge und Diakonie gehören schon von daher untrennbar zusammen, die Diakonie ist sozusagen der Ernstfall der Seelsorge. Therapie wie Diakonie bedeuten im übrigen ursprünglich dasselbe, nämlich „Dienst". Sie stellen jenen Dienst dar, den wir – zur Ver-ant-wort-ung durch den Anderen aufgerufen – einander schulden, um noch einmal Lévinas zu zitieren.
Die etymologische und inhaltliche Nähe der Begriffe, wie etwa auch jener von Heilung, Ganzwerden (englisch: „whole – ganz")[30], Heil und Heiligung darf aber über die Unterschiede nicht hinwegtäuschen.[31] Auch „Psycho-Therapie" und „Seel-Sorge" bedeuten eigentlich Ähnliches. Der Unterschied liegt im Menschenbild und seinen Voraus-Setzungen. Das Menschenbild der Psychotherapie muß sich aus ihrem Selbstverständnis und ihren Voraussetzungen heraus mit dem Erfahrbaren und Erforschbaren begnügen; weder Wirklichkeiten, die dies transzendieren, noch Offenbarung können ihr Gegenstand sein. Voraussetzung des christlichen Glaubens ist die Wirklichkeit Gottes und seine Selbstmitteilung. Er geht davon aus, daß Gott es ist, der das Heil des Menschen schafft. Daß wir schon erlöst sind und es nicht mehr nötig haben, uns selbst zu erlösen. Daß wir uns selbst und einander annehmen können, weil Gott uns angenommen hat. Daß es Sinn macht, uns selbst zu verwirklichen, weil wir als seine Ebenbilder von Gott dazu angelegt sind. Der Name Jesus bedeutet „Gott hilft", und damit ist der Angelpunkt eines christlichen Verständnisses von Helfen,

---

[28] Vgl. *D. Stollberg*, Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik, München (Kaiser) 1978.

[29] Vgl. *I. Baumgartner*, Pastoralpsychologie, Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf (Patmos) 1990, 37.

[30] Wobei der Ganzheitsanspruch der Humanistischen Psychologie nicht einen Totalitätsanspruch im Sinne allumfassender Verwirklichung geltend macht – auch eine zugegebenermaßen mißverständlich klingende Vorstellung, wie etwa jene der „fully functioning person", bezeichnet nur einen hypothetischen Grenzbegriff –, sondern „den ganzen Menschen" (mit Leib, Seele und Geist) als unteilbare Einheit im Gegensatz zu einer „Psycho"-„Analyse"meint.

[31] Zum gemeinsamen Ursprung von Theater, Therapie und Liturgie vgl. *Schmid* 1994, 320–329.

Heilen und pastoraler Tätigkeit insgesamt markiert: Gott ist es, der heilt. Wir können diese Tatsache einander zusprechen und uns herausfordern, sie durch unser Leben plausibel werden zu lassen.

Daraus ergibt sich eine Facette in der Differenzierung von Psychotherapie und Seelsorge. Es mag plakativ klingen, aber es läßt sich letztlich sehr einfach sagen: Der Therapie geht es um Heilung (oder wenigstens Linderung) – und zwar in einem umfassenden Sinn, der hier in keinster Weise abgewertet werden soll –, der Seelsorge geht es um das Heil, das von Gottes Gnade geschenkt wird. Heilender Seelsorge, wenn man den Begriff beibehalten möchte, geht es um mehr als um Heilung, um mehr als um Selbst-Verwirklichung: Es geht ihr um Heil, das heißt um Verwirklichung dessen, wie der Mensch erschaffen ist: als Ebenbild Gottes. Die Psychotherapie sieht den Menschen als einen Handelnden, der sein Leben zu bewältigen und zu gestalten hat, die Seelsorge sieht ihn als einen, der die Chance hat, zu ergreifen, was Gott für ihn bereitet hat. Zwei beträchtlich unterschiedliche Perspektiven, die natürlich andererseits in vielem konvergieren und einander sehr wohl befruchten können (eine Tatsache – das sei in Richtung Psychotherapie kritisch angemerkt –, von der Seelsorge und Theologie viel mehr Gebrauch machen als die Psychotherapie in Praxis und Theorie).

Aus einer umfassenden Perspektive scheint mir damit auch die Konzentration der Seelsorge auf die Lebenskrisen des Menschen, wie sie in einer heilenden Seelsorge nicht selten zu finden ist, einseitig zu sein. So selbstverständlich sie dazugehört und so wichtig sie ist, so selbstverständlich bedeutet Seelsorge die wechselseitige Begleitung des ganzen Lebens, nicht nur seiner Problembereiche. Die Gesunden brauchen zwar keinen Arzt (es sei denn zur Vorbeugung), sehr wohl aber einen Seelsorger. Wer das Heilen betont, impliziert das Unheilsein, das Kranksein. (Wer in Psychotherapie geht, tut dies in der Regel, weil er mit einem Problem nicht fertig wird.) Wer nur vom „Heilen" spricht oder nur an dieses denkt und sein Handeln nur unter dieser Perspektive reflektiert, gerät in die Gefahr, nur vom Unvollkommenen, Unfertigen, Heillosen und Hilfsbedürftigen her zu denken. Wer nur damit beschäftigt ist, anderen zu helfen, vergißt das „normale" Zusammenleben, gerät in Gefahr, die pastorale Variante des Helfersyndroms zu entwickeln, und muß sich daher die Frage gefallen lassen, ob er nicht vor allem sich selbst damit helfen will. Ohne die Bedeutung zu übersehen, die es hat, hervorzustreichen, daß der Mensch in seinem ganzen Leben der Heilung bedarf, und ohne die Wichtigkeit der Zuwendung gerade in den Krisen des Lebens zu mindern – zu einem christlichen Verständnis fehlt, wenn das Heilen einseitig betont wird, das bereits angebrochene Heil, die geglückten Momente, das in Ansätzen Gelungene und Verwirklichte. Das gemeinsame Feiern gehört daher beispielsweise ebenso zur Seelsorge wie das gemeinsame Trauern; das Erzählen gelungener Lebensgeschichten ebenso wie das Ernstnehmen von Scheitern und Leid.

Wie einer Psychotherapie, die von einer Krankheitslehre ausgeht, statt ihr Verständnis vom Menschen als solchem zu nehmen, Einseitigkeit und Defizitorientierung vorgeworfen werden muß, so muß sich ein Seelsorgekonzept, das für den Seelsorger nur Maß am Psychotherapeuten nimmt,

den gleichen Vorwurf und zudem jenen der Verkürzung gefallen lassen. Seelsorge in der Tradition von Jesus bedeutet zu glauben und zu verkündigen, daß das Reich Gottes schon mitten unter uns ist.

JÓZEF NIEWIADOMSKI

Menschenrechte: ein gordischer Knoten der heutigen Gnadentheologie

Emphatisches Festhalten an der Menschenrechtspolitik und das Mißachten derselben in der Praxis bringt Skeptiker dazu, die Menschenrechtsphilosophie zu diffamieren. Papst Johannes Paul II. hat aber die Menschenrechte ins Zentrum seiner Soziallehre gestellt. Unser Autor, Professor für Dogmatik in Innsbruck und Linz, zeigt die vielfältigen Verbindungen der Menschenrechtsproblematik zur dogmatischen Gnadenlehre auf und sucht nach einer gnadentheologischen Begründung der Menschenrechte: Ohne die bewußt gelebte Proexistenz ist die Politik der Menschenrechte letztlich nicht möglich. (Redaktion)

Schaut man sich die gängigen dogmatischen Handbücher zur Gnadenlehre auf das Thema der Menschenrechte hin an, wird die Erwartung zu diesem Beitrag bereits korrigiert: wenn die Frage der Menschenrechte ein gordischer Knoten der Gnadentheologie sein sollte, so muß es sich dabei auf jeden Fall um einen unsichtbaren Knoten handeln oder gar um einen, den der Autor bloß in seinem Hirn zusammenflicht und vermutlich auch durchschneidet, ohne daß dabei ein wirklicher Bezug zum Leben der Kirche und zum theologischen Denken gegeben ist. Der Knoten – das gebe ich zu – ist unsichtbar; die Frage der Menschenrechte taucht im Kontext der Gnadentheologie in den neuesten Handbüchern nirgends auf; illusionär ist er allerdings nicht! Das Thema wirkt sich aus, und dies schon im Bereich der Prolegomena, also im Kontext des allerersten Zugangs zur Problematik der Gnade. Dessen mangelnde Beachtung zeichnet dafür verantwortlich, daß die – nicht zuletzt durch Karl Rahner – bewirkte Revolution in der Gnadentheologie sich im gesellschaftlichen Leben der Gegenwart merklich wenig auswirkt, vor allem dort, wo die Reflexion über die Erfahrung der Gnade angebracht wäre.

Natürlich darf jene Logik, aus der das gläubige Bekenntnis zur göttlichen Gnade lebt, nicht mit der Logik oder auch Unlogik der religiösen Psychose des Alltags verwechselt werden, doch muß der Bekenntnissatz: „Wir glauben, daß wir im voraus zu unserem Tun, Denken und Leben von der ‚Liebe Gottes' getragen werden", auf die Anhaltspunkte im Alltag hinweisen können, an denen er anschaulich gemacht werden kann. Auch wenn diese Anhaltspunkte das Bekenntnis nicht „beweisen" können, so führt das Fehlen solcher Anhaltspunkte zur Aushöhlung des Bekenntnisses selber. Die in der Dogmatik der letzten dreißig Jahre ausgebliebene Reflexion all jener Erfahrungszusammenhänge, die mit der Rede von den Menschenrechten verknüpft sind, ist nun einer der Gründe, die zu dieser Aushöhlung beigetragen haben.

1. Problemaufriß

Die traditionelle Perspektive hat unser Problem nicht gekannt. Die Logik, aus der die Gnadentheologie lebte, war nicht etwas, was nachträglich anschau-

lich gemacht werden mußte, sie strukturierte geradezu den Alltag. Tagtäglich buchstabierten die Menschen die Erfahrung durch, wie und bis zu welchem Ausmaß sie auf andere angewiesen sind und von ihnen auch getragen werden. Die bürgerliche Gesellschaft rückte jedoch, erfolgreich, einen anderen Weltentwurf in den Mittelpunkt. Nicht das Angewiesensein auf etwas oder auch auf jemanden, vielmehr das Recht- und Anspruchhaben wurde zum strukturierenden Impuls des Alltags in all dessen Dimensionen. In diesem Kontext eignet sich auch das europäische Bürgertum die Philosophie der Menschenrechte an. Als sittlich-politische Ansprüche, die jeder einzelne Mensch gegenüber den politischen Autoritäten, aber auch gegenüber seinen Mitmenschen besitzt, eignet in der modernen Staatsphilosophie den Menschenrechten der Stellenwert eines vorstaatlich gültigen Rechtes. Freilich sagt der Status des gültigen Rechtes noch wenig aus über das schon geltende Recht!

Diese Veränderung der Umwelt, das Sich-Durchsetzen einer Welt, die auf dem System von Rechten und Pflichten aufgebaut ist, entzog der Logik der Gnadentheologie automatisch die *alltägliche* Plausibilität in vielen Lebensbereichen. Die Gnade wurde – wenn überhaupt – zuerst zu einer Angelegenheit der Festtage: der Durchschnittseuropäer konnte die Anhaltspunkte, die geeignet gewesen wären, ihm das Reden von der Gnade anschaulich zu machen, nur noch im Bereich der Freizeitgesellschaft wahrnehmen (wo er sich über dies und jenes, was ihm da widerfuhr, auch freuen konnte); mit der Zeit wurde jedoch auch diese Sphäre – und auch hier auf eine erfolgreiche Art und Weise – durch das Rechts- und Anspruchsdenken strukturiert. Diese „Zerstörung der Erfahrungsbasis" des traditionellen Gnadenverständnisses wurde vom kirchlichen Lehramt registriert und instinktiv abgewehrt. Die Ablehnung der Moderne hat, neben den unmittelbar politischen Implikationen, vor allem diese tiefer liegenden theologischen Ursachen gehabt. Der Versuch, dieser modernen, wörtlich verstandenen „gnadenlosen" – weil auf Recht und Anspruch bauenden – Welt eine eigene kirchliche Welt entgegenzustellen, scheiterte jedoch kläglich. Und was brachte das „Aggiornamento"? Schrieb es nicht diese „Zerstörung der Erfahrungsbasis" des traditionellen Gnadenverständnisses fort? Und dazu noch: innerhalb der kirchlichen Mauern?

Das kirchliche Lehramt schien sich tatsächlich – wenn auch nicht hundertprozentig und eben verspätet – nur der „bürgerlichen Revolution" angeschlossen zu haben. Am 11. April 1963 veröffentlichte Johannes XXIII. seine Enzyklika „Pacem in terris", in der nun ohne die programmatische Skepsis und auf eine umfassende Art und Weise zwar nicht die Logik des Bürgertums, aber doch die Logik der Menschenrechte als jene Logik dargelegt wird, die unser aller Leben strukturiert, ja geradezu strukturieren soll: Der Mensch habe die Pflicht, die ihm zustehenden Rechte als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen. Und warum stehen ihm diese Rechte zu?

Der Mensch ist eine Person; seine „unantastbare Würde" ist jenes – damals noch von niemandem hinterfragte – Prinzip der Rechte und Pflichten (DH 3957). Die naturrechtliche Untermauerung dieser ersten Menschenrechtserklärung des katholischen Lehramtes war ihr Gütesiegel und ihr Stolperstein zugleich. Emphatisch konnte man damals auf die allen –

auch den Nichtgläubigen – gemeinsame unhinterfragbare Basis dessen vertrauen, was menschliche Natur sei; das Gespräch mit der nicht religiösen Welt konnte seinen Lauf nehmen. Sieht man die Begründung im Kontext der damals noch gängigen neuscholastischen Theologie, so wird man begreifen, daß „Pacem in terris" zwar zu einer sozial-ethischen, kaum aber zu einer theologischen Herausforderung im Katholizismus wurde.

Der durch Johannes XXIII. erschlossene Zugang zur Frage nach der Gestaltung des menschlichen Lebens war aber nur der Anfang; die Botschaft von den Rechten der menschlichen Person wurde in der kirchlichen Doktrin systematisch ausgeweitet und konkretisiert. Man könnte sogar inzwischen das Urteil wagen: sukzessiv ist die Logik der Menschenrechte zu einem der wichtigsten normativen Rahmen des kirchlichen Handelns und Denkens in der Gegenwart geworden. Dieser Rahmen bleibt auch nicht beziehungslos im theologischen Bereich stehen, er erzwingt Neuformulierungen und Neuregelungen vieler klassischer dogmatischer Topoi. Die spektakulärste Veränderung ist wohl in der Erklärung „Dignitatis humanae" („Über die Religionsfreiheit") des Zweiten Vatikanischen Konzils zu sehen (DH 4240–4245); spätestens dort stellte sich auch die Frage nach der theologischen Tragweite der naturrechtlichen Begründung der ganzen Problematik.

Die entscheidenden Schritte der Ausweitung, soweit sie das hier zur Diskussion stehende Problem des Anspruchhabens auf etwas betreffen, sollen hier nur kurz genannt werden: „Gaudium et spes" 9 (DH 4309) spricht von der Pflicht zur Veränderung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung, damit diese den Menschen, die ihre Rechte haben, besser dienen könne. „Populorum progressio" (DH 4440) spricht bereits vom Unrecht des Hungers, des Elends, der Krankheit und der Unwissenheit; die Bischofskonferenzen von Medellin (DH 4480–4496) und Puebla (4610–4635) leiten daraus nicht nur konkrete pastorale Folgen ab, sondern vor allem neue Impulse für das Verständnis der kirchlichen Gemeinschaft. Johannes Paul II. sieht in seinen Sozialenzykliken in der Logik der Menschenrechte die einzige menschenwürdige Lösung der gesellschaftlichen Probleme und den vom Evangelium für unsere Gegenwart vorgezeichneten Weg.

Welchen Sinn hat aber das Reden von der Gnade, wenn nun die Kirche selber die Rechte der menschlichen Person und damit auch automatisch die Mentalität des Anspruchs auf ein menschenwürdiges Leben zur Basis ihrer Doktrin und ihres seelsorgerlichen Handelns nimmt? Hat nicht die Kirche selber durch diese „Aggiornamento-Strategie" der Logik der Gnade die Erfahrungsbasis entzogen?

Der verstorbene Erzbischof Marcel Lefébvre hätte die Frage mit einem Ja – ohne Wenn und Aber – beantwortet. Sein Urteil, die Menschenrechte seien satanischen Ursprungs, stellt nicht nur die Aussage eines „Ewiggestrigen" dar. Die sogenannten Ultra-Konservativen spüren die Schwierigkeiten, die das Rechts- und Anspruchsdenken für die religiöse Frage bringt; weil sie aber keine Antwort wissen, verteufeln sie das Problem global. Solch radikale Verteufelung findet man in der Kirche nur in Ausnahmefällen.

Die meisten Christinnen und Christen im mitteleuropäischen Bereich würden die Frage, ob die Zuwendung zu den Menschenrechten die Erfahrungsbasis

der Gnade zerstört hat, mit einem eindeutigen „Nein" beantworten. Sie würden aber ihre Antwort auf eine sehr unterschiedliche Art und Weise begründen. Der Großteil von ihnen würde auch nicht begreifen, warum man da soviel Lärm um diese Problematik macht; für sie ist zwar das Problem wichtig, es hat aber mit Gnade nichts zu tun.

2. *Verdrängungsstrategie*

Die Tatsache, daß die Frage nach den Menschenrechten in den neuesten Handbüchern der Gnadentheologie nicht zu finden ist, stellt keinen Zufall dar; sie läßt sich zuerst als eine Spätfolge der neuscholastischen Zwei-Stockwerke-Theologie erklären. Deren programmatische Überwindung im Kontext des Gnadentraktates wurde von vielen europäischen Autoren nur im Hinblick auf die klassischen dogmatischen Topoi neu reflektiert, kaum aber im Zusammenhang der neuen, durch das kirchliche Lehramt selbst aufgegriffenen Probleme und Fragen durchdacht.

Mit einer Selbstverständlichkeit sondergleichen wurde in der Diskussion der letzten dreißig Jahre das Problem der Menschenrechte von vielen Theologen analog zu jenem der Natur in der Neuscholastik behandelt; es leitet keineswegs zur Frage nach der Gnade über, schließt diese aber auch nicht aus. Logisch bestechend, theologisch aber fragwürdig und pastoral auf jeden Fall verheerend – genauso wie dies schon mit dem Begriff der natura pura der Fall war.

Wie sehen nun diese Argumentationsfiguren aus? Auf der Ebene der Menschenrechtsdiskussion und des Menschenrechtsengagements, in diesem für den Durchschnittszeitgenossen so wichtigen und auch widersprüchlichen Erfahrungskontext, treffe sich der Christ mit jedem Menschen guten Willens; die Ebene des Glaubens und damit auch die der Gnade sei aber dadurch noch nicht tangiert: sie wird dadurch weder behindert noch motiviert. Das spezifisch Christliche werde in einem anderen Kontext, also doch in einem zweiten Stock, gesucht und dort auch gefunden – und zwar als etwas letztlich Neutrales im Hinblick auf die Ebene des bodenständigen Parterres. Im Parterre geht es um „Ethik", oder höchstens „kirchliche Soziallehre", im – nicht gerade schwindelerregenden, inzwischen durchaus menschenfreundlichen – ersten Stock aber um das eigentliche religiöse Leben: um die Frömmigkeit, die eben in der „Gnadentheologie" und anderen dogmatischen Traktaten mit der ihnen eigenen binnentheologischen Begrifflichkeit reflektiert werden kann.

Wirft man die Frage auf diese Art und Weise auf, so entledigt man sich des Problems durch dessen Verdrängung: als Dogmatiker wird man problemlos von der Gnade, als kirchlicher Sozialethiker von den Menschenrechten sprechen können. Die Religionslehrerinnen und -lehrer und die Pfarrer können dann, wenn sie wollen, beides in Beziehung zueinander setzen. Die Folge dieser Arbeitsteilung darf nicht übersehen werden: Die atemberaubende kirchliche Vielfalt an Erfahrungs- und Handlungskontexten im Zusammenhang mit der Frage der Menschenrechte wird der religiösen Dimension beraubt; der Bezug der Gnade zu diesen lebensrelevanten Erfahrungen der Zeitgenossen kann eben nur noch nachträglich formuliert werden: und dann eben nur noch in Form der moralischen Imperative! Wundert es noch, daß viele Menschen der Gegenwart das

diffamierende Urteil teilen, das von der Auszehrung der Religiosität in der Kirche in den letzten dreißig Jahren im mitteleuropäischen Bereich spricht? Nicht die Auszehrung der Religiosität ist hier allerdings zu konstatieren, vielmehr das Ausbleiben der systematisch-dogmatischen Reflexion, die diese Lebens- und Glaubenserfahrungen auf einen theologischen Begriff hätte bringen sollen.

Die bis heute intensiv geführte wissenschaftstheoretische Debatte über die Eigenart der kirchlichen Soziallehre zeigt deutlich, daß die gnadentheologische Überwindung der Neuscholastik noch keineswegs überall Realität geworden ist. Jene Vertreter der kirchlichen Soziallehre, die oberflächlich progressiv auf dem Standpunkt von „Pacem in terris" bleiben und dieses Fach in der Linie des Naturrechtsdenkens konzipieren, wollen bewußt nicht wahrhaben, daß sie der neuscholastischen Gnadentheologie verpflichtet bleiben, auch dann, wenn sie die Rahnersche und nachrahnersche Rhetorik beherrschen. Sie tun sich auch vor allem mit Johannes Paul II. und seinen Sozialenzykliken schwer und werfen ihm ein „Übermaß an Theologie" vor.

So paradox es klingen mag: erst die lehramtliche Tätigkeit dieses Papstes spitzt unsere Grundproblematik zu und macht das Thema Menschenrechte zu einem gnadentheologischen Topos.

3. *Tragische Asymmetrie?*

Zerstört die Logik der Menschenrechte die Erfahrungsbasis für eine Logik der Gnade? Oder ist beides möglich? Und wenn ja, ist deren Koexistenz eine unproblematische?

Nimmt man die lehramtliche Tätigkeit des gegenwärtigen Papstes als Hinweis auf eine Antwort, so wird man keine allzu schnelle Synthese erwarten können. Hand in Hand mit der Verkündigung des normativen Rahmens der Menschenrechte, damit aber auch mit der Unterstützung des Anspruchsdenkens geht vom kirchlichen Amt ein – gerade für unsere Breitengrade oft schon als verzweifelt einzustufender – Versuch, die Struktur des Angewiesenseins im eigenen kirchlich institutionalisierten Kontext zu verteidigen. Zwar hat das Lehramt längst Abschied genommen von der zwielichtigen These, die Menschenrechte seien außerkirchlichen Ursprungs und deswegen auch für die Kirche selber, die ihrerseits göttlichen Ursprungs ist, nicht normativ. Doch mit deren Konkretisierung tut sich das kirchliche Amt weiterhin schwer. Die Kritiker sprechen von zweierlei Maßstäben: nach außen hin verkündige die Kirche die Menschenrechte, im kirchlich eigenen Bereich verweigere sie sich oft der Problematik. Geht es dabei bloß um ein veraltetes Feudalsystem, das einer grundlegenden Reform unfähig ist, oder ist das Dilemma tiefer zu orten: im Zusammenhang mit der Gnadentheologie? Worum geht es dabei? Ein paar Beispiele sollen die Schwierigkeit erhellen.

Im kirchlich-sakramentalen Kontext ist bisher die Redeweise vom „Anspruch oder Recht haben auf etwas" unangebracht: der Christ hat weder den Anspruch auf die Weihe (sie ist und wird ein Geschenk bleiben – wenn auch oft ein begehrtes, v.a. dann, wenn es sich um die Bischofsweihe handelt), noch hat der Christ das Recht auf andere Sakramente: sie sind Gnadenerweise par excellence – auch wenn sich im Vatikanum II ein kreativer dogmatischer Ausrutscher einschleicht, wenn davon die Rede ist, daß die Laien das Recht haben auf das Wort Gottes und die Eucharistie (LG 37: DH 4163).

Solche sakramentstheologischen Vorentscheidungen werden für unsere Frage brisant, wenn wir sie zusammen sehen mit den Folgen in der Alltagserfahrung bei jenen Menschen, deren Existenz durch den Sakramentenempfang begründet wird: Gegen die modernen Arbeits- und Freizeitsrechte bürgerlichen Durchschnitts verteidigt beispielsweise die Kirche die gnadentheologisch strukturierte Lebens- und Existenzweise des Priesters, und dies bis in den Bereich der Regelung seiner Freizeit-, seiner Kranken- und Pensionsrechte. Er ist eigentlich aus dem bürgerlichen Gesetzbuch herausgenommen und soll in seinem auch alltäglichen Lebensvollzug durch die kirchliche Gemeinschaft getragen werden; deswegen wird ihm der Lebensunterhalt oder aber die Pension nach den Maßstäben des Kirchenrechts gewährt. Die Gnade der Weihe begründet seine Existenz – und dies nicht nur in einem metaphorisch-spirituellen, sondern auch juridischen Sinn. Kann er dann aber noch das Subjekt der Menschenrechte sein? Man täuscht sich, wenn man hier einen allzu schnellen Konsens erwartet.

Nun kann man die gegenwärtige lehramtliche Strategie auf zweifache Weise bewerten: Man kann darin die Inkonsequenz sehen und die kirchliche Scheinheiligkeit anprangern; man kann aber in dieser Doppelgleisigkeit auch einen Hinweis auf den unsichtbaren gordischen Knoten sehen, der mehrere miteinander nicht ganz harmonierende Fäden zusammenflicht und einer Lösung harrt.

Noch ganz oberflächlich geurteilt könnte man vermuten: Auch wenn die Kirche den Faden der Menschenrechte als einen normativen Rahmen ansieht, will sie anscheinend – wenn auch nur selektiv – einige Bastionen und Restbezirke einer Gemeinschaftskonzeption verteidigen, welche die traditionellen Anhaltspunkte für die Gnadentheologie veranschaulichen können, vor allem dort, wo das tragende Subjekt solcher gnadenhaften Zuwendung klar definiert ist (im Fall des Priesters ist es die kirchliche Gemeinschaft, durch den Bischof repräsentiert, die den Priester zu tragen hat). Durch diese Bastionen will sie in unserer Welt anzeigen, daß die auf Recht und Anspruch bauende bürgerliche Gesellschaft eine „gnadenlose" Gesellschaft werden und in Konsequenz auch das „Recht" nicht garantieren kann. Ob dies in unserem mitteleuropäischen Raum allerdings noch verständlich ist, das ist freilich ein anderes Problem. Nicht nur am Rande sei vermerkt, daß die päpstlichen Schreiben der letzten Jahre zur Frage der Identität des Priesters genau dieser Logik verpflichtet sind. „Priesterexistenz" wird mit den modernen (der Logik des „Presbyterorum ordinis" entsprechenden) Begriffen des Sacerdotium und der Opfertheologie als Ganzhingabe beschrieben.

Wir haben gewissermaßen zwei Sprachkulturen bei diesem Pontifikat vor uns. Auf der einen Seite gibt es die christologisch fundierte Sprachkultur der Menschenrechte: Christus habe sich mit jedem Menschen verbunden, deswegen sei der Mensch ein Rechtssubjekt, wobei die Rechte nicht einseitig als Anspruchskultur, sondern zunehmend als solidarische Kultur der ganzen Menschheit gesehen werden. Diese Sprachkultur legt eine zunehmende Identifizierung der Logik der Gnade mit der Logik der Menschenrechte nahe. Auf der anderen Seite gibt es die sakramentstheologisch fundierte Sprache. Sie rückt die Dimension der Proexistenz in den Vordergrund, spricht deswegen fast nur noch von der

Ganzhingabe, begründet diese gnadentheologisch durch den Hinweis auf den „charakter indelebilis", thematisiert die Ebene der Rechte für den Priester selbst nicht mehr, hält v.a. aber daran fest, daß niemand ein „Recht" auf die so verstandene Existenz hat. Es ist also eine Sprachkultur, welche die Logik der Menschenrechte und die Logik der Gnade anscheinend auseinanderreißt. Eine tragische Asymmetrie und ein gordischer Knoten?
Ich habe den Eindruck, daß bei diesem Papst beide Kulturen geradezu einander bedingen, je mehr er im weltpolitischen Kontext das eine einfordert, um so härter hält er an der zweiten Logik im binnenekklesialen Kontext fest, fast so, als wäre die opfertheologische Logik der Gnade der Preis für die christologisch fundierte Logik der Rechte.

4. Das Engagement um die Herstellung neuer Rechtsräume

Zerstört die Logik der Menschenrechte die Erfahrungsbasis für die Logik der Gnade? Oder sind beide möglich? Weder Verdrängung der Problematik noch eine Asymmetrie finden wir in all jenen Aufbrüchen, welche die Gnade als einen politischen Begriff im weitesten Sinn des Wortes verstanden haben: Recht und Gnade stehen einander in diesen kirchlichen Aufbrüchen nicht mehr prinzipiell gegenüber! Es sind damit all die Erfahrungen der 70er, 80er und auch der 90er Jahre im Kontext der mitteleuropäischen Kirchlichkeit gemeint.
Friedensbewegung, Ökologiebewegung, Frauenbewegung, Tausende, Abertausende von Initativen, von der Asyl- oder Flüchtlingspolitik über die Dritte-Welt-Gruppen bis hin zur Hospizbewegung oder aber AIDS-Hilfe-Gruppen: all diese – für viele nur politische oder gesellschaftliche – Initiativen sind gnadentheologisch relevant.
Die theologische Reflexion solcher Aufbrüche findet statt in den vielfältigen Formen der neuen politischen Theologien. Befreiungstheologie, feministische Theologie, kontextuelle Theologien aller Art stellen die Logik des Engagements um die – wie auch immer verstandenen – Menschenrechte als die Logik der Gnade dar. Damit werfen sie die Frage nach dem Zusammenhang von Menschenrechten und Gnade neu auf: Nicht die dem liberalen Europäer spontan sich nahelegende Perspektive, die vom Anspruchsdenken herkommt, bestimmt die Visionen und Analysen dieser Theologien (also nicht die Frage: „Zerstört die Logik der Menschenrechte die Logik der Gnade?"), sondern die Umkehrung derselben bestimmt den Focus: Welche Bedeutung hat Gnade für die Menschenrechte?
Diese Umkehrung ist von zentraler Bedeutung, und dies nicht nur im binnentheologischen Raum! Zuerst arbeiten diese Theologien mit an der Freilegung der verschleiernden Plausibilitätsstrukturen in der Diskussion der Logik der Menschenrechte, wie sie weltweit in den letzten 30 Jahren geführt wurde. Losgelöst von der konkreten gesellschaftlich-politischen Situation und auch von der Frage nach dem die politischen Entscheidungsträger prägenden Menschenbild, verkommt die Logik der Menschenrechte zur politischen Rhetorik im machtstrategischen Kontext. Dann liegt ihre bewußtseinsprägende Kraft nur noch im Kontext der moralischen Appelle, der moralisierenden Diffamierungen oder eben des reinen Anspruchsdenkens.
Deswegen haben die verschiedenen Formen der Befreiungstheologie und auch das kirchliche Lehramt das

Engagement für die Menschenrechte aus einem vermeintlich neutralen Öffentlichkeitsraum in den legitimationstheoretischen Kontext einer befreienden Geschichte Gottes mit den Menschen hineingestellt und damit theologisch auch konkret gemacht: Was Gnade und Menschenrechte sind, soll jeweils in einer konkreten Situation begriffen werden. Die Gnade als eine politische Kategorie wird an die Frage der konkreten wirtschaftspolitisch vorgegebenen Strukturen gekoppelt, das Engagement um die elementaren Rechte des Menschen aber mit dem Gottesbild verbunden. Ohne die gnädige Zuwendung Gottes zu den Menschen, die in verhängnisvolle Strukturen des Unheils und der Sünde verstrickt sind, kann es weder die Erkenntnis noch das Engagement für die Menschenwürde und Menschenrechte geben. Gnade wird demnach zur Möglichkeitsbedingung der Menschenrechtsphilosophie und auch der Menschenrechtspolitik: sie ist es, die den Menschen – nicht nachträglich, sondern im voraus – auf diese Frage sensibilisiert.

Ist damit unser Problem gelöst? Kann man ruhigen Gewissens sagen, das Rechts- und Anspruchsdenken habe die Logik der Gnade beerbt? Die Erfahrungen im befreiungstheologischen Kontext legen die Skepsis nahe. Auch wenn man das Unterbinden des Unrechts und die Herstellung des Rechts gnadentheologisch interpretieren kann, so kommt man nicht an der Tatsache vorbei, daß jede solcher Aktionen ihrerseits mit einem Mindestmaß an Unrecht verbunden ist. Der Versuch, den Widerspruch auf der Ebene des Rechts allein zu lösen, verlängert nur die Argumentationsschritte. Und eine Lösung? Kann es diese überhaupt geben?

5. Die Infragestellung der Menschenrechte

Die im theologischen Bereich durch die Befreiungstheologien aller Art vorhandene Problematisierung der Menschenrechtsproblematik findet auch, wenngleich auf eine andere Art und Weise, im gesamt-gesellschaftlichen Bereich statt. Oberflächlich gesehen rückt diese Diskussion nur die „vor-philosophischen" Voraussetzungen der Beschaffenheit unserer Welt ins Zentrum; sie bleibt realistisch und minimalisiert deswegen die Erwartungshaltung, die mit der emphatischen Rhetorik der Menschenrechte verbunden ist; der faktische Zustand unserer Weltgesellschaft und die strukturellen Verflechtungen verhindern eine automatische Verwandlung der Philosophie der Menschenrechte zu einer säkularen Form einer neuen Heilslehre.

Weil sie das nicht leisten kann, was sie verspricht, pervertiert die Philosophie der Menschenrechte unsere politische Kultur. Der Universalismus der Menschenrechte erweist sich als moralische Falle. Paradigmatisch sei das Urteil von *Hans Magnus Enzensberger* (Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt a. M. 1993, 74) in Erinnerung gerufen: „Die Idee der Menschenrechte erlegt jedermann eine Verpflichtung auf, die prinzipiell grenzenlos ist. Darin zeigt sich ihr theologischer Kern, der alle Säkularisierung überstanden hat. Jeder soll für alle verantwortlich sein. In diesem Verlangen ist eine Pflicht enthalten, Gott ähnlich zu werden; denn es setzt Allgegenwart, ja Allmacht voraus."

Das Bewußtsein, das alle Lebensbereiche strukturierte und den Anspruch und das Rechthaben ins Zentrum rückte, verwandelt sich in ein Bewußtsein der universalen Pflicht, welches nur

noch das Gefühl der Überforderung mit sich bringt; hat das eine scheinbar die Logik der Gnade unmöglich gemacht, so macht das andere die Logik der Politik zunichte. Soll deswegen Abschied von ihnen genommen werden? Was ist dann aber der Preis, den unsere Welt zahlen wird?

Die Vertreter der sogenannten „Neuen Rechten" sprechen über den Preis unverblümt offen: Auch sie rufen die theologischen Wurzeln in Erinnerung und schlagen eine radikale Umkehr vor. Anstatt der „jüdisch-christlichen Vorurteile" über die „gleiche Würde von Menschen" soll sich Europa an den heidnischen „Wertesystemen" orientieren. Der Erweis des Starken als des Wahren soll ins Zentrum der kulturpolitischen Vision rücken: Wahr sei das, was sich in die Lage versetzt, zu existieren und fortzudauern. Was verdienen würde zu sein, das wird auch sein!

Nimmt man die ständig gegebene Faszination hinzu, die aus einem modernisierten und technologisch verstärkten Soziobiologismus tagtäglich entgegenkommt, so wird man realistischerweise erwarten müssen, daß das Bedürfnis nach einem neuen normativen Rahmen unserer Staatsphilosophien zunehmen wird. Der Preis, den wir zahlen, ist also die Auflösung eines normativen Menschenbegriffes zugunsten der wie auch immer neu zu definierenden „Macht der Tatsachen". Auf diesem Hintergrund wird die Notwendigkeit der theologischen Problematisierung des Menschenrechtsbegriffes für die christlichen Kirchen von immer größerer Brisanz: Welche Bedeutung hat also Gnade für die Menschenrechte? Eine Antwort habe ich bereits gegeben: Gnadentheologie als Möglichkeitsbedingung der Menschenrechtsphilosophie, Gnadenerfahrung als Möglichkeitsbedingung des Menschenrechtsengagements!

Ich habe aber die binnentheologische Frage im Raum stehen lassen, ob damit das gnadentheologische Potential bereits eingelöst ist. Stimmt man dem zu, und viele sogenannte Progressive würden hier zustimmen, so gerät man unwillkürlich in die Gefahr, Gott zur Chiffre für diesen – für viele zweifelhaften – kulturellen Fortschritt zu deklarieren. Die zweite Frage, die sich nun aufdrängt, kommt von außen, und sie verstärkt die erste: Mutet sich da die Theologie nicht allzu viel zu? Kann sie nicht aus ihrer Tradition lernen, daß jeder Versuch, „Gott als Vorteil aller Menschen" zu denken, gerade angesichts des konkret gegebenen Unheils scheitern muß? Man kann die liberale Schwierigkeit eines Enzensberger theologisch radikalisieren und darauf hinweisen, daß nicht einmal Gott den Anspruch einlösen könnte.

Man braucht da nur an die zahllosen biblischen Sackgassen zu denken, an denen abgelesen werden kann, daß auch die göttliche Zuwendung keineswegs widerspruchsfrei Recht verschafft. Indem sie Recht verschafft, bringt sie auch Unrecht hervor: Der Gott Jakobs kann schwerlich als Gott Esaus gedacht werden, jener der Sarai kaum als ein Gott der Hagar, jener der Israeliten schwerlich als einer der Ägypter. Moralisierende Lösung dieser Schwierigkeit durch die Anklage der biblischen Kulturen löst die Schwierigkeit keineswegs, vielmehr verschleiert sie das Grundproblem.

Man braucht nur den ehrlichen Realismus eines Augustinus in „De diversis quaestionibus ad Simplicianum" (397) in Erinnerung zu rufen. Seine Beschreibung der „massa damnata" läßt sich durchaus als eine Beschreibung der konkret erfahrbaren Wirklichkeit inter-

pretieren (man muß nur stückweise die sexualneurotisierende Fixierung der Bilder hinter sich lassen, dann wird man den Aussagen einer sich in der Sünde geradezu wälzenden Masse konkrete Aussagekraft abgewinnen können: die Fernsehnachrichten stellen die beste Illustration dafür dar). Und die augustinische Logik: Angesichts der faktischen Ungerechtigkeit läßt Gott, der deswegen auch kaum des Unrechts bezichtigt werden kann, seine rettende Gnade, seinen Vorteil, einem kleinen Teil der Menschheit zukommen, der andere bleibt aber in der Masse des Unheils und kann sich beim besten Willen nicht retten. Die Geretteten sollen froh sein über ihre Rettung; auf die Verdammten niederblickend wissen sie auch, daß sie gnadenhalber gerettet worden sind. Schaut man sich mit dieser eschatologischen Brille des Augustinus die Menschenrechtspolitik der Gegenwart an, so wird man Parallelen entdecken: Bei einer theoretischen Voraussetzung der Universalität kommt die faktische Realisierung den einzelnen – gnadenhalber – zu. Was Augustinus als Logik der Gnade präsentiert, ist faktisch eine ehrliche Resignation vor der Wirklichkeit. Gottes Gerechtigkeit und Gnade müssen sich mit den Grenzen des Unheils abfinden. Gott kann nicht als Vorteil aller gedacht werden. Daß Calvin mit seiner Prädestinationsproblematik die augustinische Not zur Tugend erklärt, sei nur am Rande erwähnt.

6. Gnadentheologische Rettung der Menschenrechte

Wirft man die Frage nach der Zuordnung von Recht und Gnade angesichts des konkret erfahrbaren Unheils auf diese von der Gnadentheologie jahrhundertelang behandelte abstrakte Art und Weise auf, so landet man bestenfalls beim ehrlichen Realismus. Er ist keineswegs moralisch zu diffamieren: Ein so formulierter gnadentheologischer Realismus kann uns vor der apokalyptischen Verzweiflung am Zustand unserer gegenwärtigen Welt bewahren.

Die gnadentheologische Logik der biblischen Botschaft vermag aber den augustinischen Realismus in Frage zu stellen: hier jedoch darf der Preis dafür nicht mehr tabuisiert werden. Wirft man die Frage konkret – dem biblischen Nerv gemäß soteriologisch – auf, so kommt man zu keinem klaren begrifflichen System. Dafür entdeckt man die Dramatik der Gnade neu: Die Gnade verstärkt nicht die vorhandenen Differenzen des Unheils, sondern transformiert diese: durch das Engagement und durch den Preis des stellvertretenden Erleidens. Diese Dramatik müßte nacherzählt werden durch den Rückgriff auf die biblische Geschichte, die sich analog zum Denken des modernen Menschen als theologisch kodiertes Rechts- und Anspruchsdenken rekonstruieren läßt. Über weite Strecken ist der Glaube der Mentalität von „unserem Gott", der unser Vorteil sei, auf dessen Heilsgüter wir geradezu einen Anspruch haben, verpflichtet. Es ist damit das Klima jenes Alltags gemeint, in dem der Glaube an Gott gedeihen kann: das Klima der positiven Lebenserfahrungen, des selbstverständlich gelebten Lebens, mit all dem, was zum Leben gehört: miteinander essen, miteinander trinken, miteinander schlafen, das Klima des Lebens und des Glaubens ohne den erhobenen Zeigefinger.

Wie ein Kontrapunkt, und keineswegs abgehoben, wird dieses Denken von prophetischen Existenzen begleitet, die

Schritt für Schritt die „begnadet – auch aus Gott lebende – Existenz" neu definieren. Der Höhepunkt dieser Gnadenlogik ist bei Deuterojesaja (und seinem Universalismus) und beim Bekenntnis zu Jesus zu finden.

„Ecce homo" gilt hier jeweils der geknechteten – ihrer elementarsten Rechte beraubten – Existenz. Und er ist vor allem deswegen der Mensch, weil er in seiner entwürdigten und rechtlosen Existenz die Würde der anderen retten, ihnen also auf eine neue Weise zum Recht verhelfen kann. „Gott als Vorteil aller Menschen" kann angesichts des konkreten Unheils letzten Endes nicht losgelöst gesehen werden von der dieses Unheil erleidenden Proexistenz. Und Gott selber wird zum Inbegriff dieser Proexistenz in Jesus Christus. Dieser konnte aber so und nicht anders leben, weil seine Existenz der Inbegriff der göttlichen Zuwendung war.

Wenn Gott nur über den Umweg der Proexistenz zum Vorteil aller wird, so kann der Mensch (und zwar ein jeder) es auch nur auf diesem letztlich göttlichen – sprich gnadentheologischen – Wege tun. Der theologische Kern der Menschenrechtsproblematik liegt demnach nicht im Gedanken der göttlichen Allmacht und der Allgegenwart; es ist das ihm zugrunde liegende Menschenbild, das die theologische Herkunft offenbart: die Fähigkeit und die Bereitschaft des Menschen zur Proexistenz. Eine solche Fähigkeit kann niemals abstrakt gedacht werden, sie ist immer schon das Ergebnis der ihr vorausliegenden Erfahrung. Deswegen findet die Artikulation der Bedeutung der Proexistenz Jesu Christi für den Menschen primär nicht im ethischen Kontext statt, sondern im sakramentstheologischen: im Zusammenhang mit der Taufe und dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen. Schon hier kann allerdings weder vom Recht noch vom Anspruch auf „Proexistenz" geredet werden, verwandelt doch eine solche Redeweise Gnade zur Pflicht.

Ist nun damit auch die moderne Frage beantwortet, ob das Engagement zur Herstellung des Rechtes und die Erfahrung der Gnade auswechselbar sind? Anstatt einer systematischen Antwort möchte ich zum Schluß eine literarische geben. Es ist einer der vielen literarischen Versuche, die Logik der Gnade nicht im Gegensatz zur Logik des Rechtes darzustellen. Es handelt sich dabei um den Roman „Billy Budd" von Herman Melville. Die Handlung spielt auf einem Schiff und zeigt eine Schicksalsgemeinschaft inmitten des Chaos der Naturkräfte. Die Rahmenhandlung spricht vom Krieg zwischen den Nationen; die eigentliche Geschichte erzählt die Konflikte zwischen den Menschen. Die Unentrinnbarkeit der Lebenssituation auf dem Schiff verschärft die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens. Die Menschen können einander nicht entkommen – das Schiff als Spiegelbild unseres Lebens!

Billy Budd gerät auf dieses Schiff, wie ein Mensch auf die Welt kommt, nämlich ohne die Möglichkeit, Nein zu sagen; und er wird dort mit der Zweideutigkeit des Zusammenlebens konfrontiert. Als der Inbegriff des Hasses und der Zerstörungswut wird der Waffenmeister John Claggart gezeichnet. Er sorgt für den Unfrieden: das Böse nimmt seinen Lauf. Billy Budd verhilft dem Recht zum Recht: er tritt dem Bösen entgegen, setzt sich dadurch aber selber ins Unrecht, weil er nicht anders kann als Claggart erschlagen. Das Urteil des Kapitäns über Billy lautet: „Claggart wurde von einem Engel Gottes erschlagen! Und doch muß der Engel hängen!" Melville zeigt die Tra-

gödie des institutionalisierten Rechtes, und er zeigt auch deren Lösung. Und diese ist der Gnadentheologie entnommen. Bei der Verkündigung des Todesurteils vergibt Billy dem Kapitän; und er stirbt auch mit dem Gebet: „Gott schütze den Kapitän!" In der Vergebung durch den in der Herstellung eines Rechtsraumes schuldig gewordenen Bill kann Gnade als Bedingung der Möglichkeit der Rechte wahrgenommen und erfahren werden. Damit die Ebene des Politischen, in der es primär um die Menschenrechte gehen soll, nicht der Tragik verpflichtet bleibt oder sich in die nicht zu verantwortbare Groteske verwandelt, muß sie ständig gnadentheologisch transformiert werden! Letztlich kann der gordische Knoten nur auf diese Weise gelöst werden.

ALFONS RIEDL/JOSEF SCHWABENEDER

„Selig, die ... Verfolgung leiden" (Mt 5,10)

Erwägungen im Hinblick auf eine Seligsprechung Franz Jägerstätters

Im Mai dieses Jahres wurde ein Sammelband zu Franz Jägerstätter* herausgegeben, der sich über die bereits erschienenen – eher biographisch orientierten – Publikationen hinaus vor allem der Frage nach Deutung und Bedeutung seines Lebenszeugnisses im Lichte gegenwärtiger christlicher Ethik widmet und sich so als ein klärender Beitrag zur Jägerstätter-Diskussion versteht. Diese hat ja durch die Einleitung eines Seligsprechungsverfahrens neue Aktualität bekommen. Aus diesem Anlaß wurden die Herausgeber des Buches – Professor und Assistent am Institut für Moraltheologie an der Kath.-Theol. Hochschule Linz – gebeten, ergänzend zur Publikation einige Erwägungen im Hinblick auf eine Seligsprechung Franz Jägerstätters anzustellen. (Redaktion)

1. Leben und Glauben in herausfordernder Zeit

„Gut und Böse ringen in gigantischem Zweikampf miteinander. Niemand hat das Recht, in solch ernster Stunde nur mittelmäßig zu sein." Daß Papst Pius XI., von dem diese Worte stammen, in seiner Enzyklika „Mit brennender Sorge" (1937) den Nationalsozialismus verurteilt hat, was der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner bereits 1933 in einem Hirtenbrief getan hatte, hat sich dem österreichischen Bauern, Mesner und Familienvater Franz Jägerstätter[1] – am 20. Mai 1997 wäre er 90 Jahre alt geworden – tief eingeprägt. Weder die vordergründigen Erfolge noch die Drohung mit dem Bolschewismus konnten ihn über die antikirchliche, antichristliche und sogar parareligiöse Tendenz dieses Systems hinwegtäuschen.

Damit ist Franz Jägerstätter in eine Situation hineingestellt worden, mit der er als junger Mensch gewiß nicht gerechnet hatte. Aber er hat die Herausforderung seiner Zeit angenommen und ist – nicht weniger durch die Gnade Gottes als durch eigenes Bemühen – über eine bloße „Mittelmäßigkeit" hinausgewachsen. Stufen dieses Weges bilden die Adoption durch den Stiefvater, von dem er die Anregung zum Lesen insbesondere religiöser Literatur erhielt, sowie (nach durchlebter Krise) die Bestärkung im Glauben namentlich durch die Beschäftigung mit der Hl. Schrift, die Teilnahme an Exerzitien und die Mitgliedschaft im Dritten Orden des hl. Franz von Assisi. Besondere Bedeutung erlangt schließlich seine Heirat und Familiengründung. Gerade in seiner Ehe erfährt sein Glaube, den er nicht nur in persönlicher Frömmigkeit praktizieren, sondern auch im öffentlichen und politischen Leben bezeugen will, eine

* *Alfons Riedl/Josef Schwabeneder* (Hg.) Franz Jägerstätter, Christlicher Glaube und politisches Gewissen, Kulturverlag Thaur 1997, 350 S., S 248,–.

[1] Umfassende Information über das Leben Franz Jägerstätters und die Verhältnisse in seiner Heimat während der NS-Zeit bietet: *E. Putz*, Franz Jägerstätter: „... besser die Hände als der Wille gefesselt", 3., aktual. Aufl., Grünbach 1997.

unverkennbare Vertiefung. Seiner Gattin und seinen drei Kindern, die ihm Freude und Halt geben, gilt bis zuletzt seine Sorge.
Gegenläufig zu dieser Glaubensentwicklung (und zugleich bedingt durch sie) gestaltet sich sein Lebensweg zunehmend leidvoll. Blieb Jägerstätters Distanzierung gegenüber dem Nationalsozialismus – seine Nein-Stimme gegen den „Anschluß" war die einzige Ausnahme im Ort – zunächst noch ohne Folgen, so führte seine Weigerung, in Hitlers Armee als Soldat zu dienen, nicht nur zu einer Vereinsamung gegenüber seiner Umgebung und sogar innerhalb der Kirche (Bischof und Pfarrer hatten ihn einen anderen Weg gewiesen), sondern schließlich zur Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung (am 9. August 1943).

2. *Zuspruch und Zumutung: Leben aus den Seligpreisungen*

Der konkrete Glaubensweg Jägerstätters und sein Lebensgeschick stehen somit in einer zunehmenden Spannung. Das Zeugnis seines Glaubens im Leben wird zum Blutzeugnis in einem frühen Tod. Dies ist eine Erfahrung, wie sie das Neue Testament für die ersten Christengenerationen bezeugt: der Glaube wirkt heilend (vgl. Mt 9,22 u.ö.), aber er zieht immer wieder auch Trennung von den Angehörigen, Haß, Verfolgung und den gewaltsamen Tod nach sich (vgl. Mt 10,17–22 u.ö.). In diesen Widerfahrnissen muß er sich bewahren und bewähren.
Die „Seligpreisungen" der Bergpredigt Jesu (Mt 5,3–11) – sie gehören zu den großartigsten, aber auch am meisten mißdeuteten biblischen Texten – drükken diese Spannung aus, die das christliche Leben durchzieht und kennzeichnet.[2] Sie sprechen denen Seligkeit, Zukunft und Heil zu, „die ... – um der Gerechtigkeit willen – Verfolgung erleiden". Sie geben Trost jenen, die in der Welt kein Heil erfahren (und von ihr auch gar nicht erhoffen), die arm, bedrückt und verfolgt sind. Sie bedeuten Ermutigung für jene, die nicht auf Gewalt setzen, die friedfertig sind und der Verfolgung standhalten. Sie sind Zuspruch, Trost und Ermutigung in der Weise der Verheißung und Hoffnung, die – weil noch nicht im Besitz des Erhofften – Hoffnung ist und bleibt (vgl. Röm 8,24).
Auch wenn man die Seligpreisungen (als Trost und Hoffnung stiftenden Zuspruch) nicht moralisch vereinnahmen oder zu sittlichen Forderungen verkürzen darf, kommt ihnen doch für die christliche Glaubenspraxis eine große Bedeutung zu. Verheißung, der man vertrauen kann, ist in hohem Maße handlungsleitend und motivierend. Letztlich ist allem sittlichen Handeln Hoffnung eigen. Darüber hinaus kennt christliche Moral nicht nur die Norm und den Imperativ, sondern auch den individuellen Anruf und die „Zu-mutung" im Sinn der Ermutigung zu einem Handeln, das über die Verpflichtung durch allgemeine Normen hinausgeht und einer persönlichen Aufforderung und Berufung folgt. Bleiben Sinn und Wirkung eines an diesen Verheißungen orientierten Handelns auch oftmals zunächst verborgen, so sind doch solche „Ausdruckshand-

[2] Der Katechismus der Katholischen Kirche (1993) stellt „das Leben in Christus", auch wenn es später vom Dekalog her entfaltet wird, in besonderer Weise unter den Zuspruch und Anruf der Seligpreisungen (Nr. 1716–1729); „sie heben die Taten und Haltungen hervor, die das christliche Leben kennzeichnen" (1717).

lungen", die ungeachtet der äußeren Machtlosigkeit das Gute, den Glauben und die Liebe bezeugen, keineswegs zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Sie übersteigen in ihrer Zeichenhaftigkeit lediglich eine vordergründige „Erfolgsethik".[3]

Darf im übrigen die in den Seligpreisungen gegebene Verheißung nicht allein ins Jenseits verlagert werden, so geht sie doch lebensgeschichtlich und innerweltlich nicht auf. Zwar vermag ein gutes Gewissen auch unter schmerzlichsten Umständen Ruhe, Frieden und sogar Freude zu vermitteln; dennoch hebt die Verheißung das Schmerzliche und Widersprüchliche des Geschehens nicht auf. Verlust und Scheitern behalten ihr Gewicht, auch wenn sie nicht das Letzte sind. Sie widersetzen sich einer relativierenden Verharmlosung und vordergründigen Harmonisierung. Die naturalen Strukturen menschlichen Erlebens und Entscheidens werden durch Glaube und Gnade nicht aufgehoben. So gibt es nicht nur die Versuchung, sich durch Anpassung der Verfolgung zu entziehen; es gibt auch Angst und Trauer, Dunkelheit, Unsicherheit und Anfechtung sowie das Ringen zwischen Klarheit und Zweifel, Unruhe und Frieden.

3. Ein Leben aus den Seligpreisungen: das Zeugnis Jägerstätters

Wie hat Franz Jägerstätter diese Spannung von Glaube und Verfolgung erfahren, gedeutet und bewältigt? Und wie haben wir über diesen seinen Weg und sein Zeugnis zu denken?[4] Der Zugang zu ihm ist, wie die Rezeptionsgeschichte[5] zeigt, nicht frei von Schwierigkeiten,[6] auch wenn seine Haltung mit ihrem durchaus prophetischen Charakter[7] zunehmend Wertschätzung findet. Zunächst ist festzuhalten: Franz Jägerstätter ist nicht nur seinem Gewissen gefolgt; er hat sein Gewissen auch intensiv gebildet. Mit seiner Ablehnung des NS-Regimes[8] stand er keineswegs allein; aber erforderte diese, den Soldatendienst zu verweigern? Jägerstätters Seelsorger und sein Bischof haben dies verneint.[9]

Ohne Zweifel war ihm durchaus bewußt, daß er durch seine Verweigerung das Unrechts- und Unheilsgeschehen nicht beeinflußen konnte, sondern dafür mit dem Todesurteil zu rechnen haben würde. Bezeichnenderweise hat er die Soldaten, die nicht (wie er) verweigert haben,[10] nicht verurteilt; er wußte sehr wohl zwischen entschiedenen Verfechtern des Re-

---

[3] Zur Theologie und Ethik der Seligpreisungen vgl. u.a. *L. Zirker*, Die Bergpredigt. Das Wort Gottes neu hören, München 1983, 8–33; *H. Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg ³1984, 48–55; *J. Gnilka*, Das Matthäusevangelium, I. Teil, Freiburg 1986, 115–132; *I. Broer*, Die Seligpreisungen der Bergpredigt, Bonn 1986; *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, Zürich ³1992, 198–218.

[4] Diesen Fragen widmet sich der oben (*) angeführte Sammelband.

[5] Vgl. darin die Beiträge von *J. Bergsmann* (160–175) und *D. Moore* (176–191).

[6] Dabei kann es nur darum gehen, Jägerstätter gerecht zu werden, zu diesem Zweck die historische Wahrheit aufzudecken, kritische Fragen nicht auszublenden und das, was er getan und gewollt hat, in das Licht des Glaubens zu stellen, und bei all dem nicht sich seiner zu bemächtigen, sondern sich seinem Lebenszeugnis auszusetzen.

[7] Vgl. *W. Palaver*, Franz Jägerstätter und die Entwicklung der katholischen Friedensethik nach dem 2. Weltkrieg, in: A. Riedl/J. Schwabeneder (Hg.), Franz Jägerstätter, 239–250.

[8] Vgl. *S. Renoldner*, Jägerstätters Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: ebd. 251–272.

[9] Zur Einstellung der Kirche und der Moraltheologie vgl. ebd. die Beiträge von *E. Weinzierl*, Österreichischer Katholizismus und Krieg (80–93) und *A. Wolkinger*, Christ, Staat und Krieg. Die Lehre der Katholischen (Moral-)Theologie im Vorfeld des Nationalsozialismus (111–136).

[10] Vgl. die Erinnerung von *J. Singer*, ebd. 94–110.

gimes und unfreiwillig Gehorsamen zu unterscheiden. Er allerdings wollte sich dem Regime in keiner Weise zur Verfügung stellen. Es brauchte, wie er in seinen (hinsichtlich seiner Haltung ungemein aufschlußreichen) Aufzeichnungen vermerkt, auch „Christen ..., die es auch in der heutigen Zeit noch fertigbringen, inmitten alles Dunkels da(zu)stehen in überlegener Klarheit, Gefaßtheit und Sicherheit ..., die nicht sind wie ein wankendes Schilfrohr ..., die sich nur fragen, was lehrt Christus und unser Glaube ...".[11] Er wußte sich als Christ[12] gerufen, ohne Halbheit und Falschheit ein klares Nein zu sagen, auch wenn man ein solches Zeugnis mit Gewalt zum Verstummen bringen konnte.[13] Er hat den Willen Gottes gesucht und empfiehlt sich nun seiner stärkenden Gnade. Im Blick auf den leidenden Christus und die zahlreichen Bekenner und Märtyrer der Geschichte geht er mit dem Vertrauen auf die ewige Gemeinschaft bei Gott seinen für ihn und für seine Familie schweren Weg – und findet darin doch seinen inneren Frieden.

4. Seligpreisung – Seligsprechung

Auch wenn die in seinem christlichen Gewissen begründete Weigerung, in Hitlers Krieg zu kämpfen, und der dafür erlittene gewaltsame Tod Jägerstätter in besonderer Weise kennzeichnen und ihn unter die „politischen Märtyrer" reihen,[14] so finden wir bei ihm doch die in den Seligpreisungen angesprochenen (unter sich zusammenhängenden) christlichen Haltungen in einem weiteren Umfang bezeugt. Er setzt nicht nur nicht auf Gewalt, sondern sucht in allem die „Gerechtigkeit" im Sinn des dem Willen Gottes entsprechenden Recht-tuns, an dem er auch angesichts des Todesurteils festhält. Er ist barmherzig und mahnt zur Nächstenliebe; er verurteilt nicht und mahnt zu Vergebung und Frieden; mehr als der eigene Tod bedrückt ihn das Los seiner Familie; dabei handelt er ohne Rechthaberei oder Besserwisserei gemäß der ihm von Gott gegebenen Einsicht und Verpflichtung. So darf er gewiß auch die damit verbundene Verheißung an sich erfahren.

Eine kirchliche Seligsprechung[15] ist gewissermaßen die institutionelle Bestätigung dessen, was die Seligpreisungen verheißen. Sie bringt zum Ausdruck und macht darauf aufmerksam, daß ein Mensch die Vollendung seines Lebens bei Gott erlangt hat und für die Lebenden Vorbild und Fürsprecher ist. Dabei bekennt sich die Kirche ihrerseits zu dem von den Seligpreisungen vorgezeichneten Weg und schreibt ihn sich sozusagen selber ins Stammbuch. Dementsprechend bedeutet eine Seligsprechung Franz Jägerstätters die Be-

---

[11] *E. Putz*, Gefängnisbriefe und Aufzeichnungen. Franz Jägerstätter verweigert 1943 den Wehrdienst, Linz-Passau 1987, 182.

[12] Über die Glaubenshaltung Jägerstätters orientiert insbesondere *M. Scheuer*, in: A. Riedl/J. Schwabeneder (Hg.), Franz Jägerstätter, 42–62.

[13] Zur Entwicklung und Würdigung der Entscheidung Jägerstätters, den Wehrdienst zu verweigern, vgl. ebd. die eher biographisch orientierten Beiträge von *E. Putz* (25–41. 63–75) sowie *A. Riedl*, Gewissen im Konflikt. Weg und Wertung der Entscheidung Franz Jägerstätters (192–210), und *W. Molinski*, Franz Jägerstätters Wehrdienstverweigerung im „Dritten Reich" im Licht gegenwärtiger Moraltheologie (211–238).

[14] Vgl. ebd. *J. Schwabeneder*, Franz Jägerstätter – ein „politischer Märtyrer" (277–318).

[15] Vgl. ebd. *J. Niewiadomski*, „Heilige für unsere Zeit". Zur Problematik und Bedeutung der Kanonisationsverfahren (319–328).

stätigung seines christlichen Weges, der beispielgebend ist 1) in der Radikalität des Lebens aus dem Glauben, 2) in der kritischen Wachsamkeit des Gewissens auch im politischen Bereich, 3) in der Sensibilität im Hinblick auf die Problematik von kriegerischer Gewalt und unbefragtem Gehorsam sowie 4) in der treuen Verwirklichung des im Gewissen vernommenen persönlichen Anrufs.

Seine Seligsprechung stellt keine Desavouierung der ehemaligen Soldaten dar. Die entscheidende Grenze verläuft nicht zwischen ihnen und Jägerstätter, sondern zwischen den Verteidigern und den Gegnern des Nationalsozialismus und seiner Ziele. Nicht an Jägerstätter, sondern an Christus scheiden sich die Geister. Allerdings läßt Jägerstätter niemanden gleichgültig, sondern fordert zum Nachdenken und zur Gewissensprüfung heraus. Nicht wenige zumal der ehemaligen Kriegsteilnehmer haben gerade dadurch heilsame Läuterung und inneren Frieden erfahren.[16] Verdrängung der Schuldfrage schafft nicht die Befreiung, die – was auch immer zu vergeben ist – Gott jedem anbietet. Überdies ist auch und gerade eine Seligsprechung Franz Jägerstätters nicht nur ein Wort *der* Kirche, sondern auch eines *an die* Kirche, die sich dadurch eine Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Verstrikkungsgeschichte nicht ersparen kann,[17] aber daraus Impulse zu der Erneuerung empfängt, deren sie auf ihrem Weg durch die Zeit immer wieder bedarf.

[16] Vgl. das Bekenntnis ehemaliger Kriegsteilnehmer in: Dokumentation zum 50. Todestag von Franz Jägerstätter, hg. v. Pax Christi Österreich/OÖ, Linz 1993, 41–46.

[17] Vgl. *F. Reisinger*, Bergen – Mahnen – Klagen. Bemerkungen zu einer not-wendigen Kultur des Erinnerns, in: A. Riedl/J. Schwabeneder (Hg.), Franz Jägerstätter, 139–159.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe

**Päpstlicher Rat *Cor Unum*,
Der Hunger in der Welt.
Eine Herausforderung für alle:
solidarische Entwicklung**

Am 4. Oktober 1996 veröffentlichte der Päpstliche Rat *Cor Unum* ein grundlegendes Dokument über den „Hunger in der Welt", mit dem Ziel, jene Informationen zu vermitteln, die notwendig sind, um die Forderung nach gelebter Solidarität zu verwirklichen. Ausdrücklich wird diese Studie auch in die Perspektive des Großen Jubiläums 2000 und der damit verbundenen Herausforderungen gerückt.

Das Dokument beginnt mit einer Bestandsaufnahme des „Hungers in der Welt". Das Welternährungsproblem stellt sich heute vorrangig als ein Mangelproblem der Entwicklungsländer dar. Obwohl die moderne Landwirtschaft in der Lage wäre, die gesamte Weltbevölkerung zu ernähren, nehmen die Ernährungsdefizite in den Entwicklungsländern zu. Demgegenüber existiert eine Nahrungsüberproduktion in den Industriestaaten, ohne daß es zu einem Ausgleich kommt. Ursache für diese Entwicklung sind von Menschen geschaffene Strukturen: „Hunger entsteht zunächst einmal aus Armut. Ernährungssicherheit hängt hauptsächlich von der Kaufkraft der Menschen ab und nicht von der Verfügbarkeit der Nahrung". Damit sind Marktmechanismen in den Blick genommen, die in Verbindung mit politischem (Fehl)handeln und auf dem Hintergrund benachteiligender sozialer und kultureller Strukturen die Ernährungsdefizite in den entwicklungsschwachen Ländern verursachen. Über die sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen hinaus ist damit auch und vor allem die ethische Dimension des Hungers und der Mangelernährung angesprochen. Letztlich ist „die Ursache des Hungers ... sittlicher Natur; sie liegt jenseits aller physischen, strukturellen und kulturellen Gründe". Damit alle „Mensch(en) guten Willens, (die) an die universellen Werte innerhalb der verschiedenen Kulturen (glauben)", dieser ethischen Herausforderung gerecht werden, wird auf die grundlegenden Prinzipien der katholischen Soziallehre verwiesen, deren dynamischer Charakter einerseits einer Globalisierung der Problemsicht verpflichtet ist, die jedoch andererseits mit ihrer kulturspezifischen Zurückhaltung in der Umsetzung und Anwendung allgemeingültiger Grundsätze auf eine breite, überkonfessionelle Resonanz stoßen. Ausgehend von diesen Prinzipen wie „soziale Gerechtigkeit", „gelebte Solidarität", „gelebte Subsidiarität" werden Anforderungen an ein Wirtschaftssystem formuliert und interne wie internationale Verflechtungen abgelehnt, die eine ungerechte Begünstigung für die Herrschenden oder die „Marginalisierung" von Staaten und

Gruppen bewirken. Es gilt die „Strukturen der Sünde" und die damit verbundene „kostspielige Abkehr vom Gemeinwohl" durch die „Struktur des Gemeinwohls", der „Zivilisation der Liebe" zu erreichen. Im Rahmen einer derartigen Mobilisierung der gesamten sozialen und wirtschaftlichen Kräfte wird beispielhaft auf die Notwendigkeit des Teilens, der Förderung gemeinsamer Interessen („Nicht-Regierungs-Organisationen", kirchliche Gruppen und Gemeinschaften etc.), die Ermöglichung von Krediten für Arme, der Abrüstung sowie die unabdingbare Verbindung von Demokratie und positiver wirtschaftlicher Entwicklung verwiesen. Hervorgehoben wird auch die „ausschlaggebende Rolle der Frauen", deren sozialen Status – u.a. Zugang zu Gesundheit, Bildung und Krediten – es zu verbessern gilt. „Einige Entwicklungsländer gehen hier mit ihrem Beispiel voran, indem sie der überzogenen Umgestaltung der weiblichen Empfindsamkeit, wie wir sie zur Zeit im Westen beobachten, einen Riegel vorschieben, ohne dabei die Frau in ihre rechtlose Rolle zurückzudrängen." In makroökonomischer und politischer Perspektive wird „für eine solidarische Wirtschaft" der politische Wille der Industrieländer eingemahnt, gerechte Austauschverhältnisse festzulegen, das Schuldenproblem der Entwicklungsländer zu lösen und die staatliche Entwicklungshilfe aufzustocken. In einem homiletischen Schlußakkord – „Der Hunger: Ein Appell an die Liebe" – wird daran erinnert, daß jedwede soziale Umwandlung unweigerlich über die Umkehr der Menschen erfolgen muß. Dies ist die erste und hauptrangige Mission der Kirche.

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 128).

Päpstlicher Rat für die Familie: Vademekum für Beichtväter in einigen Fragen der Ehemoral

Über Auftrag von Papst Johannes Paul II erstellte der Päpstliche Rat für die Familie ein mit 12. Februar 1997 datiertes »*Vademekum für Beichtväter*« als eine „sichere und klare Wegweisung für die Spender des Sakraments der Versöhnung". Es wird darin die bewährte Bußpraxis der Kirche mit einer Fülle von (moraltheologischen) Verlautbarungen des Lehramtes der Kirche zu Fragen von Ehe und Familie zusammengefaßt, als „Anlaß zu Vertiefung und Auseinandersetzung im Guten" (Bischof K. Küng) und um allzu skrupulösen Beichtmethoden entgegen zu wirken.

Ziel des Dokumentes

Dieser „Leitfaden" will „praktische Anweisungen" für Beichte und Absolution der Gläubigen „hinsichtlich der ehelichen Keuschheit" geben, wobei die angesprochenen Fragen und Antworten aber auch als Unterlage für die Ehevorbereitung dienen können. Denn es ist das erklärte Anliegen dieses Schreibens, „daß die Eheleute in der Lage sind, auf dem Weg wahrer Heiligkeit voranzuschreiten und so in den konkreten Situationen ihres Lebens das Evangelium in authentischer Weise zu bezeugen". Ein Schwerpunkt liegt bei der „Problematik der verantwortlichen Zeugung von Nachkommenschaft ..., dessen Behandlung einer besonderen Feinfühligkeit bedarf". In ausführlichen Zitaten wird auf die diesbezüglichen lehramtlichen Dokumente (zum Beispiel Enzykl. *Humanae vitae,* Ap. Schreiben *Familiaris consortio*) verwiesen, um „mögliche Unstimmigkeiten und Unsicherheiten in der Praxis der

Beichtväter zu überwinden". Neben den päpstlichen Lehraussagen werden ausdrücklich auch „die in Einklang mit den genannten Lehraussagen stehenden Schreiben der Bischofskonferenzen sowie jene von Hirten und Theologen (erwähnt), die zu einem eingehenderen Verständnis der Thematik beitragen", und darüber hinaus das „Beispiel zahlreicher Ehepaare".

Das Kriterium der ehelichen Keuschheit

Als zentraler Interpretationsmaßstab wird „die eheliche Keuschheit" innerhalb einer positiven Sicht von umfassender personaler Gemeinschaft der Ehepartner den Weisungen vorangestellt: „Die Tugend der ehelichen Keuschheit ‚wahrt zugleich die Unversehrtheit der Person und die Ganzheit der Hingabe', und in ihr wird die Geschlechtlichkeit ‚persönlich und wahrhaft menschlich, wenn sie in die Beziehung von Person zu Person, in die vollständige und zeitlich unbegrenzte wechselseitige Hingabe von Mann und Frau eingegliedert ist". Dabei findet die Berufung der Eheleute zur Liebe auch „in der Sprache des Körpers ihren entsprechenden Ausdruck" und erfährt in der Weitergabe des Lebens an Kinder gleichsam die „Krönung der ehelichen Liebe". Demgegenüber verfälscht die Empfängnisverhütung die hingebende Liebe, „‚sie manipuliert den Charakter der Ganzhingabe' (FC 32) und widerspricht dem Plan der Liebe Gottes, an dem Ehegatten teilhaben". Obwohl sich die Haltung zur künstlichen Empfängnisregelung nicht geändert hat, will man sich doch „auf eine den pastoralen Anforderungen entsprechende Weise mit den neuen Arten der Empfängnisverhütung" auseinandersetzen.

Verantwortliche Elternschaft

Nach dem Hinweis auf den allgemeinen Ruf zu einem Weg der Heiligkeit, bei dem man „sowohl die Erfahrung menschlicher Schwäche als auch die der Güte und Barmherzigkeit des Herrn" macht, wird thesenartig „die Lehre der Kirche über die verantwortliche Elternschaft" in Erinnerung gebracht: Wenn die Berufung von Menschen zu „Mitarbeitern Gottes" in ihrer Aufgabe der Vater- beziehungsweise Mutterschaft als „verantwortliche" bezeichnet wird, so dient dies zum einen dem Zweck, „das Bewußtsein und die Hochherzigkeit der Eheleute hinsichtlich ihres Auftrages zur Weitergabe des Lebens ... hervorzuheben", die Rolle als Erzieher zu betonen. Zum anderen aber wird zugleich darauf verwiesen, daß die Eheleute „zweifelsohne ... in besonnener Weise und im Geiste des Glaubens die Größe ihrer Familie zu erwägen und unter Berücksichtigung der moralischen Richtlinien für das Eheleben entsprechende konkrete Entscheidungen zu treffen" haben.
Obwohl an der „definitiven und unabänderlichen" Lehre, daß Empfängnisverhütung, „das heißt jeder vorsätzlich unfruchtbar gemachte Akt, eine in sich sündhafte Handlung ist", welche „die wahre Liebe verletzt und die Souveränität Gottes über die Weitergabe des menschlichen Lebens verneint", festgehalten wird, erkennt man entgegen manch unzulässiger Vereinfachungen differenzierend eine „spezifische und moralisch schwerwiegendere Sünde" in der Verwendung abtreibender Mittel. Die natürliche Geburtenregelung unterscheidet sich von diesen Praktiken „dem Wesen nach", wenn nämlich aus gewichtigen Gründen der verantwortlichen Elternschaft „vor dem Hintergrund einer

fundamentalen und ständigen Offenheit für das Geschenk des Lebens nur während der unfruchtbaren Perioden" miteinander verkehrt wird. In diesem Zusammenhang betonte schon Paul VI., daß die Eheleute dabei „den ehelichen Verkehr zur Bezeugung der gegenseitigen Liebe und zur Wahrung der versprochenen Treue" vollziehen (HV 16).

Pastorale Orientierungshilfen

Mit der Aufforderung zu hoher Sensibilität bei Fragen verantwortlicher Elternschaft werden den Beichtvätern vier Aspekte zur Berücksichtigung empfohlen:

- *Positive Grundeinstellung:* Jeder Beichtende ist mit der Annahme zu empfangen, daß er guten Willens ist und dieser gute Wille, „wenn auch in unterschiedlichen Graden, aus einem reumütigen und demütigen Herzen" kommt.
- *Feinfühligkeit im Umgang*: Umsicht, Klugheit, Diskretion und Respekt soll bei (Nach-) Fragen in diesem Bereich walten.
- *Hilfe und Ermutigung geben:* Es soll auf die Probleme des Beichtenden eingegangen werden „ohne falsche Meinungen gutzuheißen". Der Beichtvater hat auf die objektiv schweren Sünden hinzuweisen und zum Überdenken und zur Korrektur des Verhaltens hinzuwirken.
- *Geistliche Begleitung:* Den Pönitenten sind Orientierungshilfen zu geben, wobei im Idealfall „ein Verhältnis echter geistlicher Leitung" aufgebaut wird.

„Die Rückfälligkeit in die Sünden der Empfängnisverhütung ist an sich kein Grund, die Absolution zu verweigern", sofern Reue und ein entsprechender Vorsatz gegeben sind. Jedoch hat es der Beichtvater zu „unterlassen, absolute Garantien über das zukünftige untadelige Verhalten zu fordern" und davon gar die Lossprechung abhängig zu machen. Obwohl auf die Notwendigkeit einer gründlichen Gewissensbildung hingewiesen wird, ist nach den Richtlinien die Absolution selbst dann nicht zu verweigern, wenn der Beichtende die Sündhaftigkeit seines Verhaltens irrtümlich nicht erkennt. Dabei darf aber „das ‚Gesetz der Gradualität' ... in der pastoralen Tätigkeit nicht mit einer ‚Gradualität des Gesetzes' verwechselt werden, welche darauf aus ist, dessen Anforderungen zu mindern". Völlig unzulässig wäre es, „die eigene Schwäche zum Kriterium für die sittliche Wahrheit zu machen".

In der Frage der „Beihilfe zur Sünde des Ehegatten", wenn jener willentlich die Unfruchtbarkeit der ehelichen Vereinigung herbeiführt, antwortet der Familienrat, daß eine solche Tat dann „zulässig" sein kann, wenn drei Bedingungen gegeben sind: 1. Das Tun des Beihilfe leistenden Gatten darf nicht an sich moralisch unerlaubt sein (zum Beispiel dürfen keine abtreibenden Mittel verwendet werden); 2. Es müssen entsprechend schwerwiegende Gründe vorliegen; 3. Es muß das (geduldige) Bestreben vorhanden sein, den Gatten zu einer Änderung zu bewegen. (In diesem Zusammenhang kann auch eine Stellungnahme der Päpstlichen Akademie für das Leben vom 13. März 1997 erwähnt werden, wonach „Ärzte, Apotheker und Krankenschwestern ein Recht haben, aus Gewissensgründen die Ausgabe von Medikamenten mit abtreibender Wirkung zu verweigern".)

Die christlichen Eheleute sind Zeugen der Liebe Gottes in der Welt. Diesem

Anspruch sollen sie unter Mithilfe der Beichtväter und der Gnade im Sakrament der Versöhnung immer besser gerecht werden. Die Priester aber mögen ihnen „wahrhaft lebendige Zeugen der Barmherzigkeit des Vaters sein".
(L'Osservatore Romano [dt.] vom 14. März 1997, 9–14)

Päpstlicher Rat für die Familie: Empfehlungen zur „Pastoral der wiederverheirateten Geschiedenen"

Bei der diesjährigen Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Familie vom 22.–25. Jänner 1997 im Vatikan zu Anliegen einer Pastoral an wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen wurden „Empfehlungen" veröffentlicht, die den wiederholt verabschiedeten Standpunkt des kirchlichen Lehramtes in dieser Frage zusammenfaßten.
Es wird mit Besorgnis die Entwicklung des immer häufigeren Scheiterns von Ehen aufgrund vieler mikro- und makrosozialer Ursachen zur Kenntnis genommen, wobei man sich auch dem Schmerz derjenigen Gläubigen, „die das Projekt ihrer ehelichen Liebe schwinden sehen", aufmerksamer denn je stellt. In seiner Rede an die Teilnehmer wiederholt Papst Johannes Paul II.: „Diese Männer und Frauen sollen wissen, daß die Kirche sie liebt, daß sie ihnen nicht fern ist, daß sie an ihrer Situation leidet. Die wiederverheirateten Geschiedenen sind und bleiben ihre Mitglieder, weil sie die Taufe empfangen haben und den christlichen Glauben bewahren". Deshalb haben sich die verantwortlichen Seelsorger vor allem derer anzunehmen, die die Folgen der Trennung ertragen müssen. Trotz eines beständigen Ankämpfens gegen eine entsprechende Scheidungsmentalität beschränkt sich die Kirche aber nicht darauf, die Fehler anzuprangern, sondern „will alles tun, damit die örtlichen Gemeinschaften all jene Menschen unterstützen können, die in solchen Situationen leben".

Um diese Grundposition zu konkretisieren, werden drei Zielsetzungen benannt: zunächst ein umfassendes Engagement für die Ehevorbereitung und Familienpastoral zur Förderung der ehelichen „Treue", sodann eine rechtzeitige „Unterstützung für Familien in Schwierigkeiten" durch die Gemeinde und deren Seelsorger, und schließlich eine „geistliche Begleitung" auch für die geschiedenen Christen, die zivil wieder heiraten. Es soll dabei „seelsorgliche Hilfe" und Beratung für jene vorgesehen werden, die sich an die kirchlichen Ehegerichte wenden oder wenden könnten, mit Nichtigkeitsgründen aber kaum vertraut sind. Erneut wird in Erinnerung gebracht, daß die Kirche aus Anlaß einer standesamtlichen Wiederverheiratung „getreu der Lehre unseres Herrn (Mk 10, 2–9) kein öffentliches oder privates Zeichen zum Ausdruck bringen, das als Legitimierung dieser neuen Verbindung aufgefaßt werden könnte".

Abschließend werden – unter Aufgreifen der Hinweise früherer Dokumente – „seelsorgliche Anregungen" gegeben, durch die die betroffenen Gläubigen zur Umkehr oder jedenfalls zu einem Leben mit der Kirche ermutigt werden sollen, wenngleich sie aufgrund ihrer „irregulären Situation, die einen Zustand der Sünde nach sich zieht, ... die Sakramente der Beichte und der Eucharistie nicht empfangen können".

(L'Osservatore Romano [dt.] vom 14. März 1997, 4; ebd. vom 7. Februar 1997, 10–11)

Päpstl. Rat für die Familie: Eine pastorale Stellungnahme zur „Drogenliberalisierung"

Aufgrund der Gesetzesentwürfe in mehreren Ländern, durch die einerseits der Drogenkonsum kontrolliert, andererseits aber der Zugang zu den sogenannten „leichten" Drogen vereinfacht werden soll, haben sich viele Erziehungsverantwortliche an den Päpstlichen Rat für die Familie gewandt, der nach umfassender Beratung mit Experten unterschiedlicher Länder und diverser therapeutischer Gemeinschaften am 21. Jänner 1997 eine pastorale Stellungnahme zur Frage der „Drogenliberalisierung" veröffentlichte. Dabei konnte dieses Dikasterium auf Vorarbeiten aufbauen, wie sie im Dokument „Von der Hoffnungslosigkeit zur Hoffnung – Familie und Drogenabhängigkeit" (1992) vorgelegt wurden.
Nachdem zunächst die Entwicklung des Drogenkonsums (insbesondere der Jugend) zu einem Massenphänomen konstatiert wird, mahnt der Familienrat sowohl bei der Befürwortung wie Ablehnung von Legalisierungsbestrebungen hinsichtlich „leichter" Drogen, jede Vereinfachung und Verallgemeinerung zu vermeiden. Die pharmakologischen wie sozialen Folgewirkungen sind von Droge zu Droge verschieden, wobei die Zuordnung in „harte" und „weiche" Drogen nicht immer einfach möglich ist, weil hierbei auch die Menge, die Art und Weise der Absorption und eventuelle Verbindungen mit anderen Substanzen mit zu berücksichtigen sind.
Der Ansatzpunkt und der Zugang zur Frage ist für die Kirche jedoch ein personenorientierter: „Das Problem sind nicht die Drogen, sondern vielmehr psychologische und existentielle Fragen des Menschen, die solchen Verhaltensweisen zugrunde liegen", denn nicht die Substanz löst Toxikomanie aus, „sondern die Person, die von ihr abhängig ist". Insofern diese Beweggründe für alle Drogen gleich sind, führt deren „qualitative" Unterscheidung in eine Sackgasse. Hinter dem Phänomen des Drogenmißbrauchs „steckt der Hilferuf des Menschen, der mit seinem Leben allein geblieben ist, sein Bedürfnis nicht nur nach Anerkennung und Geltung, sondern auch nach Liebe". Nur wer auf diese Ursachen einwirkt, bekämpft angemessen den Mißbrauch.
Eindringlich wird auf den Zusammenhang von labilen Suchtpersönlichkeiten mit einer unzureichenden Erziehung hingewiesen, wobei dies nicht einem bloß individuell-familiären Versagen unterschoben wird, betonen doch viele Humanwissenschafter, „daß die Gesellschaft die Jugend im Stich läßt, daß sie ihr keine Aufmerksamkeit und Achtung entgegenbringt und daß die Umgebung keineswegs alle notwendigen sozialen, kulturellen und religiösen Elemente für die Persönlichkeitsentfaltung des Jugendlichen bietet".
Den Befürwortern einer Legalisierung bestimmter Drogen wird insbesondere die Frage entgegengehalten, ob damit nicht in resignativer Weise die Versäumnisse des Erziehungssystems und die Defizite einer existentiellen Wertvermittlung verfestigt und zugedeckt werden. „Durch die Legalisierung der Drogen laufen wir Gefahr, das Gegenteil von dem zu erreichen, was wir anstreben. Was legal ist, wird leicht als normal und schließlich auch als moralisch vertretbar betrachtet. Durch die Freigabe von Drogen werden nicht die Substanzen als solche legitimiert, sondern vielmehr die Ursachen des Rauschgiftkonsums." Dann aber ist

weiters zu fragen, wie der Staat seiner Erziehungs- und Fürsorgepflicht nachkommen will, wenn ein Phänomen zunächst „banalisiert" wird, um dann dessen negative Auswirkungen zu behandeln, abgesehen von den sonstigen Folgewirkungen durch Kriminalität und Gesundheitsvorsorge.
So betont der Päpstliche Familienrat, daß „der Staat vor allem die Pflicht (hat), das Gemeinwohl zu fördern", was voraussetzt, „daß er die Rechte, die Stabilität und die Einheit der Familie schützt". Zudem ist daran zu erinnern, daß staatlicherseits eine Schutzpflicht vor allem auch gegenüber denjenigen besteht, „die noch keine innere Reife erlangt haben". Dabei wird nicht übersehen, daß zu einer umfassenden Bekämpfung von Suchtmitteln auch die Einbeziehung des Mißbrauchs von Alkohol und Tabak zählt.
(L'Osservatore Romano [dt.] vom 7. Februar 1997, 9–10)

Johannes Paul II.:
Apostolisches Schreiben „über das Apostolat des Meeres"

Mit dem von Papst Johannes Paul II »Motu Proprio« verfaßten Apostolischen Schreiben „Stella Maris" vom 31. Jänner 1997 werden die kirchenrechtlichen Grundlagen der Seelsorge für die Menschen auf See neu geordnet und das bisherige Dekret „Apostolatus maris" des Jahres 1977 ersetzt. Bereits seit der Kurienreform Paul VI. ist die universalkirchliche Leitstelle dieses Apostolatsbereiches dem (nunmehrigen) ‚Päpstlichen Rat für die Seelsorge an den Migranten und Menschen unterwegs' zugeordnet. Dieses Dokument soll die Aufmerksamkeit der Kirche gegenüber der großen Zahl der auf dem Meer tätigen Gläubigen und ihrer besonderen pastoralen Bedürfnisse zum Ausdruck bringen.
Der Adressatenkreis reicht von den Reisenden und Seefahrern auf Handels- oder Fischereischiffen über alle Schiffsmannschaftsmitglieder, die Besatzung einer Bohrinsel, die Seekadetten in der Ausbildung, die Hafenarbeiter bis hin zu deren Familien und den Pensionisten (Tit. II §1). Nach Angabe des Migrationsrates sind derzeit etwa 50 Millionen Menschen ständig auf dem Wasser tätig, sodaß sich einschließlich ihrer Angehörigen eine Gruppe von über 300 Millionen Menschen ergibt, wovon die Hälfte katholisch ist. Für diese sind weltweit gut 350 Priester sowie viele Diakone, Ordensleute und Laien seelsorglich tätig.
Im Vergleich zu den bisherigen Normen fällt unter systematischem Aspekt auf, daß der Ausgangspunkt nicht bei den hierarchischen Amtsträgern genommen wird, sondern ganz bewußt bei den Gläubigen (worauf auch Erzbischof G. Cheli, Präsident des Migrationsrates, eigens hinweist). Erst im Anschluß daran werden die einzelnen Ämter beschrieben. Dabei wurde nun ein etwas umfassenderer Anwendungsbereich gewählt, insofern sie nicht nur die spirituelle Seelsorge, sondern das „Meeresapostolat" als solches betreffen. Etwas schwerfällig ist allerdings die Numerierung der Einzelbestimmungen.
Entsprechend einer langen Tradition besitzt das „Volk des Meeres" eine Reihe von Privilegien bezüglich des Sakramentenempfanges (zum Beispiel Abstinenzpflicht, die „österlichen" Pflichten, Ablässe). In Tit. III. wird das Amt des „Kaplans" (vgl. cc. 564 ff CIC) des Apostolatswerkes des Meeres beschrieben hinsichtlich seiner Eignungsvoraussetzungen und Aufgaben. Ihm

kommen von Amts wegen alle Tätigkeiten einer umfassenden Seelsorge gegenüber den Seeleuten zu mit Ausnahme der Eheassistenz, sowie eine Reihe von Spezialvollmachten (bes. bezüglich der Eucharistiefeier; Firmung). Er besitzt diese Zuständigkeit kumulativ mit dem jeweiligen Ortspfarrer, mit dem er auch möglichstes Einvernehmen zu suchen hat. Für eine Eheassistenz an Bord des Schiffes muß die Delegation des Ortsordinarius oder Ortspfarrers eines der Brautleute (bei Nichtseßhaften des Einschiffungshafens) vorliegen.

Jede Bischofskonferenz, deren Gebiet an ein Meer grenzt, muß einen Bischöflichen Promotor für diesen Aufgabenbereich benennen, der einen geeigneten Priester als Nationaldirektor für das Apostolat des Meeres ernennt. Dadurch sollen die Kontakte der Seelsorger untereinander und universalkirchlich koordiniert werden. Dem für alle diesbezüglichen Fragen zuständigen Migrationsrat werden – in Erläuterung des Auftrages von Art. 150 §2 Pastor Bonus – nun auch eindeutig die laikalen Verbände zugeordnet.

Die bei allen Aufgabenbeschreibungen betonte Zusammenarbeit von Klerikern und Laien entspricht im übrigen der Gründungsgeschichte des Werkes „Apostolat des Meeres", das als Initiative einer Gruppe engagierter gläubiger Laien in Glasgow 1920 ins Leben gerufen wurde, um das christliche Leben der Seeleute zu fördern. Bereits 1922 erhielt das Werk durch Pius XI seine Anerkennung; dessen Internationalisierung wurde vorangetrieben. Die Organisation befand sich 1938 schon in 317 Häfen, wobei in 59 auch Begegnungszentren unterhalten wurden, die in der Regel „Stella Maris" genannt wurden. Seit 1942 wurde die Oberste Leitung des Werkes in die Römische Kurie integriert und ist jetzt dem Migrationsrat eingegliedert.

(L'Osservatore Romano [ital.] vom 12. März 1997, 1, 4f)

Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, Ethik in der Werbung

Am 22. Februar 1977 veröffentlichte der Päpstliche Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel ein Dokument über „Ethik in der Werbung". Ausgangspunkt ist ein breites Begriffsverständnis von Werbung, das sowohl kommerzielle wie nicht kommerzielle Werbung umfaßt. Die verschiedenen Typen von Werbung – kommerzielle für Produkte und Dienstleistungen, Werbung der öffentlichen Hand für verschiedene Einrichtungen, Programme und Anliegen sowie die politische Werbung zugunsten von Parteien und Kandidaten – werden einer differenzierten Nutzen-Schaden-Analyse unterzogen. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich gemacht, daß zu einer umfassenden Pastoralplanung der Kirche die Beteiligung an medienbezogenen Aktivitäten einschließlich der Werbung unabdingbar ist (Medienerziehung, Werbemittel für kirchliche oder karitative Zwecke).

Auch im Hinblick auf die ethische Dimension von Werbung ist das vorliegende Dokument einer ausgewogenen und differenzierten Betrachtungsweise verpflichtet: „Die Werbung ist nicht an sich gut oder an sich schlecht. Sie ist ein Werkzeug, ein Instrument, das zu etwas Gutem oder zu etwas Schlechtem benutzt werden kann".

In der ethischen Beurteilung von Zielen, Mitteln oder auch Nebenwirkungen von Werbemaßnahmen werden drei Kriterien herangezogen, die vor

„reinem Konsumismus" und einer „Vergötzung des Marktes" bewahren sollen. Danach sind unabdingbar die Verpflichtung zur Wahrheit (zulässig sind dem Werbestil inhärente Übertreibungen, nicht aber absichtliche Täuschungen), zur umfassenden Sicherung der Würde der menschlichen Person sowie zur sozialen Verantwortung. Wenn religiöse Symbole, Themen, Bilder etc. der Kirche für Werbezwecke benutzt werden sollen, so muß dies in „geschmackvoller und annehmbarer Weise" geschehen. Diese „Vorgehensweise wird jedoch widerlich und verletzend, wenn sie die Ausbeutung der Religion beziehungsweise ihre respektlose Behandlung beinhaltet".

Um diese ethische Verpflichtung einzulösen, werden beispielhaft einige Maßnahmen vorgeschlagen: Erörterung eines Verhaltenskodex sowie Einrichtung von Organen der Selbstkontrolle unter Beiziehung von Vertretern der Öffentlichkeit, aber auch entsprechende gesetzliche Schutzbestimmungen, insbesondere im Hinblick auf bestimmte, für Ausbeutung besonders anfällige Gruppen (Kinder etc.).

(L'Osservatore Romano [dt.] vom 7. März 1997, 8–10)

Das aktuelle theologische Buch

HAMMERS ALWIN J., *Christlicher Glaube ...und praktizierter Unglaube.* Erfahrungen und Anmerkungen eines Psychotherapeuten. Weyand, Trier 1996. (194). Kart.

„Die hier vorgelegten Ausführungen sind nicht entstanden durch das Studium von Literatur, sondern durch die Reflexion des gelebten Lebens und der darin gemachten Erfahrungen" – was der Autor in der Einleitung gleichsam als Warnung verstanden wissen will, entpuppt sich als eine der Stärken seines Buches. Denn Alwin J. Hammers, Psychologe und Theologe, Professor für Pastoralpsychologie am Bischöflichen Priesterseminar in Trier, schreibt aus 33 Jahren Erfahrung heraus, die er als seine „Lern- und Lehrjahre" bezeichnet. Und er verschanzt sich weder hinter allzu elitärer Fachsprache noch hinter einem Wall aus Fußnoten: „Diese (Praxis, Anm. d. Rez.) droht in der neueren akademischen Literatur, gerade auch im Bereich der Psychologie, mit Hilfe von computerisierten Datenbänken zu einem bevorzugten Stilmittel der Balzrituale des akademischen Ghettos auszuarten", merkt er kritisch an (8f). Eine (ausgiebige) Literaturliste im Anhang entschädigt die Leserschaft jedoch hinlänglich für das unterlassene Balzritual. So enthalte seine Schrift keine Wissenschaft im üblichen Sinn, sondern „eher Lebenswissen oder Weisheit im Sinne der Bitte Salomons" (10)

„Ich bin mir inzwischen sicher, daß die Frage der glaubwürdigen Kongruenz von gesagtem Wort und gelebter Praxis in der heutigen pluralen Auswahlgesellschaft *die* Überlebensfrage der Kirche wird", betont Hammers (18f), der in der Widersprüchlichkeit zwischen Inhalts- und Beziehungsebene den „praktizierten Unglauben" sieht. Die kerygmatische „pastorale Erststruktur", auf welcher Fachtheologen, Priester und die gesamte Hierarchie angesiedelt seien, und die „diakonale Zweitstruktur", die zwar zahlenmäßig ungleich größer, de facto aber untergeordnet sei, dürften nicht auseinandergerissen werden.

In den folgenden Kapiteln setzt sich Hammers mit dem „praktizierten Unglauben" intensiv auseinander. Nach einer Beschreibung verschiedener Szenen mit Seminaristen, die von „Unstrukturierter Selbsterfahrung" über „Die hilflosen Helfer" bis zu „Kampfszenen im Inneren" und „Kriegsfolgen" reichen, kommt er zu dem Schluß: „Ich rechne inzwischen fest damit, daß bei einer Frömmigkeitsstruktur, die sich auf eine ängstliche Unterwerfung unter den übermächtigen Gott gründet, solche destruktiven Verläufe als normal zu werten sind". (35)

Interessant und manchmal ausgesprochen erfrischend, manchmal auch zum Widerspruch anregend ist im Kapitel „Die Welt mit Gottes Augen sehen" die Auseinandersetzung des Autors mit herkömmlichen frommen Vorstellungen und Vollzügen zu lesen. „Liturgie sehe ich als einen Ausdruck, nicht als den primären und eigentlichen Vollzug von Frömmigkeit. Wer sie als eine Leiter benutzt, um aus seinem täglichen Leben und der Welt hinauszusteigen, verfehlt den Grundansatz der Inkarnation." (44) Und sehr intensiv beschäftigt sich Hammers mit dem Thema „Macht und Priestertum"; denn die Machtstrukturen in der Kirche und der Machtanspruch einzelner Amtsinhaber sind für ihn der praktizierte Unglaube in einer besonders gefährlichen Form „Sie ‚stehen in der Nachfolge', indem sie am Altar stehen. Sie gehen nicht in der Nachfolge, wie Jesus zu den Menschen. Solche Priester stehen als Mittler zwischen Gott und Mensch. Bei den Menschen stehen sie gerade nicht. Nicht geliebt, wie sie sind, sondern erlöst werden sollen die Menschen. Denn sie sind nicht, wie sie sein sollen. Entsprechend soll die Kirche nicht primär für die Liebe, sondern für die ‚Wahrheit' eintreten. In Wahrheit und in Macht. In Wahrheit für die Macht?" (56)

Und Hammers kommt auf „den eingeengten Dunstkreis von Macht und Magie"(57ff) zu sprechen, der den Vollzug der Meßfeier umgeben kann. Er beobachtet scharf, und er formuliert auch mit Schärfe, gibt selbst zu, daß diese Aspekte unangenehm sind und viele sicherlich auch kränken. Aber wahrscheinlich decken sie sich nicht sel-

ten mit den Erfahrungen anderer scharfer Beobachter. Dies gilt auch für Kapitel wie „Berufung" und „Zölibat".

An Deutlichkeit läßt die Sprache Hammers auch an anderen Stellen nichts zu wünschen übrig. Er bringt Beispiele aus dem Alltag, und er erzählt sie auch in der Sprache des Alltags – manchmal eher salopp, aber jedenfalls treffend, „meinseitig einseitig", wie er schreibt. (183) „Wenn ich versuchen würde, keine erlebnisnahe und persönliche, sondern eine eher ‚sachliche', ‚wissenschaftliche' oder sonstwie ‚neutrale' Darstellungsform zu wählen, dann fürchtete ich, zuviel des mir Wesentlichen zu verlieren. Diese Sprache wäre mir zu wenig verbunden mit meinem Leben und mit den Menschen, denen ich täglich begegne. ‚Unverbindlich' hat denselben Wortstamm wie ‚areligiös', und das heißt für mich praktisch dasselbe wie ‚irrelevant' ". (90)

Was seinen psychotherapeutischen Ansatz betrifft, so bekennt sich Hammers zur Klientenzentrierten Therapie nach Carl Rogers, folgt diesem aber nicht in seinem anthropologischen Grundkonzept vom „kerngesunden" Menschen. Vielmehr ist seiner Meinung nach die menschliche Natur nicht unipolar, sondern enthält entsprechend dem Postulat der menschlichen Freiheit grundsätzlich die beiden Möglichkeiten, sich in Richtung des Konstruktiven oder des Destruktiven hin zu aktualisieren. (95)

Beim konkreten Umgang mit dem Leid in der Seelsorge habe er dieses nicht nur als schmerzliches Faktum, sondern zugleich als große Chance zu begreifen gelernt; dies sei aber nicht leicht, und zunächst stünden beispielsweise bei seinen Studenten angesichts der Konfrontation mit dem Leid (anderer) Flucht- und Ausweichtendenzen auf der Tagesordnung. „Es zeigt sich hier wiederum grundsätzlich, daß die Bereitschaft und Fähigkeit, sowohl bei der eigenen Selbsterfahrung in die Tiefe zu gehen als auch im seelsorgerlichen Gespräch die bedrängende Nähe eines leidenden Menschen auszuhalten, wiederum ein Aspekt von praktiziertem Glauben oder Unglauben ist." (101)

Interessant, aber für mich weniger überzeugend erscheint das Kapitel über „Sühneopfer und Rechtfertigung" und jener Teil von der „Botschaft des Kreuzes", wo mit einer gewissen Unbekümmertheit mit historischen Fakten und Bibelzitaten gewirtschaftet wird. Sobald Hammers wieder auf seine Klienten zu sprechen kommt, auf seine Arbeit mit ihnen, die von seinem eigenen theologischen Unterbau nicht zu trennen ist, wird das Buch sehr spannend, so daß man sich als Leser/in von einer überraschenden Erkenntnis zur nächsten mitnehmen läßt. Der liebevolle Optimismus des Therapeuten, seine spürbare Nächstenliebe tut sogar noch beim Lesen wohl.
Geradezu auffallend angesichts der modischen Sprache in artverwandten Büchern erscheint der Verzicht auf jegliches esoterisches Vokabular: Leser und Leserin brauchen nicht erst mühsam danach zu suchen, aus welcher Botschaft heraus Hammers lebt und arbeitet. Und seine Insiderkenntnisse machen auch die Kapitel über „Tradition", „Transzendierung und Kirche" sowie „Verbindlichkeit und Leitung" (über die Situation im Priesterseminar) sehr lesenswert.

Leonding *Eva Drechsler*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

■ SCHMIDINGER HEINRICH (Hg.), Die eine Welt und Europa. Salzburger Hochschulwochen 1995. Styria, Graz 1996. (308). Brosch. S 280,–.
Der Band dokumentiert die Salzburger Hochschulwochen 1995, indem er die in ihrem Rahmen gehaltenen Vorlesungen (gekürzt) wiedergibt.

Reihe:
Praktische Theologie im Dialog
Herausgegeben von Leo Karrer

Band 14

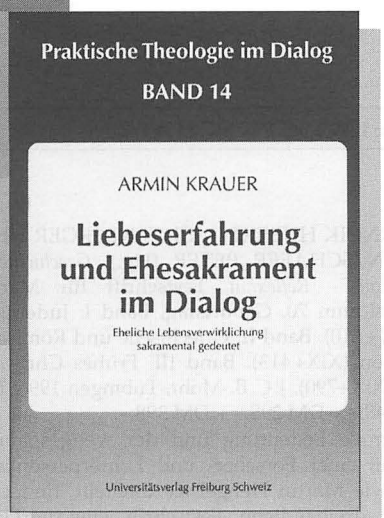
Armin Krauer

Liebeserfahrung und Ehesakrament im Dialog

Eheliche Lebensverwirklichung sakramental gedeutet

200 Seiten, broschiert, DM 42.–/Fr. 36.–/ÖS 307.–

ISBN 3-7278-1106-4



Band 13

Hermann Deisenberger

Schuld und Gewissen bei Dissozialen

324 Seiten, broschiert,
DM 70.–/Fr. 58.–/ÖS 515.–
ISBN 3-7278-1062-9

Band 12

Zeno Cavigelli-Enderlin

Glaubwürdigkeit der Kirche

Und was ihre Struktur, ihre Kultur und ihre Stragegien dazu beitragen können

252 Seiten, broschiert,
DM 54.–/Fr. 45.–/ÖS 400.–
ISBN 3-7278-1052-1

Band 11

Stefan Knobloch

Was ist Praktische Theologie?

272 Seiten, broschiert,
DM 56.–/Fr. 47.–/ÖS 440.–
ISBN 3-7278-1018-1

EDITIONS UNIVERSITAIRES UNIVERSITÄTSVERLAG
1705 FRIBOURG SUISSE 1705 FREIBURG SCHWEIZ

Die besprochenen Themen sind ein Spiegelbild der Vielfalt der Fragen, die sich in der gegenwärtigen Situation Europas stellen. Europa hat zwar seinen eigenen geschichtlichen Werdeprozeß und eine sich daraus ergebende Prägung; seine Zukunft wird jedoch mitbestimmt durch die immer mehr zu einer Einheit zusammenwachsende Welt und die in ihr herrschenden geistigen Strömungen und wirtschaftlich-technischen Kräfte und Notwendigkeiten. Überlegungen über Europa haben diesen die ganze Welt betreffenden Gesamtkontext mitzubedenken.

Bei den in Salzburg gehaltenen Vorlesungen kamen beide Aspekte zur Sprache. *H. Büchele* stellt sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltpolitik; das Ziel einer gerechten Weltordnung bedarf einer kooperativen Weltautorität, die auf Verständigung aufbaut und prozeßhaft wächst. *J. Rovan* spannt seine Gedanken zur Idee Europas von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft. *G. Collet* befaßt sich mit den Konsequenzen und Herausforderungen, die sich daraus ergeben, daß sich die Kirche von einer europadominierten Kirche zur Weltkirche verändert. *O. Triffterer* setzt sich mit den Migrationsbewegungen auseinander, deren Ausmaß signifikant angestiegen ist und u.U. weiter ansteigen wird. Das Problem der Bevölkerungsverschiebungen ist zwar nicht neu, es hat aber recht unterschiedliche Ursachen und kann nicht allein durch schnelle rechtliche Maßnahmen bewältigt werden, sondern verlangt darüber hinaus nach menschlicher Hilfsbereitschaft und nach weltweiter Solidarität. *M. Csáky* zeigt die Multiethnizität und die Multikulturalität am Beispiel des Alten Österreich auf und die Chancen und Gefahren, die darin liegen.

F.X. D'Sa geht auf ganz andere Zusammenhänge ein. Er macht sich Gedanken über die Notwendigkeit, Religion zu säkularisieren, um ihr dadurch den notwendigen Weltbezug zu geben; andererseits muß aber die Tiefendimension der Welt sichtbar gemacht werden. Im Zusammenhang von Weltbezug und der in der Welt schlummernden Transzendenz ist auch von einem alles verbindenden Weltethos zu reden. *M. Kehl* arbeitet heraus, welche Bedeutung dem Universalitätsanspruch der Kirche in einer multikulturellen Welt zukommt. Die Lösung für einen solchen in einer multikulturellen Situation schwer verständlichen Anspruch sieht er in einer Zustimmung zu und Übereinstimmung mit dem Anliegen und dem Auftrag Jesu, dem die Kirche verpflichtet ist. Er grenzt sich dabei allerdings auch gegenüber einer heute vor allem im angelsächsischen Raum vertretenen pluralistischen Theologie ab. Abschließend macht sich *L.J. Bonny Duala-M'bedy* Gedanken über die Menschenrechte, die trotz aller grundlegenden Gültigkeit in ihrer Entstehung und Formulierung auch kulturbedingt sind. Den Verdacht, daß sie als europäischer Exportartikel (miß)verstanden werden, können sie nur loswerden, wenn auch die in anderen Kulturen entstandenen Grundrechte wahr- und ernstgenommen werden.

Von allen Beiträgen gilt, daß sie Fragen, die den politischen und menschlichen Alltag prägen, aus einer vordergründigen politischen Auseinandersetzung herausholen, in größere Zusammenhänge stellen und differenziert darlegen. Sie machen die Beanwortung der anstehenden Fragen damit zwar nicht einfacher, aber sie ermöglichen dem, der dafür bereit ist, Orientierung und zeigen Wege auf bei der Suche nach möglichen Lösungen.

Linz *Josef Janda*

BIBELWISSENSCHAFT

■ CANCIK HUBERT/LICHTENBERGER HERMANN/SCHÄFER PETER (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion.* Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, Band I: Judentum (XVIII+610). Band II: Griechische und Römische Religion (XIX+413). Band III: Frühes Christentum (XIX+790). J.C.B. Mohr, Tübingen 1996, Ln. DM 348,– + DM 298,– + DM 398,–.

Die große Bedeutung und der weitgespannte Einfluß einer Forscher- und Lehrerpersönlichkeit, wie Martin Hengel sie darstellt, findet in dieser dreibändigen Festschrift eine wirklich beeindruckende Entsprechung. Seit den 60er Jahren entwickelte sich Hengel zu einem der profiliertesten Vertreter der deutschsprachigen evangelischen neutestamentlichen Bibelwissenschaften überhaupt, wobei ihn sein umfassendes Wissen auch zum Vermittler in die Bereiche der Judaistik und der paganen Altertumskunde machte. Aus seiner Werkgeschichte nenne ich nur zwei Stationen: Bekanntlich war es vor allem sein Buch „Judentum und Hellenismus" von 1969, das in magistraler Weise bisherige Konsense obsolet machte und eine Neubewertung in der Einschätzung der kulturellen Durchdringung des palästinischen Judentums in ntl. Zeit mit hellenistischen Einflüssen einleitete, was tiefgreifende Folgen für das Verständnis der Wirksamkeit und Konfliktgeschichte Jesu und der Urkirche hat. In der Johannes-Exegese, die der-

zeit ebenso einen tiefgreifenden Paradigmenwechsel durchmacht, meldete er sich mit seiner „Johanneischen Frage" von 1993 gewichtig zu Wort und schlug eine pointierte und originelle Lösung vor, die einerseits an der vorbultmannschen Exegese anknüpft und die altkirchlichen Nachrichten neu ernst nimmt, andererseits aber in keiner Weise hinter Einsichten der kritischen Forschung zurückfällt. Als Herausgeber und Anreger (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Texte und Studien zum antiken Judentum) entfaltete der Jubilar breite Wirkung. Wenn ich mir das etwas salopp formulierte Urteil erlauben darf: Hengel ist einer, der kritische Exegeten unnachgiebig auf die Hintergründe ihrer Kritik befragt und, wenn diese sich auf nichts anderes gründet als den sogenannten „kritischen Konsens", sie oft genug als grundlos aufdeckt. Und Hengel ist umgekehrt einer, der selbst aufgrund seines (für mich manchmal fast beängstigend) umfassenden Wissens und Forschens neue Konsense herbeiführt und durchsetzt. Als Rezensent darf ich mich respektvoll den Gratulanten anschließen.

Die Festschrift hat drei Teilbände: Die Beiträge zur Wissenschaft vom Judentum in der Zeit der hellenistischen und römischen Antike sind für den ersten Teilband von P. Schäfer moderiert und umfassen Beiträge zu Geschichte, Archäologie, Religion und Literatur dieser Epoche, wobei auch Qumran und das Rabbinentum ausführlich zu Wort kommen. – Teil 2 (hg. v. H. Cancik) titelt „Griechische und Römische Religion" und bringt in bunter Folge interessante Beiträge zu Einzelthemen antiker Religiosität und zur antik-heidnischen Reflexion über Religion. – Teil 3 wurde von H. Lichtenberger herausgegeben und widmet sich dem „Frühen Christentum" und damit auch dem unmittelbarsten Arbeitsfeld Hengels, der Wissenschaft vom Neuen Testament: Fast 700 Seiten mit Beiträgen aus allen Forschungsbereichen. – Eine letzte Bemerkung: Die drei Bände sind, wie vom Mohr-Verlag gewohnt, schön und wertbeständig produziert, das hat natürlich seinen Preis, und der ist mit über DM 1.000,– dann doch erschreckend. Konnte man sich früher noch damit trösten, daß die Institute und Fakultätsbibliotheken ohnehin jeden Preis zahlen können, so gilt das heute nicht mehr! In Zeiten von Sparbudgets *darf* eine unverzichtbare Publikation nicht so viel kosten, daß ihre Anschaffung für eine Fakultätsbibliothek, die international repräsentativ bleiben will, solche Probleme bereitet. Wenn dieser Trend anhält, dann marginalisiert und verunwesentlicht sich die deutschsprachige Bibelwissenschaft eben auf diesem Wege. Es soll nicht so sein, daß zusätzlich zur Komplexität der Materien auch die bloße materielle Zugänglichkeit immer weniger gegeben ist und deshalb aus theologischer Wissenschaft eine Arkandisziplin wird. Es darf kein elitäres Vergnügen sein, diese hervorragende Festschrift eines hervorragenden Biblikers zu lesen und zu bearbeiten.

Linz *Christoph Niemand*

■ DOHMEN CHRISTOIPH/STEMBERGER GÜNTER, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments* (Kohlhammer Studienbücher Theologie, Bd. 1,2). Kohlhammer, Stuttgart 1996. (216). Kart. S 295,–.

Die Reihe der Studienbücher macht Fortschritte; vor allem ist zu begrüßen, daß der Band zur Einleitung in das Alte Testament so rasch durch diese Hermeneutik ergänzt wurde. In einer kurzen Einleitung (S. 11–22) behandelt zunächst Dohmen die Besonderheit der christlichen Offenbarungsurkunde und die heute oft verhandelte Frage ihrer rechten Bezeichnung. Anschließend entwickelt Stemberger die jüdische Hermeneutik in drei Schritten. Der erste umfaßt die „Zeit des zweiten Tempels" (S. 23–74); ausgehend von innerbiblischen Beispielen wird aufgezeigt, wie sich der beobachtbare Prozeß der Harmonisierung, Fortschreibung, aber auch der kommentierenden Neufassung schon vorliegender Texte in der außerbiblischen Literatur, in den Apokryphen genauso wie in den Schriften von Qumran, fortsetzt. Voraussetzung dafür ist, daß noch ein relativ freier Umgang mit den Texten möglich war, so daß verschiedene Gruppen ihr Selbstverständnis auf diese Weise ausdrücken konnten. Eine andere Form der Auslegung stellen die frühen Übersetzungen dar, wobei die Septuaginta als Übertragung der heiligen Texte in den griechischen Sprach- und Kulturraum anderen Anforderungen ausgesetzt war als die Targumim, wie Stemberger anhand von ausgewählten Beispielen zeigt. Wieder anders ist schließlich die von griechischen Vorbildern geprägte, allegorische Auslegung der Tora, wie sie von Philo praktiziert wurde. Den zweiten Schritt stellt die rabbinische Schriftauslegung dar (S. 75–109); sie ist nun insofern ganz anderer Art, als sie strengstens auf einen in allen Einzelheiten festgelegten und bedeutsamen Bibeltext aufbaut. Jede Kleinigkeit darin hat ein Gewicht und muß daher auch entsprechend beachtet werden. Daher ist es nicht verwunderlich, daß nicht nur die Überlieferung des heiligen Textes, sondern auch dessen Auslegung sehr bald genauen Regeln unterworfen

wurde, die im Laufe der Zeit noch entsprechend verfeinert wurden. So wurden aus den sieben Regeln von Hillel bald dreizehn durch Jischmael und schließlich 32 durch R. Eliezer; es gelingt Stemberger, diese nicht leicht nachvollziehbare Hermeneutik so darzustellen, daß auch ein Nicht-Hebräist folgen kann. Daß es daneben auch allegorische Auslegung gab, belegen die Kommentare zum Hohenlied, und eine eigene Form hat sich auch für die liturgischen Predigten ausgebildet. Den dritten Schritt bildet die mittelalterliche Exegese (S. 110–130); sie ist geographisch auf verschiedene Räume verteilt, und zwar einmal auf den arabischen – hier kommen neben dem großen Gelehrten Saadja Gaon auch die Karäer zur Sprache – sowie den französisch-spanischen mit den bedeutenden Auslegern Raschi, Raschbam, Ibn Esra sowie Maimonides und seine Anhänger. In diese Zeit fallen auch die bekannten christlichen Übergriffe, die eine entsprechende geistige Gegenwehr notwendig machten. Den Abschluß bildet ein kurzer Blick auf die Kabbala und auf die Lehre vom mehrfachen Sinn der Schrift.

Im zweiten Teil des Buches (S. 133–213) entfaltet Dohmen seine Hermeneutik des Alten Testamentes, u.z. auch in drei Schritten. Den ersten (S. 135–158) bildet jene Periode, in der das frühe Christentum auf der Basis der Bibel Israels Jesu Leben und Sendung zu verstehen und in ihrer Welt zu verkündigen suchte. Bemerkenswert ist in diesem Bemühen, wie man die tora-zentrierte Struktur der dreigliedrigen hebräischen Bibel so veränderte, daß sie eine prophetisch-eschatologische Ausrichtung bekam. Diese Veränderung konnte geschehen, weil der Kanon noch in gewisser Weise flexibel war, aber sie änderte nichts daran, daß die Bibel Israels die entscheidende theologische ‚Vorgabe' (– Dohmen spricht von „Prae-Position" –) ist und bleibt. Was immer in weiterer Folge noch ‚angefügt' wird, ist von dieser ‚Vorgabe' her zu lesen. Im zweiten Schritt (S. 159–191) geht es um das christliche Lesen und Auslegen der zweigeteilten, aus Altem und Neuem Testament bestehenden Bibel. Einen Schwerpunkt darin bildet die Darlegung der Lehre vom mehrfachen Sinn der Schrift und deren Entwicklung, einen anderen die kurze Beschreibung der klassischen Modelle der Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament: Verheißung-Erfüllung; Gesetz-Evangelium; Schöpfung-Vollendung. Diese Gedankengänge werden schließlich abgerundet mit den neueren Überlegungen dazu, welchen ‚Ort' das Alte Testament im Christentum einnehmen kann, beziehungsweise soll. Wichtig ist auch der Exkurs über „das Alte Testament in der heutigen katholischen Theologie" (S. 175–180), in welchem die drei großen kirchlichen Dokumente, „Providentissimus Deus",. „Divino Afflante Spiritu" und „Dei Verbum", sowie das jüngste Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vorgestellt werden.

Der dritte Schritt (S. 192–207) entwirft ein Grundkonzept einer „Hermeneutik ..., die danach fragt, wie kann, soll oder muß das Alte Testament (heute) im Christentum verstanden werden". (S. 192). Ausgehend von der Tatsache, daß es um einen Kanon von Texten geht, der Glaubenszeugnisse enthält, welche wiederum zum Glauben führen wollen, sind die Bedingungen des Verstehens zu benennen, welche für Christen als Zweitadressaten der Bibel Israels gelten. Das Heute des christlichen Lesens aber ist geprägt von der Katastrophe von Auschwitz, welche auch mit der Hermeneutik des Alten Testaments zu tun hat. „Denn hätten Christen ihr altes Testament als das, was es in der christlichen zweigeteilten Bibel ist, ernstgenommen und über es ihren jüdischen Ursprung vor Augen behalten, dann wäre die Schoa nicht möglich gewesen, weil alle Christen eben diesen Angriff auf das Judentum als Angriff auf das, was ihnen ‚heilig' ist, hätten verstehen müssen." (S. 202). Daher ist es notwendig, daß eine neue Hermeneutik vor allem die Erinnerung an die wurzelhaftige Verbindung des Christentums mit dem Judentum wachhält. Eine kurze Zusammenfassung beschließt den informativen Band; die jedem Abschnitt vorangestellten Literaturangaben regen darüber hinaus zu intensiverer Auseinandersetzung mit den verschiedenen Detailfragen an. Es ist zu wünschen, daß dieses Studienbuch einen entsprechenden Platz in der theologischen Ausbildung bekommt.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ KÖSTER UWE, *Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Bd. 134). Aschendorff, Münster 1995. (XXIII und 483). Kart. DM 188,–.

Die vorliegende Dissertation, die im einzelnen zwar in erster Linie für den Fachmann in Reformationsgeschichte geschrieben ist, ist auch für den historisch interessierten Bibliker eine spannende Lektüre, indem sie darlegt, welche Anlässe, Motive und Ziele hinter den verschiedenen Bibelübersetzungen stehen, wie sie verwirklicht wurden und welche weitere Geschichte ihnen beschieden war. Zwar ist sofort einsichtig, daß es

sich bei den katholischen Übersetzungen zunächst um ein durch Luther und seine Übersetzungen ausgelöstes und hauptsächlich dagegen gerichtetes Unternehmen handelt, aber es ist darüber hinaus sehr reizvoll zu sehen, wie sich im Laufe der Zeit die polemischen und apologetischen Momente dieses Unternehmens verändern, teilweise sogar verlieren, und wie daneben die Arbeit an den Übersetzungen selbst zu einem Überdenken der eigenen hermeneutischen und theologischen Positionen führt.

Ausgangspunkt der Untersuchung sind das von Emser, 1527, als Antwort auf Luthers Septembertestament herausgegebene Neue Testament und die beiden Vollbibeln von Dietenberger (1534) beziehungsweise Eck (1537). Im einzelnen untersucht Verf. vor allem die beigegebenen Vorreden und Kommentare in den einzelnen Auflagen und befragt sie nach dem darin ausgesprochenen Verständnis der Schrift allgemein, sowie nach den Grundsätzen und Zielen der Übersetzung und der Auslegung der Schrift entsprechend dem katholischem Verständnis und wie sich diese Äußerungen verändern. Dabei zeigt sich sehr deutlich, wie man sich immer wieder um ein Konzept „für eine mit den Grundsätzen der römischen Kirche zu vereinbarende Rezeption volkssprachlicher Bibelübersetzungen" (S. 61) müht. Der Vergleich der Übersetzungen mit der Vulgata, mit den Lutherbibeln und insbesondere auch untereinander gibt weiteren Aufschluß darüber, wie im Laufe der Zeit die einzelnen Ausgaben zwischen polemischer Abgrenzung und Stärkung des eigenen konfessionellen Bewußtseins pendeln. Dieser Prozeß verstärkt sich schließlich im 17. Jahrhundert, da mit der Übersetzung von Ulenberg (1630) und der Mainzer Bibel (1662) zwei weitere Ausgaben, noch dazu ganz unterschiedlicher Herkunft und Ausrichtung, ins Spiel kommen und die Auseinandersetzung verbreitern. Letztendlich aber stellt sich heraus, daß hinsichtlich des Textes doch die Dietenbergerbibel den nachhaltigsten Einfluß ausgeübt und den katholischen Raum geprägt hat. Ein sehr informativer Abschnitt über die Verbreitung und die Rezeption der Bibelausgaben, in dem man auch zusammengetragen findet, was von offizieller kirchlicher Seite über Bibelbesitz, -gebrauch und -verbot gesagt wurde, beschließt die Untersuchung.

Im umfangreichen Anhang (200 Seiten!) findet man den Text aller Vorreden der verschiedenen Ausgaben, einige einschlägige Briefe sowie eine neueste, möglichst vollständige Bibliographie der behandelten Bibelübersetzungen und ihrer Nachdrucke; das alles macht dieses Buch zu einer wahren Fundgrube für jeden, der an der Entstehung und Verbreitung dieser wichtigen kath. deutschen Bibelübersetzungen interessiert ist. N.B.: Der Bibliothekar des Sitftes Vorau heißt F. HUTZ, nicht HÜTZ (– siehe S. XIV u.ö.)!

Linz *Franz D. Hubmann*

■ VETTER DIETER, *Das Judentum und seine Bibel.* Gesammelte Aufsätze (Religionswissenschaftliche Studien Bd. 40). Echter, Würzburg/Oros, Altenberge 1996. (530). Kart. DM 84,–.

Der vor kurzem emeritierte Alttestamentler und Judaist hat sich im Laufe seiner Lehrtätigkeit sehr darum bemüht, die Weisheit und Lehre des Judentums christlichen Interessenten aufzuschließen, damit auch diese daraus lernten. Aus diesem Grund ist es sehr zu begrüßen, daß seine zahlreichen Aufsätze und Beiträge, die ursprünglich an sehr verschiedenen Orten erschienen sind, nochmals gesammelt der Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt wurden. Die Aufsätze sind in vier Themenbereiche gegliedert. Der erste führt ein in „Rabbinische Lehren"; er wird eröffnet mit einem umfangreichen Beitrag über „Das Studium der Überlieferung als gemeinschaftsbildendes Element im Zeitalter der Mischna und des Talmud" (S. 13–80), der den Leser in sehr anschaulicher Weise teilhaben läßt am Betrieb in den Lehrhäusern und Synagogen sowie den verschiedenen anderen Gelegenheiten, bei denen sich das Judentum als Lerngemeinschaft zeigt. Erst auf diesem Hintergrund versteht man, warum das Lernen im Judentum eine so große Rolle spielt. Der Auseinandersetzung mit Kunst und Literatur ist der zweite Beitrag gewidmet: „Gehe hin und erkunde eine Stunde, die weder zum Tage noch zur Nacht gehört, und in ihr lerne griechische Weisheit" (S. 81–134); hier geht es vor allem darum, welche Rolle das Bilderverbot in biblischer und noch mehr in nachbiblischer Zeit bei der Auseinandersetzung mit von außen kommenden Einflüssen spielte und welche Auslegungen es erfuhr. Von aktuellem Interesse ist gewiß der Betrag zu „Krieg und Frieden. Weisungen und Erwartungen im Judentum der talmudischen Zeit" (S. 135–162). Über Ehe und Sexualität informiert der nächste Beitrag: „Wer keine Frau hat, lebt ohne Freude" (S. 163–195); er trägt u.a. dazu bei, einseitige Vorstellungen abzubauen. Ähnliches könnte man auch über den letzten Beitrag dieses Teiles sagen, der „Die Lehren vom Tod und von der ‚kommenden Welt' im talmudischen Schrifttum" entfaltet (S. 196–226).

Der zweite Teil, „Das Judentum in der Geschichte", greift mit den ersten Beiträgen ganz gezielt christliche Voruteile und Fehlhaltungen auf, um

sie zu korrigieren; es geht da im einzelnen um das Bild von den ‚Pharisäern' (S. 229–231), um das sogenannte ‚Talionsgesetz' (S. 232–237), die ‚judenfeindliche Auslegung der Hebräischen Bibel' (S. 238–248) und den ‚Antijudaismus' des frühen Christentums (S. 249–255). Diese kurzen Darstellungen wurden ursprünglich für die KNA/ÖKI geschrieben. Von den übrigen Beiträgen dieses Teiles sind gewiß folgende von aktuellem Interesse: „Die Bedeutung des Landes in der jüdischen Überlieferung" (S. 256–272), „Religion als Ethik? Die Bedeutung von Moses Mendelssohns Bestimmung des Judentums" (S. 289–316) und „Der politische Zionismus: Werden – Wirken – Entwicklung" (S. 317–336).

Der dritte Teil (S. 227–408) befaßt sich mit den Festen des Judentums; auch diese Beträge wurden ursprünglich für KNA/ÖKI verfaßt und informieren knapp und gründlich über die Grundlegung, Entwicklung und heutige Feier der einzelnen Feste. Da diese Darstellungen einen wichtigen Beitrag zum Verständnis des Judentums leisten, ist man dankbar, daß sie gesammelt in den Band aufgenommen wurden.

Der vierte Teil trägt die Überschrift „Wegweisung in der Hebräischen Bibel"; hier kommen einesteils erneut Themen zur Sprache, die in anderen Beiträgen schon angeklungen sind, wie zum Beispiel die im Christentum weit verbreitete, antijüdische Auslegung der Hebräischen Bibel: „Hebräische Bibel. Antisemitischer Mißbrauch" (S. 454–472) mit teilweise ähnlichen Beispielen, oder das Thema des ‚Lernens und Lehrens' (S. 411–429). Andernteils sind hier auch einige Einzelauslegungen zusammengestellt, eine zu Gen 22 (S. 430–453) und eine zu Num 11 (S. 497–509), die gleichzeitig auch Beispiele der sauberen Analyse einer biblischen Erzählung darstellen, mit welcher sich ein weiterer Beitrag auch allgemein befaßt: „Was leistet die biblische Erzählung? Beobachtung einer Stilform als Lese- und Verstehenshilfe" (S. 473–496). Aus diesen groben Hinweisen wird hoffentlich deutlich, wieviel wertvolle Information der Sammelband enthält; es ist ihm ein großer Benützerkreis zu wünschen.

Linz *Franz D. Hubmann*

■ KLEINER MICHAEL, *Saul in En-Dor. Wahrsagung oder Totenbeschwörung?* Eine synchrone und diachrone Analyse von 1 Sam 28,3–25 (Erfurter Theologische Studien Band 66). St. Benno, Leipzig 1995. (239). Brosch. DM 48,–.

Die vorliegende Untersuchung stellt die Dissertation des Autors dar; wie der Titel bereits andeutet, geht es darin nicht zuletzt um die Klärung der Frage, wie die in der Erzählung von Sauls Besuch bei der Frau in En-Dor genannten, im einzelnen aber nicht gänzlich miteinander harmonierenden mantischen Praktiken zunächst einmal zu verstehen sind, und weiters darum, ob die unterschiedlichen Darstellungsweisen der Nekromantie eventuell ein Hinweis auf eine längere Entstehungsgeschichte des Textes sind. Die Antwort des Autors lautet am Ende tatsächlich so, daß die von anderen Zusätzen befreite Grunderzählung aus mehreren Schichten besteht, welche sich im wesentlichen durch die unterschiedlichen Vorstellungen von Nekromantie zu erkennen geben; zum Teil reichen diese auch in die mündlichen Vorformen zurück. Aus dieser Fragestellung folgt, daß die methodisch sehr sauber gemachte Arbeit einen wesentlichen Schwerpunkt in der Analyse des mit der Befragung beziehungsweise Beschwörung zusammenhängenden Vokabulars hat (S. 27–135); die Ergebnisse dieser Untersuchung werden jeweils gut und übersichtlich aufgelistet und sind so eine wertvolle Basis für weitere Arbeit. Was die diachrone Analyse betrifft, so ist zwar hervorzuheben, wie behutsam Verf. hier zu Werke geht, dennoch bleiben Zweifel, ob man mit unserer heutigen Methodik tatsächlich den Werdegang eines alten Textes in derartiger Feinheit nachzuzeichnen imstande ist. Kann man zum Beispiel wirklich, wie der Autor meint, die „Umformung der Divinationserzählung in eine Evokationserzählung" so genau bestimmen, daß sie „zeitlich noch auf der Stufe der *mündlichen* Überlieferung" (S. 206 – Hervorhebung vom Rez.) eingeordnet werden kann? Kann man die Frage der Einheitlichkeit eines Textes wirklich so weit verfolgen? Ich denke, daß man in dieser Hinsicht durchaus anderer Ansicht sein kann. Allerdings ändert das nichts daran, daß Verf. mit seiner Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Aufarbeitung jener Fragen geliefert hat, die sich aus diesem einzigartigen Text des Alten Testaments ergeben.

Linz *Franz D. Hubmann*

DOGMATIK

■ LIES LOTHAR, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*. Styria, Graz 1996. (286). Geb. S 420,–/DM 59,–/sFr 56,–.

Der Verfasser hat mit diesem Buch ein beeindruckendes Werk vorgelegt, in dem er das Ver-

ständnis der römisch-katholischen Kirche von Eucharistie darlegt. Er tut dies in vier Schritten: Eucharistie als Gedächtnis des Heils, Eucharistie als Herabrufung (Epiklese) des Heils, Eucharistie als Gegenwart des Heils und Eucharistie als Darbringung des Heils. Nachdem diese Darstellung, wie der Buchtitel es klar macht, in ökumenischer Verantwortung geschehen soll, werden theologische Texte aus der Frühzeit der Kirche und dem Mittelalter zitiert, aber auch die Reformatoren, vor allem Luther, Calvin und Zwingli, kommen zu Wort. Außerdem wird laufend vor allem auf zwei ökumenische Konvergenztexte Bezug genommen, das Limapapier, einen Text der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order) des Ökumenischen Rates der Kirchen (Genf 1982) und das Dokument „Das Herrenmahl", Ergebnis einer gemeinsamen Kommission römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Theologen aus dem Jahre 1978 in Deutschland. „Das Herrenmahl" ist das Ergebnis einer regionalen Kommission, an der nur zwei Kirchen beteiligt gewesen sind; das Limadokument ist das Ergebnis langer Gespräche von Theologen aus vielen christlichen Traditionen auf Weltebene. In der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung sind alle christlichen Traditionen vertreten, auch die römisch-katholische Kirche. Darum sind die beiden Dokumente von unterschiedlichem Gewicht. Dieser unterschiedlichen Bedeutung wird im vorliegenden Buch nicht genügend Rechnung getragen. Außerdem werden einige lutherische Theologen zitiert. Max Thurian, der zur römisch-katholischen Kirche konvertiert ist, kann in diesem Zusammenhang schlecht als Zeuge für die reformierte Theologie in Anspruch genommen werden.

Mir als Pfarrer und Theologen der Evangelisch-methodistischen Kirche steht es nicht zu, zu beurteilen, ob Lothar Lies die römisch-katholische Lehre von der Eucharistie angemessen dargestellt hat, ich kann nur einige Beobachtungen formulieren und einige Wünsche im Blick auf das weiter zu führende Gespräch über das gemeinsame Verständnis der Eucharistie aussprechen.

Das Buch ist mit theologischer Leidenschaft geschrieben, gleichzeitig getragen von einer starken und klaren Überzeugung, das Richtige zu wissen und es auch sagen zu wollen. Ökumenisch gesehen ist es eine Hilfe, wenn die eigene Position klar ausgesprochen wird. Lothar Lies tut dies mit aller Deutlichkeit. Sein Buch ist in diesem Sinn als ein wichtiger Gesprächsbeitrag auf dem gemeinsamen ökumenischen Weg anzusehen. Wohin aber soll der gemeinsame Weg führen? Die Art der Darstellung und einige Formulierungen haben bei mir den Eindruck erweckt, Lothar Lies sei davon überzeugt, daß das Ziel des Weges die Zustimmung zum römisch-katholischen Eucharistieverständnis ist.

Gegen Ende des Buches steht der Satz: „Denn Ökumene heißt, das Eigene beim anderen besser zu erkennen." (S. 233) Das scheint mir mit dem übereinzustimmen, was an einigen Stellen anklingt. So heißt es etwa im Blick auf das Limadokument: „Damit ist natürlich das eucharistische Opfer im katholischen Sinn noch nicht voll getroffen." (S. 46) Oder: „Es ist deutlich, daß die vorliegenden Aussagen zur Fürbitte Christi einen Schritt hin auf das katholische Verständnis der Messe als Sühneopfer tun." (S. 211) Heißt das: die Richtung stimmt, aber die anderen sind noch nicht ganz am Ziel? Liegt hier so etwas wie selektive Wahrnehmung vor? Wird nur das als vertraut Erkannte zur Kenntnis genommen? Und ist die Nähe zum Eigenen (hier das Römisch-katholische) das Kriterium, um etwas als wahr oder weniger wahr zu würdigen? Was geschieht mit dem Fremden? Ist es von vornherein als falsch auszuschließen? Es ist die Schwäche des Buches, daß es sich im Grunde nur mit den Ergebnissen des lutherisch-römisch-katholischen Dialogs im deutschsprachigen Raum beschäftigt. Das Limadokument wird zwar immer wieder zitert, aber der Schwerpunkt der Auseinandersetzung liegt eindeutig beim Text „Das Herrenmahl" und den weiterführenden Gesprächen des Ökumenischen Arbeitskreises katholisch-lutherischer Theologen. Der Teil „...in ökumenischer Verantwortung" weckt aber die Erwartung, daß auch die vielen anderen Dialoge, in die die römisch-katholische Kirche auf Weltebene seit etwa dreißig Jahren eingetreten ist, die mit den Orthodoxen, den Anglikanern, den Methodisten, den Reformierten, ja den Pfingstlern, Berücksichtigung finden. In all diesen Dialogen ist die Frage nach dem Verständnis der Eucharistie ein immer wiederkehrendes Thema. Die dort formulierte gegenseitige Kritik, aber auch die gefundenen Übereinstimmungen würden die ökumenische Vielfalt deutlich machen, aber auch die erstaunliche Erfahrung, daß mehr Gemeinsames vorhanden ist, als man am Beginn der Dialoge für möglich gehalten hat.

Die Lektüre des Buches habe ich zum Teil wie ein Wechselbad erlebt. Auf der einen Seite wortreiche Erklärungen einzelner Aspekte der Eucharistiefeier mit Formulierungen, die bei mir nur Widerstand hervorrufen, und dann wieder Formulierungen von stupender Schlichtheit, denen ich aufatmend zustimmen kann. Das ist vor allem im Kapitel der Fall, in dem Lies die Bedeutung der „Darbringung" (prosphora) erläutert. Ein Beispiel. So formuliert Lies etwa:

„*Sie* (die Kirche) *bringt Jesus* (kursiv von mir) als die Mitte des Bundesgeschehens *dar*, insofern sie seine Stiftung als Neuen Bund feiert." (S. 167) Und: „In der *Darbringung Jesu* und seiner Hingabe im Abendmahl ... dankt die Kirche für eine neue Art der Nähe Gottes, die so noch niemals unter den Menschen erfahren wurde." (S. 168) Und: „In der *Abendmahlsdarbringung* bietet die Kirche nicht nur die Menschwerdung, sondern auch den mit der Menschwerdung eng verbundenen Tod Jesu im Dank dem himmlischen Vater dar." (S. 169) „Die *Kirche* bringt in *ihrer* Eucharistiefeier dankend Christus mit seinem Abendmahlstun dem Vater dar und deutet so diese ihre Feier als Heilsereignis." (S. 173) Welch eine Mächtigkeit der Kirche! Es klingt so, als hätte die Kirche Jesus in der Hand! Sie macht mit Ihm, was sie will. Und dagegen Sätze wie: „Das Gedenken ist unser Opfervollzug. Der Darbringungsakt der Eucharistie ist demnach die Gott lobende Anamnese. Einen anderen Opferakt der Kirche gibt es in der Eucharistiefeier nicht." (S. 196) Ähnlich klingt es in der Stellungnahme des Heiligen Stuhls zum Limapapier, das Formulierungen Kardinal Ratzingers aufnimmt: „Dieses ‚danksagende Empfangen (ist) die christliche Weise des Opfers, indem es Gegenwart des Christus-Opfers und unser Erfülltwerden von ihm bedeutet.'" (S. 219) Solch eine Aussage lädt zur Zustimmung ein, weil es die Kirche in einer empfangenden und antwortenden Position beläßt. Obwohl die Frage bleibt, warum hier unbedingt an der Opferbegrifflichkeit festgehalten werden muß. Das aber scheint für die römisch-katholische Kirche unaufgebbar zu sein. Das gilt es anzunehmen. Wechselseitig. Aber das Gespräch müßte weitergehen.

Das Buch von Lothar Lies schließt hoffnungsvoll, obwohl es die Probleme nicht verschweigt, sondern so klar wie möglich zu fassen versucht. Lies spricht von der „subversiven Kraft" (S. 260) der Eucharistie. Das erinnert mich ein wenig an John Wesley's Abendmahlsverständnis. Er sprach gerne vom Abendmahl als einem „bekehrenden Sakrament". Wir alle brauchen eine immer neue Bekehrung, damit wir immer mehr die Gesinnung Christi übernehmen. Das andere Hoffnungsvolle ist, daß angeregt durch das 2. Vatikanische Konzil auch römisch-katholische Christen „die verschiedenen Gegenwartsweisen Christi" (S. 240) neu zu entdecken beginnen, nicht nur in der Eucharistie, sondern auch im Gebet, im Forschen in der Schrift, im geschwisterlichen Glaubensgespräch. Das öffnet neue Ebenen der Begegnung und der gegenseitigen Ermutigung. Das sollte von Christen aller Konfessionen genützt werden.

Wien *Helmut Nausner*

ETHIK

■ BÜCHELE HERWIG, *Eine Welt oder keine.* Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik. Tyrolia/Grünewald, Innsbruck/Mainz 1996. (152). Brosch. S 198,–.

„Die Welt wird zerrieben zwischen Globalisierung und Zersplitterung." (UN-Generalsekretär Butros-Ghali) Mitten in diese Spannung hinein wagt sich der in Innsbruck lehrende Sozialethiker Herwig Büchele SJ mit seiner jüngsten Publikation. Welche Überlebenschancen und Zukunftsperspektiven hat unsere Welt – besser gesagt die menschliche Gesellschaft inklusive der sie bergenden Ökosphäre – angesichts herrschender Entwicklungstendenzen in den Bereichen Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik? Man kann Bücheles Antwort auf diese Frage kurz fassen: Zerstörungs- und Zersplitterungskräfte sowie Konfliktpotentiale werden global massiv zunehmen, gelingt es nicht funktionierende rahmengebende Instanzen zur Regulierung des Systems Wissenschaft-Technik-Ökonomie zu errichten, die mehr sind, als der Systemrationalität selbst entspringende Gegenkräfte und Entschärfung der jeweils aktuellsten Gefahren.

Die auf zehn Milliarden Menschen zusteuernde Weltbevölkerung lebt in einer Schicksalsgemeinschaft von historisch neuer Qualität. Das „global village" rückt, getragen von modernster Kommunikationstechnologie, immer enger zusammen. Die wirtschaftlichen Beziehungen sind längst schon globalisiert, die führenden Akteure der Ökonomie inter- und transnational etabliert. Bücheles Darstellung warnt allerdings vor jeglichem blauäugigem Optimismus, der in der bloßen Zunahme der Dichte von Kommunikation, in der bloßen Steigerung der Quantität von Beziehungen schon das Heil heraufdämmern sieht. Unter der hauchdünnen Schicht einer sogenannten Welteinheitskultur, die unseren Planeten zu überziehen beginnt, brodelt bedrohlich das Chaos. Ein Chaos, dessen interne Turbulenzquellen der Ausschluß einer immer größer werdenden Zahl von Verlierern der herrschenden Weltordnung aus dem System und die Vernichtung unserer gemeinsamen Lebensgrundlagen darstellen. Die möglichen Zukunftsszenarien, die im Buch genannt werden, sind daher folgende: Entweder gelingt es, auf dem Rücken von unzähligen Opfern eine relativ störungsfreie Weltordnung der Sieger aufrecht zu erhalten, oder die Scheuklappenlogik eng begrenzter

Systemrationalitäten, die in sich fortlaufend optimiert werden, führt zu einer schleichenden Apokalypse, oder aber die von Fortschritt und Wohlstand Ausgeschlossenen setzen sich zur Wehr, und es eskaliert der Weltbürgerkrieg. Dies sind die tristen Aussichten, finden wir nicht radikal neue Wege des Zusammenlebens. Ihnen hält Büchele ein dezidiert biblisch-christliches Konzept entgegen. Versucht man Weltgestaltung auf der Basis des bilbischen Motivs der Sammlung der Völker und der neutestamentlichen Reich-Gottes-Botschaft, muß die primäre Forderung die Überwindung der Opferlogik unseres derzeitigen Denkens und Agierens sein. Der Logik des Opferns und Ausgrenzens stellt der Autor die Logik des Teilens und des Wir-Alle gegenüber. Geht es darum, diese Logik in die Tat umzusetzen, wird auch und gerade die Kirche in die Pflicht genommen, nicht nur als „Lehrerin", sondern vor allem als Gemeinschaft, die das Heil anfangshaft zu leben versucht. Freilich sieht auch Büchele die Krise der Verantwortung in einer Welt zunehmender Sachzwänge, Eigendynamiken und steuerloser, selbstläuferhafter Prozesse. Er ist aber nicht bereit, diese als Faktum hinzunehmen, vielmehr tritt er für eine Rückeroberung der Verantwortbarkeit des Weltgeschehens ein.

Der angestrebte Zielpunkt ist eine globale Rechtsordnung, die die Globalisierung von Technik-Wissenschaft-Ökonomie zu zügeln vermag. Dazu wird eine Autorität nötig sein, die tatsächlich Leben mehrt, die weder zur globalen Tyrannei wird, noch sich in Wirkungslosigkeit verliert. Zwischen diesen Klippen ohne Schiffbruch hindurch zu gelangen, erweist sich als die große Herausforderung. Kann die Menschheit als solche partnerschaftlich agieren, ohne identitätsstiftende Feindbilder und tödliche Rivalitäten? Kann die Ordnung der gesamten Welt demokratisch verfaßt sein? Büchele bejaht diese Fragen und zeigt auch auf, wie eine solche Ordnung in Grundzügen verfaßt sein müßte. Gerade weil große politische Gebilde keine Sache des Herzens zu sein vermögen – Ralf Dahrendorf betont das etwa immer wieder im Hinblick auf die EU – schlägt der Autor eine Weltpolitik vor, die sich in vier Dimensionen verbindet (die regionale, die nationalstaatliche, die kontinentale und die globale) und in ihrer Komplexität sicherlich noch viel an Planungsarbeit und Feinabstimmung erfordern würde, sollte sie umgesetzt werden.

Das große Verdienst dieses Buches ist es, die Problematik globaler Strukturen von einem biblischen Ethos her anzugehen, das damit in kaum überbietbarer Deutlichkeit aus der Verbannung in den Bereich privater Frömmigkeit und vom Odium des Phantastischen befreit wird. Mutig macht Büchele die christliche Gesinnung und Herzensbildung zum Fundament einer neuen Weltordnung, die diesen Namen wirklich verdienen würde, weil sie nicht nur Schadensbegrenzung versucht, sondern in die Richtung einer Kurskorrektur weist. Dadurch schlägt er – durchaus mit viel politischem Sachverstand und jenseits weltfremder Romantik – die Brücke zwischen Gesinnungs- und Strukturenethik. Freilich wird damit die Arbeit an einer positiven Gestaltung der Welt nicht einfacher, weil sie eben sowohl Arbeit an der Gesinnung, als auch an den Strukturen sein muß. Bedenkt man, daß die einfachen Wege meist jene sind, die in Sackgassen führen, spricht das nicht gegen den Ansatz, im Gegenteil. Bleibt also die Frage der Umsetzbarkeit des Konzeptes. Ist zu erwarten oder zumindest zu erhoffen, daß der hier vorgeschlagene Weg eingeschlagen wird, ehe es zu spät ist, ist er politisch durchsetzbar? Büchele sieht durchaus die Hürden, die zu nehmen sind, er rechnet mit den Hemmschuhen der Emotionen, die rationale Einsichten zu Fall zu bringen vermögen. Er rechnet aber auch mit der Kraft des Heiligen Geistes. Möglicherweise offenbart sich diese gerade in der beinharten Krisenhaftigkeit der historischen Situation, in der wir leben und die zur Entscheidung drängt. Die anstehende Entscheidung ist nicht so sehr jene, ob wir eine Weltordnung wollen oder nicht, vielmehr ist es jene, welche Art von Weltordnung wir wollen. Bücheles Buch zeigt die Alternativen auf, die Wahl mag dem/der LeserIn überlassen bleiben.

Innsbruck *Wilhelm Guggenberger*

■ LANGHORST PETER, *Kirche und Entwicklungspolitik.* Von der Hilfe zur Zusammenarbeit. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 37). Schöningh, Paderborn 1996. (XX + 397). Kart. DM 68,–/S 503,–/sFr 62,80.

Bei dieser Publikation handelt es sich um die überarbeitete Fassung der Dissertation von Peter Langhorst, die im Oktober 1994 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum unter dem Titel „Kirchliches Lehramt und Entwicklungshilfe – von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur solidarischen Entwicklungszusammenarbeit" angenommen wurde.

Ziel der Studie ist es, eine Gesamtdarstellung der Entwicklungspolitik aus lehramtlicher Sicht zu leisten. Diese umfaßt eine chronologische Darstellung und eine kritische Bewertung (das heißt die lehramtlichen Schreiben mit *profanen* Ent-

wicklungstheorien zu konfrontieren und zu Human- und Sozialwissenschaften in Beziehung zu setzen).

Langhorst geht von einem sehr anspruchsvollen funktionalen Entwicklungsbegriff aus. Dieser umfaßt die eigenständige Entfaltung der Produktivkräfte zur Versorgung der gesamten Gesellschaft mit lebensnotwendigen materiellen sowie lebenswerten kulturellen Gütern und Dienstleistungen auf ökologischer Basis im Rahmen einer menschenwürdigen politischen und sozial disziplinierten marktwirtschaftlichen Ordnung, die allen Gesellschaftsmitgliedern Chancengleichheit gewährt, sie an politischen Entscheidungen mitwirken und am gemeinsam erarbeiteten Wohlstand teilhaben läßt. (47)

Nach einer Vorgeschichte heutiger Entwicklungsproblematik, in der Kolonial- und Missionspolitik nahezu identisch sind, folgt die Darstellung der lehramtlichen Schreiben zur Entwicklungspolitik. Langhorst unterscheidet vier Phasen:

1. Phase: Entwicklung als primär wirtschaftliches Problem (1931...); *2. Phase:* Entwicklung zur integralen Entwicklungspolitik (1967...); *3. Phase:* Entwicklung und soziale Gerechtigkeit (1971...); *4. Phase:* Entwicklung in universaler Solidarität (1987...).

Zum Abschluß formuliert der Autor Herausforderungen für die Zukunft.

Angesichts der nicht gelösten Grundprobleme der Entwicklungspoltik: Bevölkerungsexplosion, Analphabetismus, Arbeitslosigkeit, soziale Disparität, nationale Bürgerkriege und eine ungeheure Migrations- und Flüchtlingsproblematik, ist das Thematisieren der Entwicklungspolitik aus lehramtlicher Sicht sehr begrüßenswert. Ohne Zweifel hat Langhorst eine wesentliche Grundlagenarbeit geleistet. Für den/die Leser/in ist es sehr hilfreich, daß der Autor jeder der vier Phasen eine informierende Einleitung voran und ein die Ergebnisse zusammenfassendes Fazit nachstellt.

Es ist aber auch zu fragen, ob der Titel dieser Studie glücklich gewählt ist, und dieser Vorwurf trifft wahrscheinlich mehr den Verlag als den Autor. Trotz kursorischer Behandlung der Verlautbarungen der nordamerikanischen, lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Bischofskonferenzen kann unter Umständen von einer *Europäischen Kirche und Entwicklungspolitik* gesprochen werden. Noch präziser ist der ursprüngliche Titel der Dissertation *„Kirchliches Lehramt und Entwicklungspolitik"*. Das bekannte Zitat von Walbert Bühlmann „Die katholische Kirche ist noch zu wenig katholisch, sie ist römisch katholisch" scheint hier erneut bestätigt. Die kontroversiellen Positionen der lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Theologie beziehungsweise Theologien kommen in der Studie eindeutig zu kurz.

Eine Herausforderung für die Zukunft ist die Einbeziehung der Weltreligionen. Es ist Langhorst zuzustimmen, wenn er eine intensivere religionswissenschaftliche und interreligiöse Forschung postuliert.

Linz *Hermann Deisenberger*

■ SCHNARRER MICHAEL J., *Arbeit und Wertewandel im postmodernen Deutschland.* Eine historische, etisch-systematische Studie zum Berufs- und Arbeitsethos. Kovac, Hamburg 1996. (332). DM 128,–/S 896,–/sFr 99,– ISBN 3-86064-461-0.

Fragen des Arbeitsethos, der Arbeitslosigkeit und der Arbeitsordnung gewinnen heute immer mehr Bedeutung. Der Autor kennt die Entwicklung vor allem in Deutschland und Österreich, besonders in den neuen Bundesländern, und die damit zusammenhängenden Probleme der Wiedervereinigung. In diesem Buch untersucht er aber auch eingehend die Grundsatzfragen der Arbeits- und Berufschwierigkeiten, wobei die Veränderungsprozesse in der postindustriellen Gesellschaft in einem weitgespannten historischen Zusammenhang gesehen werden.

Der Autor zeigt in beeindruckend klarer Weise den arbeitenden Menschen im Spannungsfeld zwischen Entfremdung und sozialer Sicherung, zwischen Ausgrenzung und Eingebundensein in ein Wirtschaftssystem, das trotz aller Fehlentwicklungen starke Beschäftigungsimpulse gibt. Es kommt dem Autor immer auf die ethisch relevanten Zusammenhänge an. Angesichts der beängstigenden Arbeitslosigkeit in West- und Mitteleuropa stellen Armut und Ausgrenzung hohe Anforderungen an die EU, ebenso an die nationalen Regierungen der Mitgliedstaaten. Schnarrer sieht im Sinne des Personprinzips den Menschen als ein in geistig-sittlicher Natur handelndes Wesen: Dem Menschen soll eine sinnvolle Lebensverwirklichung in der Gesellschaft sichergestellt werden.

Veränderte Arbeitsbedingungen bringen ganz neue Lebenssituationen; neue Chancen stehen extremen Gefährdungen gegenüber. So sprechen viele Anzeichen dafür, daß das Ethos des Berufs in eine Krise geraten ist; der Mensch darf im Arbeitsprozeß nicht zum Instrument degradiert werden.

Das Solidaritätsprinzip verlangt, die erhöhten Risken in der modernen Arbeitswelt zu vermindern und auszugleichen. Elemente der Selbst-

verwirklichung in der Erwerbsarbeit dürfen nicht gegenüber den materiellen Erfolgszielen untergehen. Der Wert nicht-ökonomischer Tätigkeit muß neu gefunden und beachtet werden. Das Subsidiaritätsprinzip bedeutet Hilfe zur Selbsthilfe. Am Beispiel des wiedervereinigten Deutschland stellt der Autor paradigmatisch fest, daß die regionalen Unterschiede innerhalb eines Staates oder der Regionen (EU) auszugleichen sind, wobei der internationale Bereich eine noch viel schwierigere Aufgabe darstellt. Das Gemeinwohl verlangt, einer verstärkten sozialen Differenzierung entgegenzuwirken und die humanen Werte gegenüber den ökonomischen mehr herauszustellen.

Diese hervorragende Analyse mit ihren zukunftsweisenden Überlegungen ist allen zu empfehlen, denen die Bewältigung der Gegenwartsprobleme, der Arbeit und des Wertewandels ein existentielles Anliegen ist.

Wien *Alfred Klose*

FEMINISTISCHE THEOLOGIE

■ MEYER-WILMES HEDWIG, *Zwischen lila und lavendel.* Schritte feministischer Theologie. Pustet, Regensburg 1996. (184). Kart. DM 28,–/ S 219,–/sFr 29,–.

Wer auf der Suche nach einer fundierten Einführung in feministische Theologie ist und den Anspruch stellt, daß darin auch aktuelle Diskussionen berücksichtigt werden, ist mit dem neuen Buch von Hedwig Meyer-Wilmes gut beraten. Die in Deutschland, Holland und Belgien lehrende Theologin entwirft hier „eine feministische, praktische Fundamentaltheologie" (7).

Ausgehend von grundsätzlichen, feministisch-theologischen Fragen nach der Definition von Geschlechtlichkeit (Kap. 2), nach der Begründung einer die Frauen diskriminierenden Geschlechterhierarchie (Kap. 3), nach dem Standort feministischer Theologie (Kap. 1) und einer ihr eigenen feministischen Hermeneutik (Kap. 4) spannt die Autorin in der Folge einen Bogen vom neuen Umgang mit dem biblischen Kanon (Kap. 5), über die Anthropologie (Kap 6: „Weißt Du nicht, daß Du eine Eva bist?" Kap. 8: „Als Mann und Frau erschuf er sie?") die Gotteslehre (Kap. 7: „Ist das Göttliche männlich?"), die Ethik (Kap. 9: „Ist die Moral zweigeschlechtlich wie der Mensch?") hin zur Ekklesiologie (Kap. 10: „Welche Kirche wollen wir?"). In allen Abschnitten wird deutlich, daß sich feministische Theologie sowohl auf den Feminismus als politische Tradition wie auf das Christentum als religiöse Tradition bezieht. Die in der feministischen Theologie getroffene Option für die Frauen hat wissenschaftlich-methodisch mehrere Konsequenzen: Sie blickt zuerst auf die Lebenswirklichkeit von Frauen und erst dann auf biblisch-kirchliche Traditionen (7), sie wagt weiters „den zweifachen Blick" (11), das heißt sie trägt dem Zustand des im (kirchlichen) Patriarchat „eingeschlossenen Ausschlusses" von Frauen Rechnung (53) und sie mißt die Objektivität ihrer Erkenntnisse an der Bedeutung für den Befreiungskampf der Frauen (13).

Wo es für ihren fundamentaltheologischen Entwurf von Interesse ist, macht die Autorin die LeserInnen mit älteren Standardwerken feministischer Theologie vertraut (Bsp. Mary Daly „Jenseits von Gottvater, Sohn & Co", 1973) und bringt im Vergleich oder in Gegenüberstellung dazu neuere Ansätze zur Sprache (Bsp. Sallie McFague „The Body of God", 1993). Damit werden die LeserInnen zwar indirekt auf die Entwicklungsgeschichte feministischer Theologie aufmerksam, eine explizite, überblickhafte Beschreibung dieser Geschichte bleibt aber auch in diesem Buch aus.

Spannend wird es, wenn Meyer-Wilmes die Rolle der neutralen Darstellerin verläßt und in den kritischen Dialog eintritt, wenn sie ihre Positionen und Erkenntnisse denen anderer Theologinnen gegenüberstellt, wie zum Beispiel in der Diskussion um männliche oder weibliche Gottesbilder: „Wir kämpfen für eine Frauen einschließende Sprache in der Liturgie, angemessene Bibelübersetzungen, befreiende Frauenbilder in der theologischen Tradition, ohne zu bemerken, daß unsere Kirchen zu leeren Palästen verkommen sind, daß das Gewicht ihrer Stimme in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verlorengeht. Das bedeutet für mich als christliche Theologin, daß die Radikalität der Infragestellung viel, viel tiefer geht, als der ‚Schlagabtausch' zwischen männlichen und weiblichen Gottesbildern vermuten läßt." (86). Meyer-Wilmes ist demnach zu jenen befreiungstheologisch orientierten Feministinnen zu zählen, die – über eine innerkirchliche Befreiung von Frauen hinaus – die gesellschaftliche Wirklichkeit mit ihren Herausforderungen an die Humanität im Blick haben.

Daß der Dialog im Sinne eines die Sache weiterführenden Streites ein Anliegen der Autorin ist, wird u.a. am Ende eines jeden Kapitels dokumentiert, indem sie hier „Lucy und Walter", zwei typisierte Studierende, miteinander über den Inhalt des vorher Gesagten diskutieren läßt. Am

farbigsten – weit über die begrenzten Schattierungen zwischen lila und lavendel hinausgehend – ist das vorliegende Buch aber dort, wo die Autorin ihre Erkenntnisse in umgeschriebene Bibelerzählungen oder lyrische Texte kleidet. Keine trockene Wissenschaftsprosa ermüdet hier Geist und Herz der LeserInnen, sondern feministisch-theologisches Sprachspiel spornt in seiner lyrischen Fragmentarität zu eigener Kreativität und eigenem Denken an – vielleicht deshalb, weil an diesen Stellen manches mehrdeutig und fraglich bleibt.
Meyer-Wilmes gelingt es, ein in die feministische Theologie einführende Basiswerk zu schaffen, das sich durch formale Übersichtlichkeit, sprachliche Klarheit und kreative Originalität auszeichnet.
Linz *Silvia Habringer-Hagleitner*

■ JOHNSON ELISABETH A., *Ich bin die ich bin.* Wenn Frauen Gott sagen. Patmos, Düsseldorf 1994. (410). Geb.
Mit dieser nun auch in deutscher Sprache erhältlichen Publikation (engl. 1992: She Who is. the Mystery of God in Feminist Theological Discourse) führt die amerikanische Theologin ein in die vorwiegend durch Frauen und Theologinnen aufgebrochene Diskussion um ein angemessenes, lebendiges, befreiendes Reden von Gott. Das Buch zeichnet sich aus durch ein sensibles Anknüpfen an und Weiterführen der Möglichkeiten christlicher Tradition und ist, nicht zuletzt durch seine klare Sprache, sicher auch für einen breiteren Kreis interessierter Frauen und Männer empfehlenswert. In einladendem Stil fordert die Autorin auf, eingefahrene Empfindungs- und Handlungsmuster zu überdenken.
Linz *Monika Leisch-Kiesl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ HAUSBERGER KARL, *Thaddäus Engert (1875–1945).* Leben und Streben eines deutschen „Modernisten" (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte Bd. 1). Pustet, Regensburg 1996. (XII + 291). Kart. DM 78,–.
Thaddäus Engert hatte gerade damit begonnen, sich als alttestamentlicher Exeget einen Namen zu machen, als ihn der Bannstrahl traf. Seine Thesen zur biblischen Urgeschichte, die heute fast Allgemeingut sind, galten „im Lichte" der päpstlichen Enzyklika „Pascendi" als Häresie. Engert wollte konsequent seiner wissenschaftlichen Überzeugung leben und war daher zu keinem Widerruf bereit; auch sein Bruder Joseph, Priester wie Thaddäus selbst, konnte ihn zu keinerlei Kompromiß bewegen. Das ist einerseits imponierend. Doch welche Kompromisse mußte derselbe Engert aufgrund seiner Situation dann tatsächlich doch eingehen. Er, der dem Katholizismus immer näher stand als dem Protestantismus, trat zur evangelischen Kirche über und übernahm ein Pfarramt. Und in der NS-Zeit näherte er sich sogar den „Deutschen Christen", obwohl deren bedingungslose Anbiederung an Hitler keineswegs seiner Gesinnung entsprach. So liegt über seinem ganzen Leben eine Tragik, die man m. E. nicht nur anderen anlasten kann.
Die lebendige Darstellung K. Hausbergers macht mit Leben und Werk Th. Engerts bekannt und stellt einen wertvollen Baustein zur deutschen Modernismusforschung dar, die zuletzt durch das im selben Verlag erschienene Buch von O. Weiß, „Der Modernismus in Deutschland" (1995) wieder Auftrieb erhalten hat. Die Auseinandersetzung mit der Thematik ist wichtig, weil die Probleme von „Modernismus" und „Antimodernismus", meist unter anderen Namen, auch in der heutigen Kirche noch eine Rolle spielen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BOCK SEBASTIAN (Bearb.), *Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz.* Zeugnisse und Dokumente aus der Zeit des Nationalsozialismus 1938 bis 1945. (Ordensnachrichten 34, 1995, Heft 4A). Wien 1995. (271). Brosch. S 200,–/DM 28,–.
Mit knappen Einzeldarstellungen zu insgesamt 35 Stiften bietet dieser Band eine erste Zusammenschau von deren Schicksalen in der NS-Zeit. Für Oberösterreich lag ein solcher Überblick, bearbeitet von K. Rehberger, schon seit 1979 vor (vgl. den vom Rezensenten herausgegebenen Sammelband: Das Bistum Linz im Dritten Reich, Linz 1979, S. 244–295). Diese Studie wurde auch wiederholt herangezogen.
Die Ausführungen sind von unterschiedlicher Qualität. Während zum Beispiel die meisten oberösterreichischen Klöster unter Berücksichtigung vorhandener Diplomarbeiten und anderer Literatur recht gut dargestellt wurden, wurde

für den kurzen Abschnitt über Engelszell weder der Aufsatz von K. Rehberger noch die 1976 von H. Hofmann vorgelegte Diplomarbeit eingesehen.

Der Band, der wieder einmal zeigt, wie stark katholische Institutionen dem Zugriff des Nationalsozialismus ausgesetzt waren, will die Forschung keineswegs abschließen, sondern eher erneut anregen. Eine dringende Ergänzung wäre eine Darstellung des Schicksals der übrigen Ordenshäuser (Bettelorden und Kongregationen). Vielleicht ist die Österreichische Superiorenkonferenz mit Hilfe von Dissertanten und Diplomanden in der Lage, auch hier eine Lücke zu schließen. Für Oberösterreich sind jedenfalls entsprechende Vorarbeiten bereits vorhanden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ THIEDE CARSTEN PETER, *Religion in England.* Darstellung und Daten zur Geschichte und Gegenwart (GTB 635). Gütersloher, Gütersloh 1994. (156). Paperback.

Das kleine, gut lesbare und sehr informative Buch bietet einen zwar gestrafften, aber trotzdem verläßlichen Überblick über die Geschichte der Kirche in England von den Anfängen bis zur Gegenwart. Die Darstellung der Reformation ist zum Beispiel trotz des knappen Raumes überraschend differenziert ausgefallen, und die Geschehnisse der Kirchenspaltung werden nicht nur, wie es in populärwissenschaftlichen Büchern häufig geschieht, auf die Eheprobleme Heinrichs VIII. zurückgeführt. Auch das von der gegenwärtigen religiösen Situation gezeichnete Bild trägt der bunten Wirklichkeit mit ihren Problemen (zum Beispiel bezüglich der Säkularisation oder der Frauenordination bei den Anglikanern) Rechnung. Schade, daß mehrere Fehler (nicht nur Druckfehler) stehen geblieben sind. Luxeuil wurde vom hl. Columban gegründet, nicht von Gallus (26). Augustinus von Canterbury kann man nach der damaligen Terminologie wohl kaum als Italiener bezeichnen (28). Alfred d.Gr. hat ein Werk Gregors I. übersetzt (44), nicht Gregors III. Den Einfluß von John Wyclif auf Jan Hus hätte man unbedingt erwähnen müssen (71). Mary Tudor war mit Philipp II. (nicht Philipp I.) von Spanien verheiratet (103). Bei einer Neuauflage, die m.E. zu erwarten ist, wird man die erwähnten Mängel leicht beheben können.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HEINRICH VIII., *Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum,* hg. u. eingeleitet von Pierre Fraenkel (Corpus Catholicorum Bd. 43), (250, zahlr. Abb.). Aschendorff, Münster 1992. Geb. DM 128,–.

Das Buch führt uns mitten hinein in ein erregendes Kapitel der Reformationsgeschichte. Nachdem Martin Luthers Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" mit ihren Angriffen auf die römisch-katholische Sakramentenpraxis und Sakramententheologie 1520 erschienen und sehr rasch verbreitet worden war (Erstdruck November 1520, bis Jahresende bereits sieben Auflagen!), stand der englische König Heinrich VIII. dagegen auf und verfaßte 1521 seine „Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum". Die Autorschaft wird man sich so vorzustellen haben, daß der König einer Kommission vorstand, mit der er den Text des Buches erarbeitete (12,19). Wichtige Mitarbeiter waren u.a. Thomas More, John Fischer, John Langland, Edward Lee und Alfonso de Villa Sancta (19–23). Bekanntlich trug die Streitschrift dem König den Titel eines „Verteidigers des Glaubens" (fidei defensor) ein, den ihm Papst Leo X. mittels einer Bulle verlieh (Text S. 116–118) und den die englischen Monarchen noch heute führen. Bei der Überreichung des Werkes an den Papst durch John Clerk hielt dieser eine Rede, in der er das angegriffene Werk Luthers als „nullum execrabilis, nullum virulentius, nullum humano generi perniciosius" bezeichnete (Text der Rede S. 107–113). Um zu zeigen, wie sehr Schrift („De captivitate") und Gegenschrift („Assertio") aufeinander bezogen sind, sei am Beispiel der jeweiligen Ausführungen über die Ehe gezeigt. Luther stellt an den Beginn des betreffenden Abschnitts den Satz: „Die Ehe wird nicht nur ohne jeden Schriftbeweis als Sakrament angesehen, sondern ist durch ebendiese Überlieferungen, durch die sie als Sakrament angepriesen wird, zum reinen Gespött gemacht worden".

Heinrich VIII. repliziert (193): „Die Ehe ist von allen Sakramenten das erste; sie wurde nämlich zwischen den ersten Menschen geschlossen und durch das erste Wunder Christi ausgezeichnet; daher führte sie seit je die Bezeichnung Sakrament und wurde religiös begangen". Wie wenig der König diese Position in seinem eigenem Leben durchhielt, ist bekannt.

P. Fraenkel bietet nicht nur eine sorgfältige Edition des lateinischen Textes der „Assertio", sondern vermittelt auch alle notwendigen Informationen zur Entstehung der Schrift des Königs. Darüber hinaus werden die wichtigsten Dokumente, die im Zusammenhang mit ihr stehen, veröffentlicht. Auf diese Weise wird ein bedeutendes Werk der Kontroversliteratur unter Be-

rücksichtigung des gegenwärtigen Forschungsstandes erschlossen. Schade, daß der Index (248–250) so knapp ausgefallen ist. Die wichtige Einleitung des Herausgebers wird darin zum Beispiel nicht berücksichtigt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BAUMANN EDUARD H. L., *Thomas More und der Konsens.* Eine theologiegeschichtliche Analyse der „Responsio ad Lutherum" von 1523. Schöningh, Paderborn 1993.

Diese von Heinrich Petri betreute Regensburger Doktorarbeit enthält einen substantiellen Beitrag zur Reformationsgeschichte und wegen analoger Probleme unserer Zeit ein wieder aktuelles und ansprechendes theologisches Modell. In der kirchlichen Zerreißprobe des 16. Jahrhunderts suchten große Gestalten wie der spätere Märtyrer Sir Thomas More anders als die Reformatoren einen Weg der Kirchenreform auf der Basis der Kircheneinheit. Dazu war neben der Diskussion kontroverser Fragen der Kirchenzucht und der Glaubenslehre eine Besinnung auf die Fundamente des Glaubens, besonders auf die fundamentaltheologische Ekklesiologie erforderlich.

Als Instrumentar, den alten Glaubensartikel von der Einheit der Kirche neu zu formulieren, bot sich dem großen englischen Humanisten der neuplatonische Konsensgedanke an, wie ihn die italienische Renaissance, die englische Jurisprudenz, Nikolaus von Kues, Erasmus von Rotterdam und John Fisher immer wieder verwendet hatten. Morus, in dessen eigenem Haus sich die Lehre Luthers in der Person seines Schwiegersohns und späteren Hagiographen Roper heimisch gemacht hatte, sah mit der Hellsichtigkeit geistlicher Menschen besser als viele katholische Zeitgenossen, daß es Luther nicht nur um die Abschaffung mancher Mißbräuche, sondern um die Fundamente der katholischen Kirchentradition ging.

Diese wurden nun in einem vielfachen Konsens gesehen: in der wesentlichen Einheit der verschiedenen Verfasser der beiden Testamente, in der Übereinstimmung mit der Kirche des Ursprungs, in der Gemeinsamkeit der Konzilsdogmen, im Väterkonsens, in der Konvergenz der Bischöfe mit dem Papst, im *consensus fidelium.* Dieser umfassende Konsens sei fundamental antirevolutionär und sei analog auch die Grundlage eines gedeihlichen Staatswesens. Der spätere Heilige greift auch in seiner Polemik vergleichsweise maßvoll zum literarischen Mittel des Grobianismus, das in seiner Geschichte bis in die Antike und in die alte Religionsgeschichte zu verfolgen ist. Denn Luther habe den König geschmäht und sich dadurch der Zerrüttung des staatlichen „Konsenses" schuldig gemacht. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß Morus den damals noch gut beleumundeten Heinrich VIII., den „Verteidiger des Glaubens" und erklärten Gegner der Reformation, aber späteren Schismatiker, als „Schützer des Konsenses" gegenüber dem „Konsensbrecher" Luther verteidigt. More ist so überzeugt von der kirchlichen wie staatlichen Notwendigkeit dieses „Konsenses", daß er in der Frage des päpstlichen Primats die Feindschaft des Königs in Kauf nimmt, andererseits aber noch im Angesicht des Henkers den Souverän, seinen Todfeind, als Gentleman mit vollendeter und ungheuchelter Höflichkeit behandelt.

Die Arbeit wurde mit einem bayerischen Förderungspreis ausgezeichnet.

Wilhering/Salzburg *Gerhard B. Winkler*

■ MADATHIL JOHN OOMMEN, *Kosmas der Indienfahrer.* Kaufmann, Kosmologe und Exeget zwischen alexandrinischer und antiochenischer Theologie. (Frühes Christentum, Forschungen und Perspektiven Bd. 4). Kulturverlag Thaur 1996. (213). Brosch. S 268,–.

Kosmas lebte im 6. Jahrhundert, er stammte aus Alexandrien und kam als Kaufmann bis Ceylon und Indien, bevor er sich in ein Kloster zurückzog (S7 in Persien; S61 in Alexandrien); von seinen Werken ist nur die „Christliche Topographie" erhalten, die als ältester historischer Beweis für die Existenz einer organisierten Kirche in Indien gilt (7).

M. beschäftigt sich in seiner Studie, die 1992 von der Theol. Fakultät Salzburg als Dissertation angenommen wurde, vor allem mit der Kosmologie und dem theologischen und exegetischen Verständnis des Kosmas. Es geht ihm darum, in dem damaligen Ringen um ein begriffliches Erfassen der Gottessohnschaft Jesu, bei dem auch politische Interessen und kleinliche Streitereien eine Rolle spielten, die Rechtgläubigkeit des Kosmas herauszustellen. Die Auffassungen des Kosmas werden dabei eher referiert als reflektiert. In seinem exegetischen Verständnis ist Kosmas den Antiochenern zuzurechnen, die gegenüber der in Alexandrien üblichen allegorischen Schriftauslegung am literarischen und typologischen Sinn der Bibel festhielten.

In einigen grundlegenden Änderungen über die Thomaschristen in Indien und die ostsyrische Kirche in Persien, mit der sie in enger Verbin-

dung standen, wird der Vorwurf des Nestorianismus entkräftet, der gegen diese Kirchen häufig erhoben wird; ansonsten erfährt man über das Leben dieser Christengemeinden kaum etwas. Unangenehm ist, daß der Text mit zu wenig Sorgfalt korrigiert wurde.

Linz *Josef Janda*

■ BERG DIETER, *Bettelorden und Stadt* (Saxonia Franciscana Bd. 1). Coelde, Werl 1992. (331, zahlr. Abb.). Kart. DM 54,–.

Das Buch stellt das Ergebnis einer Tagung zu dem wichtigen Thema „Bettelorden und Stadt" dar. Im Rahmen einer Rezension kann natürlich nicht auf alle 14 Vorträge eingegangen werden. Es sei aber aus jedem der fünf behandelten Schwerpunkte zumindest ein Referat herausgegriffen.

Mendikanten und Stadtentwicklung: J. N. Rasmussen gelingt es, trotz einer bescheidenen Quellenlage, die Rolle der nordischen Franziskaner für die Entwicklung der Städte im Mittelalter gut herauszuarbeiten. Die Bedeutung der Ordensniederlassungen wird schon daraus ersichtlich, daß gleich 13 der frühen Franziskanerklöster im Norden „vor oder ganz am Anfang der Geschichte einer Stadt gegründet wurden", was sich städtebaulich auswirken mußte. Die pastorale Funktion der neuen Gemeinschaften wird in „einer zur Pfarrgeistlichkeit alternativen Seelsorge" erkannt. Es wird aber *nicht* erörtert, ob – wie bei uns in Österreich – auch der Aspekt einer „ergänzenden Seelsorge" für die vielfach noch außerhalb der Städte gelegenen Pfarren gegeben war.

Mendikanten und kommunale Bauentwicklung: Anhand von mittelalterlichen Franziskanerklöstern in Brandenburg und Mecklenburg-Vorpommern zeigt *W. Einhorn* die typischen Architekturmerkmale von Bettelordenskirchen und -klöstern auf. Der Arbeit kommt auch insofern besondere Bedeutung zu, als sie eine Bestandsaufnahme der Relikte dieser wertvollen Baudenkmäler durchführt, die als „DDR-Hinterlassenschaft" noch auf uns gekommen sind.

Mendikanten im kommunalen Wirtschaftsleben: Unter diesem Aspekt behandelt *P. Müller* die Stadt Hildesheim, wo sich Dominikaner und Franziskaner niedergelassen hatten. Die Möche fanden zuerst Aufnahme in bereits vorhandenen Bauwerken, bevor sie ihre eigenen Klöster errichteten. Trotz ihres Armutsgelübdes sammelten auch die Bettelorden bald Besitztümer an und begannen im mittelalterlichen Wirtschaftsleben eine Rolle zu spielen, die allerdings als „eher gering anzusehen ist". (Auf S. 67 findet sich die anscheinend unausrottbare Schreibung „Probst" statt „Propst"; das Wort ist vom lat. „praepositus" abzuleiten).

Mendikanten und städtische Konflikte: Es ist allgemein bekannt, daß die Aufnahme von Bettelmönchen in den Städten vielfach nicht ohne Konflikte abging. Den Mendikanten erteilte päpstliche Privilegien (zum Beispiel Predigt-, Beicht- und Begräbnisrechte) führten nicht selten zu Auseinandersetzungen mit den überkommenen Autoritäten (Bischof, Weltklerus, Bürger). Im Zusammenhang mit dem Begräbnisrecht kam es sogar zu Leichendiebstählen, wodurch das Postulat der Gewaltlosigkeit aufgegeben wurde. *I. Ulpts* bringt in seiner lebendigen Darstellung mehrere konkrete Konfliktfälle aus Bremen, Hamburg und Lübeck zur Sprache. *G. Wittek* nimmt Bezug auf einige mitteldeutsche Städte und kann zeigen, daß bis zum Ausgang des Mittelalters weithin eine „Eingliederung der Konvente in die städtische Friedensordnung" gelang.

Mendikanten im religiösen und geistigen Leben der Städte: Bildungseinrichtungen der Mendikanten *(M. Kintzinger)*, Reformbemühungen *(S. Drexhage-Leisebein)* und das Aufeinanderprallen von Reform und Reformation *(H. D. Heimann)* sind die wichtigsten der im Schlußabschnitt aufgegriffenen Themen. Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß dieses Werk manche bisher zu wenig berücksichtigte Gesichtspunkte im Verhältnis „Stadt" und „Bettelorden" gewissermaßen exemplarisch behandelt und damit auch der künftigen Forschung Wege gewiesen hat. Die Abbildungen wurden leider nicht besonders glücklich angebracht, auch erschwert das Fehlen eines Registers die Benützung und Auswertung des wertvollen Buches.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HEINZLE JOACHIM (Hg.), *Das Mittelalter in Daten.* Literatur-Kunst-Geschichte: 760–1520. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1993. (433). Ln. DM 68,–.

Aus literaturwissenschaftlich-germanistischer Sicht konzipiert, bietet diese Synopse auch die relevanten Daten zur Geschichte und Kunst von der Karolingerzeit bis zum Beginn der Reformation. Der Herausgeber, von Beruf Germanist, hat in Zusammenarbeit mit anderen Fachvertretern ein wertvolles Nachschlagewerk geschaffen, das in vielfältiger Weise genützt werden kann. Schlägt man etwa historische Persönlich-

keiten und Ereignisse nach, wird man zugleich mit dem Umfeld der zeitgenössischen literarischen und kulturellen Leistungen konfrontiert. Geht man umgekehrt von den geistigen Produkten einer Zeit aus, läßt sich sofort der geschichtliche Hintergrund, vor dem sie entstanden sind, feststellen. In allen Fällen steht dem Benützer mit dem Werk ein vorzügliches Hilfsmittel zur wechselseitigen Deutung und Einordnung von Literatur, Kunst und Geschichte zur Verfügung, das es in dieser Form bisher nicht gegeben hat. Verweise innerhalb der Datenblöcke sowie sorgfältige Register erleichtern die Benützung des Buches.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ OBERÖSTERREICHISCHES LANDESARCHIV (Hg.), *Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs Bd. 17.* Oberösterreichisches Landesarchiv, Linz 1993. (360). Brosch. S 380,–.

Wenn diese Hinweise knapp ausfallen, so ist das kein Ausdruck einer geringen Wertschätzung der Publikation. Im Rahmen dieser Zeitschrift können jedoch nur die kirchenhistorischen Beiträge, die aber an Zahl und Umfang diesmal zurücktreten, gewürdigt werden. Hervorzuheben ist die Übersetzung und Einleitung von *E. Puffer* zu einer kleinen tschechischen Arbeit von *Z. Šimeček* und *J. Záloha*, welche mehrere Regesten von Dokumenten bringt, die als „Widerhall des Hussitismus in Oberösterreich" aufzufassen sind. Es handelt sich im einzelnen um Steuervorschreibungen an die Stadt Freistadt sowie um die Verkündigung des Landesaufgebots gegen die Hussiten vom 15. Dezember 1431, das heißt um Dokumente, welche „die Situation und Stimmung in Österreich in der Zeit zwischen 1422 und 1431" gut reflektieren. Bei den Literaturangaben fehlt die vom Rezensenten approbierte Diplomarbeit von G. Gruber zum Thema „Die Husitenkriege" (Linz 1982), die zwar keine grundsätzlich neuen Ergebnisse bietet, aber doch eine gute Zusammenfassung darstellt. Interessant und verdienstvoll ist auch die Abhandlung von *H. Slapnicka*, der den Staats-, Landes-, Sprach- und Diözesangrenzen zwischen Österreich und Böhmen im Laufe der Jahrhunderte seine Aufmerksamkeit schenkt und einen wertvollen Überblick vermittelt.

Die weiteren Themen dieses schwerpunktmäßig den historischen Beziehungen zwischen dem oberösterreichischen und dem südböhmischen Raum gewidmeten Bandes seien zumindest genannt: V. *Rameš* hat einen für viele Forscher nützlichen Überblick über den Überlieferungsstand südböhmischer Adelsarchive zusammengestellt. *Z. Šimeček* hat ein Handelsbuch des Budweiser Eisenhändlers Nikolaus Bartlme aus den Jahren 1560–68 ediert und kommentiert. Dazu kommen oberösterreichische Themen im engeren Sinne, so die (privaten) Aufzeichnungen eines Marktrichters von Ottensheim im 17. Jahrhundert *(R. Maurer)* und ein Bericht über die Anfänge moderner Registratur- und Archivbildung im Lande ob der Enns *(G. Marckhgott)*. *P.G. Mayr* schildert Blüte und Niedergang der „Gemeindevermittlungsämter" in Oberösterreich von 1889 bis in die Gegenwart.

Abgeschlossen wird der Band durch einen umfangreichen Besprechungsteil neu erschienener landeskundlicher Literatur.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ INSTITUT FÜR OSTBAIRISCHE HEIMATFORSCHUNG (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken* (Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde Bd. 36). Verein f. Ostbair. Heimatforschung, Passau 1994. (388, mehrere Abb. und 17 Tafeln). Brosch. DM 49,–.

Aus Gründen der Provenienz kann in dieser Zeitschrift nur auf jene Artikel des angesehenen Jahrbuchs eingegangen werden, die kirchenhistorische Materien behandeln. *A. Leidl*, der leider viel zu früh verstorbene Vorstand des Instituts für ostbairische Heimatforschung, bietet mit seinen Biogrammen der „Weihbischöfe des Bistums Passau vom späten Mittelalter bis zur Gegenwart" einen wertvollen Überblick über jenen Personenkreis, der zwar im Schatten der Bischöfe stand, aber oft einen Großteil der „Alltagsarbeit" in der Diözese leisten mußte. Bei jenen Weihbischöfen, die später in den Rang von Residentialbischöfen aufrückten, begnügt sich der Verfasser mit Recht mit Literaturhinweisen. Der Beitrag von *A. Kapsner* über den „Streit um die Besetzung der Pfarrstelle Höhenstadt im Jahr 1336" gewährt interessante Einblicke in die Rechtsgeschichte der alten domkapitelschen Pfarre, die 1294 an das Kloster Fürstenzell kam, diesem wieder entfremdet und 1319 erneut übertragen wurde, allerdings so, daß der Abt dem Domkapitel einen Vikar präsentieren mußte. Als 1336 eine Neubesetzung der Pfarre fällig war, beharrte ein Teil des Domkapitels auf seinem alten Besitzrecht. Der daraufhin ausgebrochene Streit läßt die Komplexität mittelalterlicher Rechtsverhältnisse im Pfründenwesen gut erkennen. Über „Passau als geistliches Fürstentum am Beginn der Neuzeit" schreibt *M. Lanzinner*. Es geht um die Geschicke des „reichsunmittelbaren

Territoriums des Hochstifts, das im wesentlichen den südlichen Bayerischen Wald umfaßte", vor allem aber um die Beantwortung der Frage, wie sich „dieses Fürstentum in der krisenhaften Umbruchszeit des 16. Jahrhunderts" behauptete. Dabei wird erkennbar, daß das kleine Hochstift „zwischen Bayern und Österreich gleichsam wie zwischen Scylla und Charybdis lavieren" mußte. Trotzdem gelang im 16. Jahrhundert eine „Konsolidierung der inneren Verhältnisse". Die „Geschichte des Buchdrucks in der geistlichen Residenzstadt Passau 1641–1803" ist Gegenstand eines Beitrags von *F.J. Götz*. Auf diesem Gebiet behauptete sich im wesentlichen eine einzige Familie mit ihren Erben (Höller, Mangold, Ambrasi). Unter den Erzeugnissen kam, wie zu erwarten, dem geistlichen Schriftgut im weitesten Sinne eine Dominanz zu. Die Kunsthistorikerin *E. Schmidmaier-Kathke* geht auf die erhaltenen Zeugnisse der berühmt gewordenen Hochzeit zwischen Kaiser Leopold I. und Eleonora von Pfalz-Neuburg am 14. Dezember 1676 in Passau ein und erschließt neue Quellen. „Die große Reform des deutschen Schulwesens unter Fürstbischof J.F. Anton von Auersperg (1783–1795)", dem ursprünglichen Aufklärer, der sich später von den staatskirchlichen Ideen abwandte, behandelt *M. Laudenbach*. Eine eingehende Beschreibung und historische Würdigung der „Lambergkapelle im Passauer Dom" verdanken wir I. Oldenburg, die auch einen Rekonstruktionsversuch des ursprünglichen Zustands (1710) unternimmt.

Der facettenreiche Band wird mit Berichten und Rezensionen abgeschlossen. Unter diesen befindet sich auch eine Besprechung des letzten Buches von Prof. Leidl („Das Bistum Passau zwischen Wiener Konkordat 1448 und Gegenwart"). Die Rezension der 2. Auflage meines Wolfgangbuches (1993) sei hier deswegen erwähnt, weil sie wohl den letzten Text aus der Feder August Leidls darstellt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ARCHIV DER STADT LINZ (Hg.), *Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1990* (285, zahlr. Abb.), Linz 1991. Brosch.

Im ersten Beitrag des vorliegenden Bandes beschreibt *Ch. Ertel* eine in Linz entdeckte römische (tuskanische) Säule. *H. Slapnicka* bietet eine interessante Zusammenstellung von Aussagen ehemaliger NS-Größen über Linz und „Oberdonau". So schrieb zum Beispiel J. Goebbels anläßlich eines Besuches von St. Florian am 13. März 1941 in sein Tagebuch: „Welch ein wunderbarer Barockbau. Wir wollen hier die Pfaffen vertreiben". Albert Speer wiederum überliefert, daß Hitler Bischof Rudigier „vorbehaltlose Achtung zollte", weil er „gegen zahlreiche Widerstände den Bau des Linzer Domes in ungewöhnlichen Ausmaßen durchsetzte". Der Kirchendistanz in der Stadt Linz in den letzten 100 Jahren geht *G. Pauza* nach, wobei allerdings unerwähnt bleibt, daß es sich bei dieser Veröffentlichung um eine an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz approbierte Dissertation handelt. Im einzelnen wird – um nur einige Schwerpunkte zu nennen – die Kirchendistanz der Liberalen, der Sozialdemokraten und der Nationalsozialisten analysiert. Dabei zeigt es sich, wie schwer der Begriff „Kirchendistanz" zu fassen ist und daß er sich nicht immer an statistischem Material festmachen läßt. Alles in allem haben wir es hier mit einer wertvollen Studie zu tun, die es möglich macht, den Gang der Entwicklung nachzuvollziehen. Auch werden für die einzelnen Epochen viele interessante Details – vor allem aus Presseberichten – vermittelt. W. Mittmannsgruber bietet eine erste Bestandsaufnahme der Entwicklung der Ämter und Einrichtungen des Magistrates der Stadt Linz von 1945 bis 1990. Hier wird Material über die Stadtverwaltung erschlossen, das sonst nur schwer greifbar ist. Besonders dankbar ist man auch für die reiche Bebilderung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ MARCKHGOTT GERHART (Red.), *Oberösterreich April bis Dezember 1945.* Ein Dokumentarbericht, bearbeitet vom OÖ. Landesarchiv mit einer Ergänzung von Siegfried Beer. (Quellen zur Geschichte Oberösterreichs Bd. 2). OÖ. Landesarchiv, Linz 1991. (239). Brosch. S 180,–.

Es war ein glücklicher Gedanke, diese „Momentaufnahmen" der unmittelbaren Nachkriegszeit über die Situation in Oberösterreich zur Veröffentlichung zu bringen. Es handelt sich um amtsinterne Berichte der Archivare des OÖ. Landesarchivs, die im Jahr 1955 entstanden und den Zeitraum April bis Dezember 1945 aus Erinnerungen und Quellen beschreiben wollten. Da alle Verfasser die betreffende Zeit selbst erlebt haben, kommt ihren Ausführungen ein beachtlicher Quellenwert zu. Sie stellen eine wertvolle Ergänzung zu den Darstellungen H. Slapnickas dar.

Im einzelnen wurden „Das Ende des Krieges" (A. Zauner), „Die Militärregierung" (K. Rauch), „Das Land und die Landesverwaltung" (H. Sturmberger), „Ernährung, Verkehr, Wirtschaft"

(A. Hofmann), „Flüchtlingsprobleme und Umsiedlung, Sicherheit, Justizverwaltung, Entnazifizierung und Sanität" (O. Hageneder), „Die Stadt Linz" (G. Grüll) sowie „Allgemeines", worunter besonders die Bereiche von Presse und Kultur erfaßt sind (F. Schober), näher behandelt. In Erweiterung dieser Berichte legt S. Beer „Vertrauliche Berichte des amerikanischen Geheimdienstes" vor, die er in den „National Archives" in Washington recherchiert hat. Ein Personen- und Ortsregister erschließt den wertvollen Band. Schade ist es, daß kirchliche Belange fast nicht zur Sprache kommen, wofür der Redakteur selbstverständlich nicht verantwortlich ist, weil 1955 eben kein diesbezüglicher Bericht erstellt wurde. Nur am Rande werden ein paar kirchliche Details erwähnt, so einige interessante Betreffe zu Bischof Fließer. Zu bedauern ist es auch, daß Kurzzitate von Literatur und Quellen in keinem eigenen Verzeichnis aufgeschlüsselt und dem Abbildungsverzeichnis keine Seitenverweise beigegeben wurden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ EDER PETRUS (Hg.), *Hl. Rupert v. Salzburg.* Ergänzungsband: Archäologische Entdeckungen in der Erzabtei St. Peter in Salzburg. Verlag St. Peter in Salzburg 1996. (192, zahlr. Abb.). Kart. S 200,–/DM 28,–.

Der erste der beiden Beiträge handelt über das Thema: „Dem heiligen Rupert auf der Spur. Dritter vorläufiger Gesamtbericht über die Ausgrabungen zu St. Peter in Salzburg (1985–1994)". *St. Karwise* legt die Ergebnisse der archäologischen Grabungen vor über die Jahre 1986 (Hl.-Geist-Kapelle), 1987 (Rupertusgrab, Hauptchor außen, Margarethenkapelle I), 1988 (Altes Kapitel, Granarium I), 1989 (Kreuzgang und Kreuzhof), 1990 (Granarium II), 1992 (Stiftskeller-Hof) und 1993/94 (Margarethenkapelle). Obwohl weder die Grabungen noch die Auswertungen als abgeschlossen bezeichnet werden können, wurden bereits wertvolle Erkenntnisse zur Geschichte von St. Peter und der Stadt Salzburg erzielt. Von allgemeinem Interesse sind die vor dem archäologischen Hintergrund gebotenen Ausführungen über den hl. Rupert, auch wenn der Autor eine „sehr persönliche Schau und Auslegung" eingesteht (59). Nach den Quellen war Rupert zuerst Bischof *in* Worms (und nicht *von* Worms). Seine „Berufung" durch den Bayernherzog Theodo wird als „Entsendung" durch die Merowinger interpretiert. Die herzogliche Lizenz, sich einen geeigneten Ort (locum aptum) suchen zu dürfen, um Kirchen und notwendige Bauten zu errichten, wird nicht als Beauftragung zur Einrichtung einer Diözese verstanden. Über Lorch und den Wallersee kam Rupert nach Salzburg, wo er eine „formosa ecclesia" zu Ehren St. Peters und eine „claustra", das heißt einen Klausurbereich, für die mit ihm gekommenen Geistlichen (viri ecclesiastici) baute und weihte. Bei der „claustra" habe es sich zunächst um kein „reguläres Kloster" gehandelt, doch habe sich daraus ein solches entwickelt. Für die ab Bonifatius (739) anzunehmenden Residentialbischöfe wurde dann eine Domkirche geplant und zu bauen begonnen; diese wurde von Virgil 774 vollendet. Damit war eine „erste Trennung" zwischen Kloster und Dom vollzogen, auch wenn die Bischöfe noch Äbte blieben. Die endgültige Trennung fand 987 statt; damals erhielt St. Peter mit Tito einen eigenen Abt. Anders ist die Gründung des Nonnbergs als Frauenkloster zu sehen, das schon als solches von Rupert errichtet wurde. Das sind die knapp referierten Hauptthesen, die in dem Buch zur Diskussion gestellt werden. Doch werde das Werk Ruperts, so meint der Autor, „die Gelehrten weiter beschäftigen ..., zumindest solange es Europa gibt."

Im zweiten Beitrag behandelt *A. Kaltenberger* „Römische Terra sigillata und Gebrauchskeramik der Ausgrabung St. Peter in Salzburg 1980–1995", die bei der Rupert-Ausstellung 1996 zu sehen war und im vorliegenden Buch wissenschaftlich ausgewertet wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GATZ ERWIN (Hg.), *Der Diözesanklerus* (Geschichte des kirchl. Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jh.) Herder, Freiburg 1996. (453). Ln. DM 84,–.

Dieses seelsorgegeschichtliche Standardwerk erscheint in rascher Folge und schließt eine schmerzliche Lücke der Kirchengeschichtsschreibung. Von dem nun vorliegenden „Klerusband" mit seinen 18 Kapiteln wurden 13 vom Herausgeber geschrieben, der somit nicht nur die redaktionelle Mühe zu bewältigen hatte, sondern seine große Kenntnis der Epoche auch inhaltlich einbringen konnte.

Die *erste Hälfte* des Buches behandelt die historische Entwicklung des Priesterstandes. Einleitend zeichnet *E. Gatz* mit markanten Strichen den Weg nach, den die Institution Klerus vom späten Mittelalter bis zur Zeit der Aufklärung nahm. Einen ganz entscheidenden Wendepunkt bewirkten das Konzil von Trient und der Einsatz des Jesuitenordens. Auf S. 32 hätte das Augsburger Interim von 1548 Erwähnung verdient,

weil es im katholischen Raum Anliegen der Reformation aufgriff und (mit späterer Zustimmung Papst Pauls III.) die Priesterehe und den Laienkelch gestattete. Das Kapitel über die Entstehung des Diözesanklerus sieht den aufgeklärten beziehungsweise josephinischen Geistlichen eher positiv, wurde er doch dem Ideal des „pastor bonus" verpflichtet. Auch die Intention der Generalseminare zur Hebung der Priesterbildung wird nicht verkannt. Falsch war die weitgehende Umgehung der Diözesanbischöfe, doch der angestrebte gemeinsame Bildungsweg für Ordens- und Weltpriester trug auch noch nach der Aufhebung der Generalseminare „zur Formierung eines einheitlichen Klerus und Diözesanbewußtseins bei" (46). Den wichtigen Beitrag, den die Kreise um Sailer und Wessenberg zur Erneuerung von Seelsorge und Klerus leisteten, würdigt *K. Baumgartner.* Im anschließenden Kapitel schildert der Herausgeber das Ringen um „Ausbildung und Lebenskultur" der Priester im 19. Jahrhundert. Damals wurde von ultramontanen Kreisen eine „einseitige, auf Abschottung bedachte klerikale Subkultur" angestrebt (80), während im allgemeinen in Deutschland die Begegnung mit der Welt gesucht wurde. Trotz aktiver Bestrebungen ultramontaner Kreise gelang es zum Beispiel nicht, die geschlossene Seminarausbildung und die Ausklammerung der Theologie von den Universitäten durchzusetzen. Die Epoche der Kulturkämpfe mit ihren dramatischen Auswirkungen auf Klerus und Priesternachwuchs und die anschließende Periode bis nach dem 1. Weltkrieg werden ebenfalls von *E. Gatz* behandelt, der die wichtige Beobachtung macht, daß der Klerusmangel nicht nur von außerkirchlichen Ereignissen und vom Zeitgeist bedingt wird, sondern mindestens ebenso stark vom innerkirchlichen Klima abhängt (126). So weckte zum Beispiel die Besserung der „kirchlichen Stimmung unter Papst Leo XIII." ein neues Interesse am Theologiestudium (126). In vielfacher Hinsicht wirkte sich der Codex Iuris Canonici von 1917 aus, der zum Beispiel für alle Priesteramtskandidaten einen verbindlichen Seminaraufenthalt vorschrieb und für jedes Seminar die Anstellung eines Spirituals anordnete. (134). Großen Einfluß auf den Klerus hatten auch die Bibel- und Liturgiebewegung durch die Wiederentdeckung der Gemeinde (152). Die Jugendbewegungen aber brachten einen neuen Andrang zum Priesterberuf (158). Daß in dieser Zeit materieller Not – zumindest in Österreich – auch soziale Gründe für die Berufswahl entscheidend waren, bleibt unerwähnt. *H.-A. Raem* bietet einen guten, wenn auch allzu knappen Überblick über den Diözesanklerus in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Was Österreich betrifft, hätte man auf die scharfe Stellungnahme des Linzer Bischofs Johannes M. Gföllner in seinem Hirtenbrief 1933 ebenso hinweisen müssen wie – umgekehrt – auf die Rolle der sogenannten Brückenbauer, deren prominentestes Mitglied Bischof Alois Hudal, Rektor der „Anima" in Rom, war. Auch deutsche Priesterpersönlichkeiten, die den Brückenschlag zum Regime versuchten, finden keine Berücksichtigung. Mit den Auswirkungen der Nachkriegszeit, in der einerseits die Kriegsverluste kompensiert werden mußten, andererseits ein neuer Wohlstand und eine fortschreitende Säkularisierung neue Probleme schufen, befaßt sich *E. Gatz.* Der Beitrag von *B. Dittrich* über die DDR zeigt, daß dort die Entwicklung noch viel dramatischer verlief. Von 92 Prozent Christen 1952 waren bis 1989 nur mehr 30 Prozent übriggeblieben (209). Eine andere Folge des atheistischen Regimes und seiner Maßnahmen war eine für die Kirche ungünstige Kleruszentrierung (212f). Eines der besten Kapitel ist wohl jenes über die Zeit seit dem Konzil *(E. Gatz).* Die Entwicklungen und Brüche, die Spannungen und Konflikte, die Verunsicherungen und Fixierungen, soweit sie den Klerus betreffen, werden hier klar beim Namen genannt und analysiert, obwohl noch keine zusammenfassende Darstellung zu diesem Thema vorliegt.

Im *zweiten Teil* des Buches kommen „Sonderaspekte" zur Sprache, so zum Beispiel die Bedeutung des Collegium Germanicum als Bildungsstätte für den deutschen Sprachraum *(P. Walter). E. Gatz* analysiert die geographische und soziale Herkunft der Priester, was – nicht zuletzt aufgrund fehlender Voruntersuchungen – nicht einfach ist. Immerhin zeichnen sich zwei interessante Ergebnisse ab. Der Zuzug zum Priestertum kam im allgemeinen noch stärker aus dem städtisch-bürgerlichen als aus dem bäuerlichen Milieu. Da alle Schichten der Bevölkerung, vor allem auch die unteren, den Klerus rekrutierten, waren die katholischen Geistlichen volksnäher als die evangelischen (273). Auch zur Erfassung der „Kultur des priesterlichen Alltags" *(E. Gatz)* gibt es noch keine übergreifende Studie. Die entscheidenden zeitlichen Wendepunkte von der Priesterweihe bis zum Tod, die prägenden Umstände (Pfarrhaus, Hausgenossen, Mitbrüder) und die Vielfalt der priesterlichen Tätigkeiten konnten daher nur an Einzelbeispielen aufgezeigt werden. Für Österreich wäre zu S. 295 auf den im 19. und 20. Jahrhundert durchaus üblichen „Bürgertag", den mitunter täglichen Gasthausbesuch des Pfarrers, der besonders der Begegnung mit den „Honoratioren" des Ortes (Arzt, Lehrer) diente, hinzuweisen gewesen. Die Feststellung, daß das Pfarrhaus „durchwegs in

der Nähe der Kirche" lag (292), trifft in Österreich für viele Wirtschaftspfarrhöfe nicht zu. *A. Schmid* geht den Zusammenhängen von Weltklerus und Landwirtschaft nach. Durch die Einbindung in diesen Lebensbereich genoß der Pfarrer in einer Zeit, die noch stark landwirtschaftlich geprägt war, oft ein hohes Ansehen. Leider wurde auf den konkreten Tagesverlauf eines Wirtschaftspfarrers nicht eingegangen. Bezweifeln möchte ich, ob die „aufgeklärten Seelsorger" des 18. Jahrhunderts im Volk weniger geachtet waren (339), hatten sie doch durch die Übernahme zusätzlicher Funktionen (Armenpflege, Schulaufsicht, Bildungsaufgaben) einen deutlichen Prestigezuwachs erfahren. Dem Zölibat und der Zölibatsdiskussion *(E. Gatz)* sowie der Weiterbildung des Klerus durch Zusammenkünfte und neu entstehende Zeitschriften *(M. Langenfeld)* gelten weitere Kapitel. Die politische Tätigkeit des Klerus untersucht *E. Gatz*, wobei allerdings die in den österreichischen Landtagen bis 1861 vertretenen Prälaten, zu denen auch die Dignitäre der Domkapitel gehörten, übergangen werden. Das an sich vorzügliche Kapitel über „Priester als Journalisten" *(M. Schmolke)* deckt leider nur einen kleinen Bereich literarischer Tätigkeiten ab. Die vielen geistlichen Schriftsteller und Dichter, Wissenschaftler und Redakteure, bes. von theologischen Zeitschriften, bleiben ausgeklammert. Das letzte Kapitel des Buches erfaßt die wichtigsten Priestervereine *(L. Mödl)*, die im Zuge zunehmender Säkularisierung entstanden, um die bedrohte Spiritualität der Priester zu fördern.

Man ist sehr dankbar für den vorliegenden Band, der dem Wandel von Priesterbild und Priesterleben von etwa 1800 bis zur Gegenwart nachgeht. Einige Wünsche bleiben freilich offen. Unter den „Sonderaspekten" hätte wegen ihrer Wichtigkeit die Priesterausbildung, auf die zwar in mehreren Kapiteln eingegangen wird, eine zusammenfassende Darstellung verdient. Die Lehrtätigkeit von Geistlichen in den verschiedenen Schultypen von der Sonder- bis zur Hochschule kommt überhaupt nicht zur Sprache. Manche Kapitel sind zu wenig konkret ausgefallen. Hier wird aber sicherlich ein inzwischen geplanter Band „Wie Priester leben und arbeiten" Abhilfe schaffen. Genauso dringend wäre aber die Erstellung eines Bandes über den Ordensklerus, dem nicht nur enorme Leistungen auf dem Bildungssektor zukommen, sondern der auch nahezu die ganze außerordentliche Seelsorge wahrgenommen hat und zum Teil noch wahrnimmt und der, darüber hinaus, in Ländern wie Österreich auch einen Gutteil der Pfarrarbeit leistete und leistet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEXIKON

■ FAHLBUSCH ERWIN u.a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon* Lieferung 11 (S. 674–1439, Täufer-Zypern). Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1996. Brosch. Subskriptionspreis DM 150,–.

Nach genau zehn Jahren liegt nun die letzte Lieferung dieses bedeutenden theologischen Nachschlagewerkes vor. Bevor beispielhaft auf einige Artikel eingegangen wird, sei angemerkt, daß erfreulicherweise auch Vorgängen und Einrichtungen unserer Zeit viel Raum gewidmet wird. So finden sich zum Beispiel Artikel über „Telefonseelsorge" *(M. Weimer)*, „Terre des Femmes" *(B. Hübener)* und „Tiefenpsychologische Exegese" *(M. Leiner)*.

Der sachlich gute Überblick über die „Täufer" *(H. Fast)* blendet Österreich, von Tirol abgesehen, leider fast ganz aus. Auch das wichtige Werk von G. Mecenseffy, Quellen zur Geschichte der Täufer in Österreich, bleibt unerwähnt. Aus dem umfangreichen Artikel „Theologiegeschichte des 19./20. Jahrhunderts" sei der Abschnitt über „Katholische Theologie" von *H. Vorgrimler* herausgegriffen. Nach einem Verweis auf die Eurozentrik der theologischen Wissenschaft spannt der Autor den Bogen vom Beginn des 19. Jahrhunderts, in dem noch die katholische Aufklärungstheologie fortwirkte, über die Romantik und den katholischen Liberalismus bis zur Überwindung der Neuscholastik und der Öffnung zur Welt durch einzelne Theologen (T. de Chardin, K. Rahner) und das 2. Vatikanum. Das hat auch „zu einer Neueinschätzung der Theologie auf seiten der Naturwissenschaft beigetragen". Berücksichtigung finden auch die römischen Gegenschläge gegen eine sich der jeweiligen Zeit stellende und daher geschichtsbewußte Theologie. Wohltuend objektiv und auch sprachlich sehr ausgewogen werden die Geschichte des „Tridentinums", seine konfessionsbildende Funktion und seine übrigen Auswirkungen dargestellt *(H. Kirchner)*. *H.J. Pottmeyer* arbeitet sehr präzise heraus, was unter „Unfehlbarkeit" der Kirche beziehungsweise des Papstes zu verstehen ist, nämlich das Bleiben der Gesamtkirche in der Wahrheit und die Verbindlichkeit von feierlichen päpstlichen Lehrentscheiden, bei denen aber der Papst (kraft Definition des 1. Vatikanums) „nur den Glauben der Kirche verbindlich lehren kann, der durch den Glaubenskonsens bezeugt wird". Die Ausführungen über „Volk Gottes" von *J.G. Piepke* gipfeln in der befreienden Feststellung, daß durch die Hervorhebung dieser Sicht der Kirche beim 2. Vatikanum die heilsge-

schichtliche Dimension des Gottesvolkes wieder ins Bewußtsein gerückt wurde und damit auch die konfessionellen Gegensätze eine ökumenische Relativierung erfahren haben.
Diese knappe Auswahl muß genügen, um die Verläßlichkeit und ökumenische Weite dieses Lexikons zu belegen. Das Werk, das über die Konfessionsgrenzen hinaus empfohlen werden kann, bietet vorzügliche Hilfen für jeden Bereich der Theologie. Nach Erscheinen des geplanten Registerbandes wird es noch gezielter benützbar sein.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

MORALTHEOLOGIE

■ ROTTER HANS, *Person und Ethik*, Zur Grundlegung der Moraltheologie. Tyrolia, Innsbruck 1993, (149). Geb. S 248,–.
Hatte sich die zur Erneuerung herausgeforderte Moraltheologie in den 1970er Jahren insbesondere mit der Begründung allgemeiner Normen (und der diesbezüglichen Relevanz des Glaubens) zu befassen, so blieben (und bleiben) doch noch andere wichtige Aspekte christlich-sittlichen Handelns zu reflektieren und zu integrieren. Dieser Aufgabe unterzieht sich das neue Buch des Innsbrucker Moraltheologen, das (auf dem Hintergrund früherer Veröffentlichungen: Grundlagen der Moral, 1975; Christliches Handeln, 1977) angesichts einer Überbetonung des Objektiven im sittlichen Akt „gerade auch die subjektiven Aspekte wie Freiheit, Transzendenz, Liebe, Hoffnung, Vergebung, Lebenssinn ...", mit einem Wort: die „Personalität" in der Moraltheologie thematisiert (10f, vgl. 25, 145). In der Tat wird eine Moraltheologie ohne die Würdigung ihrer personalen Grundlage der Lebenswirklichkeit des Sittlichen nicht gerecht. Es ist dem Verf. zu danken, daß er dies nachdrücklich und überzeugend einfordert und aufzeigt. Welche Bedeutung seinem Anliegen zukommt, wird zumal in den Darlegungen über die Individualität und Einmaligkeit des sittlichen Handelns (27–31), die Leiblichkeit der Person (40–42), den Geschichtsbezug des Handelns in der Gegenwart, aus der Vergangenheit und auf Zukunft hin (51–67), über die Wahrnehmung des Kairos (67–69), den personalen Vollzug als Leiden, nämlich als Stellungnahme in einem Geflecht von Aktivität und Passivität sowie in der Erfahrung von Verfügtheit und Grenze (87–98), oder über den Sprachcharakter des sittlichen Handelns (98–100.111–114) augenscheinlich. Man läßt sich hier gerne mehr oder minder vernachlässigte Aspekte der Fundamentalmoral ins Bewußtsein rufen. Daß mit diesem personalen Verständnis des Sittlichen Gesetze und Normen nicht verdrängt (wenn auch in ihre Grenzen verwiesen) werden und keiner einseitigen Situationsethik das Wort geredet wird, wird abschließend ausdrücklich klargestellt (133–144). Somit verbietet sich jede verkürzende Polarisierung einer Naturrechts- oder Normenmoral und einer personalen Ethik.
Die Verlegung des Sittlichen in die Person und ihre Beziehungen bedeutet gewiß keine Auslieferung desselben an die personalen Sichtweisen und Entscheidungen, sind diese doch nicht nur (formal) durch Freiheit und Selbständigkeit gekennzeichnet, sondern auch (material) vor allem durch die Liebe (vgl. 100–104). So ist es auch zweifellos richtig zu sagen, „das Wesen der Sünde lieg(e) entscheidend auf personaler Ebene", sei „die Verneinung der Liebe", oder „das was das Böse der Sünde ausmacht, lieg(e) nicht in den objektiven Gegebenheiten, sondern in einer Fehlhaltung personaler und interpersonaler Art" (104). Nur dürfen bei solcher Internalisierung des Bösen oder der Sünde die außer Diskussion stehenden Ungeheuerlichkeiten an Zynismus, Brutalität, Schändung und Zerstörung nicht aus dem Blickfeld geraten, in denen das Böse oder die Sünde immer wieder geschieht (und sich nicht selten auch strukturell verhärtet; vgl. 61). Das Leben, Zusammenleben und Weiterleben (in Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit, Solidarität ...) gelingen können, ist allemal der Person als Verantwortung (vgl. 128–131) vor- und aufgegeben.
Linz *Alfons Riedl*

■ SILL BERNHARD, *Phänomen Gewissen*. Gedanken, die zu denken geben. Ein Textbuch. Morus, Hildesheim 1994. (528). Geb. DM 58,–.
Den spezifischen Ausdruck „Gewissen" kennen keineswegs alle Sprachen; das „Phänomen Gewissen" allerdings kennt offenbar keine Grenzen. Dies schließt unterschiedliche Gewichtungen, Sichtweisen und Deutungen des Gewissens nicht aus. Der von B. Sill gestaltete ansehnliche Band bietet eine bunte Vielfalt von (mit hilfreichen Einführungen versehenen) Texten aus Literatur (3–117), Psychologie (119–173), Politik (175–238), Philosophie (239–298), kirchlichem Lehramt (299–413) und Theologie (415–486) dar. Eine kleine Bibliographie (498–507) gibt Hinweise zur Vertiefung und Weiterführung der

Thematik (S. 501 ist zu korrigieren: Schlund, Robert, Schöpferisches Gewissen). Obgleich diese Textsammlung eine systematische Erörterung nicht zu ersetzen vermag, bietet sie doch dem Studium und der Diskussion wertvolle Materialien. Selbstverständlich unterliegt auch diese Auswahl individuellen Kriterien, so daß manchen Lesern oder Benützern der eine oder andere Aspekt (oder Autor) mehr oder minder zu kurz kommen mag, etwa der Gewissensirrtum (trotz 479ff u.ö.), die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen (mit der Frage einer Überprüfbarkeit des Gewissens), Stimmen evangelischer Theologen, die Gewissensbildung unter den heutigen Bedingungen und Anforderungen (vgl. 387f) oder auch ein Kapitel „Pädagogische Stimmen", obschon sich aus dem Ganzen durchaus Anregungen für die Gewissenserziehung ergeben, und ein solches Textbuch, will es von vielen gelesen und durchgearbeitet werden, nun einmal innerhalb gewisser Grenzen bleiben muß. Die ausgesprochen gefällige und leserfreundliche Aufmachung verstärkt das Interesse, sich über die hier gebotenen vielfältigen Zugänge mit dem zentralen und heute einmal mehr aktuellen Gewissensthema zu befassen. Nicht zuletzt dürften Gesprächskreise (u.a. Oberklassen von Gymnasien) an diesem Textband eine gute Materialgrundlage haben. Auch in dieser Hinsicht ist ihm weite Verbreitung zu wünschen.

Linz *Alfons Riedl*

■ AUER ALFONS, *Zur Theologie der Ethik.* Das Weltethos im theologischen Diskurs. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 66). Universitäts-V., Freiburg/Schweiz 1995. (303). Kart. sFr. 54,–.

In diesem Band sind 15 Beiträge des namhaften emeritierten Tübinger Moraltheologen aus den Jahren 1967–1992 vereinigt. Ihre erneute Veröffentlichung versteht sich nicht nur als Hommage der Herausgeber (D. Mieth/A. Holderegger) zu dessen 80. Geburtstag; vielmehr beleuchten sie an signifikanten Aspekten der Fundamentalmoral den engagierten Beitrag Auers innerhalb der ungemein bewegten nachkonziliären Entwicklung der Moraltheologie. Sie dokumentieren sein Anliegen, sich dem Anspruch des Ethischen im Horizont von Welt und Vernunft zu stellen (Stichworte: Dialog Kirche/Welt, Geschichtlichkeit der Moral, Autonomie und Verantwortung, Absolutheit und Bedingtheit der Normen, Normfindung und Sozialwissenschaften) und damit zugleich den Anspruch des christlichen Glaubens zu vermitteln (Stichworte: Heilsethos/Weltethos, Glaube und Normfindung, theologische Dimension der Sünde). Somit bietet dieser Band beides: einen Zugang zu Auers theologisch-ethischer Konzeption, der Vermittlung von sittlicher Autonomie und christlichem Glauben, und einen anregenden und orientierenden Einblick in den (bis heute nicht abgeschlossenen) moraltheologischen Diskurs vor allem der 70er Jahre. Nicht nur Studierenden der Theologie wird diese Zusammenstellung gute Dienste leisten.

Linz *Alfons Riedl*

■ NUSCHELER FRANZ/FÜRLINGER ERNST (Hg.), *Weniger Menschen durch weniger Armut?* Bevölkerungswachstum – globale Krise und ethische Herausforderung. (191). A. Pustet, Salzburg 1994. Kart. S 228,–.

Die Beiträge dieses Sammelbandes, dem Referate einer Salzburger Tagung unter dem Thema „Umwelt – Entwicklung – Bevölkerung. Katholische Kirche vor der Herausforderung des Bevölkerungswachstums" (Nov. 1992) zugrundeliegen, wollen sich, wie das Vorwort erklärt, „weder an Panikmache und Katastrophenalarm noch an der Verharmlosung des Problems" (7) beteiligen, das jedenfalls „eine der größten ethischen Herausforderungen der Menschheit am Ende dieses Jahrhunderts" darstellt (135f). Der Komplexität der Frage (Man denke an Ernährung, Ressourcen und Umwelt) Rechnung tragend, vertreten sie den Grundsatz: „Die Entwicklung des Bevölkerungswachstums ist kein unausweichliches Schicksal, sondern kann gesellschaftlich und politisch beeinflußt werden", wozu gehören: Bekämpfung der Massenarmut, frauenfördernde Sozialpolitik und Zugang zur Familienplanung (vgl. 8.70.131f). Auf der Grundlage der demographischen Aspekte (11–46) und der sozialwissenschaftlichen Analyse (47–85) formuliert J. Müller sozialethische Überlegungen im Blick auf die Kirche (87–124; bes. beachtenswert die „Thesen": 91–111). Ein Dossier stellt verschiedene kirchliche Äußerungen zum Bevölkerungsproblem und zur Entwicklungsarbeit zusammen (125–177).

Beides kommt somit in diesem Buch zur Sprache, die Situation und Beurteilung der Bevölkerungsentwicklung sowie der spezifische Beitrag der Kirche. Einmal wird – gegen einseitige Diagnosen und Lösungsansätze – deutlich, daß die Steuerung der Bevölkerungszunahme in den Entwicklungsländern nicht schon mit dem Export von Verhütungsmitteln zu erreichen ist, sondern die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Fruchtbarkeitsfaktoren einzubeziehen hat (vgl. 75–85) und redlicherweise den aufwendi-

Josef Römelt

Vom Sinn moralischer Verantwortung

Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft

1 Handbuch der Moraltheologie

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

Josef Römelt

Freiheit, die mehr ist als Willkür

Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod

2 Handbuch der Moraltheologie

Neuerscheinung

320 Seiten, Pappbd. mit Fadenheftung
DM 48,- / sFr 44.50/ öS 350,-
ISBN 3-7917- 1538-0

Ging es im Band 1 des Handbuches vor allem um die theoretischen Grundlagen zeitgemäßer christlicher Ethik, so geht es im Band 2 um die konkrete Umsetzung, um die gelebte Verantwortung und Auseinandersetzung mit den vielschichtigen Zwängen menschlichen Lebens und um eine rational überzeugende Lebensbewältigung aus dem theologischen Sinnwissen heraus.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

gen und belastenden Lebensstil der Industrieländer (vgl. 56–60) und ihre „Rettungsboot-Mentalität" (vgl. 43–45) nicht aus der Rechnung herausnehmen darf. Wenn allerdings „die Eltern das Recht haben, „frei, verantwortlich und informiert über die Zahl der Kinder zu entscheiden" 132f), und hierin gegenüber Zwangsmaßnahmen und Manipulationen zu schützen sind, so darf diese Freiheit doch „nicht privatisiert und individualistisch verkürzt werden", vielmehr ist „ein generatives Verhalten notwendig, das die Lebensmöglichkeiten der ganzen Menschheit auf Zukunft hin im Blick hat" (130). Das Bevölkerungsproblem ist deshalb „zunächst nicht eine Frage der Sexualethik, sondern der Sozialethik" (132).

Darauf hat sich zum anderen die Kirche einzustellen, die das Bevölkerungswachstum nötigt anzuerkennen, „daß es auch beim menschlichen Nachwuchs Grenzen des Wachstums gibt" (126). Zwar ist auch die Methodenfrage der Familienplanung eine Frage von moralischer Relevanz, dennoch wird die Problematik der lehramtlich gebotenen Beschränkung auf die Zeitwahl (unbeschadet der Vorzüge derselben) mit einem realistischen und kritischen Sinn zur Sprache gebracht, dem man sich schwerlich entziehen kann (vgl. 134f.165.176f). Dem Desiderat eines weiteren Schrittes in der Entwicklung der kirchlichen Ehelehre, daß es nämlich genüge, „wenn die Ehe als Ganzes fruchtbar bleibt, auch wenn beim einzelnen ehelichen Akt die Empfängnis mit anderen Methoden als derjenigen der Zeitwahl verhindert wird" (159), werden sich gewiß viele anschließen. Daß die Verhütungsmethode gleichwohl nur einen Teilaspekt der ganzen Thematik ausmacht, bringt dieses ebenso ernsthaft argumentierende wie hochaktuelle Buch überzeugend zum Ausdruck.

Linz *Alfons Riedl*

ÖKUMENE

■ KÖRTNER ULRICH H.J., *Versöhnte Verschiedenheit.* Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes. Luther-Verlag, Bielefeld 1996.

Ulrich Körtner, Professor für Systematische Reformierte Theologie an der Evangelischen Fakultät der Universität Wien, hat eine Sammlung von Artikeln und Vorträgen in einem Buch mit dem Titel „Versöhnte Verschiedenheit" veröffentlicht. Das Buch als ganzes kann als ein wesentlicher und anregender Beitag zur gegenwärtigen ökumenischen Diskussion angesehen werden. Kein Anflug von Resignation, wohl aber waches Interesse an der Klärung alter und neuer Fragestellungen und ein überzeugendes Bemühen, neue Ansätze zum Gespräch und zur Begegnung der Kirchen untereinander zu nennen und im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten auszuführen. Das macht die Lektüre spannend. Und es ist deshalb auch ein ermutigendes Buch, das hoffentlich viele Leser findet.

Den Beitrag über *Kirche und Israel* halte ich für den wichtigsten in diesem Band. Er ist auch der umfangreichste. Ich stimme dem Autor zu, der in seiner Einführung meint, daß „das Verhältnis der Kirchen zum Judentum ... das eigentliche Kernproblem der Ökumene ist" (S. 18). Zwei zentrale Aussagen: „Wir werden sagen müssen, daß das Christentum und sein Messiasbekenntnis das konfessionelle Problem des spätantiken Judentums, die Trennung von Kirche und Synagoge seine eigentliche konfessionelle Spaltung war." (S. 37) Das ist eine herausfordernde Aussage an das Judentum und Christentum zugleich. Die damit zusammenhängenden Fragen können aber nur gemeinsam diskutiert und beraten werden. Und die andere Aussage des Beitrags: „Nicht die Einheit der *Kirche*, von der die ökumenische Bewegung inspiriert ist, sondern die sichtbare Einheit des *Volkes Gottes*, dessen Identität mit der Kirche erst in dem Moment behauptet werden konnte, als das Judentum christlicherseits zu einer endgültig vergangenen Größe erklärt wurde, ist das grundlegende Problem der Ökumene". (S. 37) Und Körtner folgert konsequent, daß der „christlich-jüdische Dialog als konstitutives Element in das Programm einer ökumenischen Kirchenkunde und Theologie" einzubeziehen ist. Körtner illustriert diese Forderung an Fragen des „gemeinsamen"(?) Kanons im Blick auf die hebräische Bibel und Septuaginta und mit „Überlegungen zu einer ökumenischen Israel-Theologie im Anschluß an Paulus". Hier finden sich viele bedenkenswerte Aussagen, die hoffentlich gelesen und weiter bedacht werden. Gemeinsame Aufgabe wird es sein müssen, die Zusammengehörigkeit, aber auch die Differenz zwischen Volk Gottes – Israel – Kirche herauszuarbeiten und darzustellen. Auf jeden Fall möchte ich ebenfalls unterstreichen, was Körtner formuliert: „Die christliche Kirche (und ich möchte hinzufügen: hier ist mit Recht von christlicher Kirche zu reden, die alle Traditionen umfaßt) hat alles daranzusetzen, daß ihr Christuszeugnis niemals wieder in Judenfeindschaft umschlagen oder dem Antisemitismus zum Vorwand dienen kann". (S. 55)

Was Körtner zur Wandlung des *Einheitsverständnisses* ausführt, ist anregend und hilfreich. Ich

stimme ihm zu, daß hier von Paradigmenwechsel zu reden unangemessen ist. „Statt von einem Paradigmenwechsel sollte man zutreffender von einem *Themen*wechsel ökumenischer Theologie sprechen." (S. 77) Für besonders wichtig halte ich es, daß Körtner von „Ökumene im Zeichen des Kreuzes" spricht. Diese wesentliche Dimension christlichen Lebens ist in ökumenischen Zusammenhängen aus den Augen geraten. Was dazu gehört: „Die Ambivalenz der Verschiedenheit besteht darin, daß sie nicht nur legitime Vielfalt, sondern auch schuldhafte Trennung bedeutet. Die Sündhaftigkeit des denominationellen Pluralismus wird dort offenbar, wo es keine Abendmahlsgemeinschaft gibt". (S. 82) Und: „Versöhnung zielt daher nicht bloß auf gegenseitiges Geltenlassen, sondern auf wechselseitige Buße und Erneuerung". (ebd.) Und Christine Gleixner, römisch-katholische Ordensfrau und Vorsitzende der Ökumenekommission der Erzdiözese Wien, zitierend wird die Frage gestellt, ob Christen zu den Opfern bereit sind, die dieser gemeinsame Weg fordert. Die Mahnung Christi zur Selbstverleugnung und Hingabe des Lebens gilt eben nicht nur einzelnen Christen, sondern auch den Kirchen.

Auch der vorletzte Beitrag über *Evangelische Konfessionalität* bringt interessante und diskutierenswerte Überlegungen und Einsichten. Körtner definiert: „Das Wesen des Evangelischen läßt sich also als wechselseitige Bestimmung von Wort und Geist erfassen." (S. 103) Hier drängt sich mir eine Reihe von Fragen auf. Wieviel Raum erhält der Geist im Bereich evangelischer Konfessionalität? Stimmt die Wechselseitigkeit? Sind evangelische Kirchen und Gemeinden tatsächlich der Ort, wo „Evangelium kommuniziert" wird? Und wenn ja, wie könnte die so gelebte Spiritualität auch für formalkritische Überlegungen fruchtbar gemacht werden? Körtners Überlegungen unter dem Stichwort „Ökumene im Zeichen des Kreuzes" weisen in diese Richtung. Damit sind aber zunächst gemeinsame neue ökumenische Erfahrungen angesprochen. Was aber ist mit dem reichen spirituellen Erbe des Pietismus?

Im letzten Beitrag zeichnet der Verfasser die *Bedeutung der Toleranz* für das interreligiöse Gespräch. Der Toleranzgedanke hat in der christlichen Theologie eine Heimat gefunden. Er ist von den christlichen Kirchen akzeptiert worden und hat „darüber hinaus eine christlich-theologische Begründung erhalten, welche heute das Eintreten für Toleranz als christlich geboten erscheinen läßt." (S. 106–107) Christlich gesehen geht es um das Einander-ertragen mit Hinweis auf Gal. 6,1 und Röm. 15,7. Solch eine Haltung entspricht dem Beispiel Christi, und sie wird unterstrichen von der Einsicht, daß Wahrheit letztlich nicht in Worte gefaßt werden kann. Bleibt das Ungesagte in aller Rede von Christus die letztgültige Wahrheit? (S. 112) Das lädt zu meditierendem Weiterdenken ein. Jedenfalls ist dies eine Haltung, die Vertretern anderer Religionen nicht mit dem Selbstbewußtsein eines Kolonialherren begegnet, sondern in der Demut von Menschen, die auf immer neue Leitung des Geistes angewiesen sind.

In seinem ersten Beitrag *„Von Angesicht zu Angesicht"* betont der Verfasser die Bedeutung persönlicher Begegnung und die Gefahr „selektiver Wahrnehmung", die Begegnung verhindert. Im Blick auf Freikirchen, die der Verfasser an einigen Orten erwähnt, wünschte ich mir einen genaueren Blick und mehr Bemühung zu differenzierterer Darstellung. „Freikirchen" haben einen wichtigen Beitrag in der ökumenischen Bewegung gespielt. Sie sind aus der ökumenischen Bewegung nicht wegzudenken. Auf Weltebene nimmt ihr Gewicht zu. Irgendwo und irgendwie sollte dem auch in Europa Rechnung getragen werden. Ulrich Körtner hat mit dieser Publikation einen wertvollen Beitrag zum ökumenischen Gespräch beigesteuert.

Wien *Helmut Nausner*

PASTORALTHEOLOGIE

■ WEBER FRANZ, *Gewagte Inkulturation.* Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz. Mit einem Vorwort von Bischof Erwin Kräutler. Grünewald, Mainz 1996. (419). Kart. DM 64,–.

Lateinamerikas Basisgemeinden – der Stoff, aus dem die Kirchenträume einer ganzen Generation mitteleuropäischer Theologen und engagierten Christen gemacht sind: Franz Weber kennt sie wirklich. Der neue Innsbrucker Pastoraltheologe schreibt aus langjähriger eigener pastoraler Erfahrung im Nordosten Brasiliens und in den Elendsvierteln Sao Paulos, sowie aus einer intimen Kenntnis der lateinamerikanischen, vorwiegend brasilianischen Theologie. Seine hier vorliegende Habilitationsschrift vermittelt ein neues, unverstelltes Bild dieser Kirchenerfahrung, die sich jeder vorschnellen Vereinnahmung entzieht. Vehement wehrt er sich gegen eine Sicht dieser Basisgemeinden als beliebig in andere gesellschaftliche Kontexte transplantierbare Instrumente der Sozial- und Kirchenreform. Der Zugang zu ihrem Verständnis muß vielmehr über

die Suche nach ihren kulturellen Wurzeln führen. Sie sind als Ergebnis einer Inkulturation des Evangeliums in die Kultur des einfachen Volks ernstzunehmen. Der „Volks- und Laienkatholizismus" ist der „fruchtbare multikulturelle Nährboden und die eigentliche geistlich-spirituelle Erfahrungsgrundlage der Basisgemeinden", (348) hält Weber fest. Er öffnet einen faszinierenden Blick auf ihre vielfältigen Wurzeln, von den seit der Kolonialisierung unterdrückten indianischen Kulturen über die aus der Sklavenwirtschaft herausgewachsenen afrobrasilianischen Kulturen bis zu den europäischen Wurzeln in der Gestalt portugiesischer Eroberer und Siedler ebenso wie in vorwiegend deutsch-, polnisch- und italienischstämmigen Einwanderern des 19. und 20. Jahrhunderts. Von Beginn an sind Laien, vielfach gerade Frauen und Männer aus den unterdrückten und armen Volksschichten die Träger der Evangelisierung. Sie eignen sich die christliche Botschaft in einem kreativen Prozeß an und finden darin Halt und Mut zum Widerstand in menschenunwürdigen Lebenssituationen.

Hierarchie und Klerus stehen bis in die jüngere Zeit hinein „dem Leben und der Frömmigkeit des einfachen Volkes oft genauso verständnislos, fremd und ablehnend gegenüber wie die besonders gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in großer Zahl ins Land strömenden europäischen Ordensleute", beklagt Weber. (335) Erst nach dem Zweiten Vatikanum, vorbereitet durch die Erfahrungen in der Katholischen Aktion und in den Basisgemeinden, bricht sich mit der kirchlichen Option für die Armen mühsam eine Anerkennung dieser Kirchenerfahrung ihre Bahn, wie er anhand von Texten der brasilianischen Bischofskonferenz und der Dokumente von Medellín, Puebla und Santo Domingo aufzeigt.

Wer immer sich für Basisgemeinden, für Fragen der Inkulturation allgemein und die Kirche Lateinamerikas im besonderen interessiert, sollte diese fundierte, durch eigene pastorale Erfahrungen bereicherte Untersuchung gelesen haben. Bis in die bildreiche Sprache hinein, die sich wohltuend vom sonst oft so knochendürren akademischen ‚Diskurs' deutschsprachiger Theologie abhebt, ist die persönliche Vertrautheit des Autors mit dem Thema spürbar. Trotz eines knappen Versuches der Formulierung von Impulsen für die mitteleuropäische Kirchenpraxis (v.a. 365–367) bleibt man allerdings weitgehend ratlos zurück bezüglich der Frage, was dies für hiesige Verhältnisse bedeuten könne. Kann etwa in den deutschsprachigen Ländern ein Rückgriff auf die Volksreligiosität eine Antwort auf die offensichtliche Kluft zwischen aktueller Kultur und Kirche bieten, oder ist nicht unser Problem eher die Inkulturation in eine durch elektronische Medien produzierte Einheitskultur im ‚globalen Dorf'? Was man auf jeden Fall lernen kann: Es bringt keine Ortskirche weiter, nach fremden Vorbildern auszuschauen, welche auch immer propagiert werden. Soll Kirche in den Herzen der Menschen und in ihrem Zusammenleben lebendig werden, so führt „kein Weg an der Notwendigkeit ihrer je neuen Inkulturation vorbei". (368)

Linz *Markus Lehner*

PHILOSOPHIE

■ FEUERBACH LUDWIG, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie.* Hg. von Walter Jaeschke und Werner Schuffenhauer. (Philosophische Bibliothek, Bd. 447). Meiner, Hamburg 1996. (LXI+194). Der Versuch Feuerbachs, den Theanthropismus der christlichen Theologie durch den Anthropotheismus der „Neuen Philosophie" zu ersetzen (15f; GW 18, 164f), den Menschen (und die Natur) anstelle Gottes als Maß aller Dinge und als principium cognoscendi et essendi zu installieren und den Humanismus auf dem Fundament des Todes Gottes zu begründen, hat an Aktualität kaum etwas eingebüßt und ist in der ganzen Tragweite seiner Auswirkungen noch lange nicht abzusehen. Denn der Prozeß seiner Realisation ist bis in unsere Tage herauf mehr oder weniger intensiv voll im Gang, soweit nicht inzwischen auch der Mensch durch andere Größen (Technik?, Ökonomie?) verdrängt wurde. Damit ist das ideologische Konzept Feuerbachs aufgegangen, der sich weigerte, mit Marx (bis zu diesem Zeitpunkt ein „bekennender Feuerbachianer") von der philosophischen Theorie in die revolutionäre Praxis überzugehen, und stattdessen, überzeugt vom langsamen Gang der Geschichte, auf den langen Atem der revolutionären Kraft seiner Schriften vertraute. Marxens politische Agitationen hält er für erfolg- und kopflose Unternehmungen und die Deutschen für politische Kinder, die erst erzogen werden müßten (vgl. GW 18, 339). Er sieht seine Aufgabe darin, auf dem durch die Reformation gelegten Fundament für einen tiefgreifenden Wandel der Verhältnisse weiterzubauen und durch die Sprengkraft seiner Ideen tätigen Anteil an einer „großen und siegreichen Revolution" zu nehmen, die ihre wahren Wirkungen und Resultate

erst im Lauf von Jahrhunderten zu Tage fördern würde (vgl. GW 6,4). Die innere Voraussetzung dafür war aber die Abkehr von der spekulativen Philosophie der Neuzeit im allgemeinen und der in Hegel gipfelnden klassischen deutschen Philosophie im besonderen.

Der vorliegende Sammelband vereint die zentralen Programmschriften der frühen 1840er Jahre, die den radikalen Bruch Feuerbachs mit der transzendentalphilosophischen Metaphysik der Neuzeit und der theologisch-spekulativen Philosophie Hegels dokumentieren. Auf dem Hintergrund des Abwehrkampfes gegen restaurative politische Kreise, die mit Hilfe des Hegelschen Theorems der inhaltlichen Identität von Religion und Philosophie einen durch und durch christlichen Staat und die Kontrolle der Philosophie durch den Glauben anstrebten, erkennt Feuerbach die „Notwendigkeit der Veränderung" und fordert die Substitution der abstrakten Spekulation durch ein auf Empirie gestütztes konkretes Denken, den Übergang von der Kategorie der Vermittlung auf die der Unmittelbarkeit und schließlich „die *vollständige,* die *absolute,* die *widerspruchslose Auflösung der Theologie in der Anthropologie*" (Grs. §53).

Der christliche Idealismus hat infolge der Ausblendung der Sinnlichkeit den Menschen als rein abstraktes Wesen behandelt. Das Anliegen der „Neuen Philosophie" Feuerbachs ist es, die wahre, ganze Wirklichkeit des Menschen wahrzunehmen, das heißt ihn in seiner sinnlichen Wirklichkeit wahrzunehmen beziehungsweise ganz allgemein „das *Konkrete nicht in abstracto, sondern in concreto*" (Grs. §31) zu denken. Die Sinnlichkeit, zuletzt die sinnlich-leidenschaftliche Liebe wird zum Kriterium der Wirklichkeit und zum Prinzip der Wahrheit („*Wo keine Liebe, ist auch keine Wahrheit.*" [Grs. §36]), das über Sein und Nichtsein und die Qualität des Menschseins („... nur der *ist etwas,* der *etwas liebt* ..." [Grs. §36]) entscheidet. Damit wendet er sich vehement gegen den Seinsbegriff Hegels, der ein rein abstrakter Gedanke ohne jede Realität ist und als solcher letztlich die Identifikation von Sein und Nichts betreibt. Auf der Basis eines bloß gedachten und erdachten Seins wird das Sein abgespalten vom Wesen des Seins und der Mensch seinem Wesen entfremdet. Übrig bleibt das isolierte Ich, der „*Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst*" (Grs. §64), der nichts zu tun hat mit der wahren Dialektik, mit dem Dialog zwischen Ich und Du. Der Mensch in seinem dialogischen Mitsein, als Einheit von Ich und Du, ist der neue Gott (vgl. Grs. §62). In diesem Prozeß geschieht die Vermenschlichung Gottes und damit dessen wahre Verwirklichung. Erst wo das absolute Du Gottes aus der Transzendenz in die Immanenz des konkret begegnenden endlichen Du verlegt worden ist, kommt der sogenannte „Gott" in sein Eigentliches. Gleichzeitig avanciert „*die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens*" (Grs. §60) zum alleinigen und universalen Gegenstand der Philosophie. Das Ziel der „Neuen Philosophie", die Überwindung des „theologischen Materialismus" Spinozas und des „theologischen Idealismus" Hegels durch die Umwandlung der Theologie in Anthropologie, scheint erreicht. Allerdings muß man hinzufügen, daß Feuerbach das Programm seiner „Neuen Philosophie" zwar proklamiert hat, dessen Ausführung aber schuldig geblieben ist, wie er auch einerseits die rigorose Trennung vom deutschen Idealismus postuliert hat und andererseits doch dessen Begriffsinstrumentarium nicht hinter sich lassen konnte. „Die unmittelbare, sonnenklare, truglose Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen *mit* dem Menschen kann nicht auf positivem Wege, kann nur als die *Negation* der Hegelschen Philosophie aus ihr abgeleitet" (7) werden.

Übrigens lassen schon die Titel der im Band enthaltenen Werke deren philosophische Leitideen deutlich erkennen: „*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*" (erstmals erschienen 1843), „*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*" (1843), eine Ausarbeitung der Gedanken des zuerst angeführten Elaborats, „*Übergang von der Theologie zur Philosophie*" (Erstveröffentlichung 1982), eine fragmentarische Vorarbeit zum letztgenannten Werk, die aufgrund der großen gedanklichen Nähe zum „*Wesen des Christentums*" im Zuge der Vorbereitung von dessen Neuauflage entstanden sein dürfte (1841/42), und schließlich die „*Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung*", ein Fragment aus dem Feuerbach-Nachlaß der Universitätsbibliothek München (1842/43). Während der Text der beiden ersten Schriften der Feuerbach-Ausgabe von W. Schuffenhauer (GW 9) entnommen wurde, greifen die beiden Fragmente direkt auf die Manuskripte Feuerbachs zurück. Im Unterschied zu den früheren und späteren Werken zeichnen sich diese programmatischen Schriften durch eine besondere Universalität und Komplexität aus. Trotzdem ist die Gedankenführung sehr konzis und äußerst prägnant. Das könnte dem einen oder anderen Leser vielleicht den Zugang zum tieferen Verständnis erschweren. Die profunde Einleitung und ein ausgezeichneter Anmerkungsapparat, die in die philosophiegeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge einführen, sind dazu angetan, über dieses Problem hinwegzuhelfen. Eine gelungene Edition in bewährter Qualität!

Salzburg *Emmanuel J. Bauer*

■ BAUTISTA LUCAS ERASMO N., *Metaphysik im Ansatz.* Seinsverständnis aus dem menschlichen Gesamtvollzug bei Joh. Bapt. Lotz. Madrid 1996. Nossa y Jara Editores, ISBN 84-87169-89-9. (355).

Die vorliegende Studie stellt die (leicht überarbeitete) Dissertation dar, die Erasmo Bautista – jetzt Professor und Dekan an der philosophischen Fakultät der Universidad Pontificia de México – 1990 in Innsbruck einreichte. Thema dieser Arbeit ist der philosophische Ansatz von Johannes Baptist Lotz (1903–1992), einem der einflußreichsten Denker der sogenannten „Deutschen Maréchal-Schule". Bautistas Anliegen besteht darin, die Begründung metaphysischen Denkens im Werk von Lotz darzustellen und besonders dessen inneren Zusammenhang mit einer personalen Sicht des Menschen herauszuarbeiten, und zwar in „einer philosophiegeschichtlichen und sachlichen Absicht zugleich" (23).

Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile: Zuerst erfolgt ein philosophiegeschichtlicher Rückblick (25–88), der den Einfluß J. Maréchals und M. Heideggers auf die Philosophie von Lotz verdeutlicht; darauf folgt eine Reflexion des grundsätzlichen Verhältnisses von Philosophie und Theologie (89–123). Der dritte Teil (125–204) geht auf zentrale Anliegen der klassischen Metaphysik ein und führt von daher in die Neubegründung dieses Denkens bei J.B. Lotz ein. Dieser – schon durch Maréchals Vermittlung von thomistischem Seinsdenken und Kants Transzendentalphilosophie vorbereitete – Neuansatz besteht in der konsequenten Anwendung der „transzendentalen Methode", die sich – im Gegensatz zur „objektiven Methode" der Scholastik – als „Rückführung des menschlichen Wirkens auf die vorgängigen Bedingungen seiner Möglichkeit" (184) versteht. Erst nach dieser transzendentalen *Reduktion* als dem Aufweis dessen, was gegeben sein muß, um den Lebensvollzug als solchen verstehen zu können, ist eine konkrete *Deduktion* als „Ableitung der Wesensstrukturen des Vollzugs aus seinen vorgängigen Bedingungen" (185) möglich. Der vierte Teil (205–303) reflektiert – ausgehend von Heideggers Vorwurf der „Seinsvergessenheit" – das Problem der „ontologischen Differenz". In diesem Abschnitt erfolgt eine detaillierte Auseinandersetzung mit der Frage nach dem ursprünglichen Ansatz metaphysischen Denkens, der nach Lotz im *Urteil* besteht, „insofern das ‚ist' des Urteils eine Setzung vollzieht, die absolute Geltung beansprucht" (217). Ausgehend von der Analyse des Urteils und einer differenzierten Auseinandersetzung mit der Frage nach der „Ontologischen Differenz" zeichnet Bautista die formale Rekonstruktion des menschlichen Lebensvollzugs in der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt nach, wie sie bei Lotz entwickelt wird. Der fünfte und letzte Teil der Arbeit (305–313) bringt eine Zusammenfassung der wichtigsten Gedankengänge. Das Buch schließt mit einem ausführlichen Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen von J.B. Lotz (315–333) und dem Literaturverzeichnis (335–355).

Der Gewinn dieser Studie besteht nicht nur darin, daß das Werk von J.B. Lotz gründlich und eigenständig durchgearbeitet wird. Es gelingt Bautista, die Relevanz und bleibende Aktualität scholastischen Philosophierens ins Spiel zu bringen; was üblicherweise als unverständlich und längst überholte „Seinsphilosophie" diskreditiert wird, versucht Bautista als Reflexion auf die unverzichtbaren Voraussetzungen (zwischen)menschlicher Welt- und Lebensgestaltung plausibel zu machen: „Die Aufgabe der Philosophie besteht demnach darin, die verschiedenen Aspekte menschlichen Lebens in ihrem Zusammenhang zu klären und ihren Sinn ausdrücklich zu machen" (90). Philosophisches Denken zwingt nicht das spontane Leben in eine Theorie, sondern reflektiert das, „was wir immer schon im alltäglichen Leben spontan vollzogen haben" (101). Im Schlußteil seiner Überlegungen schlägt Bautista vor, die Tradition metaphysischen Denkens – gerade in der gegenwärtigen Situation des Pluralismus – als Bedenken der gemeinsamen Voraussetzungen, als Chance der Kommunikation, als „geistigen Brückenschlag in der Begegnung von Kulturen, religiösen und gesellschaftspolitischen Weltanschauungen untereinander" (306) zu sehen und zu nützen. Diese Sichtweise, verbunden mit einer durchgehenden Einbeziehung der „metaphysischen Implikationen" interpersonaler Begegnung (vgl. bes. 81, 215, 255), bringt das kommunikative und argumentative Potential des Neuansatzes der Metaphysik bei J.B. Lotz auf beachtliche Weise zur Geltung. Von daher vermittelt das Buch Bautistas weit über den Bereich neuscholastischer Philosophie hinaus etwas von der Faszination eines schöpferischen Umgangs mit (philosophischer) Tradition.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ 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).

Diese Regensburger theologische Dissertation über Gabriel Marcel (1889–1973) zielt auf die „Handhaben und Einfügungspunkte" der

übernatürlichen, der christlich-eschatologischen Hoffnung in der natürlichen, der (inner-)weltlischen Hoffnung des Menschen, inwiefern sie nämlich einander begegnen können. Dabei sind die Grenzen menschlicher Hoffnung so weit wie möglich zu ziehen: Die natürliche Hoffnung muß sich nicht auf innerweltliche Hoffnungsziele beschränken. Denn es besteht eine Offenheit auf einen absoluten Gegenstand hin: angesichts des Todes bricht die Hoffnung als Hoffnung über die Welt hinaus auf, als „Sprungbrett" zur absoluten – der christlichen – Hoffnung auf eine absolute Zukunft, die ein anderer Name für Gott ist. Bezeichnend ist, daß die Konversion 1929 Marcels Denken nicht grundlegend geändert hat, es aber bereicherte und vertiefte (16).

Diesen zweiten Teil der Arbeit, „Hoffnung im Kontext der Eschatologie", fundiert der Autor im ersten Dreiviertel durch Marcels „Philosophie der Hoffnung". Deren Gerüst sei angedeutet. 1933 tauchen erstmals die zukunftsträchtigen Kontrastbegriffe „Haben" und „Sein" auf (65). Der Welt des Habens ist die Beziehung zu etwas wesentlich, das sich außerhalb meiner befindet, dessen Besitz zu mir hinzukommt (66). Ihr Korrelat ist die Begierde, die Furcht und die Verzweiflung. Das Sein hingegen ist dem Bereich des „Mystére" zugeordnet, es ist die Gnade einer gütigen Macht: Ich verdanke es mir nicht selbst. Es ist mir letztlich nicht möglich, mich dem Sein gegenüberzustellen, es widersteht jeder Vergegenständlichung und Unterwerfung. An die Stelle des „Habens" nach Art eines Objektes tritt beim Sein die ontologische „Teilhabe", die allein Erfüllung verheißt.

Das Korrelat des Seins nun ist die Hoffnung. Hoffnung ist die Antwort an das unendliche Sein, dem ich mich ganz verdanke. Sie vertraut auf diese außerhalb ihrer liegende Macht. Bereits die natürliche Hoffnung ist auf die Unerschöpflichkeit des Seins ausgespannt: die Quelle des Zukunftsbezugs der Hoffnung und ihrer prophetischen Kraft.

Die Hoffnung ist Hoffnung auf Unsterblichkeit durch die intersubjektive Verbundenheit der Liebe im Mit-Sein: „Einen Menschen lieben heißt sagen: du, du wirst nicht sterben" (302). Der unsterbliche „Kern" des anderen kann nur dann als solcher bestehen, wenn sein Wesen geliebt wird. Solches Lieben ist begründet in der Teilhabe am absoluten Du. Die Unsterblichkeit und ihr Erhoffen ist also „dialogisch": „Ich hoffe auf dich für uns" (243, 277).

Marcel und sein Interpret in seiner kenntnisreichen, umsichtigen und profunden, nicht immer leicht lesbaren Studie setzen deutliche Akzente: Die Hoffnung ist das „zentrale geistige Vermögen des Menschen, vielleicht sogar die Möglichkeit seines In-der-Welt-Seins" (11). Für den Mensch könnte gelten: „Spero, ergo sum". Und Gott ist der, dem „zur Welt kommen" als ihr „Zukünftiger" zutiefst eigen ist.

Linz *Johannes Singer*

■ GERL-FALKOWITZ HANNA-BARBARA, *Die zweite Schöpfung der Welt.* Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance. Grünewald, Mainz 1994. (240, 30 Abb.).

In 15 Kapiteln, unterteilt in fünf größere Abschnitte – Ein Hauch von Humanismus: Sprache im Mittelalter, Die zweite Schöpfung der Welt: Sprache im Humanismus, Neue gegen alte Wege: Wie baut sich Erkenntnis auf?, ‚Das Ich ist dem Jupiter ähnlich': Zur Anthropologie der Renaissance, Im epochalen Umbau: Das Christentum – umreißt die Autorin ein geistiges Profil dieser Epoche europäischen Denkens. Die differenzierte Auseinandersetzung mit den Quellentexten erlaubt es, an den jeweiligen Problemstellungen zu partizipieren und damit in einen philosophischen Auseinandersetzungsprozeß involviert zu werden. Wie die Renaissance einerseits im Mittelalter gründet, sich aber andererseits von diesem abhebt, so stellt sich am „Ende der Neuzeit" die Herausforderung einer kritischen Reflexion ihrer Grundzüge und Kriterien.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ ASSMANN JAN (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen.* Studien zur religiösen Anthropologie. (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 6). Mohn, Gütersloh 1993. (200). Kart. DM 78,–.

Die Überzeugung, daß die wahre Authentizität des Menschen in seinem geistigen Innen liegt, ist mit dem gegenwärtigen abendländischen Denken so sehr verbunden, daß sich ein Nachdenken darüber zu erübrigen scheint. Bei genauerem Zusehen ist aber zu bemerken, daß die Unterscheidung zwischen einem ‚außen' und ‚innen' doch nicht so einfach und auch nicht ganz eindeutig ist, was mit ‚innen' gemeint ist. Daß der Buchtitel von der *Erfindung* des inneren Menschen spricht und nicht von seiner *Entdeckung*, mag ein erster und grundlegender Hinweis sein auf die Komplexität der Frage, die im November 1990 bei einer Tagung in Heidelberg diskutiert wurde. Der vorliegende Band beinhaltet einen

Teil der Themen, die auf der genannten Tagung zur Sprache kamen, die in Zusammenarbeit von deutschen und israelischen Wissenschaftlern vorbereitet wurde. Die Überlegungen zu ritueller und moralischer Schuld wie auch die nach einer Raumordnung des Heiligen sind späteren Veröffentlichungen vorbehalten.

Unter der Überschrift ‚Theoretische Grundlagen' sind die Beiträge von Sh. Shaked (‚Innen' und ‚Außen' in der Religionsgeschichte), von A. Assmann (Zeichen – Allegorie – Symbol) und C. Colpe (Archetyp und Prototyp) zusammengefaßt. Im zweiten Teil geht es um die Begriffe Herz und Seele. J. Assmann schreibt über die Geschichte des Herzens im Alten Ägpten, B. Gladigow über ‚Tiefe der Seele' und ‚inner space'; A.R.A. Agus vermittelt eine rabbinische Auslegung des Joel-Buches zum ‚Tag des Herrn'. Im letzten Teil kommen neben religiösen auch soziologische Aspekte zur Sprache. K. Berger setzt sich mit Innen und Außen in der Welt des NT auseinander; G.G. Stroumsa schreibt über ‚Interiorization and Intolerance in early Christianity' und H.G. Kippenberg geht auf die Verheimlichung der wahren Identität in der antiken und islamischen Religionsgeschichte ein.

Die philosophischen, psychologischen, religionsgeschichtlichen, soziologischen und semiotischen Gesichtspunkte, von denen her das Problem angegangen wird, schaffen eine gewisse begriffliche Klarheit, aber sie machen auch deutlich, daß das Innere nicht eine Größe ist, die man einfach einer überprüfbaren Außenwelt entgegensetzen kann, und daß die Unterscheidung und die Beziehung zwischen den beiden Welten nicht ein objektiv Vorgebenes ist, sondern auch auf ein kulturelles Umfeld und Vorverständnis bezogen bleibt. Die einzelnen Beiträge geben Zeugnis von dem umfassenden Wissen ihrer Autoren; sie sind aber auch anspruchsvoll, was beim Leser ein Interesse für das jeweilige Thema voraussetzt. Beim Rezensenten war dieses Interesse vor allem bei den Ausführungen von J. Assmann, A. Agus und K. Berger gegeben.

Abschließend sei noch eine Überlegung angefügt, die im besprochenen Band zwar nicht thematisiert wird, die aber mit dem Gesagten in Zusammenhang steht. So unbestritten und bedeutsam die Innensteuerung für den Menschen auch ist, so ist doch zu fragen, ob die Faszination, die mit der Erfindung des inneren Menschen verbunden war und ist, nicht dazu verführen kann, daß der Blick für die bestehende und begrenzende Außenwelt verloren geht. In der Folge schwindet dann der Sinn für Rücksichtnahme, und der Boden für gewaltsame Formen der Durchsetzung der eigenen Interessen ist bereitet. Die heikle Balance, die zwischen dem inneren Menschen und der äußeren Welt gefunden werden muß, ist offensichtlich leicht zu stören.

Linz *Josef Janda*

■ HANG THADDAEUS T'UI-CHIEH, *Das kosmische Jen.* Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus. (Theologie interkulturell Bd. 7). V. f. Interkulturelle Kommunikation (IKO), Frankfurt 1993. (164). Brosch. DM 29,80.

Der Band enthält die Vorlesungen, die Hang im Herbst 1990 im Fachbereich Theologie der Universität Frankfurt gehalten hat. Nach seinen Studien in Philosophie, Theologie und Psychologie, die ihn auch nach Europa geführt haben, ist Hang seit 1970 Professor für Philosophie in Taipei. Es war das Anliegen der Vorlesungen, das ursprüngliche Anliegen des Konfuzianismus und die zentrale Kraft des Jen zum Ausdruck zu bringen und dann die Veränderungen deutlich zu machen, die der Konfuzianismus im Laufe der Zeit erfahren hat. Auch ist Hang immer wieder bemüht, die chinesisch-konfuzianische Philosophie mit christlichen Glaubensinhalten und westlicher Philosophie in Verbindung zu setzen.

Jen ist die grundlegende Kraft, die im Menschen wirkt; sie kann als zwischenmenschliche Güte, als Imperativ und Kraft zur Beziehung verstanden werden. Während im Urkonfuzianismus (Konfuzius, Menzius) diese Kraft als vom Himmelsgott gegeben und eingefordert verstanden wird, ändert sich diese Auffassung in der Folgezeit. Die Schwierigkeiten, Leid- und Unrechtserfahrung mit einem guten Himmelsherrn in Einklang zu bringen, haben dazu geführt, daß der Himmel zur kosmischen Macht wurde. Im Zusammenhang damit hat auch die Lehre von dem anonym wirkenden Tao und den sich ergänzenden Kräften von Yin und Yang an Einfluß und Bedeutung gewonnen. Etwa seit Christi Geburt haben auch buddhistische Inhalte in volkstümlicher Form in das konfuzianisch-taoistisch geprägte China Eingang gefunden. Der Himmel ist die umfassende Macht, die in Zusammenhang mit der Erde alles hervorbringt. Aufgabe des Menschen ist es, den Verlauf (das Tao) nicht zu stören, beziehungsweise das Jen zu verwirklichen, was in manchen Phasen des Neokonfuzianismus recht äußerliche Formen angenommen hat.

Das Denken über den Menschen bleibt bei dem im Westen vor allem bekannten Neokonfuzianismus vielschichtig und uneinheitlich. Das gute Leben meint im hohen Maß irdisches Glück und wirtschaftlichen Erfolg, es spielt aber auch das Jen als innere Kraft der Beziehung eine wichtige Rolle. Das Jen ist so tief im Menschen verankert, daß es Hang sogar mit Begriffen aus der Seins-

philosophie Heideggers und mit Texten aus dem Johannesevangelium in Verbindung setzt. Allerdings vertrat aber schon Hsün-tzu, der im 3. Jahrhundert v. Chr. unmittelbar nach Menzius gelebt hat, die Auffassung, daß der Mensch von Grund auf eigensüchtig und gierig ist, und daß daher das Gute und das Richtige durch eine klare gesellschaftliche Ordnung vorgegeben werden müssen, eine Auffassung, die in der Folgezeit große Bedeutung bekam.

Das Gespräch zwischen Konfuzianismus und Christentum könnte vor allem in der Frage nach dem Menschen einen gemeinsamen Nenner finden. Es bleiben aber auch hier die Unterschiede nicht zu übersehen. Monistisches Denken, das sich in den Kräften von Yin und Yang auswirkt, ist in Verbindung zu setzen mit theologischen Aussagen; die Sorge um das individuelle Leben und die Wahrnehmung des erfahrbaren Erfolges ist in einen Zusammenhang zu bringen mit einer Haltung, die die Rolle des Menschen im gesamten Kosmos mitbedenkt, was aber nicht auf Fragen der Umwelt reduziert werden darf. Es wird auf beiden Seiten notwendig sein, Engführungen aufzubrechen, die Begleiterscheinungen des eigenen Denkansatzes oder infolge geschichtlicher Bedingtheit entstanden sind.

Man ist für eine derart fundierte und wohl auch authentische Darlegung ur- und neokonfuzianischen Denkens dankbar, auch wenn es nicht immer gelingt, die verschiedenen Fäden ganz zu entwirren, und auch wenn sich wahrscheinlich nicht so einfach klären lassen wird, wieweit aktuelle chinesische Gesprächspartner in ihrem Denken und Erleben eher urkonfuzianisch oder neokonfuzianisch geprägt sind.

Zu wünschen wäre eine etwas bessere Durchsicht des Textes auf Fehler.

Linz *Josef Janda*

■ MOOREN THOMAS, *Purusha – oder der messerscharfe Weg zum Selbst.* Selbst und Selbsterfahrung in islamischer und hinduistischer Mystik. (Religionswissenschaftliche Studien 31). Echter, Würzburg und Oros, Altenberge 1993. (195). Brosch. DM 39,80.

Das Sprachspiel und die religiöse Vorstellungswelt, innerhalb deren sich islamitische und hinduistische Mystik bilden und artikulieren kann, sind grundverschieden. Im radikalen Monotheismus des Islam kann es nur so sein, daß das Selbst des Mystikers in der Begegnung mit Gott leidvoll niedergerungen wird, während im anthropozentrisch orientierten Hinduismus Purusha – der innerste Kern des Selbst – dieselben unzerstörbaren und ungeschaffenen Eigenschaften besitzt, wie sie der Koran Allah zuschreibt. Der Weg des Mystikers muß daher im Islam von einer aus sich herausführenden Ekstase geprägt sein, während der Hindumystiker den Weg nach innen zu gehen hat, in das Schweigen und das Verstummen des innersten Selbst.

Mooren zeigt auf, daß sich bei näherem Zusehen die gängigen Begriffe wie transzendent, monistisch oder pantheistisch als zu grob erweisen, um das Gemeinte damit richtig wiederzugeben. Er geht von Texten der Katha-Upanishad aus, vom klassischen Sufismus des 9. Jahrhunderts, von dem umfassenden islamitischen Denker Ibn Arabi (1165–1240), der als junger Mann Averroes begegnet war und diesen in Erstaunen setzte, und von der islamischen Mystik, die sich in der Moghul-Zeit in Indien entfaltete und vor allem als Liebessehnsucht ihren sprachlichen Ausdruck gefunden hat.

Bei aller Verschiedenheit in den Formulierungen wird deutlich, daß keiner der beiden mystischen Wege ohne Bruch zum Selbst führt. Auch nach hinduistischer Auffassung geht es nicht einfach um ein Fortschreiben und Vertiefen des jetzt und hier Erlebten bis hin zum Eigentlichen. Der Weg führt an eine Grenze, die wie eine rasiermesserscharfe Schneide ist. Der Unterschied zwischen dem hier Erlebten und dem Drüben des Selbst ist groß, auch wenn die Grenze kaum sichtbar gemacht werden kann. Somit führt der Weg zum Selbst nicht nur im Islam durch das Selbstopfer, durch ein Sterben vor dem Tod; dasselbe erfährt auch der Hindumystiker, wenn er zu seinem innersten Selbst vordringen will.

Gewiß hat die Liebesmystik, wie sie sich in Indien zur Moghul-Zeit ausgebildet hat, keine sprachliche Entsprechung in der Hindumystik, da dieser das Gegenüber eines personalen Du fehlt. Es ist aber durchaus zu fragen, ob nicht auch der Hindumystiker beim Begehen des rasiermesserscharfen Pfades auf etwas angewiesen ist, das als Gnade verstanden werden kann, die wiederum eine Entsprechung in der Liebe hat.

Das Thema, das Mooren aus einem umfassenden und inneren Gespür für Zusammenhänge bearbeitet, ist mehr als eine religionswissenschaftliche Studie. Die Existenz des Mystikers ist geprägt von Ver-rücktheit und Widersprüchen; er versucht in Worte zu fassen, was letztlich unsagbar ist, und er bleibt daher meist unverstanden oder wird mißverstanden. Mooren gelingt es, den Hintergrund für die paradoxen Äußerungen der Mystiker zu erhellen, indem er immer wieder die Texte selber zur Sprache kommen läßt, und mit umfangreichen Verweisen auf die Literatur – die Anmerkungen allein umfassen 66 Seiten.

Die Fragen nach dem mystischen Weg betreffen zwar einen außergewöhnlichen Teil der religiösen Wirklichkeit und Praxis, aber sie zeigen, daß

es in der Tiefe der religiösen Erfahrung Verständigungsmöglichkeiten auch zwischen Religionen gibt, deren Glaubenssätze und Riten in einem kaum aufzulösenden Gegensatz zueinander stehen. Darin mag allerdings auch der Grund dafür liegen, daß sich die orthodoxen Richtungen einer jeden Religion mit ihren Mystikern schwer getan haben.

Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

■ SPENDEL STEPHANIE (Hg.), *Weibliche Spiritualität im Christentum.* Pustet, Regensburg 1996. (118). Kart. DM 29,80.

Frauen verlassen die Kirchen, weil sie dort keinen Lebensraum mehr vermuten, der ihnen neue, angemessene, befreiende Glaubenserfahrungen eröffnet. Was bleibt, ist die Sehnsucht nach einem geistlichen Leben, das die ihnen eigene spirituelle Begabung fördert und auch fordert. In dieser Spannung bewegte sich eine im April 1995 von der Katholischen Akademie in Bayern zusammen mit der Redaktion „Frau 2000" des Bayerischen Rundfunks durchgeführte Tagung, welche der vorliegende Band aufgreift und in einem weiteren Rahmen zu entfalten versucht. Sechs Autorinnen und ein Autor melden sich dabei mit je einem Beitrag zu Wort, wobei grundlegende Überlegungen ebenso wie spezielle Fragestellungen Berücksichtigung finden.

Daß Frauen als „spirituell begabte Wesen" sich in einem Neuland vorfinden, ist der Ausgangspunkt für den einleitenden Aufsatz der Herausgeberin, die immer wieder auf das terminologische Dilemma der weiblichen Dimension von (christlicher) Spiritualiät aufmerksam zu machen versucht. Darüberhinaus bleibt eine eher langatmig geratene Situationsanalyse, welche gerade betroffenen engagierten Frauen wenig an neuen Impulsen bereithält.

Vom ersten Absatz an spritzig hingegen liest sich der mit feinsinniger Kompetenz gestaltete Beitrag von Sr. B. Hintersberger „Elemente und Strukturformen weiblicher Spiritualität". Bereits in den eingangs vorgestellten Rahmenbedingungen überzeugt die Sympathie der Verfasserin zu dem Versuch, Spiritualität als die sehr nüchterne „Mystik des Alltags" beziehungsweise „Verwirklichung des Glaubens ... unter den konkreten Lebensbedingungen" mit der daraus resultierenden Vielfalt und Vielgestaltigkeit aufzufassen. Nicht anders ist es im zweiten und dritten Teil des Referats, in dem spirituelle Entfremdungserfahrungen von Frauen gesammelt und – im Sinne des thematischen Schwerpunkts – Muster und Strukturformen weiblicher Spiritualität vorgestellt werden. Daß B. Hintersberger dabei nicht dem Binnenraum frauenspezifischer Problematik verhaftet bleibt, mag die abschließende Feststellung ihrer Ausführungen verdeutlichen: „Es wird viel von der Weise unseres Miteinanderumgehens als Männer und Frauen abhängen, ob wir geistlich, spirituell leben können, ob unser christlicher Glaube überzeugt und Zukunft hat" (S. 32).

„Wenn Frauen Gott sagen und man(n) hört nicht hin." Das ist es, was den Regensburger Dogmatiker W. Beinert im Rahmen dieses Buches beschäftigt. Originell und aufschlußreich erweist sich sein Ansatz: Der Blick auf die Liste der bis zur Mitte unseres Jahrhunderts kanonisierten Heiligen und Seligen mit dem mageren Frauenanteil von 16,3 Prozent, davon bloß 1,26 Prozent aufgrund ihres Mutterseins (und zwar als Mütter anderer großer Heiliger!). Daß man(n) auch wenig auf die geistliche Erfahrungen der gar nicht so geringen Zahl an christlichen Mystikerinnen gegeben hat, ist hin bis zur gegenwärtigen Diskriminierung von Frauen ein Überhören von Gottes Stimme und auf weite Strecken für die gesellschaftlichen und kirchlichen Krisen der nördlichen Erdkugel verantwortlich. Apropos Mystik: Wenn Beinert übereinstimmend mit dem 1989 von P. Dinzelbacher herausgegebenen „Wörterbuch der Mystik" feststellt, daß sich Frauenmystik unter allen Religionen einzig im Christentum findet, so ist das einfach nicht korrekt. Was wäre die islamische Mystik ohne die bis heute hochgeschätzte Râbiᶜa al-ᶜAdawiyya oder was ist mit Mīrā Bāī, der glühenden Kṛṣṇa-Verehrerin aus dem indischen Norden?

Kirchengeschichtliches Neuland ist es, das Anna Jensen wohl vielen LeserInnen auftut. Wer kennt sie schon, die Prophetin, Poetin und (Kirchen-) Mutter Proba aus dem 4. Jahrhundert mit ihrem epischen Christusgedicht „Cento de Christo"? Vieles ist zu lernen von dieser für vor- und außerchristliche Philosophien und religiöse Traditionen so offenen Frau und ihrem klaren Ja zu Lebensfreude und menschlicher Liebe.

In und aus der Begegnung mit Frauen Lateinamerikas ist der wiederum so gänzlich andere Beitrag M. Eckholts entstanden. Inhaltlich (und sprachlich!) gehört er zum Besten dieses Buches und verdient es, weit über das konkrete Thema hinaus ernstgenommen zu werden. Ausgehend von der lukanischen Emmausperikope wird Christinnen und Christen die Erfahrung der „Fremdheit" als Grundthema ihres Glaubens in Erinnerung gerufen. Bibeltext wie Lebens- und Gotteserfahrungen lateinamerikanischer Frauen wollen uns auf einen gemeinsamen Weg führen,

einen Weg, der in der Spannung hin auf Unvertrautes den Raum für das Ereignis des Unendlichen bereitet.
Um Wiederbelebung traditioneller Elemente der Marienfrömmigkeit als Dimensionen weiblicher Spiritualität geht es im vorletzten Aufsatz von M. Wagner, dessen teils widersprüchliche und nicht immer unproblematische Aussagen zur Auseinandersetzung reizen.
Kurz und bündig ist der letzte Beitrag „Wer Gott dient, wird nicht krumm" (Klara v. Assisi). Hier kommt in A. Tafferner eine erfahrene Frauenseelsorgerin zu Wort, die die Dinge ohne Umschweife beim Namen nennt, nämlich daß Frauen noch lange nicht zur Entfaltung ihrer vollen Gottebenbildlichkeit ermutigt werden, sondern entwürdigenden Erfahrungen ausgesetzt sind. Insgesamt kein laut-schreiendes, sondern ein wohltuend klares und solides Buch, dessen unterschiedliche Beiträge Frauen auf verschiedenen Ebenen anzusprechen vermögen.
Linz *Borghild Baldauf*

■ ZAHLAUER ARNO, *Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola.* (Innsbrucker Theologische Studien, 47). Tyrolia, Innsbruck 1996. ISBN 3-7022-2054-2. (381). Brosch. S 498,–/DM 68,–/sFr 62,–.
Mit diesem Werk legt Zahlauer eine Studie vor, die sich zur Aufgabe macht, eine der wesentlichen Wurzeln der Theologie Karl Rahners freizulegen: die geistliche Methodik des Ignatius von Loyola (1491–1556), des Gründers des Jesuitenordens, dem Karl Rahner angehörte. Rahners theologischer Ansatz soll – wie es in der Einleitung heißt – dabei aber nicht von „jesuitischen Interna" abgeleitet, sondern von seiner „Ordensexistenz" (14) her erhellt werden. Zahlauer beschreibt seine Vorgangsweise so: „Wir wollen wesentliche Aspekte von Rahners Denken als ‚ignatianische Theologie' begreifen" (15).
Im ersten Teil (21–85) werden Grundzüge der ignatianischen Geistigkeit herausgearbeitet (zum Beispiel die Spannung von existentieller Unmittelbarkeit und kirchlicher Vermittlung, Anwendung der Sinne, Indifferenz usw.); die Gestalt des Ignatius wird so als „produktives Vorbild" Rahners deutlich. In einem umfangreichen zweiten Teil (86–247) stellt Zahlauer den Einfluß der von Ignatius initiierten Spiritualität auf einzelne Positionen der Theologie Rahners dar. Es geht dabei um sehr frühe Veröffentlichungen über das Gebet, die Rolle der Sinnlichkeit in der Gottesbeziehung, um Einflüsse von Augustinus und Bonaventura auf den „lumen"-Begriff in Rahners Arbeit „Geist in Welt", um Fragen der Offenbarung, um Maréchals Verständnis der Mystik, um den Traktat „De gratia Christi" von 1937/38 sowie um die Relevanz der persönlichen Entscheidung in den Exerzitien. Auf dem Hintergrund der gegen Ende des zweiten Teils immer deutlicher gestellten Frage nach dem systematischen Stellenwert der konkret-geschichtlichen Gestalt Jesu in der (spirituellen) Theologie Rahners geht Zahlauer in einem dritten Teil (248–317) auf die Herz-Jesu-Verehrung ein, die Rahner selbst als „Antitoxin" gegen die „transzendentale Frömmigkeit" des Ignatius (vgl. 248–250) bezeichnet hatte. Die Auseinandersetzung Rahners mit dieser Frömmigkeitsform ist Ausdruck der Wiederentdeckung des „mystischen Ignatius" – in Absetzung von einem überwiegend aszetischen Verständnis, wie dies lange Zeit in der Gesellschaft Jesu herrschte. Von theologischer Bedeutung ist diesbezüglich Rahners Erarbeitung einer „Theologie des Symbols", die – ausgehend von der Christologie – eine ausgewogenere Vermittlung der kategorialen und transzendentalen Dimension der Theologie leisten kann. Die Überlegungen Zahlauers münden in einen kurzen vierten Teil (318–327) mit dem Titel „Die praktische Vernunft des Glaubens" und eine knappe Zusammenfassung (328–334): „Denken als Zeugnis". Am Ende findet sich ein ausführliches Literaturverzeichnis (337–376).

Dieses Buch stellt eine ungeheuer detaillierte und sorgfältige Arbeit dar. Zahlauer hat sein Erkenntnisinteresse, seine Beurteilungskriterien und die Begründung für seine Vorgangsweise klar formuliert und durchgehalten; dies muß umso deutlicher hervorgehoben werden, als eine solche Haltung gerade im Kontext der Auseinandersetzung mit Spiritualität nicht selbstverständlich ist. Zahlauers Studie bearbeitet eine Fülle von Material, das die „ignatianische Prädisposition" (111, Anm. 150) der Rahnerschen Theologie verdeutlicht. Besondere Beachtung verdient der „produktive" Einfluß des Ignatius auf Rahners These von der „Selbstmitteilung Gottes" (vgl. 56, 91, 110, 245) und seiner Umprägung der traditionellen Gnadentheologie (vgl. 187–196); herausfordernd ist Zahlauers Meinung, in „Geist in Welt" sei ein massiv platonisierender Hintergrund – der Autor nennt es das „augustinisch-bonaventuranische Motiv" (152) – wirksam, der es erlaube, Rahner „gegen den Strich" (131) zu interpretieren. Unabhängig jedoch von diesen und anderen Auffassungen ist klar, daß das vorliegende Werk keine allgemeine Einführung, sondern eine spezielle Auseinandersetzung mit einem Moment der Theologie Rahners darstellt; eine grundlegende Vorkenntnis der Rahnerschen Positionen ist für die Lektüre auf jeden Fall erforderlich. Anzumerken bleiben noch einige Druckfehler (46, Anm. 135; 196, 1.Z.; 199, 16.Z.;

199, Anm. 521; 210, 5.Z.; 230, Anm. 654 [4.Z.]; 271, 10.Z.; 274, 2.Z. v.u.; 299, 1.Z. v.u.; 333 3.Z.). S. 217, 12.Z.: „tscnh" ist offenbar ein technischer Fehler; zwischen den Seiten 234/235 fehlt vermutlich eine Zeile. – Kurzes Resümee: Arno Zahlauer gibt hier einen bemerkenswerten Denkanstoß in bezug auf die Erforschung der *inneren* Wurzeln der Theologie Rahners; diesem – oftmals unterbelichteten – Aspekt ist er mehr als gerecht geworden.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ BISER EUGEN, *Weltfrömmigkeit.* Zum Verhältnis von Geist und Glaube. Vier Aufsätze. Verlag der Tübinger Gesellschaft, Tübingen 1993. (135).

Vier zu verschiedenen Anlässen verfaßte Aufsätze sind unter der Themenstellung „Weltfrömmigkeit" vereinigt. Sie reflektieren unter unterschiedlichen Aspekten das Weltverhalten der Christen samt den Einwänden, die vom Konzept einer radikal autonomisierten und säkularisierten Welt abseits von weltloser Jenseitigkeit wie jenseitslosem Weltsein erhoben werden. E. Biser untersucht unter unterschiedlichen Aspekten die Frage von Mensch, Welt und Gott, die im Zeitalter der Metaphysikkritik und Wissenschaft mancherorts verpönt oder als obsolet erscheint, uns aber weiterhin im Innersten bewegt. Er berührt darin das existentialistische Lebensgefühl der Verlassenheit mit der gnostischen Grundbefindlichkeit der Weltangst, der radikalen Entzweiung von Mensch und Welt, Geist und Körper und der Heimatlosigkeit der Subjektivität im System des Objektiven. Solch neuzeitliche Verlorenheitsgefühle sind unerfüllte Sinnerwartungen und Verlust- sowie Absurditätserfahrungen.

Im ersten Aufsatz „Der Ruf zur Selbstprüfung" (Reinhold Schneider als Sprecher des europäischen Gewissens) (S. 13–39) geht es um den irreduziblen Eigenwert der Innerlichkeit. E. Biser spricht vom Selbstzerwürfnis des heutigen Menschen und der Angst als der wahren Widersacherin des Glaubens, wobei Glaube und Lebenswille in einem Zusammenhang stehen, das heißt progressiver Glaubensentzug und gebrochener Lebenswille, wie dies in R. Schneiders „Winter in Wien" in Moll intoniert wird. Nur vom Christusglauben her ist die Lebensangst mit dem zu überwinden, der die Welt überwunden hat. Inmitten aller Verstörtheit der Welt – der Mensch vermag sich aus seinem Verbund mit dem „Sein in der Welt" nicht zu lösen – ist diese letzte Offenheit des Menschen gegenüber den Werten und Möglichkeiten, eine fruchtbare Weltfrömmigkeit nur vom Christus-Welt-Verhältnis, dem Christusereignis und seiner Weltinterpretation (Inkarnation, Kreuz, Auferstehung) her zu leisten und zwar in der Dialektik von Bejahung und Widerspruch.

Im zweiten Aufsatz „Glaube und Kultur" (Zur Geschichte eines dramatischen Verhältnisses) (S. 37–70) geht E. Biser der kulturstiftenden Fähigkeit des Glaubens nach in der Wechselbeziehung von Welt- und Glaubensgeschichte. Welt als Schöpfung Gottes (Natur-Welt) und Wirklichkeit des Menschen (Kultur-Welt) zeigt, daß die Rede von der Welt nie nur kosmologisch oder anthropologisch-geschichtlich sein kann, sondern auch theologisch sein muß. Als Operationsfeld sittlicher Auseinandersetzung ist sie Welt der Gegenwärtigkeit, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von der Wurzel her Schöpfung Gottes und damit mit einem Sinn imprägniert. Der Mensch soll selbst schöpferisch tätig sein und aus der Welt „mehr" Welt machen. In einem geistesgeschichtlichen Durchblick zeigt E. Biser, wie das augustinische Konzept der bloßen Koexistenz der beiden „Reiche" bei Bousset vom Modell der Kompenetration und Kooperation verwandelt erscheint (S. 52). E. Biser weist auch auf den Konflikt der romantischen Theologie mit der Neuscholastik hin und der dort einsetzenden Abtrennung des ästhetischen, des sozialen und therapeutischen Bereichs im Interesse der Ausgestaltung einer strengen Systematik (S. 65). Das religiöse Zentralereignis seit Beginn der siebziger Jahre ist für ihn die alle Konfessionsgrenzen übergreifende Neuentdeckung Jesu, eine glaubensgeschichtliche Wende als spirituelle Auferstehung im Glauben und Unglauben. In diesem „Disput um Jesus" werden die Prinzipien des gesellschaftlich-kulturellen Lebens wie „Freiheit", „Menschenwürde", „Solidarität" und „Toleranz" mehr und mehr auch aus ihrer biblischen Herkunft begriffen, so daß eine Regenerierung des gestörten Verhältnisses von Glaube, Kultur und Kunst möglich erscheint. E. Biser plädiert darin für eine achtsame Zuwendung zum Glaubenszeugnis der Kulturgeschichte und der dichterisch-künstlerischen Glaubensinterpretation, damit sich eine Christologie von oben, unten und innen verschränken könne.

Im dritten Aufsatz „Umfangend umfangen" (S. 73–97) geht es um das Spannungsverhältnis von Weltfrömmigkeit und Offenbarungsglauben, ausgehend von Goethes Naturbegriff und der darauf bezogenen Weltfrömmigkeit, jener numinosen Tiefe des Weltgeheimnisses als dem „Kern der Natur". Dem setzt E. Biser die christozentrisch verstandene „Weltfrömmigkeit" entgegen, die dem Schöpfungsgedanken und nicht einem pantheistischen „deus sive natura" entstammt.

Der letzte Aufsatz „Geist und Kleid" (S. 99–138) ist der Versuch einer romantischen Synthese. Es

kommt die romantische Abkehr von der Tagwelt der Rationalität in den Blick und ihre Hinkehr zu einer komprehensiv-dialektischen Denkweise. Der „Magier" des Universellen, in Gedicht und Gedanke, Novalis, führt mit seinem berühmten Symbol der „blauen Blume" (im Romanfragment „Heinrich von Ofterdingen") zu einer magischen „Einfalt", die das Universelle umfaßt, aber auch die Allgegenwart des Glaubens im Leben fordert. In dieser Einverwandlung in den Ursprung geht es um die Erfahrung des „großen Zugleich der Natur". Bildung wäre für Novalis der Prozeß der Auffindung von Verschüttetem, das er im Blütenstaub-Fragment (Nr. 18) auf folgende Weise ausdrückt: „Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft." Dies zeigt, daß das tiefsinnige Symbol der „blauen Blume", Chiffre und Hieroglyphe weltversponnener Sehnsucht, zugleich auch ein Symbol des Erkennens ist. E. Biser zeichnet mit den Schritten der Kehre, des Weges, des Zieles und des Sinns den Weg der erkennenden Weisheit christologisch nach und schließt mit den Worten: „Wenn diese Deutung zutrifft, ist mit der Auferstehung Jesu im Glauben der ihm Zugewandten auch die Stunde der neuzuentdeckenden Weisheit gekommen. Denn es bedarf dieser Matrix, wenn der zunächst nur mystisch erfahrene Glaube in einer gleicherweise angemessenen und zeitgerechten Sprache sagbar werden soll. Das aber muß geschehen, weil in den Irritationen der gegenwärtigen Lebenswelt nur von dem beredt gewordenen Glauben das zu erhoffen ist, was der Ausklang des Novalis-Gedichts in Aussicht stellt:

‚Dann fliegt vor einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort'."

Die vier Aufsätze E. Bisers zeichnen sich aus durch die Meisterschaft der Darstellung, durch ein differenziertes Problembewußtsein, Sichtweisen und Sinnhorizonte zu skizzieren, Theologen, Dichter und Denker zu einem geistigen Gespräch zusammenzuführen, die Erschließungskraft von Schlüsselbegriffen aufzuzeigen, Orientierungsmuster zu gestalten und diagnostisch die Verlustempfindlichkeit unserer Gegenwart zu benennen.

Graz *K.M. Woschitz*

THOMAS VON AQUIN

■ HEINZMANN RICHARD, *Thomas von Aquin.* Eine Einführung in sein Denken; mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten (Urban-Taschenbücher, 447). Kohlhammer, Stuttgart 1994. (281). Kart. DM 34,–.

Die von dem Münchener Ordinarius für Christliche Philosophie vorgelegte Hinführung zu Thomas von Aquin, die sich bereits an die Oberstufe der Gymnasien wendet, erliegt bei allem Anspruch, der sich mit der Thematik nun einmal verbindet, nicht der Gefahr, zu viel vorauszusetzen und somit ihrerseits einer Lesehilfe zu bedürfen. Der erste und grundlegende Teil führt in vier Schritten – mittelalterliche Scholastik; Leben und Werk; philosophischer Grundgedanke („Philosophie des Aufstiegs von der Welt zu Gott"; 9); geistesgeschichtliche Bedeutung – kompakt und übersichtlich in das Denken des Aquinaten ein (13–69). Lediglich wären im Rahmen der (einigermaßen knappen) Darstellung der Werke (23–25) zusätzliche Hinweise auf den Aufbau der „Summa theologiae" sowie auf die Struktur der Artikel (vgl. 118–159) wünschenswert gewesen. Der zweite Teil bietet erläuternde und vertiefende Informationen über philosophische Begriffe, Autoren und geistige Bewegungen der Zeit und Vorzeit (71–114). Im dritten Teil sind ausgewählte Thomastexte (zweispachig) wiedergegeben (116–223), deren Originallektüre durch ein angehängtes Wörterverzeichnis (224–271) erleichtert werden will. Eine (nicht überfrachtete) Bibliographie (272–277) und ein Namenregister – das fehlende Sachregister wird durch das Begriffslexikon (71–88) nicht ganz ersetzt – runden das Buch ab, das in dieser wohldurchdachten didaktischen Konzeption zumal Anfängern des Philosophie- und Theologiestudiums gute Dienste tun wird. Vielleicht lassen sich die angemerkten Desiderate in einer späteren Auflage berücksichtigen.

Linz *Alfons Riedl*

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

■ BAUER JOHANNES B. (Hg.), *Die heißen Eisen in der Kirche.* Styria, Graz 1997. (310). Geb. S 291,–/DM 39,80/sFr 37,–.

FRANZ BIRGIT/LINDNER HAIGIS CONSTANZE, *100 Jahre Ideen.* 1896–1996: 100 Jahre arsEdition. München 1996. (176, zahlr. Abb.). Brosch.

HILPERT KONRAD/WINTERHOFF-SPURK PETER (Hg.), *Zwischen Nächstenliebe und Betroffenheitsritual.* Helfen im Medienzeitalter. (Ann. Univ. Saraviensis, Phil. Fak. 9). Röhrig, St. Ingbert 1996. (141). Brosch. DM 34,–.

JOHANNES PAUL II., *Geschenk und Geheimnis.* Zum 50. Jahr meiner Priesterweihe. Styria, Graz 1997. (120). Geb. S 181,–/DM 24,80/sFr 23,–.

JOHANNES PAUL II., *Wir fürchten die Wahrheit nicht.* Der Papst über die Schuld der Kirche und der Menschen. Styria, Graz 1997. (240). Geb. S 219,–/DM 30,–/sFr 28,–.

MÜHLEN HERIBERT, *Kirche wächst von innen.* Wege zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche; Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft. Bonifatius, Paderborn 1996. (467, 16 Abb.). Geb. DM 58,–/S 429,–/sFr 55,–.

SCHOLL NORBERT, *Frohbotschaft statt Drohbotschaft.* Die biblischen Grundlagen des Kirchenvolks-Begehrens. Styria, Graz 1997. (256). Kart. S 198,–/DM 27,–/sFr 25,–.

SEKRETARIAT DER ÖSTERR. BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Kirche in der Gesellschaft.* Wege in das 3. Jahrtausend. Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten 1997. (352). Brosch. DM 27,–/S 198,–/sFr 25,–.

STÜCKELBERGER CHRISTOPH, *Umwelt und Entwicklung.* Eine sozialethische Orientierung. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (380). Kart. DM 59,–/S 431,–/sFr 53,50.

BIBELWISSENSCHAFT

■ BAUER JOHANNES B., *Studien zu Bibeltext und Väterexegese.* (Stuttg. bibl. Aufsatzbände NT 23). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1997. (288). Kart. DM 79,–.

BECKER ULRICH/JOHANNSEN FRIEDRICH/NOORMANN HARRY, *Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen.* 2., überarbeitete Auflage. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (296). Kart. DM 34,–/S 248,–/sFr 31,50.

VON DOBBELER STEPHANIE, *Die Bücher 1/2 Makkabäer.* (NSK-AT 11). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1997. (240). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 41,–.

KREMER JACOB, *Der Erste Brief an die Korinther.* (RNT). Pustet, Regensburg 1997. (428). Ln. DM 78,–/S 577,–/sFr 71,–.

MADDEN PATRICK J., *Jesus' Walking on the Sea.* An Investigation of the Origin of the Narrative Account. de Gruyter, Berlin 1997. (156). Geb. DM 108,–.

NEUER WETTSTEIN, *Texte zum NT aus Griechentum und Hellenismus.* (Hg. von Strecker Georg und Schnelle Udo). Band II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse (Teilbände 1,2). de Gruyter, Berlin 1996. (1831). Geb. DM 498,–.

SCHULZ HANS-JOACHIM, *Die apostolische Herkunft der Evangelien.* Zum Ursprung der Evangelienform in der urgemeindlichen Paschafeier. 3., völlig neu gestaltete und aktualisierte Aufl.. (Q.D. 145). Herder, Freiburg 1997. (405). Brosch. DM 68,–/S 496,–/sFr 65,–.

VOLKMAR FRITZ, *Studien zur Literatur und Geschichte des Alten Israel.* (Stuttgarter Bibl. Aufsatzbände 22). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997. (296). Kart. DM 79,–.

DOGMATIK

■ BIELER MARTIN, *Freiheit als Gabe.* Ein schöpfungstheologischer Entwurf. (Freiburger theol. Studien 145). Herder, Freiburg 1997. (528). Kart. DM 58,–/S 423,–/sFr 58,–.

CLARET BERND J., *Geheimnis des Bösen.* Zur Diskussion um den Teufel. (IST 49). Tyrolia, Innsbruck 1997. (437). Brosch.

GRESHAKE GISBERT, *Der dreieine Gott.* Eine trinitarische Theologie. Herder, Freiburg 1997. (568). Geb. DM 68,–/S 496,–/sFr 65,–.

ETHIK

■ KRESS HARTMUT/DAIBER KARL-FRITZ, *Theologische Ethik – Pastoralsoziologie.* (Grundkurs Theologie 7). Kohlhammer, Stuttgart 1996. (244). Kart. DM/sFr 34,–/S 252,–.

SCHMITZ PHILIPP, *Fortschritt ohne Grenzen?* Christliche Ethik und technische Allmacht. (Q.D. 164). Herder, Freiburg 1997. (256). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

FESTSCHRIFTEN

■ CANCIK HUBERT/LICHTENBERGER HERMANN/SCHÄFER PETER, *Geschichte – Tradition – Reflexion.* Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. *Bd. 1: Judentum.* (610). DM 348,–; *Bd. 2: Griechische und Römische Religion.* (413). DM 298,–; *Bd. 3: Frühes Christentum.* (790). DM 398,–.

RICHTER KLEMENS/SCHMÄLZLE UDO F. (Hg.), *Für eine Kirche des Dialogs.* Franz Kardinal König – Hanna-Renate Laurien Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. (MThA 44). Oros, Altenberge 1996. (131). Kart. DM 28,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HAUSER LINUS, *Logik der Theologischen Erkenntnislehre.* Eine formale und transzendentaltheologische Systematik in Auseinandersetzung mit Matthias Joseph Scheeben und Karl Rahner auf dem Hintergrund der mengentheoretischen Wissenschaftstheorie. (MThA 45). Oros, Altenberge 1996. (683). Brosch. DM 96,–.

JAHRBÜCHER

■ HEINE PETER (Red.), *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 4. Oros, Altenberge 1996. (179). Kart.

KIRCHENGESCHICHTE

■ EDER PETRUS/ERZABTEI ST.PETER (Hg.), *Hl. Rupert von Salzburg.* Archäologische Entdekkungen in der Erzabtei St.Peter. Ergänzungsband zum Ausstellungskatalog. (193, 100 Abb.). Kart. S 200,–/DM 28,–/sFr 26,50.

GANZER KLAUS, *Kirche auf dem Weg durch die Zeit.* Institutionelles Werden und theologisches Ringen. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Suppl.-Bd. 4). Aschendorff, Münster 1997. (VIII+740). Geb. DM 150,–.

HERMANN K.F., *Geschichte der Erzabtei St.Peter zu Salzburg. 1. Band: Frühgeschichte 696–1193.* St.Peter, Salzburg 1996. (416, zahlr. Abb.). Geb. S 394,–/DM 54,–/sFr 49,–.

LANGENFELD MICHAEL FELIX, *Bischöfliche Bemühungen um Weiterbildung und Kooperation des Seelsorgeklerus.* Pastoralkonferenzen im deutschen Sprachraum des 19. Jahrhunderts. Eine institutionengeschichtliche Untersuchung. (Röm. Quart. Schr., 51. Suppl.). Herder, Freiburg 1997. (503). Geb. DM 198,–.

DE LUBAC KARDINAL HENRI, *Meine Schriften im Rückblick.* Johannes, Einsiedeln 1996. (589). Geb. DM/sFr 67,–/S 489,–.

ORTNER FRANZ, *Theresia Zechner 1697–1763 und die Halleiner Schulschwestern 1723–1997.* Eine Antwort auf die Zeichen der Zeit. St.Peter, Salzburg 1997. (288, zahlr. Abb.) Geb. S 250,–.

VENARD MARC/SMOLINSKY HERIBERT (Hg.), *Die Geschichte des Christentums. Bd. 7: Von der Reform zur Reformation (1450–1530).* Herder, Freiburg 1995. (892). Geb. DM 248,–/S 1810,–/sFr 248,–.

LITURGIE

■ FUCHS GUIDO, *Agape feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie.* Hinführung und Anregungen. F. Pustet, Regensburg 1997. (119). Geb. DM 29,–.

PRIELER EDITH M., *Volksschauspiel in Lassnitz.* Textdokumentation und liturgie-theologischer Kommentar. (Im Kontext – Beiträge zu Religion, Philosophie und Kultur, Bd. 6). Müller-Speiser, Salzburg 1996. (294, 13 Abb.). Kart. S 484,–/DM 62,–.

MISSION

■ VON DER BEY HORST, *Vom kolonialen Gottesexport zur befreienden Mission.* Eine franziskanisch orientierte Theologie einer inkulturierten Evangelisation. (Begegnung 6). Borengässer, Alfter 1996. (XV+416). Geb. DM 62,–/S 453,–/sFr 56,60.

JANSSEN ARNOLD SVD, *Briefe nach Neuguinea und Australien.* Herausgegeben und kommentiert von Josef Alt. (Studia Instituti Missiologici SVD Nr. 63). Steyler, Nettetal 1996. (451). Brosch.

KÜSTER VOLKER, *Theologie im Kontext.* Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie. (Studia Instituti Missiologici SVD Nr. 62). Steyler, Nettetal 1995. (191). Kart.

MÜLLER KARL, *Kontemplation und Mission.* Steyler Anbetungsschwestern 1896–1996. (Studia Instituti Missiologici SVD Nr. 64). Steyler, Nettetal 1996. (XII+532+Bildteil). Brosch.

MORALTHEOLOGIE

■ RÖMELT JOSEF, *Freiheit, die mehr ist als Willkür.* Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod. (Handbuch der Moraltheologie, Bd. 2). F. Pustet, Regensburg (320). Geb. DM 48,–/ S 350,–/sFr 44,50.

LEXIKA

■ TRE – THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. *Band 26: Paris – Polytheismus.* de Gruyter, Berlin 1996. (VI+800). Geb. DM 448,–.

ÖKUMENE

■ GAHBAUER FERDINAND R., *Der orthodox-katholische Dialog.* Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute. Bonifatius, Paderborn 1997. (196). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 45,60.

NEUMANN BURKHARD, *Sakrament und Ökumene.* Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien LXIV). Bonifatius, Paderborn 1997. (410). Geb. DM 138,–/S 1.007,–/sFr 131,–.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BALL MATTHIAS/TEBARTZ-VAN ELST FRANZ-PETER/WAIBEL ARTUR/WERNER ERNST, *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe.* Werkbuch Erwachsenenkatechumenat. Kösel, München 1997. (168). Kart. S 248,–.

GATZ ERWIN (Hg.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Band V: Caritas und soziale Dienste.* Herder, Freiburg 1997. (528). Geb. DM 98,–/S 715,–/sFr 93,–; Subs: DM 88,–/ S 642,–/sFr 84,–.

HEISE IRENE, *Empathische Problemanalyse mit pastoraltheologischen Anstößen zum Thema: Elefant im Porzellanladen?* Gewissenserforschung eines Seelsorgers. Eigenverlag, Wien 1997. (156). Kart. S 198,–.

PATRISTIK

■ BUTTERWECK CHRISTEL (Red), *Athanasius von Alexandrien.* Bibliographie. (Hg. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften). Westdeutscher Verlag, Opladen 1995. (407). Brosch.

THOMAS VON AQUIN

■ VON BALTHASAR HANS URS, *Thomas und die Charismatik.* Kommentar zu Thomas v. Aquin, Summa Theologica Quaestiones II 171–182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Johannes, Einsiedeln 1996. (632). Geb. DM/sFr 70,–/S 511,–.

SPIRITUALITÄT

■ KULD LOTHAR, *Glaube in Lebensgeschichten.* Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (288). Kart. DM 69,–/S 504,–/sFr 62,50.

MARTINI CARLO MARIA, *Das Evangelium als Lebensnorm.* Paulinus, Trier. (136). Geb. DM 24,80.

MAXIMUS DER BEKENNER, *Drei geistliche Schriften.* Johannes, Einsiedeln 1996. (116). Kart. DM/sFr 20,–/S 116,–.

RATZINGER CARDINAL JOSEPH, *Im Anfang schuf Gott.* Vier Predigten über Schöpfung und Fall. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens. Johannes, Einsiedeln 1996. (94). Kart. DM/sFr 28,–/S 204,–.

VORGRIMLER HERBERT, *Gottesgedanken Menschenwege.* Meditationen und theologische Besinnungen. Oros, Altenberge 1996. (193). Kart. DM 32,–.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunkt 4/97: ..... Staatlicher Schutz (vor) der Kirche

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56 oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Die Erste Sparkasse Katsdorf BLZ 20323 Nr. 0600-001218
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

Bezugspreise ab Jahrgang 1997	**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

Wichtige Arbeitsfelder der Seelsorge – Standortbestimmung und praktische Anregungen



1995. 272 Seiten mit 5 Abb. (Graphiken) und 6 Tab., kart.
DM 38,– /
öS 277,– / SFr 35,–
ISBN 3-525-62348-8

Jörg Wieners (Hg.)

Handbuch der Telefonseelsorge

800 000 Anrufe jährlich und 6 000 Mitarbeitende zeigen an, wie viele Menschen unmittelbar mit der Telefonseelsorge (TS) zu tun haben.

In diesem Band werden die Arbeitsweise sowie die gesellschaftliche und kirchliche Funktion der TS vorgestellt. Die Beiträge behandeln Entstehung und Selbstverständnis der TS, Funktion und Gestalt des Ehrenamtes, die Organisation auf lokaler und auf Bundesebene. Zwei Artikel sind den Herausforderungen durch die Revolutionierung der Telefontechnik gewidmet. Nach der Beschreibung komplementärer Dienste (Krisenberatungsstellen) schließen sich Beiträge über den Ort der TS im kirchlich-theologischen und im sozial-psychiatrischen Feld an. Ein Lexikonteil bietet die wichtigsten Grundlagenpapiere, eine Zeittafel sowie eine Liste der TS-Stellen mit Postadressen in Deutschland, Österreich, der Schweiz, Luxemburg und Straßburg.



1996. 295 Seiten,
kart. DM 48,– /
öS 350,– / SFr 44,50
ISBN 3-525-62347-X

Michael Klessmann (Hg.)

Handbuch der Krankenhausseelsorge

Der Band umreißt die Bedeutung der Seelsorge für die Patient/innen, für deren Bewältigung von Krankheit und Leiden oder auch Sterben, aber auch ihre Bedeutung für das Personal des Krankenhauses und für die Institution insgesamt.

Exemplarisch werden verschiedene Arbeitsfelder vorgestellt (z. B. Seelsorge auf der Intensivstation, mit Herzkranken, etc.), neue Entwicklungen (z. B. Seelsorge mit Aidskranken) beschrieben und vor allem auch die notwendige Einbindung der Seelsorge in die Institution Krankenhaus akzentuiert.

Weitere Informationen:
Vandenhoeck & Ruprecht, Abt. T., 37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht



Martin Hofmeir

Priester und Ordensleute nach einer Therapie

Eine pastoralpsychologische Studie zu einer Nachsorgekonzeption für das Recollectio-Haus Münsterschwarzach

ISBN 3-87868-595-5, 21 x 15 cm
ca. 530 S., broschiert **DM 39,80; ÖS 291,00; SFR 39,80**

Wie kann Priestern und Ordensleuten dauerhaft geholfen werden, wenn sie in eine Krise geraten oder gar psychisch krank werden? Was können die betroffenen Personen selbst tun? Diesen Fragen geht die Doktorarbeit von Martin Hofmeir nach, in deren Zentrum Priester und Ordensleute stehen, die im Recollectio-Haus der Abtei Münsterschwarzach einen pastoralpsychologischen Kurs absolviert haben.
Von der Überlegung geleitet, daß für den Therapieerfolg nicht ein kurzfristig hilfreicher Kurs, sondern langfristige Verbesserungen im Alltag entscheidend sind, hat es sich der Verfasser zur Aufgabe gemacht, die Situation der KursteilnehmerInnen vor, während und vor allem nach der Therapie zu untersuchen und auf dieser Grundlage ein pastoralpsychologisch fundiertes Nachsorgekonzept zu entwickeln. Die Ergebnisse dieser breit angelegten empirischen Untersuchung werden in einem Anhangteil detailliert dargestellt.



Anselm Grün/Wunibald Müller (Hrsg.)

Was macht Menschen krank, was macht sie gesund?

ISBN 3-87868-594-7; 20,5 x 13,5 cm
ca. 120 S., broschiert **DM 17,80; ÖS 130,00; SFR 17,80**

Im Juli 1996 hielt das Team des Recollectiohauses in Münsterschwarzach eine Tagung für die Personalverantwortlichen in Diözesen und Orden. Dabei ging es nicht nur um gesundheitsfördernde und krankmachende Faktoren im Leben von Priestern und Ordensleuten, sondern auch um die Frage, wie Obere und Oberinnen mit sich selbst umgehen. Die Referate, die auf dieser Tagung zu eingehenden Gesprächen eingeladen haben, werden hier veröffentlicht, in der Hoffnung, daß sie vielen Lesern helfen können, ihr eigenes Leben darauf hin zu untersuchen, was sie krank macht und was ihre Gesundheit und ihr Wohlbefinden fördern könnte.

Vier-Türme-Verlag
D-97359 Münsterschwarzach Abtei
Telefon 0 93 24/20-2 92 · Telefax 0 93 24/20-4 52

R 20943 F

Theologisch-praktische Quartalschrift

STAATLICHER SCHUTZ (VOR) DER KIRCHE

Kalb/Potz/Schinkele
Religion und Kirche im Verfassungsstaat

Liebmann · Das österreichische Konkordat 1933/34

Drechsler · Der bedrängte Sonntag

Scharer · Wieviel Religion braucht die Schule?

Kuhn · Die Kirchen und die Europäische Union

Lehner · Caritas ist Politik

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Der Text des Konkordats

Literatur:

60 Jahre Österreichisches Konkordat (S. Lederhilger), Bibelwissenschaft, Dogmatik, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionswissenschaft, Spiritualität, Verkündigung, Register

4 1997 145. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1997

Schwerpunktthema: Staatlicher Schutz (vor) der Kirche

Herbert Kalb/Richard Potz/
Brigitte Schinkele: Religion und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat 339
Maximilian Liebmann: Das österreichische Konkordat 1933/34 im politischen Kontext 349
Eva Drechsler: Der bedrängte Sonntag: Verraten – oder einfach verkauft? 363
Matthias Scharer: Wieviel Religion braucht die Schule? 376
Michael Kuhn: „Jetzt sind die auch schon in Brüssel?!" 384

Abhandlung:

Markus Lehner: Caritas ist Politik 391

Bericht:

Severin Lederhilger/
Herbert Kalb: Römische Erlässe 398

Information:

Der Text des Österreichischen Konkordates 1933/34 402

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Severin Lederhilger: 60 Jahre Österreichisches Konkordat
(Paarhammer/Pototschnig/Rinnerthaler) 416
Besprechungen 419
Bibelwissenschaft (419), Dogmatik (423), Kirchengeschichte (424), Kirchenrecht (429), Moraltheologie (430), Pastoraltheologie (431), Philosophie (434), Religionswissenschaft (435), Spiritualität (436), Verkündigung (437)

Eingesandte Schriften 438
Fakultätsnachrichten 441
Register 442

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. Dr. Winfried Haunerland,
o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger, Ass. Dr. Markus Lehner *(Redakteure)*

Anschriften der Mitarbeiter: Mag. Dr. Eva Drechsler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Dr. Michael Kuhn, rue A. Faoschille 3, B-1150 Bruxelles
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Dr. Markus Lehner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Attemsgasse 8/11, A-8010 Graz
Prof. Dr. Richard Potz, Freyung 2/4, A-1010 Wien
Prof. Dr. Matthias Scharer, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck
Dr. Brigitte Schinkele, Freyung 2/4, A-1010 Wien

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [3]1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserinnen und Leser!

Daß auch der moderne konfessionell und weltanschaulich neutrale Staat die Frage nach der Religion nicht einfach tabuisieren darf, darüber ist sich unsere Öffentlichkeit einig. Die Konkretisierung dieses Verhältnisses tut allerdings allen politischen Parteien und Gremien, den traditionellen Großkirchen und auch den neuen Religionsgemeinschaften und Sekten not. Die alten Rezepte helfen da nicht weiter. Eine grundsätzliche Trennung von Kirchen und Staat zeigt nur die Absage an den konfessionellen Staat an, liefert aber keineswegs Direktiven zum Umgang mit vielen diffizilen Fragen des konkreten Zusammenlebens. Angesichts des religiösen Pluralismus, einer lebhaften Sektenszene und der beispiellosen Trivialisierung der traditionellen religiösen Kultur Mitteleuropas sind auch die klassischen Konkordate weder Allheilmittel noch Quelle allen religionspolitischen Übels. In vielen Köpfen lebt heute zwar eine einseitige Idee der Religionsfreiheit, welche die traditionellen Großkirchen in die Rolle der Sündenböcke hineindrängt. Sie verführt zur Logik der simplen Infragestellung des gesetzlichen Schutzes dieser traditionellen Großkirchen (v.a. der Katholischen Kirche in Österreich), inspiriert politische Aktionen und Gesetzesinitiativen zum „staatlichen Schutz vor der Kirche" und glaubt damit dem „kulturellen Fortschritt" zu dienen, ganz nach dem Motto: Die traditionellen katholischen Länder sollen dadurch den Anschluß an das moderne Bewußtsein schaffen, ganz gleich, was dieses bedeutet. Daß die Religionsfreiheit auch den „staatlichen Schutz *der* Kirche" impliziert, wenn und weil die Bürger des Staates religiösen Subjekte sind und die den Staat letztlich tragenden kulturellen und gesellschaftlichen Werte ein religiöses Umfeld benötigen, dieser Aspekt wird in der Hitze der Gefechte oft allzuwenig berücksichtigt. Die Beiträge des vorliegenden Heftes gehen von einer grundsätzlichen Überzeugung aus, daß die traditionelle religiöse Dimension eine substantielle Bedeutung auch in der modernen Gesellschaft hat, gerade unter dem Aspekt der immer neu zu rettenden Humanität. Neben den Grundsatzüberlegungen zur Frage nach einer künftigen Gestalt des Religionsrechtes und einem Erfahrungsbericht über die Präsenz der Kirchen in der „Verwaltungsszene" der Europäischen Union greifen die Beiträge einige Aspekte unseres modernen Lebens auf (die Frage nach einem gemeinsamen Feiertag, dem Religionsunterricht in der Schule) – vor allem unter dem Gesichtspunkt der Reibungsflächen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Interessen – und zeigen die Richtung einer noch zu führenden Auseinandersetzung um den Stellenwert der Kirchen (auch der Katholischen Kirche) in der Welt von morgen.

Zur Information für unsere Leserinnen und Leser bringen wir in dieser Ausgabe den vollständigen Text des Österreichischen Konkordats 1933/34, auf welches in den Beiträgen immer wieder Bezug genommen wird.

Das zum Zeitpunkt des Redaktionsschlusses in die Phase der Begutachtung gehende „Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften" scheint nun der erste Schritt zur Kodifizierung eines neuen Religionsrechtes in Österreich zu sein. Mit diesem Gesetz wird die Frage nach Religion stückweise in die staatliche Öffentlichkeit hereinge-

nommen. Angesichts einer zunehmend pluralistischen und oft auch destruktiven religiösen Landschaft ist der Ruf nach einer radikalen Trennung von Kirche und Staat nach dem anglosächsischen Muster keine große Hilfe. „Distanzierte Neutralität" kommt heute dem Verdrängen des Problems ganz nahe; vielmehr muß sich auch der Staat seiner umfassend kulturstaatlichen Verantwortung bewußt werden und die gesellschaftliche Diskussion über „demokratiefähige", „demokratiefördernde" und „demokratiezerstörende" Religionen ermöglichen und fördern.

Mit den besten Segenswünschen
grüßt Sie

Ihre Redaktion

Dieser Ausgabe liegt das Gesamtverzeichnis des Johannes Verlag Einsiedeln und der Prospekt „Handbuch Marienkunde" aus dem Verlag Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.

HERBERT KALB/RICHARD POTZ/BRIGITTE SCHINKELE

Religion und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat – einige Perspektiven

Die diversen „kirchlichen" Themen, die in der medialen Öffentlichkeit diskutiert werden, werfen die Frage nach der Beziehung zwischen Kirche und Staat in einer verzerrten Perspektive auf. Der neoliberale Ruf nach Trennung beider Größen greift zu kurz. Unsere Autoren, wissenschaftliche Beamtin und Professoren für Kirchenrecht an den Universitäten in Linz und Wien, entwickeln einen neuen theoretischen Rahmen für die Frage nach dem staatlichen Schutz der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft. (Redaktion)

I. Einleitung

Religionsrechtliche (staatskirchenrechtliche[1]) Fragen haben seit einigen Jahren Konjunktur in der Öffentlichkeit. Religionsunterricht, Ethikunterricht, Ethikbedarf, die vom Staat erhaltenen katholisch-theologischen Fakultäten, Kultursteuer, Subventionen, Schul- und Gerichtskreuz, Konkordat, Sekten, Anerkennung von Kirchen und Religionsgemeinschaften, Militärseelsorge, Religionsdelikte und Kunst (§§ 188, 189 StGB), konfessionelle Privatschulen, konfessionelle Krankenanstalten, Feiertage, Arbeitszeitrecht sind nur einige Themen und Schlagworte, die in letzter Zeit in den Medien Beachtung fanden. Bei allen diesen Diskussionen geriet der Diskurs jedoch sehr schnell ins Prinzipielle und machte deutlich, daß es letztlich um die Frage einer zeitgemäßen Ausdifferenzierung von „politischer" und „religiös-weltanschaulicher" Sphäre geht.

Unübersehbar ist mittlerweile, daß der Konsens über die Grundkoordinaten des überkommenen staatskirchenrechtlichen Systems schwindet. Ursachen für diese Entwicklung sind die geänderten Rahmenbedingungen, unter denen der aktuelle kultuspolitische Diskurs stattfindet. Zentrale Konstituanten des österreichischen religionsrechtlichen Systems knüpfen an die spezifisch österreichische volkskirchliche Tradition des 18. und 19. Jahrhunderts an, eine Volkskirche, die in dieser Form nicht mehr existiert. Breite Be-

[1] Der traditionelle Begriff „Staatskirchenrecht" ist mißverständlich: Weder handelt es sich um Kirchenrecht, das heißt um von kirchlichen Instanzen erlassenes Recht, noch sind nur Kirchen betroffen. Überdies impliziert der Terminus „Staatskirchenrecht" eine institutionelle Verbindung von Staat und Kirche, wie sie für die Modelle einer „Staatskirche" beziehungsweise des „Staatskirchentums" charakteristisch war. Damit verstärkt der Begriff auch eine verzerrende, reduktionistische Sichtweise, für welche die rechtliche Regulierung der religiös-weltanschaulichen Sphäre lediglich eine Frage des institutionellen Ausgleichs zwischen Staat und Kirche ist. Diese mißverständlichen Konnotationen vermeidet der Begriff „Religionsrecht", der im Sinne von *Paul Mikat* als die „Gesamtheit der staatlichen Rechtsnormen, die den religiösen Interessen Rechnung tragen", verstanden wird. Religionsrecht, das in der individuellen Religionsfreiheit und der Berücksichtigung religiöser Interessen wurzelt, trägt einem gewandelten Staat-Kirche-Verhältnis und damit letztlich dem neuzeitlichen Freiheitsverständnis Rechnung; vgl. *Paul Mikat*, Zur rechtlichen Bedeutung religiöser Interessen, in: *Joseph Listl* (Hg.), Paul Mikat. Religionsrechtliche Schriften, Bd. 1, Berlin 1974, 303–329; *Alexander Hollerbach*, Staatskirchenrecht oder Religionsrecht? Begriffs- oder problemgeschichtliche Notizen, in: *Winfried Aymans/Karl-Theodor Geringer* (Hg.), FS Heribert Schmitz (65), Regensburg 1994, 869–887.

völkerungsschichten haben sich durch Austritt von den Kirchen abgewandt beziehungsweise stehen ihnen – bei formeller Aufrechterhaltung der Mitgliedschaft – hinsichtlich ihrer institutionell-obrigkeitlichen Ansprüche reserviert gegenüber. Sinnsuche und Erfüllung religiöser Bedürfnisse des einzelnen finden zunehmend unabhängig von den institutionalisierten Großkirchen statt. Diese Entwicklung geht Hand in Hand mit einer Pluralisierung des religiösen Lebens, die „multikulturelle" Gesellschaft ist auch „multikonfessionell"[2]. In dieser Gemengelage von Multikonfessionalität, gesellschaftlichem Pluralismus und einer deutlichen Erosion der organisierten Kirchlichkeit („Deinstitutionalisierung") bewegt sich der aktuelle kultuspolitische Diskurs.

„Staatlicher Schutz (vor) der Kirche" in diesem Umfeld zielt daher auf die grundsätzliche Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat: Wie kann, soll, muß der moderne konfessionell und weltanschaulich neutrale Staat Religion normativ berücksichtigen („staatlicher Schutz der Kirchen") beziehungsweise impliziert eine Förderung von Kirchen als Aufgabe des säkularen Staates nicht auch (verfassungs)staatliche Erwartungen an die Kirchen?

Derartige Fragestellungen mit ihren prinzipiellen Implikationen lassen sich nicht mehr mit Plausibilitäten einer „staatskirchenrechtlichen Schrebergartenmentalität" der 60er und 70er Jahre führen. Der damalige Argumentationsstandard war in der Vorstellungswelt des 19. Jh. verhaftet und verortet, verwechselte verschiedentlich Staatskirchenrecht mit einem obrigkeitlichen Ausgleich von Staat und Kirche, mit einem Abstecken von Einflußsphären von Staat und Kirche.

Das aktuelle Religionsrecht hat den geänderten Rahmenbedingungen und der damit verbundenen Dynamik Rechnung zu tragen. Gerade im Religionsrecht sind die Grundsatzfragen des freiheitlich-demokratischen Gemeinwesens wie etwa Öffentlichkeit, Neutralität und Gleichheit, Pluralismus und Toleranz, kultur- und sozialstaatlicher Auftrag etc. paradigmatisch auszuloten.

Einerseits geraten die religionsrechtlich wirksamen Prinzipien wie Religionsfreiheit, Neutralität, Parität und Toleranz unter einen verstärkten Legitimationsdruck, andererseits wird dem Religionsrecht in der notwendigen Transformation der multikonfessionellen Ideen und Lebenswelt in das aktuelle Verfassungssystem „eine Pionierrolle ... für die gesamte Verfassungsauslegung, insbesondere das Grundrechtsverständnis" zukommen[3].

„Dynamik des Religionsrechts" bedeutet aber auch, daß die relevanten Detailregelungen dieser „Querschnittsmaterie[4]" nicht mehr in ausschließlich nationaler Perspektive analysiert wer-

---

[2] Statt vieler vgl. *Urs Altermatt*, Katholizismus und Moderne, Zürich ²1991; *Volker Drehsen*, Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994; *Karl-Fritz Daiber*, Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg 1995.

[3] *Jörg Müller-Volbehr*, Staatskirchenrecht im Umbruch, in: Zeitschrift für Rechtspolitik, Jg. 1991, 345–349.

[4] Vgl. *Inge Gampl/Richard Potz/Brigitte Schinkele*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Bd. 1 und 2, Wien 1990/93 (kommentierte Gesetzes- und Judikatursammlung; Bd. 3 in Vorbereitung); *Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele*, Religionsrecht (Kodex des Österreichischen Rechts), Wien 1998 (dzt. i. Druck)

den können: Vielmehr ist spätestens seit dem Beitritt Österreichs zur EU der Blickpunkt eines europäischen Religionsrechts einzunehmen. Zunehmend beginnt in jenen europarechtlich geregelten Segmenten, die auch religionsrechtlich relevant sind, das Gemeinschaftsrecht das nationale Religionsrecht zu überlagern, wobei die religiösen Aspekte als eigene Kategorie mit entsprechender Sachgesetzlichkeit noch kaum in den Blick genommen wurden. Die „staatskirchenrechtliche Blindheit" des Gemeinschaftsrechts, eingebettet in den Kontext einer starken Fixierung auf wirtschaftliche Eigengesetzlichkeiten, erschwert eine sachgerechte Berücksichtigung religiöser Interessen. Um die zweifellos vorhandenen Defizite zu beseitigen, erscheint eine institutionelle Absicherung der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der Ebene des Primärrechts sinnvoll[5]. In diesem Zusammenhang kann auch auf die Ansätze einer rechtlichen Würdigung anderer Institutionen verwiesen werden, wie die Erwähnung der Parteien (Art. 138a EGV), die Betonung der Funktion der Sozialpartner (Art. 118b EGV) oder die Erwähnung der Wohlfahrtsverbände im Maastricht-Vertrag[6].

II. Pluralistische Konzeption von Staat und Kirche[7]

1. Konfessionelle und weltanschauliche Neutralität des Staates – Trennung von Staat und Kirche: einige grundsätzliche Anmerkungen

Ausgangspunkt für alle Überlegungen bezüglich einer zukunftsbezogenen religionsrechtlichen Grundkonzeption ist die Unumkehrbarkeit der neuzeitlichen Ausdifferenzierung von „religiöser" und „politischer" Sphäre. Eine derartige Trennung und Ausdifferenzierung ist im europäischen Säkularisierungs- und Freiheitsprozeß durch die Grundrechtsverbürgung umfassender Religions- und Weltanschauungsfreiheit[8] erreicht worden, die historisch

[5] Die Einfügung einer diesbezüglichen Kirchenklausel in das Vertragwerk von Maastricht als „Erklärung zur Schlußakte" erfolgte in der Ratssitzung vom 17. Juni 1997 in Amsterdam. In einer eigenen „Erklärung zur Schlußakte" wird die Europäische Union verpflichtet, den Status der Kirchen nicht nur zu achten, sondern auch unangetastet zu lassen.

[6] Statt vieler vgl. *Herbert Kalb*, Staatskirchenrecht – Europäische Union – Österreich – einige Reflexionen, in: ÖAKR 44 (1994/96), dzt. i. Druck; *Gerhard Robbers*, Die Europäische Union und das Staatskirchenrecht, ebda.; *ders.*, Europarecht und die Kirchen, in: *Joseph Listl/Dietrich Pirson* (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin 1994, 315–332; *Rudolf Streinz*, Auswirkungen des Europarechts auf das deutsche Staatskirchenrecht, in: *Heiner Marré/Dieter Schümmelfeder/Burkhard Kämper* (Hg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 31, Münster 1997, 53–87.

[7] Zu dieser Konzeption vgl. die ausführliche Darlegung im 1. Band der „Religionsrechtlichen Studien", die als Reihe dieser grundsätzlichen Konzeption verpflichtet sind: *Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele*, Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal, Wien 1996; eine Anwendung dieser Perspektive auf die Anerkennung von Kirchen und Religionsgesellschaften und deren Rechtsstellung bei *dies.*, Die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften in Österreich, Wien 1997 (dzt. i. Druck); daneben vgl. *Herbert Kalb*, Staat und Kirche in Österreich – einige staatskirchenrechtliche Perspektiven, in: actio catholica, Heft 1/1996, 4–14; *ders.*, Kirche und Staat – staatskirchenrechtliche Perspektiven, in: *Fritz Csoklich/Matthias Opis/Eva Petrik/Heinrich Schnuderl* (Hg.), ReVisionen. Katholische Kirche in der zweiten Republik, Graz-Wien-Köln 1996, 111–119; *ders./Richard Potz*, Zur Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat, in: Österreichische Bischofskonferenz (Hg.), Kirche in der Gesellschaft. Wege in das 3. Jahrtausend, St. Pölten 1997, 69–96; *Richard Potz*, Staat und Kirche in Österreich, in: *Gerhard Robbers* (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995, 251–280.

[8] *Brigitte Schinkele*, Zur Weltanschauungsfreiheit in Österreich, in: FS Inge Gampl (= ÖAKR 39 [1990]), 50–80.

mit der Durchsetzung des Prinzips der staatlichen Neutralität[9] in Fragen der Religion und Weltanschauung verknüpft war.

Am Anfang stand noch eine gemein(westlich-)europäische Erfahrung: Mit der mittelalterlichen Verweisung der weltlichen Herrschaft aus dem Paradies der einheitlichen heiligen Ordnung wurde die *libertas ecclesiae* postuliert. Dies hatte nicht nur die Verselbständigung der geistlichen Sphäre zur Folge, sondern zugleich auch als „Schlachtruf die Trennung schon in sich"[10].

Die mittelalterliche Differenzierung der beiden Sphären führte vorerst mit einer gewissen Konsequenz zur geistlichen Superiorität. Nachdem das Konzept der geistlichen Herrschaft gescheitert war, geriet die europäische Gesellschaft in die religiöse Krise des Spätmittelalters. Als durch die Reformation die religiöse Einheit des lateinisch-westlichen Europa zerbrach, wirkte das mittelalterliche Erbe zunächst weiter. „Die äußeren Formen des alten Weltgebäudes bestanden noch lange fort, wurden freilich immer mehr zu Hohlformen, in denen Form und Gehalt keineswegs mehr zur Geltung kamen.[11]"

Die Konfessionalisierung brachte für die europäische Staatenwelt schließlich die tragische Erfahrung der Konfessionskriege. Auf der Suche nach einem neuen Garanten für die Sicherung des gesellschaftlichen Friedens bot sich die landesherrliche Staatsgewalt an. Eben noch hatte sie aus der Konfessionalisierung eine Legitimationsgrundlage gewonnen, und schon trat sie als Überwinderin der konfessionellen Konflikte auf. Für den Bestand des neuzeitlichen Staates schien vorerst nichts so gefährlich zu sein wie die Teilung der Souveränität oder die Einräumung von Freiheiten gegen die souveräne Gewalt. Es galt das Prinzip: Wird die Herrschaft geteilt, ist der Fürst nicht souverän[12]. Vor allem das zunehmende Ausblenden der religiös-kirchlichen Legitimation durfte die staatliche Omnipotenz nicht in Frage stellen. Daher bestand der Staat zunächst aus politischen Gründen auf der religiösen Einheit. Auch noch der aufgeklärt-absolutistische Staat konnte sich von diesem Grundsatz nicht völlig lösen. Im Rahmen der Toleranzgesetzgebung wurde das öffentliche Wirken auch weiter der Staatskirche vorbehalten, die Angehörigen der tolerierten Religionsgemeinschaften waren auf die private Religionsausübung verwiesen[13]. Das Prinzip „Religion ist Privatsache" ist also insoferne bereits dem aufgeklärt-absolutistischen System bekannt, als es aus Gründen der Staatsräson weiterhin grundsätzlich Einheit von Staat und Kirche postulierte und zugleich Staat und Öffentlichkeit identifizierte.

Im Laufe der Zeit traten die durch die jeweiligen geschichtlich gewachsenen

---

[9] *Klaus Schlaich*, Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, Tübingen 1972; *Klaus G. Meyer-Teschendorf*, Staat und Kirche im pluralistischen Gemeinwesen, Tübingen 1979; *Axel Isak*, Das Selbstverständnis der Kirchen und Religionsgesellschaften und seine Bedeutung für die Auslegung staatlichen Rechts, Berlin 1994, 191ff.

[10] *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. Main 1991, 92–114.

[11] Ebd.

[12] Vgl. näher *Helmut Quaritsch*, Staat und Souveränität, Frankfurt 1970.

[13] Statt vieler *Johannes Neumann/Michael W. Fischer* (Hg.), Toleranz und Repression. Zur Lage religiöser Minderheiten in modernen Gesellschaften, Frankfurt/New York 1987.

gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen der einzelnen europäischen Staaten bedingten Unterschiede jedoch immer deutlicher hervor. Sie standen zunehmend in einem engen Begründungszusammenhang mit den jeweiligen Bedeutungsfeldern von zwei zentralen Begriffen neuzeitlicher Staatlichkeit, mit Säkularisierung und Öffentlichkeit. Es kann hier auf die zahlreichen Thesen, die zu diesen beiden Begriffen entwickelt wurden, nicht eingegangen werden. Es ist jedoch wichtig darauf hinzuweisen, daß das Bedeutungsfeld von Säkularisierung von zwei Brennpunkten – einem historisch-politischen Rechtsbegriff und einem geistesgeschichtlichen Begriff – bestimmt wird. Dabei darf nicht übersehen werden, daß die Säkularisierung drei voneinander deutlich unterscheidbare Prozesse in Gang gesetzt hat:

erstens die Ablösung weltlicher von religiösen Institutionen,

zweitens den Rückgang der Selbstverständlichkeit, mit der religiöse Überzeugungen und Verhaltensweisen in der Gesellschaft und damit in der Öffentlichkeit präsent sind,

drittens die Verlagerung religiöser Entscheidungen in die Privatsphäre[14].

Wie wichtig gerade die Unterscheidung dieser drei Ebenen ist, erkennt man daran, daß sie in einem hohen Maße mit den drei seit dem 18. Jahrhundert geläufigen Bedeutungsebenen von „öffentlich" korrelieren: die Ablösung weltlicher von religiösen Institutionen entspricht einem Begriff von „öffentlich" als dem, was den Staat angeht. Der Rückgang der gesellschaftlichen Präsenz religiöser Überzeugungen geschieht auf der Ebene des Öffentlichen, auf der die einzelnen Bürger als Teilnehmer der societas agieren. Die dritte Bedeutungsebene, auf der öffentlich das ist, was nicht geheim ist, spricht schließlich Säkularisierung als Privatisierung des Religiösen an.

Die drei Begriffsebenen von Öffentlichkeit mit den zugeordneten Säkularisierungsprozessen stellen verschiedene Ansprüche an die religiöse Neutralität des Staates. Auf der ersten Ebene verlangt die Neutralität des Staates unbestreitbar, daß die Kirchen vor der Einmischung des Staates ebenso sicher sind wie der Staat vor religiöser Bevormundung. Insofern steht die Säkularisierung der staatlichen Institutionen und die damit verbundene Entflechtung kirchlichen Wirkens von den obrigkeitlichen Institutionen des Staates außer Diskussion. Auf dieser Ebene ist die *distanzierende Form* der Neutralität geboten. Diese hat dort Platz zu greifen, „wo der Staat als Heimstatt aller Bürger für alle gleichmäßig ohne Ansehung der Religion und Weltanschauung die demokratische Willensbildung organisiert und die elementaren Funktionen der allgemeinen Existenzsicherung und Wohlfahrtsförderung wahrnimmt"[15].

Die konkrete Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Zeichen von Säkularisierung und religiöser Neutralität läßt sich jedoch nicht auf eine institutionelle Trennung von Staat und Kirche auf der ersten Ebene reduzieren. Religiöse Neutralität des Staates bedeutet nämlich nicht zuletzt

[14] *José Casanova*, Religion und Öffentlichkeit im Ost-/Westvergleich, in: Transit, Jg. 1994, 21–41; *ders.*, Public Religions in the Modern World, Chikago-London 1994.

[15] *Martin Heckel*, Das Kreuz im öffentlichen Raum. Zum „Kruzifix-Beschluß" des Bundesverfassungsgerichts, in: Deutsches Verwaltungsblatt 111 (1996), 453–482, 472.

auch, die „Autonomie und Eigengesetzlichkeit des religiösen Lebens und der religiös qualifizierten Kulturphänomene"[16] zu respektieren. Hier begegnen einander umfassende kulturstaatliche Verantwortung und bürgerliche (gesellschaftliche) Freiheit zu einem Diskurs, dessen Ort die zweite Ebene der Säkularisierung beziehungsweise des Öffentlichen ist. Jede Ausgrenzung des Religiösen von dieser Ebene seitens des Staates führt notwendig zur Einschränkung bürgerlicher Freiheit. Hier muß daher eine Religion und Weltanschauung einbeziehende, *hereinnehmende Neutralität* zum Tragen kommen, das System der „Pluralistischen Hereinnahme von Religion und Weltanschauung".

Danach unterscheiden sich in der differenzierten Beurteilung der zweiten Ebene die verschiedenen Modelle des Verhältnisses von Staat und Kirche. Auf diese Weise entstanden die beiden heute dominierenden Grundtypen des Staat-Kirche Verhältnisses. Einerseits das klassische Konzept der Trennung von Staat und Kirche, durch das die distanzierende Neutralität auf die zweite Ebene des Säkularisierungsprozesses erstreckt wurde (zum Beispiel Frankreich, Niederlande). Andererseits das Konzept einer staatlichen Anbindung – etwa durch eine spezifische „Anerkennung" beziehungsweise die Übertragung „öffentlich-rechtlicher Stellung" – der Kirchen und Religionsgemeinschaften, durch das nur auf der Ebene der unerläßlichen institutionellen Trennung von Staat und Kirche distanzierende Neutralität herrscht. Die zweite Ebene, auf der es zur pluralistischen Hereinnahme der verschiedenen gesellschaftlich wirksamen Kräfte in den öffentlichen Raum des Staates kommt, wird hier von der ersten Ebene sauber unterschieden (zum Beispiel Österreich, Deutschland, die meisten Schweizer Kantone, Belgien, Italien, Spanien und Portugal). Die beiden Systeme in ihren jeweiligen Konkretisierungen konvergieren jedoch zunehmend, entwickeln sich zunehmend modellhaft zu einem System der „pluralistischen Hereinnahme von Religion und Weltanschauungen". Die damit verbundenen Anpassungs- und Modifikationsvorgänge sind aber je nach System unterschiedlich. Dieser Vorgang ist mit der Entfaltung der grundrechtlichen Gewährleistungen verbunden, wie sie etwa in der verhältnismäßig einheitlichen europäischen Judikatur zu den religionsrechtlichen Garantien der Menschenrechtskonvention für den einzelnen zutage treten.

2. Das System der „Pluralistischen Hereinnahme" von Religion und Weltanschauung

In der aktuellen Diskussion wird verschiedentlich unter Berufung auf die „Trennung von Staat und Kirche" jegliche religionsbezogene Tätigkeit des Staates abgelehnt. Danach birgt eine derartige positive Berücksichtigung von Religion durch den Staat – wie etwa Subventionierung, Einbau des Religionsunterrichts in den regulären Schulfächerkatalog etc. – die Gefahr einer Identifikation mit Religion und ist deshalb unzulässig.

Dieses Verständnis berücksichtigt weder die erwähnte Mehrschichtigkeit des Säkularisierungs- und Trennungs-

[16] *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Kreuze (Kruzifixe) in Gerichtssälen? Zum Verständnis staatlicher Selbstdarstellung und religiös weltanschaulicher Neutralität des Staates, in: ZevKR 20 (1975), 119–147.

vorgangs noch ein modernes leistungsorientiertes Grundrechtsverständnis. Es wird der klassische Fehler paläoliberalen Denkens begangen, einerseits Staat, Öffentlichkeit und Politik in einen Topf zu werfen und miteinander zu verwechseln und andererseits die gesellschaftlichen Kräfte – diese privatisierend – von diesem Eintopf zu trennen. In diesem Sinne wird auch „mit der Trennung der Religion vom Staat zugleich deren Entpolitisierung und Beschränkung auf den Privatbereich vorgeschrieben. Religion hat eine Privatsache zu bleiben"[17].

Dem ist ein modernes, einem zeitgemäßen leistungsorientierten Freiheits- und Staatsverständnis verpflichtetes Modell, das nicht Ausgrenzung, sondern aktive pluralistische Hereinnahme von Religion in die staatliche Öffentlichkeit fordert, gegenüberzustellen. Es ist der moderne freiheitliche und soziale Staat des 20. Jahrhunderts in den Blick zu nehmen, ein Staat, der eine immer engere Verbindung mit gesellschaftlichen Kräften einging und zum umfassenden Leistungs-, Sozial- und Wirtschafts-(verwaltungs)staat mutierte. Dieser „service-orientierte" Staat der Gegenwart geht als Kultur- und Sozialstaat neue Beziehungen mitbestimmungsorientierter Planung, Regulierung und Förderung mit einer nicht mehr – im paläo-liberalen Sinn – als staatsfrei verstandenen Gesellschaft ein.

Es ist für die heutige Gesellschaft zwar charakteristisch, daß mehrere verselbständigte, intern durchaus kommunikativ strukturierte Lebensbereiche nebeneinander bestehen. Zugleich sind sie jedoch im gesellschaftlichen und politischen Raum formal organisierten Handlungssystemen unterworfen *(Jürgen Habermas)*, wodurch sie in ebenso einschneidender wie diffuser Weise vom Staat und dessen Vermittlungsleistungen abhängig bleiben. Ein Befund, der etwa für den Bildungsbereich (Schulen, Universitäten) und die Massenmedien genauso gilt wie für den Bereich der Forschung (hier vor allem die Entwicklung neuer Großtechnologien). Die sich daraus ergebende Regelungsverantwortung des Staates besteht daher darin, die Kommunikation zwischen den ausdifferenzierten Lebensbereichen aufrechtzuerhalten. Sie umfaßt im besonderen den öffentlichen Diskurs über die Ziele rechtlicher Regulierung sowie die Sicherung der Partizipation der Betroffenen[18].

In dieser Perspektive sind auch die religiösen Interessen in den Gewährleistungszusammenhang des allgemeinen staatlichen Kulturverfassungsrechts[19] eingebettet und als Teil der gesellschaftlich legitimierbaren Zwekke angemessen zu berücksichtigen. Eine mit der staatlichen Nichtidentifikation begründete Zurückdrängung von Religion bedeutet im Hinblick auf die quantitative und qualitative Aufgabenfülle des modernen Rechts- und Sozialstaates und die damit verbundene staatliche Mitorganisation umfassender gesellschaftlicher Interessen

[17] *Casanova*, Religion und Öffentlichkeit, 26.

[18] *Gerhard Luf/Richard Potz*, Probleme der Verrechtlichung der Gentechnologie, in: Gentechnologie im österreichischen Recht, Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung, Wien 1991, 378ff, 410ff.

[19] Zum Beispiel *Peter Häberle*, Vom Kulturstaat zum Kulturverfassungsrecht, in: *ders.* (Hg.), Kulturstaatlichkeit und Kulturverfassungsrecht, Darmstadt 1982, 1ff; für Österreich: *Theo Öhlinger*, Kulturverfassungsrecht, in: Recht der Schule 8 (1986), 47–59; *Norbert Wimmer*, Kulturauftrag im staatlichen Gemeinwesen Österreichs, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechts-Lehrer 42 (1984), 83–89.

eine massive Benachteiligung und damit letztlich eine Verkürzung der Freiheit des Bürgers.

Das dem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat angemessene Modell darf daher nicht mehr einem überkommenen, vornehmlich institutionell ausgerichteten Verständnis von Staat und Kirche verhaftet sein, sondern hat sich am einzelnen und der Effektuierung seiner Freiheit zu orientieren. Systematischer Ausgangspunkt sind die religiösen und weltanschaulichen Interessen des Bürgers, woraus auch die Respektierung der Kirchen als religiöse Korporationen folgt. Die gewachsene grundrechtlich abgesicherte Kirchenfreiheit erhält solcherart eine neue systematische Begründung. Der Staat fördert die pluralen Interessen seiner Bürger um deren Freiheit und Selbstverwirklichung willen, und er hat die religiösen Interessen seiner Bürger auch und gerade im Hinblick auf eine umfassende (positive) Religionsfreiheit zu unterstützen. Durch deren Förderung stellt der Staat erst die Bedingung für eine adäquate Grundrechtsverwirklichung her.

III. Konsequenz einer pluralistischen Kozeption von Staat und Kirche für das aktuelle Religionsrecht – einige Bemerkungen.

Ausgehend von diesem skizzierten Modell sind die überkommenen Regeln des österreichischen Religionsrechts zu hinterfragen und die neuen religionsrechtlichen Herausforderungen problemorientiert zu bewältigen. Waren noch im 18. Jh. die klassischen Materien des Staatskirchenrechts die Mitwirkung des Staates bei der kirchlichen Ämterbesetzung und Vermögensverwaltung sowie das Ehe- und Schulrecht, so liegen heute die staatskirchenrechtlichen Herausforderungen auf anderen Gebieten, wie etwa dem Arbeits- und Sozialrecht, dem Denkmalschutz, dem Datenschutz, dem Krankenanstaltenrecht, dem Medienrecht, einer zeitgemäßen Verankerung des Engagements von Kirchen und Religionsgemeinschaften im sozialkaritativen Bereich.

Auch in traditionellen Materien des Religionsrechts, etwa der Berücksichtigung religiöser Interessen im Schul- und Bildungswesen, tauchen aufgrund geänderter Rahmenbedingungen neue Fragestellungen auf: Eingebettet in den Gewährleistungszusammenhang von Elternrecht, Religionsfreiheit, staatlichem Einziehungsauftrag und Schulhoheit sind multikonfessionelle und multikulturelle Konfliktlagen in einen schonenden Interessenausgleich zu bringen.

Unter diesem Blickwinkel ist auch die grundsätzliche Weichenstellung des österreichischen Staatskirchenrechts, nämlich die religionsrechtliche Anbindung an den Status des Anerkanntseins zu problematisieren. Man wird dabei nicht um eine grundsätzliche Hinterfragung der Berechtigung einer besonderen Berücksichtigung anerkannter Kirchen und Religionsgemeinschaften herumkommen. Zur Verdeutlichung: Beispielsweise berücksichtigt das österreichische Rundfunkrecht im Sinne des umfassenden Informationsauftrages in einigen Bestimmungen die Sachbezüglichkeit von Religion. Daher sieht der Programmauftrag des ORF vor, daß bei Planung des Gesamtprogramms die Bedeutung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften angemessen zu berücksichtigen ist (§ 2 Abs. 2 RFG). Aus der Sicht einer argumentativen Rückbindung dieser Regelungen an das pluralistische Staat-Kirche-Konzept ist

jedoch diese programmatische Bindung ausschließlich an anerkannte Kirchen und Religionsgemeinschaften weder mit den rundfunkrechtlichen Zielvorstellungen noch mit der umfassenden Religions- und Weltanschauungsfreiheit vereinbar.

Letztlich geht es darum, im österreichischen überkommenen religionsrechtlichen System, in dem die korporativen Rechte stark betont werden, das Sonderrecht für Religionsgemeinschaften dem Prinzip der Religionsfreiheit einzuordnen. Dazu korrespondierend ist auch die normative Berücksichtigung weltanschaulicher Interessen mitzureflektieren, zu überprüfen, ob sich die jeweilige Berücksichtigung religiöser Interessen ausschließlich aus einer religionsbezogenen Sachgesetzlichkeit ergibt oder ob nicht auch jeweils weltanschauliche Bezüge normativ zu berücksichtigen sind. Aus diesem Blickwinkel ist etwa die subventionsrechtliche Ungleichbehandlung von konfessionellen – nur diesen kommt ein Rechtsanspruch auf Subventionierung des Lehrpersonals zu („lebende Subventionen") – und nicht konfessionellen Privatschulen mit Öffentlichkeitsrecht verfassungsrechtlich problematisch.

Das Modell einer „pluralistischen Hereinnahme" religiöser (und weltanschaulicher) Interessen zeitigt auch Erwartungen an die Kirche („Rückkoppelungseffekte"). Im religionsneutralen Rechtsstaat sind die Inhalte der Religionsfreiheit im Kern grundsätzlich von den Grundrechtsträgern zu bestimmen und damit dem Staat vorgegeben. Dem Staat ist jedes Richtertum in religiös-weltanschaulichen Fragen verwehrt. Aus diesem Grund muß gerade auch die katholische Kirche bereit sein, in durchaus auch selbstkritischer Weise bei der Ausgestaltung des staatlichen Religionsrechts aktiv zu werden. Dies hat zweierlei Konsequenzen. Einerseits kann und darf der bloße Hinweis auf gewachsene Strukturen als Begründung nicht ausreichen, nicht zuletzt, weil er den Eindruck eines Festhaltens an überkommenen Privilegien erweckt[20]. Andererseits haben die Kirchen ihr Selbstverständnis auf der Ebene der Zivilgesellschaft im öffentlichen Diskurs zu präsentieren, wenn sie sich im Meinungs- und Willensbildungsprozeß der pluralistischen Gesellschaft Gehör verschaffen wollen.

Die auf Religionsfreiheit und religiöser Neutralität des Staates beruhende Konzeption von Staat und Kirche nimmt somit keineswegs nur den Staat „in Pflicht", vielmehr gehen damit auch die Anforderungen an die Kirchen einher. Diskussionsverbot oder Diskussionsabbruch im innerkirchlichen Raum sind nicht nur theologisch nicht zu begründen, sondern wären auch die falsche Strategie für das Einfordern der positiven Berücksichtigung der Eigen-

[20] Bedauerlicherweise wird der Legitimationsdiskurs religionsrechtlicher Regeln oftmals auf eine Festlegung „im Konkordat" – verbunden mit dem simplifizierenden Hinweis *pacta sunt servanda* – reduziert, eine verzerrende und mißglückte Reduktion, die auf ein überholtes Staat-Kirche-Verständnis verweist, wonach es bei Konkordaten um ein institutionelles Absichern von Einflußsphären zweier souveräner Mächte mit beiderseitigen inkommensurablen Rechtsordnungen ginge. Demgegenüber ist in Erinnerung zu rufen, daß Konkordate nicht statisch, sondern als dynamische und elastische Vereinbarungen konzipiert sind, ein Befund, den die sogenannten Freundschaftsklauseln in diesen Verträgen unterstreichen. Diese Klauseln sehen im Ergebnis für alle staatskirchenrechtlichen Regelungen ein „Ausgleichsinstrumentarium" vor, das heißt, bei jeder staatskirchenrechtlichen Neuregelung ist diese Klausel und der dadurch intendierte Ausgleich der Interessen zu relevieren.

art von Religion im öffentlichen Raum. Wenn dies nicht geschieht, droht nicht nur eine Abkapselung der Kirche, vielmehr auch für die innerkirchliche Rechtsordnung die Gefahr einer Rückkehr zu Strukturen einer vormodernen Welt.

Beispielhaft sei auf die (wieder) in die Diskussion geratenen vom Staat erhaltenen katholisch-theologischen Fakultäten verwiesen. So ist das Verhältnis von Freiheit und Wissenschaft zur Freiheit der Religion und der Kirche zu komplex geworden, als daß es sich auf ein einfaches positiv-rechtliches Schema reduzieren ließe. Der Status der theologischen Fakultäten kann folglich im demokratischen Rechtsstaat nicht das Ergebnis einer scharf begrenzten Kompentenzbestimmung zwischen Staat und Kirche sein, es darf vielmehr aufgrund der – vor allem grundrechtlichen Komplexität – nicht mehr als ein „differenzierter Kompromiß" erwartet werden. Daraus resultiert, daß die Einbindung des Lehramtes unabdingbar ist, daß die Regelungen aber auch rechtsstaatlich einwandfrei und einem Höchstmaß an Freiheit und prozeduraler Gerechtigkeit verpflichtet sein müssen, ein Anforderungsprofil, dessen Verwirklichung noch einige Defizite aufweist. Dies hat aber auch zur Folge, daß jede Lösung, die zu einer „Ausreizung" positiv-rechtlicher Möglichkeiten, zu „Instrumentalisierungen" und positivistischen Engführungen führt, unzulässig ist. Bei alledem darf aber nicht übersehen werden, daß es sowohl im Interesse der Theologie und der Kirche als auch des Staates liegen muß, daß die Kirche wissenschaftliche Theologie betreibt. Eine nicht zu unterschätzende Nebenwirkung dieser Anerkennung der Theologie als Wissenschaft und ihrer Erhaltung an den Universitäten besteht in ihrer damit verbundenen interdisziplinären Einbindung. Es wird dadurch sowohl das wissenschaftliche Niveau wie auch ein entsprechendes Maß an Autonomie der Theologie gesichert; überdies bleibt die Theologie als ein wichtiger Gesprächspartner für die Kommunikation innerhalb der „scientific community" auch für die anderen Wissenschaften erhalten. Sich im öffentlichen wissenschaftlichen Diskurs präsentieren und bewähren zu müssen, erschwert wesentlich fundamentalistische Verengungen.

In einer öffentlichen Auseinandersetzung sind aber auch die Leistungen der Kirchen für Staat und Gesellschaft in ihrer religionsrechtlichen Perspektive zu benennen, eine Leistungsbilanz, die einen von den Kirchen offensiv geführten Legitimationsdiskurs wesentlich unterstützt. Dabei ist nicht nur an das sozial-karitative Engagement („Sozialbilanz"), das zunehmend staatliche Insuffizienzen abdecken muß, sowie an die kostenintensive Erhaltung und Bewahrung von Kulturdenkmälern („Kulturbilanz") zu erinnern, sondern auch die „ethische Dimension" anzusprechen. Indem nämlich die Kirchen die individuelle Moral mit öffentlichen Problemen und die Öffentlichkeit mit Fragen individueller Moral konfrontieren, nötigen sie die modernen, „ausdifferenzierten" Gesellschaften, sich reflexiv auf ihre normativen Grundlagen zu beziehen.

MAXIMILIAN LIEBMANN

Das Österreichische Konkordat 1933/34 im politischen Kontext

Das österreichische Konkordat 1933/34 brachte eine neue Ära in der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat: die heiß umstrittenen kultur- beziehungsweise kirchenpolitischen Belange konnten aus dem Tagesstreit gezogen werden. Die wichtigste Folge davon war der Rückzug des Klerus aus der Politik. Unser Autor, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Graz, rekonstruiert die konfliktträchtige Vorgeschichte der Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche, den damaligen politischen Parteien und dem Ständestaat. Auf diesem Hintergrund erscheint das Konkordat 1933/34 nicht als ein Mittel der Privilegierung der Kirche, sondern als entscheidendes Instrumentarium zur Herstellung und Wahrung des religionspolitischen Friedens in der österreichischen Politik. (Redaktion)

1. Für die Kirche ist die Frage „Monarchie oder Republik" zweitrangig

Am Dienstag, dem 12. November 1918, wurde mit den Stimmen der Christlichsozialen die Republik „Deutschösterreich" proklamiert. Tags darauf meinte sich der Obmann der Christlichsozialen, Prälat Johann Nepomuk Hauser[1], zum Erzbischof von Wien, Kardinal Friedrich Gustav Piffl[2], begeben zu müssen, um sich dafür zu entschuldigen, daß sie nun doch für die Republik gestimmt hatten. Hauser, der auch Landeshauptmann von Oberösterreich war, führte hierbei als Entschuldigungsgrund insbesondere die oberösterreichischen Bauern an, die ganz für die Republik eingestellt seien.[3]

Während bei der Proklamation vor dem Parlament Schüsse fallen, Tote und Verletzte auf der Straße liegen, diktiert der Erzbischof in der Rotenturmstraße sein Hirtenwort, in dem er die Priester auffordert, die Gläubigen zur unbedingten Treue gegenüber dem neuen, diesem eben proklamierten Staat, der Republik Deutschösterreich, zu ermahnen. Drei Tage später, am Freitag, dem 15. November, hält der Erzbischof eine Kleruskonferenz ab, an der auch der kommende Mann Österreichs, Dr. Ignaz Seipel[4], teilnimmt. Hier hält Piffl eine programmatische staatspolitische Ansprache, die im dramatischen Aufruf gipfelt: „Ein wich-

[1] *Josef Honeder,* Johann Nepomuk Hauser. Landeshauptmann von Oberösterreich 1908–1927. Linz 1988; *Ludwig Reichold,* Jodok Fink und Nepomuk Hauser. Von der Monarchie zur Republik Österreich. (Reihe Kurzbiographien, hg. vom Karl von Vogelsang-Institut). Wien 1989.

[2] *Martin Krexner,* Hirte an der Zeitenwende. Kardinal Friedrich Gustav Piffl und seine Zeit. Wien 1988; *Maximilian Liebmann,* Die Rolle Kardinal Piffls in der österreichischen Kirchenpolitik seiner Zeit. Graz 1960, ungedr. Theol. Diss.; und *ders.,* Les Conklaves de Benoit XI et de Pie XI. Notes du Cardinal Piffl. In: La Revue Nouvelle. 19e Année-Tome No 7–8, Juillet-Aout 1963, S. 34–52.

[3] Tagebucheintragung von Prälat Josef Wagner, dem damaligen Sekretär von Kardinal Friedrich Gustav Piffl. Wagners Tagebücher befinden sich im Diözesanarchiv Wien (DAW). Ihre Kenntnis verdanke ich Prof. Mag. Karl Kalcsics.

[4] *Klemens von Klemperer,* Ignaz Seipel Staatsmann einer Krisenzeit. Graz-Wien-Köln 1976; *Friedrich Rennhofer,* Ignaz Seipel Mensch und Staatsmann. Wien-Köln-Graz 1978.

tiger Moment für den künftigen Wahlkampf ist die grundsätzliche Ausschaltung der Parole ‚Monarchie oder Republik?'. Diese Frage ist vorderhand grundsätzlich zurückzustellen."
Derselbe Kardinal, der vierzehn Tage zuvor noch mit donnernder Stimme im Stephansdom den Gläubigen die Losung zurief: „Gut und Blut für unseren Kaiser, Gut und Blut für unser Vaterland!", beschwört jetzt seine Priester: „Ich warne nachdrücklich, mit dieser Parole, ‚Monarchie oder Republik?' in den Kampf zu gehen. Sie könnte ungeheuer schaden... Diese Frage: Monarchie oder Republik? müssen wir künftigen, ruhigeren Zeiten zur Entscheidung, sei es im Wege eines Volksreferendums, sei es im Wege der künftigen Konstituante, überlassen".
Der Kardinal war mit dieser Haltung über seinen eigenen Schatten gesprungen. Er wies zwar der Kirche, den Gläubigen, einen anderen Weg als den der Restauration, aber nicht alle verstanden ihn und folgten ihm, für viele war er schlicht und einfach der Verräter, der um ein billiges Linsengericht Heiliges, Unaufgebbares, eben den Thron, verkauft und dafür die Republik mit ihrem lärmenden, streitenden und manchmal widerlich chaotisch anmutenden Parlament eingehandelt hatte.

Auf diese seine und des Episkopates Dienste und Meriten bei der Republikwerdung hat Kardinal Piffl in einem Brief an Staatskanzler Karl Renner[5] im April 1919 auch eigens hingewiesen, als man kirchlicherseits im berühmten Glöckel-Erlaß[6] den Auftakt zum Kulturkampf zu erblicken vermeinte.[7]
Daß der Dekan der Grazer Theologischen Fakultät Andreas Posch im März 1938 in einer Tageszeitung Parallelen im Verhalten der Bischöfe vom November 1918 und vom März 1938 mit deren berüchtigten März-Erklärungen konstatierte[8], soll hier nicht unerwähnt bleiben.

2. *Karl Renner schlägt dem Papst Diözesanregulierungen vor*

Am 2. Juni 1919 wurde in Saint Germain der deutschösterreichischen Delegation der erste Entwurf des Friedensvertrages überreicht; hierin war dekretiert: Deutschböhmen, das Sudetenland, der Böhmerwaldgau, der Znaimer Kreis und niederösterreichische Grenzgebiete werden den Tschechen, Deutschsüdtirol wird den Italienern, der größte Teil Kärntens mit der Hauptstadt Klagenfurt und die Untersteiermark den Jugoslawen zugesprochen. Das Eigentum deutschöster-

[5] *Siegfried Nasko*, Karl Renner 1870 bis 1950. In: *Friedrich Weissensteiner/Erika Weinzierl* (Hg.), Die österreichischen Bundeskanzler. Leben und Werk. Wien 1983, S. 24–52.
[6] *Herbert Dachs*, Schule und Politik. Die politische Erziehung an den österreichischen Schulen 1918 bis 1938. Wien 1982, S. 29–207; *Helmut Engelbrecht*, Geschichte des österreichischen Bildungswesens. Bd. 5, Wien 1988, S. 64–91.
[7] *Krexner*, Hirte (Anm. 2), S. 221; *Ralf A. Höfer*, Kulturkämpferischer und gesellschaftspolitischer Disput in Österreich nach dem I. Weltkrieg zwischen katholischer, deutschliberaler und austromarxistischer Presse. Graz 1991, ungedr. Theol. Diss. Die vorhin zitierte Rede Kardinal Piffls befindet sich maschinschriftlich im DAW, Nachlaß Piffl.
[8] Vgl. *Maximilian Liebmann*, Rein zur Zeit des Nationalsozialismus und nach dem Zweiten Weltkrieg, In: Stift Rein 1129–1979. 850 Jahre Kultur und Glaube. Festschrift zum Jubiläum. Rein 1979, S. 252–292; insbesondere S. 286; *Magnus Harald Anton Hofmüller*, Steirische Priester befürworten den Nationalsozialismus und den Anschluß an das Deutsche Reich Adolf Hitlers. Graz 1997, ungedr. Theol. Dipl.; S. 95–99.

reichischer Staatsbürger in den Nachfolgestaaten wird beschlagnahmt.[9] In Österreich erregte dieses Diktat größten Unwillen. Kardinal Piffl schrieb sofort nach Rom und bat Papst Benedikt XV., bei dessen Wahl er fünf Jahre zuvor maßgeblichst mitgewirkt hatte[10], um Intervention für Österreich. Geradezu prophetisch und voll dunkler Vorahnungen führte Piffl aus: „...so müssen doch alle, welche wollen, daß die Grundfesten einer bürgerlichen Gesellschaft bewahrt bleiben, überzeugt sein, daß ein solcher Friedensvertrag die Eintracht unter den Völkern nicht von langer Dauer machen kann, sondern vielmehr, da er das Völkerrecht verachtet und Österreich unter ein schwerstes Joch zwängt, Ursache eines neuen Wirrnisses sein wird... Deshalb flehe ich abermals im Namen der sogenannten Deutsch-Österreichischen Bischöfe und im Namen der unserer Sorge anvertrauten Gläubigen mit demütigen Worten um eine wirksame Intervention Eurer Heiligkeit, damit durch die wohlwollende Empfehlung Eurer Heiligkeit die Friedensbedingungen unter den Grundsätzen einer wahren Gerechtigkeit und Unparteilichkeit zustande kommen."[11]

Der endgültige Friedensvertrag enthielt dann tatsächlich Verbesserungen gegenüber dem skizzierten Entwurf; so sah die Grenzziehung für Kärnten wesentlich anders aus, und Burgenland wurde Österreich zugesprochen, doch wurde der Friedensvertrag nach wie vor als schrecklich und niederschmetternd empfunden.[12]

Staatskanzler Karl Renner konstatierte in seinem Berichte über die Friedensverhandlungen am 6. September 1919, dem Parlament mitteilen zu müssen, daß der Friedensvertrag den Anschluß an Deutschland untersage, gehöre zu seiner schwersten Pflicht. Der Friedensvertrag bestimme auch, daß das kleine Deutschösterreich sich von da ab bloß Österreich zu nennen habe.[13]

Kardinal Piffl wandte sich mit einem Hirtenschreiben an die Gläubigen und ließ von der Kanzel verkünden, der Friede, der Österreich in seiner Wehrlosigkeit aufgezwungen worden sei, habe es nicht bloß arm, sondern zu einem Bettelvolk gemacht, und wenn es nicht verhungern wolle, müsse es sein tägliches Brot in fremden Ländern förmlich erbetteln. Weiters hieß es im Hirtenbrief, der Friedensvertrag werde früher oder später durch die Macht der Tatsachen eine Korrektur erfahren müssen.[14]

Im Vatikan verurteilte man die Friedensverträge nicht minder scharf, wobei es hieß, durch St. Germain sei an dem armen Österreich ein Verbrechen begangen worden. „Der Narr Wilson und Poincaré sind die Hauptschuldigen, die anderen haben durch Indifferenz gesündigt", diese Feststellung gebe, findet Erika Weinzierl, nicht nur die Meinung von Kardinal Staatssekretär Pietro Gasparri wieder.[15]

---

[9] *Otto Bauer*, Die österreichische Revolution. Wien ²1965, S. 163f.
[10] *Liebmann*, Piffl (Anm. 2), S. 176ff.
[11] Piffl an Papst Benedikt XV., 4. VI. 1919 (Durchschlag), DAW, Nachlaß Piffl.
[12] Vgl. die Debatte in der 29. Sitzung der Konstituierenden Nationalversammlung für Deutschösterreich am 6. IX. 1919.
[13] Ebd.
[14] Wiener Diözesanblatt (WDBl), 4. II. 1920, S. 1ff.
[15] *Erika Weinzierl*, Kirche und Politik. In: *Erika Weinzierl/Kurt Skalnik* (Hg.), Österreich 1918–1938, Geschichte der Ersten Republik. Graz-Wien-Köln 1983, 1. Bd., S. 437–496, insbesondere S. 453.

In den Unterhandlungen mit dem Vatikan spielte alsbald die Südtirolfrage, präziser die Grenze der Diözese Brixen, eine nicht geringe Rolle. Während die italienische Regierung die Abtrennung Nordtirols von der Diözese Brixen wünschte, war man auf vatikanischer Seite äußerst vorsichtig. Es wurden Pläne ventiliert, die einerseits Nordtirol als eigene Diözese mit Innsbruck als Bischofssitz vorsahen, aber auch andere, die zwar Nordtirol von Brixen lösen, aber gleich zur Gänze zu Salzburg schlagen sollten. Österreichischerseits wurde gegen jedwede Lostrennung Nordtirols von Südtirol opponiert und hierbei das Argument ins Treffen geführt, daß eine solche Lösung einer Anerkennung des Vertrages von St. Germain gleichkäme. So hielt sich der Vatikan zurück und wartete ab.[16]

Kein Geringerer als Staatskanzler Renner hat bei seiner Höflichkeitsvisite beim Papst anläßlich seines Staatsbesuches in Rom zu Ostern 1920[17] ein ganzes kirchenpolitisches und staatskirchenrechtliches Programm, das samt und sonders Inhalt eines Konkordats zu sein pflegte, dem Papst vorgetragen:

1. Nordtirol soll von Brixen abgetrennt und ein eigenes Bistum werden.
2. Die Erzdiözese Salzburg soll ihren Tiroler Anteil an die neue Diözese Nordtirol abtreten.
3. Das Bistum Gurk soll aufgegeben und offensichtlich – was aus den Archivalien allerdings nicht hervorgeht – zu Salzburg geschlagen werden.
4. Burgenland sei als eigene Diözese mit Ödenburg als Bischofssitz ins Auge zu fassen.
5. Der österreichische Staatsrat verzichtet auf alle in puncto Kirche vom Kaiser übernommenen Rechte, etwa bei Bischofsernennungen etc.

Kardinal Piffl, den der Staatskanzler am 15. April 1920 über seine Besprechungen im Vatikan unterrichtete, war über diesen staatlichen Vorstoß völlig überrascht und erstaunt und „lehnt" – liest man in Wagners Tagebuch – „alles vorläufig ab".[18]

3. Trennung von Kirche und Staat – Religion ist Privatsache

Nach dem Willen der Sozialdemokratie, insbesondere durch Karl Leutner[19] im Parlament vertreten, sollte der Staat getreu der marxistischen Doktrin „Religion ist Privatsache", das heißt des politischen Atheismus[20], alle Mittel

[16] Ebd., und *Josef Kremsmair*, Der Weg zum österreichischen Konkordat von 1933/34 (Dissertationen der Universität Salzburg, 12. Bd.). Wien 1980, S. 98ff.

[17] *Karl Renner*, Österreich von der Ersten zur Zweiten Republik, 2. Bd. Wien 1953, S. 38.

[18] Tagebuch Wagner (Anm. 3).

[19] *Höfer*, Kulturkämpferischer und gesellschaftspolitischer Disput (Anm. 7); *Bruno Sokol*, Karl Leutner. In: ÖBL, V. Band, Wien 1972, S. 161f; *Walter Goldinger/Dieter A. Binder*, Geschichte der Republik Österreich 1918–1938. Wien 1992, S. 91ff.

[20] *Marcel Reding*, Der politische Atheismus. Graz-Wien-Köln 1957, S. 11: „Der Marxismus ist politischer Atheismus..."

und Aufwendungen für kirchlich-religiöse Zwecke annullieren und die Kirche zu einer privaten Vereinigung degradieren.[21] Demgegenüber richtete der Wiener Kardinal die eisern verteidigte Barriere auf: Die Trennung von Kirche und Staat im sozialdemokratischen Sinne komme nicht in Frage, denn dies stehe im grundsätzlichen Widerspruch zu den Lehren der katholischen Kirche. Damit würde auch gewaltsam der in Österreich historisch gewachsene Konnex zwischen Kirche und Staat zerstört.

Schließlich seien Religion und Kirche, so dozierte der Kardinal, für das öffentliche Wohl und das Wohl der Bürger eine Staatsnotwendigkeit.[22] In ihrem Hirtenbrief vom Jänner 1919 rüttelten die Bischöfe das österreichische Volk mit den Sätzen auf: „Ein neuer Kriegsruf erschallt in diesen Tagen: ‚Trennung von Staat und Kirche'... Man gibt vor, Religion und Kirche sollen dadurch freigemacht werden, aber in Wahrheit will man die Religion tödlich treffen, indem man sie aus dem öffentlichen Leben in das stille Kämmerlein verweisen will."[23]

Es ist Erika Weinzierl zuzustimmen, wenn sie die Haltung der Sozialdemokratie zur Kirche definiert: „Der Antiklerikalismus der Sozialdemokratischen Partei war jedoch in der Praxis die entschiedene Ablehnung der katholischen Kirche und des Klerus."[24] Daß dieser harte und erbitterte Gegensatz zwischen Kirche und Sozialdemokratie keineswegs auf den sozialen Part der Arbeiterfrage, quasi auf die häufig behauptete kapitalistische Grundbefindlichkeit der Kirche reduziert werden kann, vermag der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe zu Advent 1925 zu dokumentieren: „Eine Beschuldigung – ebenso unwahr wie boshaft – ist die Behauptung: Die katholische Kirche predige nur den Arbeitern den Gehorsam und die Duldung des kapitalistischen Übermutes; sie begünstige und beschütze dagegen das Unternehmertum und die Plutokratie der Gegenwart... Nie und nirgends hat die Kirche den Kapitalismus erlaubt oder gar begünstigt... Die katholische Kirche verurteilt den ausbeuterischen und gottlosen Kapitalismus... Das Bank- und Kreditwesen mit dem Börsenspiel ist zu einem Giftbaum geworden. Es dient den Finanzmächten, die Völker zu bewuchern und auszurauben... Die Bankwelt ist die beherrschende Macht in den Staaten geworden. Solange sie in solchem Umfange wie jetzt besteht, ist alle Arbeiterschutzgesetzgebung ohne sicheren und dauernden Erfolg, ist es unmöglich, den Kleinrentnern und Pensionisten

[21] Ebd., S. 224f: „An dem 1875 in Gotha beschlossenen Programm der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands beanstandete Marx, daß Staat und Kirche nicht stärker von der Erziehung ausgeschlossen wurden und, daß statt einer Befreiung vom religiösen Spuk die bürgerliche Gewissensfreiheit und die religiöse Duldung angestrebt wurden... Das neue Erfurter Programm (1891), dessen Ausarbeitung in Halle beschlossen wurde, war entschiedener marxistisch. Es forderte die Trennung von Kirche und Staat sowie ‚Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Die Schule müsse rein weltlich sein.' Der Marxismus wurde Parteilehre."

[22] Piffls Stellungnahme zur Verfassung (Konzept, Autograph). DAW, Nachlaß Piffl.

[23] WDBl, 23. I. 1919, S. 6; *Krexner*, Hirte (Anm. 2), S. 214f.

[24] *Weinzierl*, Kirche und Politik (Anm. 15), S. 458.

wirksam zu helfen. Was diese Geldmacht vollzieht, ist himmelschreiende Sünde, in vielfacher Form verübt an Tausenden und Tausenden..."[25] Die österreichischen Bischöfe gehen in diesem Sozialhirtenbrief des weiteren zwar mit dem Sozialismus beziehungsweise mit der Sozialdemokratie sehr hart ins Gericht, ihr Hauptangriffspunkt ist und bleibt aber deren Antiklerikalismus und Atheismus und ungleich weniger deren sozialpolitische Bestrebungen.

Der politische Atheismus des Austromarxismus versperrte der Sozialdemokratie die Tür zu einem offenen und ehrlichen Dialog mit der Kirche und damit auch zur regierenden Christlichsozialen Partei, die im engsten Konnex mit der Kirche stand, indem sie Aufrufe wie nachstehenden erließ: „Es ist die Revolution solange nicht fertig, solange nicht die geistige Erhebung im Stande ist, den als heimtückischesten, gefährlichsten Volksfeind erkannten Klerikalismus zu besiegen. Nur wenn jeder, der innerlich längst mit der Kirche fertig geworden ist (wer nicht mehr an Dogmen glaubt, wer nicht betet, wer keine Sakramente empfängt), aus der Kirche austritt, wird die Macht der Kirche gebrochen werden. Man kann nicht Sozialist und zugleich Kirchengänger sein! Darum: Heraus aus der Kirche! Werdet konfessionslos!"[26]

Der Frage nachzugehen, ob der austromarxistische Traum von der Revolution dem Staat und der Gesellschaft Österreichs mehr zum Schaden oder mehr zum Nutzen gereichte beziehungsweise mehr zu seinem Untergang oder mehr zu seiner Erhaltung beitrug, erscheint als lohnendes Forschungsgebiet.

4. Das Feindbild Seipel – Pfliegler, der Brückenbauer

Nach den tragischen Ereignissen des 15. Juli 1927 mit den 89 Toten – die von den Demonstranten erschossenen Polizisten mitgerechnet –, dem ausgebrannten Justizpalast und der zerstörten Reichspostredaktion lenkte die Sozialdemokratie den ganzen aufgestauten Unmut und Haß auf Bundeskanzler Prälat Ignaz Seipel. Der Priesterkanzler wurde zur Hauptzielscheibe der folgenden Auseinandersetzungen. Eine Passage seiner Parlamentsrede, in der er sich als kühler und sachlicher Verteidiger der staatlichen Ordnung, der Demokratie, der Verfassung und der Republik ausgewiesen

[25] Lehren und Weisungen der österr. Bischöfe über soziale Fragen der Gegenwart. In: WDBl, 31. XII. 1925, S. 67–77; vgl. Kardinal Fr. G. Piffl und der österreichische Episkopat zu sozialen und kulturellen Fragen 1913–1932, Quellensammlung von *August M. Knoll*, Wien-Leipzig 1932, S. 80ff; *Krexner*, Hirte (Anm. 2, S. 300ff; *Markus L. Schlagnitweit*, Der Kapitalismus zwischen Freispruch und Verdammung. Der österreichische Sozialhirtenbrief von 1925 im Spannungsfeld von Realität und Utopie. (Publikationen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte, Serie 2, Studien, Dokumentationen, 29), (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaft Salzburg, N.F., 62). Wien-Salzburg 1995.

[26] Reichspost (RP), II. 1923, S. 6. Vgl. hierzu auch: *Robert Prantner*, Kreuz und weiße Nelke. Christlichsoziale und Kirche in der 1. Republik im Spiegel der Presse (1918–1932). Wien-Köln-Graz 1984, S. 122f; *Erika Weinzierl-Fischer*, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933. Wien 1960, S. 141; und *Klemperer*, Seipel (Anm. 4), S. 194.

hatte, wurde zum „Prälaten ohne Milde" böswillig verfremdet.[27]
In der sogleich einsetzenden, wohlorganisierten Kirchenaustrittspropaganda wurden in der Arbeiterzeitung die Katholiken aufgefordert, aus der Kirche auszutreten, „um so die an der Arbeiterschaft begangene Blutschuld zu rächen".[28] Und dies, obwohl Dr. Otto Bauer[29], der Chefideologe der Sozialdemokratie und deren Wortführer im Parlament, dazwischenrief, während Seipel noch redete, die eigentliche Schießpartei seien die Großdeutschen.[30] Diese antikirchliche Propaganda sollte den Priester Seipel entnerven und ihn über den Umweg seines Priestertums als Politiker ausschalten.
Diese Taktik, die Kirche zu diskreditieren, um sich des Bundeskanzlers zu entledigen, wurde mit Raffinesse weitergeführt. Ein Artikel in der Arbeiterzeitung mit der Überschrift: „Seipel oder Christus"[31] erschien, und am 13. September 1927 verkündete die Arbeiterzeitung triumphierend: „Die Flucht aus der Seipel-Kirche hält an! Beinahe 13.000 Austritte in Wien seit dem 15. Juli; in den ersten zehn Septembertagen mehr als 2.700!"[32]
Der Biograph Seipels, Klemens von Klemperer, wirft Seipel im Konnex zum 15. Juli 1927, als die Sozialdemokratie unterlegen war und ihre Führer von ihren eigenen Anhängern im Stiche gelassen und blamiert das Feld räumen mußten, vor: „Jene Großmütigkeit im Siegen, die zu Churchills Motto gehörte und die man von einem Geistlichen erwarten würde, war ihm nicht gegeben".[33] Wenn hier mit Mangel an Großmütigkeit gemeint ist, Seipel - von dem damals die New York Times übrigens schrieb, er habe neuerlich sein Genie, schwierige Situationen zu meistern, bewiesen[34] – hätte, gerade weil er Priester war, nach dieser Julikatastrophe der Sozialdemokratie ein Koalitionsangebot machen, das heißt, ihr den Eintritt in die Regierung anbieten sollen, dann mag man dem zustimmen.
Eine solche tages-, partei- und staatspolitisch hochbrisante Forderung hat damals der noch junge Priester und später so maßgebliche österreichische Pastoraltheologe Michael Pfliegler öffentlich erhoben. Pfliegler, der den Ruf genießt, ein Vorkämpfer des Rückzuges der Kirche aus der Politik und

---

[27] *Norbert Leser,* Ignaz Seipel und Otto Bauer – Versuch einer kritischen Konfrontation. In: Geschichte und Gegenwart, 1. Jg., 1982, S. 251–285; S. 271f: „Das Wort vom ‚Prälat ohne Milde', das eine böswillige Verzerrung einer Wendung in seiner Parlamentsrede zu den Ereignissen des 15. Juni 1927 war, mit dem ihn die sozialdemokratische Propaganda ins Herz traf, hat..." Vgl. *Ernst Hanisch,* Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert *(Herwig Wolfram [Hg.])*, Österreichische Geschichte 1890–1990). Wien 1994, S. 287ff; *ders.,* Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich 1918–1938 (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte am Internationalen Forschungzentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, II. Serie, Studien, 5). Salzburg 1977, S. 11f.

[28] Arbeiterzeitung (AZ), 6. VIII. 1927, S. 7.

[29] *Erich Föschl u.a.* (Hg.), Otto Bauer (1881–1938), Theorie und Praxis. Wien 1985; *Otto Leichter,* Otto Bauer. Wien 1970; *Otto Bauer,* Werkausgabe, 9 Bde. (Hg. von der Arbeitsgemeinschaft für Geschichte der österreichischen Arbeiterbewegung). Wien 1975–1980.

[30] Stenographisches Protokoll; III. Gesetzgebungsperiode. 7. Sitzung des Nationalrates der Republik Österreich, 26. VII. 1927, S. 130.

[31] AZ, 7. VIII. 1927, S. 17.

[32] Ebd., 13. IX. 1927, S. 6.

[33] *Klemperer,* Seipel (Anm. 4), S. 217.

[34] Ebd.

des Pastoralkatholizismus zu sein, hat dieses pastoraltheologisch motivierte Verlangen mit den Worten gestellt: „Vor allem muß endlich gründlich dem Entweder-Oder: Kirche oder Proletariat, widersprochen werden. Nicht Kirche oder Proletariat, sondern Kirche und Proletariat, nicht Kampf gegen den Sozialismus, sondern Erlösung und Sinngebung des Sozialismus". Pfliegler urgiert die Koalition der Christlichsozialen mit der Sozialdemokratie, „trotzdem viele Führer der österreichischen Sozialdemokratie mehr Vertreter des russischen Satanismus als der Arbeiter sind".[35] Seipel hatte sich aber im Frühjahr jenes Unglücksjahres 1927 dezidiert festgelegt, er werde, solange er in der Politik sei, nie mit den Sozialdemokraten eine Koalition schließen. Im November 1927 bekräftigte er neuerlich, werde der Tag für eine solche Koalition jedoch einmal reif sein, dann „wird die Sache ohne Seipel gemacht werden".[36]

Was Seipel im Jahre 1927 noch unmöglich war, vermochte er vier Jahre später doch. Bundespräsident Wilhelm Miklas[37] hatte ihn am 19. Juni 1931 neuerlich mit der Regierungsbildung betraut. Seipel, bereits vom nahen Tod gezeichnet, nimmt den Auftrag an und begibt sich, noch ehe er entsprechende Parteiverhandlungen beginnt, wie so oft vor entscheidenden Stunden, zu seinem Bischof, zu Kardinal Friedrich Gustav Piffl, um sich in dieser heiklen Situation zu beraten.[38] Darauf lädt er die Sozialdemokratische Partei ein, in eine Konzentrationsregierung einzutreten, und bietet Dr. Otto Bauer die Vizekanzlerschaft an. Nur so, meinte der Priester Seipel, und mit ihm wohl auch sein Kardinal und die Kirche Österreichs, könne diesem am Rande seiner Existenz dahintaumelnden Land in seiner politischen und wirtschaftlichen Not – quasi fünf vor zwölf – Rettung widerfahren. Am Horizont wurden auch bereits nationalsozialistische Umtriebe drohend sichtbar.

Das Mißtrauen der Sozialdemokraten Seipel gegenüber war aber zu groß und das von ihnen über ein Jahrzehnt kultivierte Feindbild Seipel zu übermächtig. Sie versagten sich und nahmen Seipels Angebot nicht an, was heute auch von sozialistischer Seite in Anbetracht der Kenntnis des weiteren Geschichtsverlaufes als ein schwerer und entscheidender Fehler ihrerseits gewertet wird.[39]

5. Vom Schicksalsjahr 1933 zum Katastrophenjahr 1934

Ein halbes Jahr nach der Selbstausschaltung des Parlamentes, der die Ausschaltung durch die Regierung gefolgt war, ging in Wien der sogenannte Allgemeine Deutsche Katho-

[35] *Michael Pfliegler,* Kirche, Sozialdemokratie, Christlichsoziale und Christus der König. In Neuland, 4. Jg., 1927, S. 121–127; zitierte Stelle S. 126. Zu Pfliegler vgl. *Maximilian Liebmann,* Pfliegler. In: Katholisches Soziallexikon. Innsbruck-Graz ²1980, Sp. 2110ff.

[36] Zitiert nach *Klemperer,* Seipel (Anm. 4), S. 240, Anm. 135.

[37] *Walter Goldinger,* Wilhelm Miklas 1872 bis 1956. In: *Friedrich Weissensteiner* (Hg.) Die österreichischen Bundespräsidenten, Leben und Werk. Wien 1982, S. 82–120.

[38] Seipel-Tagebuch, 19. VI. 1931 (Original). DAW, Nachlaß Seipel. Vgl. auch *Klemperer,* Seipel (Anm. 4), S. 319.

[39] *Leser,* Seipel-Bauer (Anm. 27), S. 277ff, vgl. *Anton Staudinger,* Konzentrationsregierung, Bürgerblock oder Präsidiales Minderheitsregime? Zum angeblichen Koalitionsangebot Ignaz Seipels an die Sozialdemokratie im Juni 1931. In: Zeitgeschichte, Heft 1, Wien 1984, S. 1–18.

likentag über die Bühne. Ob der Tausend-Mark-Sperre Hitlers fand er allerdings ohne die Deutschen aus dem Dritten Reich statt. Am 9. September 1933 hielt Bundeskanzler Engelbert Dollfuß[40] seine Begrüßungsansprache, wobei er diese Gelegenheit zu einer programmatischen Rede über und für den projektierten „Christlichen Ständestaat"[41] nützte oder, wie manche heute urteilen, mißbrauchte. Lautstark verkündete er vor versammelter Prominenz den dichtgedrängt im Wiener Stadion versammelten Katholiken: „Ja, wir wollen einen christlich-deutschen Staat in unserer Heimat errichten! Wir brauchen uns nur an die letzten Enzykliken des Heiligen Vaters zu halten; sie sind uns Wegweiser für die Gestaltung des Staatswesens in unserer Heimat. Die jetzige Regierung ist einmütig entschlossen, im christlich-deutschen Geist die Erneuerung von Staat und Wirtschaft in die Wege zu leiten. Wir werden ständische Formen und ständische Grundlagen, wie sie die Enzyklika ‚Quadragesimo anno' uns so schön verkündet, zur Grundlage des Verfassungslebens nehmen. Wir haben den Ehrgeiz, das erste Land zu sein, das dem Ruf dieser herrlichen Enzyklika im Staatsleben Folge leistet."[42] Der offizielle Katholikentagsbericht wird sicherlich korrekt die Situation wiedergeben, wenn er zur Dollfuß-Rede erzählt: „Die denkwürdigen Worte des Bundeskanzlers waren fast von Satz zu Satz von dem Beifall der Massen unterbrochen."

Daß Dollfuß diese Beifallsstürme des Katholikentages als Zustimmung für seinen autoritären Kurs und für den angekündigten Ständestaat auffassen konnte und sie ihn für seinen Kurs stimulierten, liegt auf der Hand. Diese Beifallsstürme „steigerten sich", heißt es im Bericht weiter, „minutenlang das Stadion durchbrausend, bei den Worten des Kanzlers, seine Regierung habe den Ehrgeiz, als erste die Enzyklika ‚Quadragesimo anno' zu verwirklichen, und schwollen zum nicht enden wollenden Beifallssturm, als er mit dem feierlichen Gelöbnisse schloß, einen christlichen Staat vorbereiten zu wollen".[43]

---

[40] *Gerhard Jagschitz*, Engelbert Dollfuß 1892 bis 1934. In: die Österreichischen Bundeskanzler (Anm. 5), S. 190–217.

[41] *Emmerich Tálos/Wolfgang Neugebauer* (Hg.), „Austrofaschismus" Beiträge über Politik, Ökonomie und Kultur 1934–1938 (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik, Bd. 18, hg. vom Verein Kritische Sozialwissenschaft und Politische Bildung). Wien 1984; Liebmann, Kirche und Politik in der Ersten Republik von 1918 bis 1938. In: Christliche Demokratie 1984, 2. Jg., Nr. 1, S. 20–41; *ders.* Die Kirche in Österreich, ihr Verhältnis zum Ständestaat, zur NS-Bewegung und ihre Rolle in der Anschlußzeit. In: *Joseph F. Desput* (Hg.), Österreich 1934–1938. Erfahrungen, Erkenntnisse, Besinnung. Graz-Wien-Köln 1984, S. 104–134; *ders.*, Jugend-Kirche-Ständestaat. In: *Maximilian Liebmann, Dieter A. Binder u.a.* (Hg.), Festgabe des Hauses Styria. Hanns Sassmann zum 60. Geburtstag. Graz-Wien-Köln 1984, S. 187–204; *Dieter A. Binder*, Der „Christliche Ständestaat" Österreich 1934–1938. In: *Rolf Steininger/Michael Gehler* (Hg.), Österreich im 20. Jahrhundert. Ein Studienbuch in zwei Bänden. Band 1, Von der Monarchie bis zum Zweiten Weltkrieg. Wien-Köln-Weimar 1997, S. 203–256.

[42] Allgemeiner Deutscher Katholikentag, Wien 1933, 7. bis 12. September. Wien 1934, S. 55.

[43] Ebd., S. 57; vgl. auch *Peter Hofrichter*, Die Österreichischen Katholikentage des 20. Jahrhunderts (bis 1933). Wien 1966, ungedr. Phil. Diss.; *Maximilian Liebmann*, Deutsche und Österreichische Katholikentage – die fünf Steirischen Katholikentage. In: *Johannes Marböck* (Hg.), Brüderlichkeit (Grazer theologische Studien, 5. Bd.). Graz 1981, S. 9–55; *ders.*, Die geistige Konzeption der österreichischen Katholikentage in der Ersten Republik. In: *I. Ackerl/R. Neck* (Hg.), Geistiges Leben im Österreich der Ersten Republik (Wissenschaftliche Kommission zur Erforschung der Geschichte der Republik Österreich, Veröffentlichungen, 10. Bd.) Wien 1986, S. 125–175.

Wieder ein halbes Jahr später, am 12. Februar 1934, erlebt die Erste Republik ihren blutigsten Tag. Die Lichter erloschen, und der Tag, der auch „Februaraufstand" genannt wird, nahm in Linz seinen Anfang. „Der erste Schuß, auf den es sonderbarerweise immer ankommt, fiel ... wohl von sozialistischer Seite", konstatierte Hanns Leo Mikoletzky. Dem fügte er hinzu: „Daß diese dazu nicht berechtigt war, weil es immerhin die staatliche Exekutive war, die bei ihr eindrang, dürfte unleugbar sein".[44] Der sozialistische Historiker Buttinger faßte zusammen: „Der führerlose bewaffnete Widerstand der österreichischen Arbeiter, die mit ihrem Blut den Parteiuntergang aus einem bloß erbärmlichen in ein gleichzeitig heroisches Ereignis verwandelten, dauerte drei Tage".[45] Der ideologische Führer der Sozialdemokraten, Dr. Otto Bauer, war in die Tschechoslowakei geflüchtet. Die Revolte, die nicht populär war, kostete auf beiden Seiten schwere Opfer. „Die Exekutive hatte einschließlich der freiwilligen Wehrverbände 128, die Zivilbevölkerung 193 Tote zu beklagen."[46] Zu diesen Opfern sind noch jene Männer zu zählen, denen eine grausame Justiz durch das Standgericht das Leben nahm, deren erster der verwundete Schutzbündler Karl Münichreiter und deren vielleicht bekanntester Koloman Wallisch aus Bruck an der Mur war, „der durch seinen bedingungslosen Einsatz für die Sozialisten zu einer mystischen Figur wurde".[47]

Was sagte die offizielle Kirche, insbesondere der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal Innitzer[48], zu den Standgerichten? Der Wiener Erzbischof Innitzer muß bei der zuständigen Instanz, dem Justizminister Kurt Schuschnigg[49], nachdrücklich für die Begnadigung der Verurteilten interveniert haben, denn nur so läßt sich dessen Rechtfertigungsbrief vom 21. Februar an den Kardinal befriedigend erklären, in dem er den Kardinal wissen ließ: „Von den rund 150 Tätern, die vor das Standgericht gestellt wurden, mußte an acht Tätern die Todesstrafe vollzogen werden; darunter waren drei in Wien, zwei in St. Pölten, einer in Graz, einer in Steyr und einer in Leoben (Wallisch)... In allen übrigen Fällen handelte es sich um schwerste Gewalttäter, durch deren unmittelbares Verschulden Todesopfer der Exekutive und zum Teil auch völlig unbeteiligter Dritter zu beklagen sind, die aus dem Wege geräumt wurden, nur um lästige Zeugen los zu sein. Ich kann daher guten Gewissens sagen, daß der Vollzug der Todesstrafe nur wirklich schwerst Schuldige getroffen hat. Mit Rücksicht auf den großen Umfang der standgerichtlich Verurteilten und auch die Zahl der verhängten Todesurteile ist die Anzahl der Justi-

[44] *Hanns Leo Mikoletzky*, Österreich im 20. Jahrhundert. Wien ³1969, S. 279.
[45] *Josef Buttinger*, Am Beispiel Österreichs. Ein geschichtlicher Beitrag zur Krise der sozialistischen Bewegung. Köln 1953, S. 23.
[46] *Walter Goldinger*, Geschichte der Republik Österreich. Wien 1962, S. 194.
[47] Ebd., S. 195.
[48] *Maximilian Liebmann*, Innitzer, Theodor (1875–1955). In: *Erwin Gatz* (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon. Berlin 1983, S. 339–343; *ders.*, Theodor Innitzer und der Anschluß. Österreichs Kirche 1938. Graz-Wien-Köln 1988.
[49] *Anton Hopfgartner*, Kurt Schuschnigg. Ein Mann gegen Hitler. Graz-Wien-Köln 1989; *Dieter A. Binder/Heinrich Schuschnigg*, „Sofort vernichten". Die vertraulichen Briefe Kurt und Vera von Schuschniggs 1938–1945. Wien-München 1997.

fizierten glücklicherweise eine sehr geringe zu nennen."[50]

Fünf Monate später, am 25. Juli, wurde Bundeskanzler Dollfuß das Opfer eines nationalsozialistischen Putschversuches; man ließ ihn im Bundeskanzleramt einfach verbluten. Bloß vier Monate zuvor hatte der in die Tschechoslowakei geflüchtete Führer der Sozialdemokratie geschrieben: „Daß die Herren Dollfuß und Fey die Arbeiter für sich gewinnen könnten, ist nicht zu befürchten... Viel größer ist die Gefahr, daß der Nationalsozialismus in verstärktem Maße in die Arbeiterschaft einzudringen vermöchte... So mancher Arbeiter denkt heute: ‚Wenn die Nazi uns nur versprechen, den Dollfuß und den Fey aufzuhängen, dann gehen wir mit ihnen!'"[51] Otto Bauer hat die tödliche Gefahr, die hinter der Grundposition, die hier zu Tage tritt und die schlicht und einfach heißt, nicht Dollfuß sondern Hitler, nicht „das wenig getarnte austrofaschistische System" – wie sich der damalige Bundespräsident Wilhelm Miklas ausdrückte[52] – sondern der Nationalsozialismus ist das kleinere Übel, voll erkannt, und so fährt er förmlich mit erhobenem Zeigefinger fort: „Darin", Bauer meint damit die Geisteshaltung, mit den Nationalsozialisten gemeinsame Sache zu machen, wenn sie bloß versprechen, Bundeskanzler Dollfuß zu ermorden, „liegt eine ernste Gefahr. Sie zu bekämpfen", ruft er seinen Genossen zu, „ist unsere allererste Aufgabe".[53] Ob Otto Bauers Weck- und Mahnruf in ausreichendem Maße gehört und befolgt wurde oder zu spät kam, wird man heute eher im negativen Sinne beantworten müssen.

Es kann und darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß sich Karl Kraus, jener scharfzüngige Zeitkritiker, der weder Freund noch Feind, weder eine Partei noch eine Ideologie schonte, im Juli 1934, bezogen auf den autoritär-austrofaschistischen Kurs von Dollfuß und dessen Kampf gegen den Nationalsozialismus, vernehmen ließ: „Ich stimme ganz mit Dollfuß überein, gegen die Auferstehung Wotans sei der Parlamentarismus unwirksam, gegen das Mysterium von Blut und Boden versage die Demokratie..."[54]

---

[50] Justiz- und Unterrichtsminister Kurt Schuschnigg an Kardinal Innitzer, 21. II. 1934 (Original, maschinschr.). DAW, Nachlaß Innitzer; *Liebmann*, Der 12. Februar 1934 – Das Ziel der Revolte und die Katholische Kirche. In: Christliche Demokratie 1989, 7. Jg., Nr. 3, S. 305–340; *Franz Loidl*, Von karitativ-pastoralen Hilfen des österreichischen Klerus bei den Februar-Ereignissen 1934 (einige Hinweise). In: *Rudolf Neck/Adam Wandruszka* (Hg.), Beiträge zur Zeitgeschichte, Festschrift Ludwig Jedlicka zum 60. Geburtstag. St. Pölten 1976, S. 189–215.

[51] *Otto Bauer*, Der Aufstand der österreichischen Arbeiter. Prag ³1934, S. 29f.

[52] Wilhelm Miklas an Kardinal Innitzer, 4. III. 1934 (Handschreiben, Original). DAW, BA Innitzer (Anm. 50); ediert in: *Viktor Reimann*, Innitzer – Kardinal zwischen Hitler und Rom. Wien-München 1988, S. 42f.

[53] *Bauer*, Aufstand (Anm. 51) S. 30.

[54] In: Die Fackel, Wien, Juli 1934; XXXVI. S. 276f. *Alfred Pfabigan* konstatierte in seiner Untersuchung „Karl Kraus und der Sozialismus", Wien 1976, S. 351: „Ein weiterer wichtiger Faktor, der Kraus' Einstellung zum Austrofaschismus prägte, war seine große persönliche Verehrung für den Diktator Engelbert Dollfuß". S. 355: „Zwischen den Schichten, die Kraus kannten und auf ihn hörten, und denen, die Nazis wurden, lag eine unüberbrückbare Kluft. Die sogenannten Krausianer kamen aus den verschiedensten politischen Lagern und sind in die verschiedensten weitergewandert, für den Nationalsozialismus war – mit Ausnahme Emil Franzels – kaum einer von ihnen anfällig."

6. Mit dem Konkordat beginnt eine neue Ära

Durch die Allokution Papst Benedikts XV. vom November 1921 war es klar, daß der Heilige Stuhl das Konkordat von 1855 – das übrigens von österreichischer Seite bereits 1870 einseitig gekündigt worden war – bedingt durch den Zerfall der Donaumonarchie 1918 für das neue, republikanische, kleine Österreich nicht mehr als geltend betrachtete.[55] Nach mehreren internen Besprechungen wandte sich die österreichische Bischofskonferenz 1929 offiziell an den Papst mit der Bitte, „die nötigen Vorbereitungen für den Abschluß eines neuen Konkordates zu veranlassen".[56] Die heiß umkämpften Themen des schleichenden, zermürbenden Kulturkampfes, wie vor allem Schule und Ehe[57] (Sever-Ehen)[58], sollten endlich nicht mehr die Tagespolitik belasten, und die Kirche sollte von der parteipolitischen Verstrickung befreit werden. Die Verhandlungen wurden zwar gewissenhaft, aber in unterschiedlicher Intensität geführt, so daß sie sich, durch die instabilen politischen Verhältnisse bedingt, immer wieder in die Länge zogen.

Am 7. Juni 1933 konnte man in der Wiener Zeitung endlich die erlösende Mitteilung von Bundeskanzler Engelbert Dollfuß lesen, in der er, auf den 5. Juni bezogen, ausführte: „...in den Abendstunden haben wir in den Räumen des Kardinal-Staatssekretärs Pacelli das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem österreichischen Staat in feierlicher Weise unterzeichnet".[59]

Welche Konsequenzen die österreichische Kirche aus dem Abschluß des Konkordates und der damit verbundenen Ausklammerung der so heiß umstrittenen kultur- beziehungsweise kirchenpolitischen Belange aus dem Tagesstreit zog, kann man am besten daraus ersehen, daß sie sich nun aus der Tagespolitik zurückzuziehen begann. Einer der wichtigsten diesbezüglichen Marksteine ist ohne Konkordatsabschluß 1933/34 undenkbar, nämlich der Beschluß der Bischofskonferenz vom 30. November 1933 auf völligen Rückzug des Klerus aus der Politik. Alle Geistlichen, die Mandate als Nationalräte, Bundesräte, Landtagsabgeordnete oder Landesräte, Gemeinderäte oder Gemeindeausschußmitglieder innehatten, wurden mit Nachdruck

---

55 *Kremsmair*, Der Weg zum österreichischen Konkordat (Anm. 16), S. 92f.; und *ders.*, Geschichte des österreichischen Konkordates 1933/34. Von den Anfängen bis zur Unterzeichnung. In: *Hans Paarhammer, Franz Pototschnig und Alfred Rinnerthaler* (Hg.), 60 Jahre Österreichisches Konkordat (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, N.F., Bd. 56). München 1994, S. 77–118.

56 *Weinzierl*, Kirche und Politik (Anm. 15), S. 478.

57 *Franz Pototschnig*, Konkordat und Eherecht. In: 60 Jahre Österreichisches Konkordat (Anm. 55), S. 437–452.

58 Mit „Sever-Ehen (Severehen)" waren Ehen gemeint, die nach Erteilung einer Dispens vom bestehenden Eheband durch den Landeshauptmann von Niederösterreich und Wien, Albert Sever, geschlossen wurden. Da der Verfassungsgerichtshof und der Oberste Gerichtshof über deren Gültigkeit uneinig waren, wurde in Eheangelegenheiten ein unhaltbarer Rechtszustand geschaffen. *Ulrike Harmat*, Die Auseinandersetzungen um das Ehescheidungsrecht und die sogenannten „Sever-Ehen" 1918–1938. Wien 1996, ungedr. Phil. Diss.

59 Wiener Zeitung, 7. VI. 1933. S. 1.

vom Episkopat aufgefordert, binnen 14 Tagen ihre Mandate niederzulegen.[60] Das Konkordat gab den Bischöfen auch die willkommene Handhabe, den österreichischen Katholizismus umzustrukturieren. Die Dachorganisation selbständiger Vereine wurde in die streng zentralistisch-klerikalistische „Katholische Aktion" mit hierarchischem Aufbau umorganisiert.[61]

Das „als das beste seit langem"[62] qualifizierte Konkordat ließ mit seiner Ratifizierung jedoch auf sich warten. Beim sogenannten „Allgemeinen Deutschen Katholikentag" in Wien, im September 1933, versprach Dollfuß, Österreich werde sogleich die im Konkordat getroffenen Vereinbarungen „im Rahmen der bestehenden Gesetze schon jetzt zu verwirklichen" trachten; für die Ratifizierung seien allerdings die „formalen Voraussetzungen" noch nicht gegeben.[63] Diese sah Dollfuß in der Nacht zum 1. Mai des tragischen Bürgerkriegsjahres 1934 für gekommen.[64] Stunden zuvor genehmigten die von der Regierung noch anerkannten Parlamentarier das Konkordat, worauf es Bundespräsident Wilhelm Miklas gleich in derselben Nacht auf den 1. Mai ratifizierte, um so seine Publizierung gemeinsam mit der Verfassung des „Christlichen Ständestaates" zu ermöglichen.[65] Dieser enge zeitliche Konnex zwischen Ständestaatsverfassung und Konkordat provozierte die inzwischen verbotene und in die Illegalität getriebene Sozialdemokratie, die gemäß ihrer Prinzipien „Trennung von Kirche und Staat" und „Religion ist Privatsache" jedwedes Konkordat von vornherein ablehnte, so daß ihr im Exil in Brünn gedrucktes Zentralorgan, die Arbeiterzeitung, Formulierungen fand wie: Die Kirche „bringt jetzt ihre Beute heim in der Gestalt des Konkordates, das die Faschistenregierung mit dem Papst abgeschlossen hat". Dem wurde die Drohung angefügt, daß, „sobald der ‚christliche' Faschismus vor der Arbeiterklasse wird kapitulieren müssen, die Arbeiterklasse das Konkordat von 1934 wie einen Fetzen Papier behandeln werde".[66] Es dauerte

[60] Protokoll der österreichischen Bischofskonferenz, 27. – 30. XI. 1933. DAW; *Harry Slapnicka*, Vor 50 Jahren: Abzug des Klerus aus der Politik. In: theologisch-praktische Quartalschrift, 131. Jg. (1983) S. 242–250.

[61] *Maximilian Liebmann*, Katholische Aktion und Ständestaat. In: *Hans Walther Kaluza u.a.* (Hg.), Pax et Iustitia. Festschrift für Alfred Kostelecky zum 70. Geburtstag. Berlin 1990, S. 601–622; *ders.*, Metaphern für laienapostolische Aktionen und Strukturen. Von Modernismus über Integralismus bis zum Kirchenvolks-Begehren (im Druck); *Markus Lehner*, Vom Bollwerk zur Brücke. Katholische Aktion in Österreich. Thaur/Tirol 1992; *Dieter A. Binder*, Das Spannungsfeld Kirche und Staat. In: Kirche in der Gesellschaft. Wege in das 3. Jahrtausend (hg. vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz). Wien 1997, S. 111–124.

[62] Am 22. VI. 1933 berichtete Bundeskanzler Dollfuß dem Klubvorstand der Christlichsozialen Partei aus Rom: „Ich habe wiederholt gehört, daß man dieses Konkordat als das beste seit langem ansieht. Ich habe den Eindruck, daß der Vatikan sehr zufrieden ist". In: *Walter Goldinger* (Hg.), Protokolle des Klubvorstandes der Christlichsozialen Partei 1932–1934 (Studien und Quellen zur österreichischen Zeitgeschichte; Gesamtredaktion Isabella Ackerl, 2. Bd.). Wien 1980, S. 251.

[63] Allgemeiner Deutscher Katholikentag (Anm. 42), S. 56; *Erika Weinzierl*, Das österreichische Konkordat von 1933. Von der Unterzeichnung bis zur Ratifikation. In: 60 Jahre Österreichisches Konkordat (Anm. 55), S. 119–134.

[64] *Kremsmair*, Der Weg zum österreichischen Konkordat (Anm. 16), S. 320.

[65] *Weinzierl*, Österreichische Konkordate (Anm. 26), S. 230f; *dies.*, Das österreichische Konkordat (Anm. 63), S. 129; *Hugo Baltz-Balzberg*, Die österreichische Verfassung und das Konkordat vom 1. Mai 1934. Ein praktischer Führer mit Inhaltsübersicht und Schlagwortverzeichnis. Graz 1934.

[66] AZ, 13. V. 1934, S. 1f.

keine vier Jahre, und das Konkordat wurde tatsächlich wie ein Fetzen Papier behandelt, allerdings nicht von der Arbeiterklasse und vom Sozialismus, sondern vom Nationalsozialismus. Mit dem Anschluß Österreichs am 13. März 1938 wurde es ein konkordatsfreier Raum und die Kirche der Willkür von NS-Potentaten preisgegeben.[67]

1945, als das NS-Unrechtsregime der Demokratie weichen mußte und Österreichs Politiker zum Wiederaufbau schritten, waren die Ressentiments gegen das Konkordat im sozialistischen Lager noch keineswegs abgeebbt. Die Entwicklung, welche die Sozialdemokratie in puncto Kirchenpolitik und in ihrem Bestreben, die Kirche vom Staat zu trennen, durchmachte, kann am Verhalten Adolf Schärfs, der vom Mai 1957 bis Februar 1965 Bundespräsident war[68], exemplarisch und signifikant aufgezeigt werden. Am 18. Jänner 1934 polterte er im Bundesrat gegen Österreichs Bischöfe, insbesondere gegen deren Weihnachtshirtenbrief des Jahres 1933, und machte sich über das Konkordat lustig.[69] Nach 1945 hat er für jenen Friedensschluß zwischen Kirche und Staat des Jahres 1933/34 nur die wegwerfende Denomination „Exzeß des Dollfuß-Konkordates" übrig.[70]

Bei seiner Angelobung zum Bundespräsidenten im Mai 1957 findet Schärf jedoch Worte, die grünes Licht für Unterhandlungen über die Konkordatsfrage geben[71], die dann schließlich zur Anerkennung der Gültigkeit des sogenannten Dollfuß-Konkordates durch die Bundesregierung und das Parlament führten.[72]

---

[67] *Klaus Scholder,* Österreichisches Konkordat und nationalsozialistische Kirchenpolitik 1938/39. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 1975, 20. Bd., S. 230–243; *Liebmann,* Theodor Innitzer (Anm. 48).

[68] *Karl R. Stadler,* Adolf Schärf 1890 bis 1965. In: Die Österreichischen Bundespräsidenten (Anm. 37), S. 208–256.

[69] Stenographisches Protokoll. 208. Sitzung des Bundesrates der Republik Österreich, 18. I. 1934; S. 2374ff. Weihnachtshirtenbrief der Österreichischen Bischöfe. In: WDBl, 21. XII. 1933, S. 99–105.

[70] *Adolf Schärf,* Zwischen Demokratie und Volksdemokratie. Wien 1950, S. 11.

[71] Wiener Zeitung, 23. V. 1957, S. 2: „Ich will alles daransetzen, daß in diesem Klima eine Regelung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der römisch-katholischen Kirche erfolgt, ohne daß dabei Sentimentalitäten von einst geweckt werden."

[72] *Weinzierl,* Österreichische Konkordate (Anm. 26), S. 248f; dies., Das österreichische Kokordat (Anm. 63), S. 132f. Vgl. hierzu auch: *Alfred Kostelecky,* Kirche und Staat. In: *Ferdinand Klostermann/Hans Kriegl/Otto Mauer/Erika Weinzierl* (Hg.), Kirche in Österreich 1918–1965. Wien-München 1966, I. Bd., S. 201–217; insbesondere S. 213ff; und: *Österreichische Bischofskonferenz* (Hg.), Kirche und Staat in Österreich. Wien ³1955, S. 161ff; *Hans Paarhammer* (Hg.), Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge. Thaur/Tirol 1989; *Franz Olah,* Die Erinnerungen. Wien-München-Berlin 1995, S. 161ff; *Maximilian Liebmann,* Die ÖVP im Spiegel der Bischofskonferenzakten von 1945 bis zur staatlichen Anerkennung des Konkordates. In: *Robert Kriechbaumer/Franz Schausberger* (Hg.), Volkspartei – Anspruch und Realität. Zur Geschichte der ÖVP seit 1945. Wien-Köln-Weimar 1995, S. 253–280.

EVA DRECHSLER

Der bedrängte Sonntag: Verraten – oder einfach verkauft?

Der arbeitsfreie Sonntag ist in Bedrängnis geraten: Die Fronten zu seiner Beibehaltung oder Einschränkung laufen quer durch Wirtschaft, Politik und Medien. Nur die Kirchen verteidigen ihn vorbehaltlos. Und doch steht der Sonntag in Österreich nach wie vor unter massivem Schutz. Tatsächlich ist die gesetzliche Änderung, die monatelang eine Flut von Stellungnahmen der Kirchen, politischen Parteien, Ministerien, Wirtschaftskammern, Kammern für Arbeiter und Angestellte, Gewerkschaften und vieler anderer Institutionen auslöste, nicht so gravierend, wie man aufgrund der Reaktionen annehmen könnte. Ohne diese Reaktionen wäre sie aber vermutlich anders ausgefallen; denn daß es starke Interessen gibt, den Sonntag möglichst kostengünstig in die Wochenarbeitszeit einzubeziehen, steht außer Zweifel. Verraten will den Sonntag eigentlich kaum jemand. Käuflich sollte er aber doch sein, sagen jene Interessenten, die sich von seiner Verwertung einen Gewinn erwarten. Wenn man ihn schon verkaufen muß, dann wenigstens möglichst teuer, sagen die anderen. Unsere Autorin ist Redaktionsleiterin der Theologisch-praktischen Quartalschrift. (Redaktion)

1. Einleitung

„Die Diskussion um den arbeitsfreien Sonntag wird hitziger. Sie wird keineswegs mehr primär um den ‚christlichen Sonntag' geführt. Sie erhält gesamtgesellschaftliche Bedeutung. Für die einen stellt der arbeitsfreie Sonntag ein letztes Bollwerk gegen die ‚Individualisierung und Atomisierung' der Gesellschaft dar. Für die anderen geht es darum, den Sonntag zwar nicht abzuschaffen, aber aus ‚zeitgemäßen Erfordernissen der Marktwirtschaft künftig noch lockerer als schon bisher' umzuformen.

Diese Diskussion ist sinnvoll und notwendig. In einer Demokratie können Werte und Weltanschauungen nicht obrigkeitlich verordnet werden. Aber die staatliche Autorität hat die Werte, die sich in der Gesellschaft vorfinden, zu respektieren und sie vor einer Unterwanderung zu schützen, auch vor der eigenen Gesetzgebung. Ob diese Werte in der Gesellschaft noch vorhanden sind und wie weit sie für eine Mehrheit konsensfähig sind, entscheidet sich im Bewußtsein der Bürger.

Darum ist die Diskussion um den arbeitsfreien Sonntag nicht zuerst eine Frage des Machtanspruchs der Kirchen, sondern eine Frage nach dem Wertkonsens einer demokratischen Gesellschaft. Die Christen haben als gesellschaftliche Großgruppe das Recht und die Pflicht, ihre Wertvorstellungen unüberhörbar in diesen Dialog einzubringen." – So beantwortet der profilierte Vertreter der Katholischen Soziallehre P. Dr. Johannes Schasching S.J. die Frage nach der Problematik um den bedrängten Sonntag.[1]

[1] Stellungnahme für die ThPQ vom 24. Juni 1997.

2. *Die „europäische" Grundlage*

Aktuell wurden die schon seit einigen Monaten schwelenden Versuche, die gesetzlich verankerte sonntägliche Arbeitsruhe einzuschränken, durch ein Urteil des Europäischen Gerichtshofes in Luxemburg im November 1996, dessen Brisanz sofort erkannt wurde:

„Großbritannien hatte Nichtigkeitsklage gegen die Richtlinie 93/104 über bestimmte Aspekte der Arbeitszeitgestaltung vom 23. November 1993 erhoben, die der Rat auf Art. 118a EG-Vertrag (= Mindestvorschriften zur Verbesserung der Arbeitsumwelt) gestützt hatte. Diese Richtlinie, die ja auch in Österreich besondere Aktualität besitzt, regelt u.a. die täglichen Mindestruhezeiten, die wöchentliche Ruhezeit, den Jahresurlaub sowie die Ruhepausen und die wöchentliche Höchstarbeitszeit. Danach treffen die Mitgliedsstaaten alle erforderlichen Maßnahmen, damit jedem Arbeitnehmer folgendes gewährt wird: (es folgt eine Aufzählung verschiedener Regelungen der Arbeitszeit, Anm. E.D.) ... pro Siebentageszeitraum eine kontinuierliche Mindestruhezeit von 24 Stunden zuzüglich der täglichen Ruhezeit von elf Stunden gemäß Artikel 3 (Artikel 5 Absatz 1), die grundsätzlich den Sonntag einschließt (Artikel 5 Absatz 2), und schließlich ein bezahlter Mindestjahresurlaub von vier Wochen (Artikel 7).

Großbritannien stützte seine Klage darauf, die Kompetenzgrundlage sei unzutreffend... der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit sei verletzt, das Ermessen sei mißbraucht und wesentliche Formvorschriften seien verletzt worden.

Der EuGH wies alle britischen Vorwürfe zurück, gab aber einem Hilfsantrag statt und erklärte Art. 5 Abs. 2 der Richtlinie, die den Sonntag grundsätzlich in die wöchentliche Mindestruhezeit einschließt, für nichtig. Es ließe sich nämlich nicht dartun, warum der Sonntag mit der Zielsetzung der Richtlinie, nämlich Gesundheit und Sicherheit der Arbeitnehmer, im engeren Zusammenhang stünde als ein anderer Wochentag. Es sei daher Sache jedes Mitgliedsstaates, in Anbetracht der Unterschiedlichkeit der kulturellen, ethnischen und religiösen Faktoren zu entscheiden, ob der Sonntag in die wöchentliche Mindestruhezeit eingeschlossen werde oder nicht..." (Rs. C-84/94, Großbritannien/Rat, Urteil vom 12. November 1996)[2]

Tatsächlich wird der Sonntag damit also keineswegs europaweit abgeschafft; vielmehr bleibt es den einzelnen Mitgliedsstaaten überlassen, ob und wie sie ihn in ihre Arbeitszeitregelungen einbeziehen. Daß er aber dem Europäischen Gerichtshof nicht mehr besonders schützenswert erscheint, geht aus dem Urteil klar hervor.

Die Debatten, die dieses Urteil in Österreich auslöste, waren überaus heftig – heftiger, als es dem eigentlichen Anlaß entsprach. Denn Österreich hätte ja bei seinen bisherigen Regelungen bleiben können, ohne in irgendeiner Weise zu reagieren. (Immerhin hat es bei anderen europäischen Ansinnen sein Beharrungsvermögen unter Beweis gestellt – man denke nur an die energische Verteidigung der Anonymität der Sparbücher.) Aber offenbar hatte das Urteil eine bereits in der Luft liegende Tendenz genau getroffen und

[2] *Michael Schweitzer* zitiert nach: Background Europe, Nr. 37 vom 15. Jänner 1997.

wurde so zum Auslöser einer Kettenreaktion.

3. *Die Debatte im Pastoralrat der Diözese Linz*

In kirchlichen Kreisen zeigte man sich über das Sonntags-Urteil, das vielen Menschen offensichtlich als Todesurteil erschien, besonders betroffen. Dies sei an einem regionalen Beispiel aufgezeigt: In der Diözese Linz hat man, und zwar aufgrund ihrer sozialen und wirtschaftlichen Struktur ebenso wie wegen des persönlichen Engagements ihrer Bischöfe, stets eine besonders sensible Beziehung zur Arbeitswelt gehabt. Diözesanbischof Maximilian Aichern war maßgeblich an der Erstellung des Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe (1990) beteiligt und ist Referatsbischof der Katholischen Aktion für den Bereich der Arbeitnehmer. Das Urteil des Europäischen Gerichtshofes in Luxemburg verursachte in der Vollversammlung des Pastoralrates der Diözese Linz am 16. November 1996 zunächst eine sehr emotionell geführte Debatte, die schließlich in folgende Beschlüsse mündete:

„Die Vollversammlung des Pastoralrates ist gemeinsam mit dem Bischof empört über die Entscheidung des Europäischen Gerichtshofes in Luxemburg, wonach bei der pro Woche vorgeschriebenen ununterbrochenen Ruhezeit von mindestens 24 Stunden der Sonntag nicht zu dieser vorgeschriebenen Ruhezeit gehören muß. Die Vollversammlung des Pastoralrates sieht in dieser Tatsache einen Anschlag auf eines der alten und wichtigen Kulturgüter der Menschheit und eine Verletzung religiöser Werte. Darüber hinaus sieht die Vollversammlung in dieser Tendenz außerordentliche Gefährdungen für die Pflege menschlicher Beziehungen in Familie und Freundeskreisen sowie die Bedrohung ihrer gemeinsamen Kultur[3]. Die Vollversammlung sieht in dieser Entscheidung des Europäischen Gerichtshofes eine Verbeugung vor den Konzernen und Handelsriesen zu Ungunsten der Arbeitnehmer/innen und der Klein- und Mittelbetriebe. Die Vollversammlung fordert alle Verantwortungsträger in der Kirche (Priester und Laien) auf, erneut mit allen Kräften auf allen Ebenen den Wert und die Bedeutung des Sonntags aufzuzeigen, und sie fordert die Verantwortlichen in der Politik auf, diesen Tag zu sichern".[4]

4. *„Lebensnotwendige Arbeit"?*

Bei diesen Diskussionen im Pastoralrat fiel auch die Anregung, man möge sich am Sonntag auf *lebensnotwendige* Arbeit beschränken. Aber was ist in einer modernen Gesellschaft lebensnotwendig? Fernsehen am Sonntag? Zeitungen, die an jedem Tag, auch am Montag, erscheinen? Offene Schwimmbäder, Restaurants, Kinos, Theater? Betriebsbereite Seilbahnen, Skilifte, Autobus-, Bahn-, Flugverbindungen? Und geht es nur um Erwerbsarbeit oder auch um ehrenamtliche Bereitschaftsdienste, wie sie beim Roten Kreuz, den Freiwilligen Feuerwehren, der Bergrettung und vielen anderen Institutionen selbstverständlich geleistet werden und tatsächlich *lebensnot-*

[3] Diese Thematik entfaltete *Wilhelm Zauner* in seinem Beitrag: Mut zum Sonntag, in: ThPQ 3/1993, 219–226.

[4] Veröffentlicht im Linzer Diözesanblatt vom 1. Februar 1997.

wendig sein können? Ist nicht schon die Verpflichtung, an einem bestimmten Ort eine bestimmte Zeit lang zur Verfügung zu stehen, eine Art von Arbeitsleistung, welche die Gestaltung des Sonntags empfindlich einschränkt? Offenbar hatte der Pastoralrat intuitiv erkannt, daß der arbeitsfreie Sonntag demnächst zur Debatte stehen würde – der Europäische Gerichtshof hatte mit seinem Urteil eine politische Schleuse geöffnet. Die Diskussionen rissen nicht mehr ab, bis schließlich der neue Paragraph 12a des Arbeitsruhegesetzes am 20. März im Parlament beschlossen wurde und am 24. März 1997 in Kraft trat. Wie sich hinterher herausstellte, hatte es schon lange vor dem Urteil massive politische Bestrebungen gegeben, um eine Regelung in diesem Sinn zu erreichen – entsprechende Gesetzesvorlagen erblickten wegen der Brisanz des Themas, der Angst vor den Reaktionen der Wähler, den wenig überzeugenden Überlegungen hinsichtlich der Kompetenzen aber niemals das Licht des Ministerrates oder gar der Öffentlichkeit und wurden auch geradezu ängstlich geheimgehalten.

Als die Proteste der Kirchen nicht verstummen wollten, wurde von politischer Seite erklärt, die Kirche habe den Gesetzesentwurf zwar zur Begutachtung erhalten, aber nicht dazu Stellung genommen. Bischof Aichern stellte klar, daß ein der Bischofskonferenz im Herbst des Jahres 1996 übergebener Gesetzesentwurf zur Sonntagsarbeit vom damaligen Sozialminister Hums selbst gegenüber den Bischöfen mit der Begründung wieder zurückgenommen worden sei, dieser Gesetzesentwurf werde nicht ins Parlament kommen. Dann aber sei die gesetzliche Änderung der Sonntagsarbeit durch einen Initiativantrag der Regierungsparteien im Parlament eingebracht worden. Dazu gebe es jedoch kein Begutachtungsverfahren. Noch kurz vor der parlamentarischen Behandlung dieses Initiativantrages habe Aichern mit dem Wirtschaftsminister und dem Vizekanzler Gespräche, freilich zu anderen Themen, geführt. Dabei hätten beide jedoch kein Wort von der bevorstehenden Behandlung des Arbeitsruhegesetzes erwähnt.[5]

Die Appelle zur Rettung des Sonntags, die seinen Wert betonten, führten aber auch zur Veröffentlichung von Untersuchungen, die aufzeigten: Um die Gestaltung dieses Tages ist es nicht besonders gut bestellt. Die viel beschworene Sonntagskultur besteht vielfach aus einem gemächlicheren Tagesablauf mit viel Schlaf, der aufwendigen Zubereitung und dem Genuß eines opulenten Mittagessens, sozialen Kontakten am Nachmittag (Familie, Verwandte, Freunde) und dem obligaten abendlichen Fernsehen. 20 Prozent besuchen den Gottesdienst, sieben Prozent arbeiten[6], nicht wenige stecken vermutlich früher oder später im Stau, widmen sich Sport und Hobbys. Es herrscht also mehr Gemütlichkeit (von der Jugend nicht selten mit „Langeweile" umschrieben) als *Sonntagsfreude.*

Die katholische Kirche, die heute gelegentlich gegen die „Freizeitindustrie" protestiert, hat sich sehr lange auf die

[5] Bischof Aichern vor der Frühjahrskonferenz der Dechanten der Diözese Linz. Quelle: Nachrichtendienst der Diözese Linz Nr. 64 vom 18. April 1997.

[6] Aus einer Mikrozensus-Erhebung des Statistischen Zentralamtes, das im Jahr 1992 die Tagesabläufe in 29.000 österreichischen Haushalten minutengenau erhob. Quelle: „profil" Nr. 13, 24. März 1997.

Einschärfung der *Sonntagspflicht* beschränkt. So wurde Generationen von österreichischen Schulkindern mittels des „Katechismus der Katholischen Religion"[7] in vielen, vielen unveränderten Auflagen (die den Ständestaat, den Nationalsozialismus, den Zweiten Weltkrieg, die Gründung der Zweiten Republik, den Abschluß des Staatsvertrages und noch etliche andere historische Entwicklungen überdauerten) eingeprägt: „Warum müssen wir am Sonntag die hl. Messe andächtig mitfeiern? Wir müssen am Sonntag die hl. Messe andächtig mitfeiern, *weil es die Kirche befiehlt*". (Nr. 163, Hervorhebung E.D.) Und dann wurden die Pflichten mit Worten wie „müssen", „sollen", „nicht dürfen", „heilige Pflicht" usw. entfaltet. Von Sonntagsfreude oder -kultur, Erholung, Familienleben war kein Wort zu lesen.

Dies hat sich inzwischen geändert[8]. So veröffentlichte beispielsweise Bischof Maximilian Aichern 1997 in Oberösterreich „Ein Wort zum Sonntag" als Fastenhirtenbrief, in ihren Osterpredigten riefen die Bischöfe zur Rettung des Sonntags auf, ihre Forderungen, eine „neue Sonntagskultur" zu schaffen, richten sich an alle gesellschaftlichen Kräfte. Beim Eucharistischen Weltkongreß am 28. Mai 1997 erklärte der Wiener Weihbischof Alois Schwarz in diesem Zusammenhang, man müsse das Bewußtsein dafür wecken, daß der Mensch nicht nur für die Arbeit da sei, sondern daß „Anbetung, Freude, Spiel, Feste und Gemeinschaft" ganz wesentlich seien. Bei dieser Gelegenheit kritisierte Schwarz auch Fälle von „lieb- und gedankenlos vollzogener Liturgie".[9]

Es liegt auf der Hand, daß angesichts des Autoritätsverlustes der Kirchen nun der Staat zumindest fallweise mit ähnlich unhinterfragtem Gehorsam seiner so geschulten Bürger rechnen darf: „Warum müssen wir am Sonntag arbeiten? Wir müssen am Sonntag arbeiten, *weil es der Staat befiehlt.*" Er befiehlt es zwar nicht und erlaubt es nicht einmal generell, sondern ermöglicht nach wie vor nur Ausnahmeregelungen, aber so genau werden Texte im allgemeinen nicht gelesen.

5. Die österreichische Gesetzeslage und die Gesetzesänderung

Katechismus Nr. 162: „Wann sind knechtliche Arbeiten am Sonntag erlaubt? Knechtliche Arbeiten sind am Sonntag nur dann erlaubt, wenn sie dringend notwendig sind oder wenn

---

[7] Katechismus der kaholischen Religion, herausgegeben vom Erzbischöflichen Ordinariat Wien, Amt für Unterricht und Erziehung, Katechetisches Institut. Mit Erlaß des Bundesministeriums für Unterricht vom 13. Mai 1931... und 4. Jänner 1946... zum Unterrichtsgebrauch an allgemeinen Volksschulen und an Hauptschulen allgemein zugelassen. 14., unveränderte Auflage Wien 1956. S 84f. 1. Auflage 1931, letzte (14.) Auflage 1956. Der Katechismus wurde noch Anfang der 60er Jahre im Schulunterricht verwendet. In der nachfolgenden Ausgabe (ab 1961 bei Herold) heißt es: „Erlaubt sind alle Arbeiten, die für das tägliche Leben (Kochen, Tiere betreuen usw.) oder für die menschliche Gemeinschaft (bei Unglücksfällen, bei Gefährdung der Ernte, im Verkehrs-, Spitals- und Gaststättenbetrieb) unbedingt notwendig sind. Auch alle geistigen Arbeiten sind erlaubt. In Notfällen kann der Pfarrer vom Verbot der Sonn- und Feiertagsarbeit befreien". (S 197) Hier findet sich bereits der Satz: „Der Ruhetag soll dem Menschen auch zur Erholung dienen" (S 197).

[8] So steht im Codex Iuris Canonici von 1983: Can. 1247 – „Am Sonntag und an den anderen gebotenen Feiertagen sind die Gläubigen zur Teilnahme an der Meßfeier verpflichtet; sie haben sich darüber hinaus jener Werke und Tätigkeiten zu enthalten, die den Gottesdienst, die dem Sonntag eigene Freude oder die Geist und Körper geschuldete Erholung hindern."

[9] Quelle: Kathpress vom 30. Mai 1997.

die geistliche Obrigkeit sie aus wichtigen Gründen gestattet." Ersetzt man den Begriff „geistliche Obrigkeit" durch „staatliche Obrigkeit", so kommt man den einschlägigen Bestimmungen des Arbeitsruhegesetzes von 1983 äußerst nahe:

§ 12: „Durch Verordnung sind für Arbeitnehmer in bestimmten Betrieben Ausnahmen von der Wochenend- und Feiertagsruhe zuzulassen, wenn diese 1. zur Befriedigung dringender Lebensbedürfnisse notwendig sind..."

§ 13 (1) „Der Landeshauptmann kann neben den... zulässigen Ausnahmen nach Anhörung der zuständigen gesetzlichen Interessenvertretungen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer durch Verordnung weitere Ausnahmen zulassen, wenn... 2. ein außergewöhnlicher regionaler Bedarf für Versorgungsleistungen gegeben ist." – Aufgrund dieser Bestimmung kann das Gesetz auf dem Verordnungsweg übrigens sehr weitherzig interpretiert werden (und wird es auch), weil in Fremdenverkehrsgemeinden ein „außergewöhnlicher regionaler Bedarf" leicht nachzuweisen ist – und es in Österreich kein Bundesland ohne Fremdenverkehr gibt.

Durch die neue Regelung wurde nunmehr der umstrittene Paragraph 12a samt Überschrift eingefügt: *„Ausnahmen durch Kollektivvertrag § 12a (1) Der Kollektivvertrag kann weitere Ausnahmen von der Wochenend- und Feiertagsruhe zulassen, wenn dies zur Verhinderung eines wirtschaftlichen Nachteils sowie zur Sicherung der Beschäftigung erforderlich ist. (2) Soweit dies nach Art der Tätigkeit zweckmäßig ist, hat der Kollektivvertrag die nach Abs. 1 zulässigen Arbeiten einzeln anzuführen und das für die Durchführung notwendige Zeitausmaß festzulegen."*[10]

Daß demnach eine abstrakte Größe wie „der Kollektivvertrag" sozusagen gleichberechtigt mit dem Sozialminister und dem Landeshauptmann, die immerhin den Amtseid auf die Republik ablegen und politische Verantwortung tragen, Ausnahmen von der Sonntagsruhe zulassen kann, ist ein Kuriosum, das nachdenklich macht. Die Verantwortung wird damit auf eine andere Ebene verschoben: nämlich auf jene der Sozialpartner, die hinter dem Kollektivvertrag stehen. Diese führt das Gesetz aber nicht an.

6. Der „wirtschaftliche Nachteil"

Es stellt sich auch die Frage, was alles als „wirtschaftlicher Nachteil" interpretiert werden kann. Ein Unternehmen, das Servietten erzeugt, kündigte sofort nach dem Parlamentsbeschluß am 20. März 1997 Sonntagsarbeit an. Die Auftragslage sei so gut, daß sich ein Rund-um-die-Uhr-Betrieb lohne, erläuterte dazu der Betriebsratsobmann.[11] Auch an den Türen der sonntags geschlossenen Läden wird bereits – abgesehen von der endlosen Debatte um den 8. Dezember[12] – gerüttelt: Das neue Gesetz war noch nicht einmal in Kraft, da versuchte das erste Einkaufszentrum am Sonntag aufzu-

[10] BGBl. 1 – Ausgegeben am 24. April 1997 – Nr. 46.

[11] Siehe „Kathpress" vom 22. März 1997.

[12] Um den enormen Einkaufstourismus in die Nachbarländer am Tag Mariä Empfängnis, der in Österreich als Feiertag unter das Arbeitsruhegesetz fällt, einzudämmen, fordern Kaufleute und ihre politischen Vertretungen seit Jahren die Möglichkeit, an diesem Tag die Geschäfte offenhalten zu dürfen. Bisher behalf man sich in grenznahen Gebieten mit der oben erwähnten Ausnahmeregelung für Fremdenverkehrsgemeinden.

sperren. Allerdings bescherte dieser Vorstoß vor allem Gendarmen, Arbeitsinspektoren, Medienleuten und Demonstranten von Katholischer und Sozialistischer Jugend, Gewerkschaft und Arbeiterkammer einen arbeitsintensiven Sonntag.[13] „Natürlich muß niemand aufsperren oder einkaufen, wenn er nicht will. Ist der Damm aber einmal gebrochen, dann geht es denen, die am Sonntag etwas Gescheiteres vorhätten als zu schaffen und zu raffen, wie den Nichtrauchern am gemischten Arbeitsplatz. Sie greifen nicht zur Zigarette, und dennoch beißt der Rauch in den Augen", schrieb Engelbert Washietl dazu.[14] Auch die Ladenkette einer großen Bäckerei hat den Aufstand probiert und an frequentierten Standorten in Wien am Sonntag einzelne Geschäfte geöffnet. Die angedrohten Geldstrafen nahm das Unternehmen in Kauf.[15] Diese Vorgangsweise fand bald Nachahmung. Doch stießen große Bäckereiketten nicht nur auf den entschiedenen Widerstand von Gewerkschaft und Katholischer ArbeitnehmerInnen-Bewegung (KAB), sondern auch auf den Unmut der vielen kleinen Bäckereibetriebe, die in der zuständigen Innung organisiert sind. Für sie ist die sonntägliche Öffnungszeit weder rentabel noch personell verkraftbar. Auch fürchtet man bereits, daß sich unter diesen Bedingungen keine Lehrlinge mehr gewinnen lassen werden.

7. Angriff auf das Konkordat?

Es wurde auch schon die Frage in den Raum gestellt, ob die neue Regelung überhaupt mit dem Konkordat vereinbar sei.[16] Doch erscheinen diesbezügliche Zweifel weit hergeholt, denn im Artikel IX des Konkordats vom 5. Juni 1933 steht nur folgendes: *„Die Republik Österreich anerkennt die von der Kirche festgesetzten Feiertage, diese sind: Alle Sonntage..."*. Daran schließt sich eine Aufzählung der übrigen Feiertage.[17] Nur die generelle Abschaffung des Sonntags würde m.E. das Konkordat berühren. Die Möglichkeit der Erfüllung der religiösen Pflichten, ebenfalls Bestandteil des Staatskirchenrechtes, wird durch das neue Gesetz nicht berührt: § 8. (1) *„Der Arbeitnehmer, der während der Wochenend- oder Feiertagsruhe beschäftigt wird, hat auf Verlangen Anspruch auf die zur Erfüllung seiner religiösen Pflichten notwendige Freizeit, wenn diese Pflichten nicht außerhalb der Arbeitszeit erfüllt werden können und die Freistellung von der Arbeit mit den Erfordernissen des Betriebes vereinbar ist."*[18]

8. Ein überholtes Tabu?

Noch vor dem Parlamentsbeschluß hatte SP-Generalsekretär Andreas Rudas mit einem Interview einen wahren Entrüstungssturm ausgelöst: „...Ich glaube, daß es auch interessant

[13] Nachzulesen beispielsweise im „Standard" vom 21. April 1997 unter dem Titel „Lautstarke Demonstration gegen einen Vorstoß für offene Läden am Sonntag – Der Klassenkampf im Einkaufszentrum" (S 11) sowie im Kommentar „Kafkaeske Regelungen" (S 20).

[14] Kommentar „Die Kaufkraft wird bloß umgepolt", Wirtschafts Blatt vom 22. April 1997.

[15] Nachzulesen beispielsweise im „Standard" vom 2. Juni 1997, S 12.

[16] Alfred Rinnerthaler in einem Gespräch mit „Kathpress", veröffentlicht am 5. April 1997.

[17] Konkordat vom 5. Juni 1933 zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich samt Zusatzprotokoll.

[18] Bundesgesetz vom 3. Feber 1983 über die wöchentliche Ruhezeit und die Arbeitsruhe an Feiertagen

sein könnte, daß man an einem anderen Tag als am Sonntag frei hat. Von solchen Tabus sollten wir weggehen. Ruhepausen sind wichtig, aber ich halte es nicht für richtig, sie auf einen fixen Tag festzulegen. Auch der Mittwoch könnte, statt des Sonntags, ein freier Tag sein. Es sollte einfach der Tag sein, wo es in einem Betrieb am geschicktesten ist." Und auf die Bemerkung des Interviewers, in Familien werde man aber nicht sehr erfreut sein, wenn der eine Partner am Mittwoch frei habe, der andere am Sonntag, antwortete er: „Ich glaube, das müßte zu koordinieren sein".[19] Einige Tage später beteuerte Rudas, auch er sei gegen ungeordnete Deregulierung, sei sich seines sozialen Gewissens in hohem Maße bewußt (Bischof Weber hatte im Zusammenhang mit dem Sonntagsarbeitsverbot die Parteien inzwischen an ihr soziales Gewissen erinnert), sei für Ruhetage und dafür, daß die Ruhezeiten mit den Familien verbracht würden. Er glaube aber auch, daß man sich nicht auf einen Tag fixieren müsse.[20]

Die Äußerungen wurden scharf zurückgewiesen. Eduard Ploier, Präsident der Katholischen Aktion der Diözese Linz: Es gehe beim Sonntag um ein allgemeines Kulturgut, wo Menschen gemeinsam einen Ruhetag begingen... wenn Rudas meine, es müßte zu koordinieren sein, wenn Ehepartner und Kinder an verschiedenen Wochentagen frei hätten, sei dies eine Geringschätzung von zwischenmenschlichen Beziehungen. Ohne einen gemeinsamen Ruhetag der Gesellschaft – mit Ausnahme notwendiger Dienstleistungen – wäre beispielsweise jedes Vereinsleben, jede kulturelle Gemeinsamkeit, jede gemeinschaftliche Freizeitaktivität in den Gemeinden und Gruppierungen gefährdet. „Wenn die totale Flexibilisierung der 7-Tage-Woche einer jener Werte ist, die im neuen Parteiprogramm das Leben für das Jahr 2010 prägen sollen, dann fragen wir uns, aus welchen Quellen Rudas diese Werte schöpft – aus sozialdemokratischen jedenfalls nicht", erklärte Betriebspfarrer Hans Gruber, Sprecher des Forums „Kirche und Arbeitswelt" der Diözese Linz.[21]

Auch andere Reaktionen zeigten, daß die Aufgabe des Sonntags nicht viel Akzeptanz findet: Bei einer TED-Umfrage unter Lesern einer oberösterreichischen Wochenzeitung[22] sprachen sich 79 Prozent dafür aus, daß der arbeitsfreie Sonntag erhalten bleiben möge, 11 Prozent waren dagegen, 10 Prozent hatten keine Meinung dazu. – Bei aller Vorsicht, die im Umgang mit derartigen Umfragen geboten ist, bedeutet dies, daß sich Gottesdienstbesucher (in Oberösterreich nach neuesten Erhebungen 22,3 Prozent) und potentielle Befürworter der Sonntagsarbeit ungefähr die Waage halten. Es bedeutet auch, daß zumindest die Oberösterreicher in diesem Punkt mit überwältigender Mehrheit anders denken als die Abgeordneten im Parlament. – Bei der gleichen Gelegenheit wurden auch verschiedene Stellungnahmen eingeholt. Dabei setzten sich Diözesanbischof Maximilian Aichern, Superintendent Hansjörg Eichmeyer, Arbeiterkammer-Präsident Fritz Frey-

[19] Interview in der Tageszeitung „Oberösterreichische Nachrichten", 4. März 1997.
[20] Interview in der Tageszeitung „Der Standard", 7. März 1997.
[21] Nachrichtendienst der Diözese Linz, 4. März 1997.
[22] Durchgeführt von „Linzer Rundschau/korrekt".

schlag und Gewerkschafts-Landesvorsitzender Hubert Wipplinger sehr energisch für den arbeitsfreien Sonntag ein, alle mit dem Hinweis auf Familienleben und Freundeskreis. Von der Gewerkschaftsseite wurde aber nicht nur bei dieser Gelegenheit festgehalten, daß man sich wirtschaftlichen Notwendigkeiten (dabei geht es vor allem um die gleichmäßige Auslastung außerordentlich kostspieliger Maschinen) im Interesse der Beschäftigungslage und damit der Arbeitnehmer nicht ganz verschließen wolle. Der Geschäftsführer der oö. Industriellenvereinigung Kurt Pieslinger sah die neue gesetzliche Regelung ausschließlich vom pragmatischen wirtschaftlichen Standpunkt: „Um konkurrenzfähig produzieren zu können, müssen wir die zur Verfügung stehende Arbeitszeit optimal nützen. Daher begrüßt die Industrie die gesetzliche Regelung, durch die per Kollektivvertrag Ausnahmen von der Feiertagsruhe möglich werden, wenn sonst wirtschaftliche Nachteile zu erwarten oder Arbeitsplätze gefährdet sind. Dies ist ein Beitrag zur Sicherung des Industriestandortes Österreich".

Die Stellungnahme des oberösterreichischen Wirtschaftskammer-Direktors Alfred Waldbauer fiel differenzierter aus: „Am Grundsatz des arbeitsfreien Sonntags wird auch durch die beschlossene Abänderung des Arbeitsruhegesetzes nicht gerüttelt. Notwendige Ausnahmen... hat es immer gegeben und wird es auch immer geben müssen. Mit der jetzigen Regelung werden vor allem notwendige Ausnahmen für bestimmte Tätigkeiten, wie sie bisher nur durch Verordnung des Sozialministers möglich waren, neu geregelt: Im Interesse der Beschäftigung können die Ausnahmeregelungen auch per Kollektivvertrag festgelegt werden. Ich bin von der Richtigkeit dieses zusätzlichen sozialpartnerschaftlichen Instruments überzeugt, zumal die Kollektivvertragspartner die branchenspezifischen Gründe für die Notwendigkeit allfälliger Sonntagsarbeit am besten beurteilen können. Insgesamt ist davon auszugehen, daß man bei zusätzlicher Sonntagsarbeit restriktiv vorgehen wird. Generell sollte aber die Notwendigkeit weiterer Ausnahmemöglichkeiten außer Streit stehen: Österreich steht mitten im harten internationalen Wettbewerb und ist leider keine Insel der Seligen."[23]

9. Bedingungen der Sonntagsarbeit

Jene Menschen, die am Sonntag arbeiten, tun dies zu höchst unterschiedlichen Bedingungen – diese reichen von der zuschlagslosen Entlohnung (Gastgewerbe) bis zum Sonntagszuschlag von 100 Prozent (Industrie) oder der Abgeltung des Sonntags mit 11 Prozent des Bruttogrundgehaltes (manche Tageszeitungen). Das bedeutet aber, daß es abseits der Überlegungen über den Abbau oder die Schaffung von Arbeitsplätzen für viele Arbeitnehmer einen sehr empfindlichen Einkommensverlust bedeuten würde, sollte die Sonntagsarbeit in ihrer Branche abgeschafft oder eingeschränkt werden. Der verbale politische Versuchsballon, den Sonntag generell wie jeden anderen Tag zu behandeln und nur innerhalb eines gewissen Zeitraumes durch einen anderen arbeitsfreien Tag

[23] Stellungnahme für die ThPQ vom 22. Mai 1997.

ohne finanziellen Zuschlag auszugleichen, wurde daher auch (vorläufig) sofort zum Absturz gebracht.

Und doch ist auch diese Variante längst Realität. So gibt es für die Beschäftigten im Hotel- und Gastgewerbe – und in einem Fremdenverkehrsland wie Österreich stellen diese eine sehr große Zahl von Arbeitnehmern – keinen Sonntagszuschlag. Der Kollektivvertrag sieht vor, daß beispielsweise Köche und Köchinnen sowie Kellner/innen an zwei Tagen in der Woche – die nach Möglichkeit aufeinander folgen sollen – arbeitsfrei haben; der Samstag oder Sonntag zählt jedoch genau soviel wie jeder andere Wochentag. Es besteht auch keine Regelung, ob oder wieviele Sonntage im Monat freigegeben werden müssen. Das bedeutet, daß es während der Sommer- oder Wintersaison für Beschäftigte im Hotel- und Gastgewerbe unter Umständen keinen einzigen freien Sonntag gibt. „Wer diesen Beruf wählt, weiß das aber rechtzeitig", meint dazu Manfred Zolles, Landessekretär der oberösterreichischen Gewerkschaft für Hotel, Gastgewerbe, Persönlicher Dienst.

Abgesehen von derartigen Regelungen für einzelne Berufsgruppen besteht schon seit einiger Zeit die Tendenz, Kollektivverträge nach Möglichkeit zu umgehen – mit Pauschalierungen und Werkverträgen, Beschäftigungen im geringfügigen Ausmaß und sogar mit neuen Berufsbezeichnungen, die nicht in bestehenden Kollektivverträgen erfaßt sind. So ebnet man die Sonntagsarbeit ganz unauffällig ein – sie wird zwar geleistet, aber nicht extra bezahlt. Prozentuell wird übrigens in den „Religiösen Berufen" mit 80,8 Prozent am weitaus häufigsten sonntags gearbeitet, noch vor den Hoteliers und Gastwirten mit 63,7 Prozent.[24] Interessanterweise verwahrten sich einige Pfarrer bei der oben erwähnten Debatte in der Vollversammlung des Pastoralrates energisch gegen die Auffassung, sie selbst leisteten Sonntagsarbeit: Die Predigt bereiteten sie unter der Woche vor, und die Eucharistiefeier mit der Gemeinde sei nicht als Arbeit aufzufassen. Doch ist der Sonntag mit seinen Terminen zweifellos ein sehr wichtiger und unverzichtbarer Teil der Pflichten eines Pfarrers. Angesichts des Priestermangels und der Notwendigkeit, oft mehr als eine Gemeinde zu betreuen, ergeben sich Belastungen, die wohl kaum unter „Mitfeiern" fallen.

Hier leidet die Glaubwürdigkeit durch Verdrängung, und dies kommt in Medienkommentaren zur Haltung der Kirche öfters zum Ausdruck. Aber auch Theologen spüren hier Unbehagen: „Eine etwas alltäglichere Spannung dieser Art sehe ich auch zum Beispiel darin, daß die Kirche gegenwärtig in der gesellschaftlichen Diskussion den Wert von Besinnung und Ruhe betont, gerade auch im Kontext der Sonntagsruhe. Zugleich aber ist ein Großteil der Verkündiger dieser Botschaft, allen voran die Priester, ständig unterwegs und mit so vielen Aufgaben belastet, daß sie oft einen gehetzten und ruhelosen Eindruck hinterlassen", schreibt dazu Alwin J. Hammers, Professor für Pastoralpsychologie am Bischöflichen Priesterseminar in Trier, in seinem Buch „Christlicher Glaube... und praktizierter Unglaube".[25]

Und die Meinungen der Staatsbürger? Diese sind uneinheitlich und nach

[24] Quelle: APA (Austria Presse Agentur)/ÖSTAT (Österreichisches Statistisches Zentralamt).

[25] *Alwin J. Hammers*, Christlicher Glaube... und praktizierter Unglaube. Erfahrungen und Anmerkungen eines Psychotherapeuten. Weyand, Trier 1996, S 15.

Bevölkerungsgruppen sehr verschieden. Während die einen von der Angst um ihre Arbeitsplätze getrieben und bereit sind, dieser Angst noch mehr zu opfern als hin und wieder einen Sonntag, wissen die anderen sehr gut, was die Sonntagsarbeit für ihr Einkommen bedeutet. Viele können sich ihren Beruf ohne Einbeziehung von Sonn- und Feiertagen kaum vorstellen, und je sinnvoller die Tätigkeit, desto leichter fällt sie – sogar dann, wenn sie ehrenamtlich und damit unbezahlt ist. Das ließ sich schon bisher aus den üblichen Medienumfragen zum Thema „Wie schwer fällt es Ihnen, zu Weihnachten ihren Dienst zu versehen?" ablesen. Wer beispielsweise in einem Notarztteam, in einem Krankenhaus, in der Feuerwehrzentrale, im Verkehrswesen, im Tourismus oder auch in der Medienbranche seine Arbeit verrichtet, nimmt die Unannehmlichkeiten eben auf sich – die eigene Dienstbereitschaft kommt ja anderen Menschen unmittelbar zugute. Ehrenamtliche Arbeit wird selbstverständlich besonders häufig an Sonntagen geleistet. Die Erwerbsarbeit am Sonntag könnte hier empfindliche Störungen und Verluste bedeuten – und zwar nicht nur an Gemeinschaftssinn und sehr sinnvollem Engagement, sondern auch an Steuergeldern, falls die öffentliche Hand einspringen müßte, um die Ausfälle auszugleichen. Hingegen ist die angebliche Notwendigkeit, am Sonntag Dienst in einem geöffneten Supermarkt zu tun, der ohne besonderen Verlust für die Versorgung genau so gut geschlossen sein könnte und womöglich kaum frequentiert wird, viel schwerer einzusehen und zu verkraften als eine sinnvolle Tätigkeit für die Mitmenschen.

Schwierig ist außer Haus verrichtete Sonntagsarbeit auszuhalten, wenn das Familienleben massiv gestört wird, was vor allem in ländlichen Regionen der Fall ist. Die Kinder besuchen während der Woche mehr oder weniger weit entfernt liegende (meist berufsbildende) Schulen und können nur am Wochenende nach Hause; die Mutter arbeitet zumindest stundenweise für den Fremdenverkehr (vermietet Privatzimmer, führt eine kleine Frühstückspension, arbeitet im Gastgewerbe) oder im Handel. Der Vater muß zu seinem Arbeitsplatz pendeln und kommt frühestens am Freitagabend heim. Der Sonntag ist ganz einfach notwendig, wenn die Familienmitglieder überhaupt noch miteinander reden, im Heimatort ein Fest besuchen, gemeinsam eine Wanderung unternehmen, Kontakt zu Vereinen halten, gelegentlich Verwandte einladen wollen. Doch ist gerade hier die Sorge um den Arbeitsplatz besonders groß – und auch besonders berechtigt.

Die Probleme alleinerziehender Eltern, die nicht wissen, wer ihre Kinder am Sonntag beaufsichtigen soll, sind vielleicht offenkundiger und werden eher artikuliert, wenn schon nicht besonders ernstgenommen. Ausgeweitete Öffnungszeiten für Kindergärten mögen manche Schwierigkeiten beheben; wie sie den Kindern bekommen, wird kaum in Betracht gezogen.

Die Kommentare gutverdienender, flexibler Singles, sie und viele andere Arbeitnehmer könnten sich infolge der Sonntagsarbeit nun endlich den Stau auf der Autobahn, die Wartezeiten am Skilift, das mangelhafte Eingehen auf ausgefallenere Wünsche im Ausflugslokal und ähnliche Mißhelligkeiten ersparen, erscheint in diesem Zusammenhang nicht nur als egozentrisch, sondern als gefährlich gedankenlos. Denn schließlich wird auch das Besuchsrecht unverheirateter oder geschiedener Eltern unter Umständen

schwer beeinträchtigt, weil ihre Kinder während der Woche die Schule besuchen müssen und den Luxus des Skivergnügens ohne lästige Wartezeit nicht wahrnehmen können. Daß Sonntagsarbeit nur von Freiwilligen ohne Kinder ausgeführt werden könnte, die mit ihrem Sonntag ohnehin nichts anzufangen wissen, ist eine Ausblendung der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Gerade die neue Regelung durch Kollektivvertrag könnte bedeuten, daß Arbeitnehmer nicht nur die Firma, sondern den Beruf wechseln müssen, um der Sonntagsarbeit zu entgehen.
Selbstverständlich wurde das Thema „Sonntagsarbeit" in allen Medien höchst kontrovers diskutiert. Wo ein Prinzip längst hohl geworden sei, nütze seine rituelle Beschwörung wenig. Klar sei: Gesetzliche Liberalisierung dürfe nicht Pflicht, sondern nur generelle *freiwillige* Möglichkeit dazu bedeuten, schrieb Josef Kirchengast. Ein freier Tag unter der Woche reiche nie und nimmer an das Flair des Sonntags heran... Der freie Sonntag sei Gewerkschaften und Kirchen also zu Recht, wenn auch aus verschiedenen Überlegungen, heilig. der reinen Gewinnsucht sollte der Mensch seine liebgewordenen Traditionen nicht opfern, er habe ohnehin nicht mehr allzu viele, meinte hingegen Samo Kobenter.[26] Auch ohne religiösen Hintergrund habe der arbeitsfreie Sonntag eine wichtige Funktion: Wann sollten wir denn sonst Kraft tanken, ...mit unseren Kindern, Partnern und Freunden etwas unternehmen? „Nimmt man uns den Sonntag, so nimmt man uns auch die Menschenwürde", fürchtete Peter Filzwieser.[27] „Ob Gastgewerbe oder Hotellerie, ob sozialer Dienst im Spital oder Schichtarbeit am Hochofen: Viele müssen sonntags arbeiten, aber lassen wir uns doch nicht einreden, daß sie es jubelnd tun", kommentierte Meinhard Buzas.[28]

10. „Allianz für den Sonntag"

In einem Interview erklärte der Wirtschaftssprecher der Sozialdemokratischen Partei Ewald Nowotny auf die Frage, ob die Sonntagsarbeit ein Kniefall der Politik vor der Wirtschaft sei, dies müsse man anders sehen. „Unsere Aufgabe ist es, im Rahmen dieser Entwicklung das Beste für die Arbeitnehmer herauszuholen. Etwa daß bei der Sonntagsarbeit eine Abgeltung – Arbeitszeitverkürzung mit vollem Lohnausgleich – und die Mitsprache der Gewerkschaft fixiert ist. Dies ist die intelligentere Art, wie man mit diesen Herausforderungen umgeht. Dies relativiert die Rolle der Arbeitgeber und stärkt die Arbeitnehmer. Die Alternative ist, daß die Betriebe zusperren... Die Kirche ist unser Verbündeter. Es ist ja nicht so, daß wir Interesse an der Sonntagsarbeit haben. Wir müssen aber im Gegensatz zur Kirche stärker die wirtschaftliche Realität berücksichtigen und deshalb Kompromisse schließen. Gerade die Entwicklung in der Kirche könnte zu einer Allianz derer führen, die gegen den Neoliberalismus vorgehen."[29]
Diese „Allianz für den Sonntag" hatte sich inzwischen formiert. Die von Bischof Aichern und von der Katholischen ArbeitnehmerInnen-Bewegung

[26] Beide im „Standard" vom 7. März 1997.
[27] „Kleine Zeitung", 17. März 1997.
[28] „OÖ. Nachrichten", 20. März 1997.
[29] Interview in den „Salzburger Nachrichten" vom 1. April 1997.

angeregte Idee fand breite Zustimmung, spontane Unterschriften von Betriebsräten, Parteivorsitzenden und Bürgermeisterskandidaten, Vereinsvorständen und Pfarren wurden eingesammelt. Diese Reaktionen ermutigten, und so wurde am 18. Juni die Gründungsversammlung der Aktionsgemeinschaft „Allianz für den Sonntag" in Linz durchgeführt. 21 Organisationen aus Kirchen, Interessensvertretungen, Freizeit, Kultur und Sport erklärten sich zur Mitarbeit bereit. Unter dem Vorsitz von Generalvikar Josef Ahammer und Superintendent Hansjörg Eichmeyer wurde ein umfangreiches Aktionsprogramm beschlossen: Die Unterschriftenaktion wird bis Oktober weitergeführt. Obleute und Vorsitzende von Vereinen und Organisationen erklären sich bereit, sich für die Beibehaltung des freien Sonntags einzusetzen. Auf individuellen Listen erhalten Mütter und Väter die Gelegenheit, sich gegen eine Beschneidung der gemeinsamen „Familienzeit" zu wehren. Gleichzeitig berät eine Arbeitsgruppe „kreative und flexible Aktionen in Form von Bürgerprotesten" gegen Übergriffe auf die Sonntagsruhe. Als Selbstverpflichtung möchte die „Allianz" an der Pflege einer neuen Sonntagskultur mitarbeiten, einem Freizeitverhalten, das vom Konsumieren zur Selbstgestaltung führt.[30]

Innerhalb kurzer Zeit folgten alle österreichischen Diözesen – wenn auch in unterschiedlicher Intensität – dem oberösterreichischen Beispiel. Inzwischen haben sich die Aktionen noch ausgeweitet: Wie Reinhard Gratzer, Diözesansekretär der KAB Linz, erklärte, gibt es bereits länderübergreifende Kontakte. Die Debatte, auf europäischer Ebene entzündet, hat Reaktionen in mehreren Staaten ausgelöst.[31]

In einem Gespräch erklärte Betriebspfarrer Hans Gruber, selbst maßgeblich an der „Allianz für den Sonntag" beteiligt, es sei notwendig, ein Bewußtsein für den Wert des Sonntags in der Bevölkerung zu wecken, das mit jenem für ökologische Zusammenhänge vergleichbar sei. Auch der Umweltschutzgedanke habe sich erst angesichts der Gefährdung der Umwelt allgemein durchgesetzt.[31] Der Umweltschutzgedanke ist, so könnte man hinzufügen, bald entsprechend vermarktet worden: Das Bewußtsein des Wertes einer intakten Umwelt hatte auch den Sinn für ihren Preis geweckt. Die Parallelen zum verkauften Sonntag liegen auf der Hand. Aber vielleicht entdeckt man jetzt (fast schon zu spät), daß der Wert des Sonntag seinen Preis bei weitem übersteigt.

[30] Quelle: Nachrichtendienst der Diözese Linz vom 19. Juni 1997.
[31] Stellungnahme für die ThPQ vom 26. August 1997.
[32] Stellungnahme für die ThPQ vom 14. Mai 1997.

MATTHIAS SCHARER

Wieviel Religion braucht die Schule?

Zur gesellschaftlichen Plausibilität von Religions- und Ethikunterricht

In mehrfacher Hinsicht ist, speziell in Österreich, das Verhältnis von Kirche(n) und Schule neu ins Gespräch gekommen: Die Abmeldung vom Religionsunterricht beziehungsweise die Nichtteilnahme konfessionsloser SchülerInnen wirft die Frage auf, wie der im Schulorganisationsgesetz festgeschriebene Auftrag der Schule weiterhin gewährleistet werden kann. Die Diskussion um eine mögliche Einführung eines Ethikunterrichtes für jene SchülerInnen, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, hat die Frage nach der gesellschaftlichen Plausibilität eines konfessionell gebundenen Religionsunterrichtes neu angeheizt. Schließlich steht die Gesellschaft relativ hilflos dem Phänomen gegenüber, daß die zunehmende Individualisierung von Weltanschauungen zu einer Pluralität der Religionen führt, die zum Teil freischwebend und nicht mehr konfessionell eingebunden wirksam werden. Auf dem Hintergrund dieser aktuellen Herausforderung fragt unser Autor, Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Innsbruck, nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Kirche – Religion – Schule – Gesellschaft. (Redaktion)

Die frühkirchliche Skepsis gegenüber „religiösen" Schulen

Das frühe Christentum traf auf eine Situation, in der die Schule selbstverständlich mit Religion verbunden war, allerdings – aus der Sicht der ChristInnen – mit heidnischer Religion. Das hellenistisch-römische Schulwesen war gut ausgebaut. In den Städten besuchten fast alle Kinder die Elementarschulen ab dem 7. Lebensjahr. Gerade dort breitete sich das Christentum zuerst aus.

Die Inhalte des Unterrichts waren die antiken Mythologien und Philosophien. Die Frage, vor der die frühe Kirche stand, war: Soll man ChristInnen die Schule verbieten? Selbst Tertullian († nach 220), der scharfe Kritiker heidnischer antiker Bildung, verbot zwar für Christen den Beruf des Lehrers, verteidigte aber den Schulbesuch der Kinder. Er meinte, daß sich ein gläubiger Schüler nicht um die heidnischen Inhalte kümmere, sondern der vorher gelernte Glaube sich immer durchsetze.

Auch nach der Konstantinischen Wende war die Schule von der antiken Bildung bestimmt; sie wurde – u.a. von Augustinus – ausdrücklich in den Dienst der Schriftauslegung gestellt. Bis ins Mittelalter wurden heidnische Schulbücher verwendet. Gleichzeitig warnte noch Gregor der Große († 604) vor der heidnischen Grammatik.

Das frühe Christentum gründete keine eigenen Schulen, weil die Kinder zunächst außerhalb des Gesichtswinkels der Gemeinden lagen. Gewisse Ausnahmen bildeten die frühen Klöster. Insgesamt wandte sich das Christentum zunächst aber an die mündigen Erwachsenen.[1]

[1] Vgl. *E. Paul*, Geschichte der christlichen Erziehung 1. Antike und Mittelalter, Freiburg u.a. 1993, 231–27.

Christliche Schulen

Nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, wendete sich das Blatt. Insbesondere im Mittelalter vertraute die Kirche auf „ihre" Schulen. Der ca. dreijährige Elementarunterricht bestand im Lernen des ABC und der Psalmen, später auch des Stundengebetes. Als Erstlesebuch diente eine Art Stundenbuch, das gängige Gebete, Glaubensformeln und häufig vorkommende liturgische Texte enthielt.
In der Reformation und Gegenreformation wurde die Schule für die Konfessionalisierung wichtig. Lesen- und schreibenlernen hieß, den Katechismus der einen oder anderen Konfession zu lernen. „Bezüglich der religiösen Unterweisung sollen die Lehrpersonen den Katechismus vorlesen, samstags die Katechismusfragen als Vorbereitung auf die Sonntagschristenlehre überprüfen, ansonsten die täglichen Gebete, geistliche Lieder/liturgische Gesänge vermitteln, den Ministrantendienst (Meßdiener) einüben und die Schüler täglich zur heiligen Messe und sonntags zu Predigt und Christenlehre, dazu jährlich fünfmal (an Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt, Allerheiligen, Weihnachten) zur Beicht führen, sowie auf Erstbeicht und Erstkommunion vorbereiten."[2]
Erst ab 1700 wurde eine Skepsis gegenüber der generellen Schulaufsicht durch die Kirchen spürbar.

Gute Christen und brauchbare Staatsbürger

Die Aufklärung war vom Erziehungs- und Bildungsoptimismus geprägt. Aufgabe des Staates war es, glückliche Staatsbürger heranzuziehen.
U.a. waren die Geistlichen dafür zuständig. So gab die Schulordnung der Benediktinerabtei Weingarten von 1787 folgende Schulziele an: „1. Die Beförderung der Ehre Gottes. 2. Der Wohlstand einer bürgerlichen Gesellschaft. 3. Die eigene Glückseligkeit eines Schulkindes".[3]

Unterricht in Religion

Mit der Einführung der Allgemeinen Schulpflicht, die sich in den deutschsprachigen Gebieten trotz Verordnungen nur allmählich durchsetzte, entstand auch ein eigenes Schulfach Religion. Die Christenlehre sollte immer mehr von der Kirche in die Schule verlegt werden. Geistliche gaben den Religionsunterricht als Glaubensunterweisung, und die LehrerInnen arbeiteten ihnen zu. Das Religionsbuch wurde vielfach als Lesebuch benützt. Nach der Theresianischen Schulordnung (1784) bestand eine allgemeine sechsjährige Schulpflicht für Kinder; der Schulzwang wurde allerdings erst durch Josef II. eingeführt. Geistliche und weltliche Gewalt teilten sich die Schulaufsicht, die jedoch beide als Funktionäre des Staates ausübten. Erst durch das Reichsvolksschulgesetz (1869) – eine Frucht des Liberalismus –, das auf der Basis des Konkordates von 1855, des Staatsgrundgesetzes von 1867 und des Staatskirchengesetzes von 1868 beruht, wurden die Schulpatronate und die geistliche Schulaufsicht beendet und die Simultanschule mit dem Pflichtgegenstand Religionsunterricht eingeführt. Durch

[2] *E. Paul*, Geschichte der christlichen Erziehung 2. Barock und Aufklärung, Freiburg i.B. 1995, 37f.
[3] Zitiert nach: *E. Paul*, Geschichte der christlichen Erziehung 2., 225f.

das Reichsvolksschulgesetz wurden die Gemeinden genötigt, die Verantwortung für die Schulen zu übernehmen und neue Schulhäuser zu bauen. Der Schulbesuch wurde genau überwacht. Großer Wert wurde auf Lehrerfortbildung gelegt.
Der Religionsunterricht als Pflichtfach an den Schulen wurde nur mehr in der NS-Zeit unterbrochen, indem man ihn – vor allem durch personelle Einschränkungen – praktisch aushungerte. Das Religionsunterrichtsgesetz von 1949 und insbesondere das Schulgesetzwerk von 1962, das dem Konkordat zwischen der Republik Österreich und dem Heiligen Stuhl Rechnung trägt, regelt bis heute das Verhältnis von Kirche und Staat im Hinblick auf den Religionsunterricht.

Die Aufgabe der österreichischen Schule im Hinblick auf sittliche, religiöse und soziale Werte

Die Aufgabe der österreichischen Schule nach dem Schulorganisationsgesetz von 1962 ist es, „...an der Entwicklung der Anlagen der Jugend nach den sittlichen, religiösen und sozialen Werten sowie nach den Werten des Wahren, Guten und Schönen durch einen ihrer Entwicklungsstufe und ihrem Bildungsweg entsprechenden Unterricht mitzuwirken." [SchOG § 2 (1)]. Diese eindeutige Stellung der religiösen Erziehung in der Schule ist nicht zufällig. Acht Tage vor der Beschlußfassung des Schulgesetzes 1962 wurden auf Drängen der Kirche die „religiösen Werte" von der ursprünglich vorgesehenen letzten Stelle vorgereiht. Der Gesetzgeber entschloß sich also bewußt für eine bestimmte Wertordnung, die der österreichischen Schule zugrunde liegen sollte.

Religionsunterricht unter Ideologieverdacht

Heftiger als in Österreich wurde in den 70er Jahren der Religionsunterricht in Deutschland mit dem Argument bestritten, daß sich eine weltanschauliche Gruppe – nämlich die Kirchen (und offiziell zugelassenen Religionsgemeinschaften) – elitäre Möglichkeiten für die Vermittlung ihrer Ideologien an Kinder und Jugendliche sicherten. Vielen sogenannten 68ern, welche die Schule als ein Reproduktionsorgan der repressiven Gesellschaft sahen, das revolutionär verändert werden müsse, war der Religionsunterricht ein Dorn im Auge. Da auf gesetzlicher Ebene die Abschaffung des Religionsunterrichtes kaum durchsetzbar war, wollte man ihn von innen her aushöhlen. SchülerInnen wurden zur Abmeldung ermutigt. So enthält das damals im Umlauf gekommene „kleine rote schülerbuch" neben Anweisungen zu Onanie und Petting auch einen Vorschlag, wie man sich vom Religionsunterricht abmeldet beziehungsweise andere dazu ermutigt.
Die Katholische Kirche reagierte auf den Ideologieverdacht gegenüber dem Religionsunterricht in äußerst konstruktiver Weise. Im Beschluß zum Religionsunterricht auf der sogenannten „Würzburger Synode" (1976), den das Österreichische Katechetische Direktorium in wesentlichen Punkten übernahm, begründete die Kirche den Religionsunterricht nicht nur theologisch, sondern zunächst von der Aufgabenstellung der Schule her. „Bei der Fülle des in der Schule zu Lernenden ist darzulegen, was der nicht austauschbare und als solcher notwendige Beitrag des Religionunterrichts zur Erreichung der Schulziele ist. Die verschiedenen Theorien der Schule bilden

infolgedessen ein erstes Kriterium für die Bestimmung von Aufgaben und Zielen eines zukünftigen, typisch schulischen Religionsunterrichts."[4] Dabei bedient sich die Synode eines weiten Religionsbegriffs; sie spricht von „Weltdeutung oder Sinngebung durch Transzendenzbezug"[5]. Auf der Basis dieses weiten Religionsverständnisses begründete die Synode den Religionsunterricht in der Schule kulturgeschichtlich, anthropologisch und gesellschaftlich. Diese Begründungen können bis heute als gültig angesehen werden:

„Es muß Religionsunterricht in der Schule geben,

- weil die Schule den jungen Menschen mit den geistigen Überlieferungen vertraut machen soll, die unsere kulturelle Situation geprägt haben, und weil Christentum in seinen Konfessionen zu unseren prägenden geistigen Überlieferungen gehört;
- weil die Schule dem jungen Menschen zur Selbstwerdung verhelfen soll und weil der Religionsunterricht durch sein Fragen nach dem Sinn-Grund dazu hilft, die eigene Rolle und Aufgabe in der Gemeinschaft und im Leben angemessen zu sehen und wahrzunehmen;
- weil die Schule sich nicht zufrieden geben kann mit der Anpassung des Schülers an die verwaltete Welt und weil der Religionsunterricht auf die Relativierung unberechtigter Absolutheitsansprüche angelegt ist, auf Proteste gegen Unstimmigkeiten und auf verändernde Taten."[6]

In der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands nimmt die Kirche auch ernst, daß im Religionsunterricht alle SchülerInnen und nicht nur gläubige beteiligt sind. Der Religionsunterricht muß so gestaltet sein, daß er auch für die im Glauben angefochtenen beziehungsweise sich momentan als ungläubig bezeichnenden SchülerInnen sinnvoll ist und sie nicht in Gewissensnöte bringt. Spätestens seit der Würzburger Synode ist auch kirchenoffiziell dokumentiert, daß der Religionsunterricht in der Schule nicht der kirchlichen Nachwuchssicherung dient, sondern einen möglichst uneigennützigen Dienst der Kirche an den SchülerInnen und an der ganzen Schule darstellt.

Die neue Diskussion um den Religionsunterricht

Der Burgfriede um den Religionsunterricht hielt nach der Synode fast 20 Jahre. Erst 1988 entfachte der Nürnberger Religionspädagoge J. Brechtken eine neue Diskussion um den Religionsunterricht in der Schule.[7] Brechtken argumentierte vor allem mit der zunehmenden Erfolgslosigkeit des Religionsunterrichtes und damit, daß dieser, so wie er praktiziert werde, von der offiziellen Kirche nicht mehr abgedeckt sei. Er frage sich, ob sich die Kirche nicht aus eigenem vom Religionsunterricht zurückziehen solle, weil der Staat aufgrund der gesetzlichen Bindung dazu nicht in der Lage sei. Anstelle des Religionsunterrichtes

[4] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, offizielle Gesamtausgabe 1, Freiburg i.B. 1976, 131.
[5] Gemeinsame Synode der Bistümer, 132.
[6] Gemeinsame Synode der Bistümer, 135.
[7] *J. Brechtken*, Ist der schulische Religionsunterricht noch zu retten?, in: KatBl 113 (1988), 776–784.

solle sich die Kirche für einen neu zu schaffenden Ethik- oder Moralunterricht für alle SchülerInnen engagieren und dort einschlägiges Gedankengut einbringen. Ihren Religionsunterricht solle die Kirche außerhalb des Schulbetriebes anbieten und im übrigen ihr Hauptaugenmerk auf die kirchliche Katechese und auf die Medienarbeit richten.

J. Brechtkens Vorschlag löste heftige Reaktionen innerhalb der Kirche aus und führte u.a. zu einem „offenen Brief aus dem Deutschen Katechetenverein" (1990),[8] der ReligionslehrerInnen in ihrem Dienst ermutigen sollte, und zum Plädoyer des Deutschen Katechetenvereines „Religionsunterricht in der Schule" (1992).[9] Das Plädoyer unterstreicht den Synodenbeschluß und akzentuiert ihn in mehrfacher Weise. Vor allem die diakonale Begründung des Religionsunterrichtes wird verstärkt und in der weiteren religionsdidaktischen Diskussion fruchtbar gemacht.[10] Anstöße für die neuere Diskussion um den Religionsunterricht brachten auch die Öffnung des Ostens und die Diskussion um die Einführung des Religionsunterrichtes in den neuen deutschen Bundesländern.

Ethik oder Religion?

Von unterschiedlichen, ja zum Teil widersprüchlichen Interessen bestimmt, wird in Österreich in den letzten Jahren die Einführung eines Ethikunterrichtes an den Schulen gefordert, wie er in Deutschland in den meisten Bundesländern seit ca. 20 Jahren Praxis ist. Manche politisch motivierten Forderungen gehen dahin, daß der Ethikunterricht für alle SchülerInnen Pflichtgegenstand werden und den Religionsunterricht in die Position eines freien Wahlangebotes versetzen sollte. Andere fordern den Ethikunterricht nur für jene SchülerInnen, die sich vom Religionsunterricht abmelden oder aus gesetzlichen Gründen nicht zum Religionsunterricht verpflichtet sind. Wie auch immer argumentiert wird, es geht um die Frage, ob die Schule bei steigenden Abmeldezahlen vom Religionsunterricht und immer mehr SchülerInnen, die nicht zum Religionsunterricht verpflichtet sind, weiterhin ihrer Aufgabe nachkommen kann, „an der Entwicklung der Anlagen der Jugend nach den sittlichen, religiösen und sozialen Werten sowie nach den Werten des Wahren, Guten und Schönen durch einen ihrer Entwicklungsstufe und ihrem Bildungsweg entsprechenden Unterricht mitzuwirken". [SchOG § 2 (1)] Das tatsächliche Problem der Religion in der Schule besteht also nicht, wie manche liberale Vertreter des Ethikunterrichtes meinen, darin, daß der Religionsunterricht als Pflichtgegenstand, von dem man sich aus Gewissensgründen abmelden kann, die weltanschauliche Neutralität des säkularen Staates gefährde. Ganz im Gegenteil geht es um das Dilemma des Staates, wie die Schule ihre gesetzlichen Ziele erreichen kann, wenn sich SchülerInnen vom Religionsunterricht in größerer Zahl abmelden beziehungsweise nicht dazu

[8] Offener Brief aus dem Deutschen Katechetenverein, in: KatBl 115 (1990), 634–641.

[9] Religionsunterricht in der Schule. Ein Plädoyer des Deutschen Katechetenvereins, in: KatBl 117 (1992), 611–627.

[10] Vgl. u.a. *J. Werbick*, Glaubensvermittlung – ein glaubwürdiger Dienst der Kirche?, in: *Ders.* Vom Wagnis des Glaubens. Wie glaubwürdig ist der Glaube?, München 1995, 62–100.

verpflichtet sind; ein „Unterrichtsprinzip" Ethik, das in allen Unterrichtsfächern zu berücksichtigen ist, wird bei der praktischen Unverbindlichkeit dieser Prinzipien kaum eine Lösung darstellen.
Die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates ist nicht als religiöser und weltanschaulicher Indifferentismus zu verstehen. Ganz im Gegenteil geht es darum, weltanschauliches, religiöses und ethisches Leben von StaatsbürgerInnen und von Gemeinschaften zu schützen und Regelungen für die freie Religionsausübung und ethische Selbstbestimmung zu treffen. Davon ist der Bildungsbereich besonders berührt, wenn man den Menschen in seiner ethischen und weltanschaulich-religiösen Selbstbestimmung ernst nimmt.

„Religion der Jugend" im Plural

Neuere religionssoziologische Studien zeigen, daß Sinndeutungen, Weltanschauungen und Religion immer stärker individualisiert werden und fast ausschließlich von den persönlichen Lebensgeschichten bestimmt sind. Dies hat zur Folge, daß sich die Vielfalt von Sinndeutungen, Weltanschauungen und Religionen in unserer Gesellschaft sprunghaft erhöht. In besonderer Weise trifft dies für Jugendliche zu. F. Schweitzer[11] sieht als wesentliche neue Aufgabe des Religionsunterrichtes die biographische Begleitung von Kindern und Jugendlichen in ihrer Sinnsuche und weltanschaulich religiösen Orientierung. Didaktisch gesehen werden SchülerInnen im Religionsunterricht – mit seinem Lebens- und Erfahrungsbezug – wie in keinem anderen Fach der Schule als Subjekte ernst- und angenommen.
Alle handlungsorientierten Ansätze der Religionsdidaktik greifen über den Religionsunterricht hinaus in das Schulgeschehen ein und verändern das Schulklima und die Schulkultur in solidarisierender Weise.
Eine Herausforderung, die gesellschaftlich in noch nicht ausreichendem Maße erkannt ist, stellt die religiöse Bildung angesichts der Pluralität von Religion dar. In der „Vielfalt und Vielgestaltigkeit von Lebenswerten und Lebensorientierungen, von Werten, Religionen und Weltanschauungen, wie sie für die Situation gesellschaftlicher Individualisierung und Pluralisierung charakteristisch sind"[12], geht es um die Frage, wo religiöse und weltanschauliche Urteilsfähigkeit gebildet wird. Die Erfahrung von Pluralität bedeutet für Jugendliche nicht nur einen Zuwachs von Freiheit; Fundamentalismen und gewalttätige Ausschreitungen und u.a. sind Signale nicht bewältigter Pluralität. Die Vielfalt muß erst gelernt werden. Als Konsequenz für den Religionsunterricht ergibt sich aus der Pluralität von Religion zwangsläufig, daß alles Lernen in diesem Unterrichtsgegenstand von einer interkulturellen, ökumenischen und interreligiösen Perspektive geprägt sein muß.

Ethikunterricht und Theologie

Wer also den Religionsunterricht nicht als ideologische Indoktrination kirchlicher (und somit nicht mehr allgemein anerkannter) Wertvorstellungen, son-

[11] *F. Schweitzer,* Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh 1996.
[12] *F. Schweitzer,* a.a.O., 173.

dern „als Einrichtung zur Entfaltung und Bewährung religiöser und weltanschaulicher Freiheit"[13] sehen kann, und dafür sprechen alle neueren Konzepte des Religionsunterrichtes seit der Würzburger Synode, wird nicht die Entideologisierung der Schule durch den Ersatz dieses Unterrichtsgegenstandes im Auge haben. Vielmehr geht es bei der Einführung eines ersatzweisen Ethikunterrichtes um die Not von Schule und Gesellschaft angesichts von Kindern und Jugendlichen, die nicht mehr am Religionsunterricht teilnehmen und daher von einem wesentlichen Teil des Bildungsauftrages ausgeschlossen sind oder sich selbst ausschließen. Begründungen des Ethikunterrichtes aus einer liberalen Position von Wertneutralität, wie sie im 19. Jahrhundert vorherrschend war, greifen schon deshalb zu kurz, weil es eine weltanschaulich neutrale Ethikbeziehungsweise Werteerziehung insofern nicht geben kann, als dieser die für das Handeln notwendigen Stimulationen, Visionen und Bewährungen fehlen. Es wäre, als ob man schwimmen lernte, ohne jemals ins Wasser zu gehen, oder eine Sprache, ohne zu sprechen. Da ethisches Lernen auf Handeln abzielt und das eigene Handeln reflektiert, ist es immer durch Motivationen bestimmt, die sich nicht allein aus dem wissenschaftlichen Diskurs ethischer Systeme gewinnen lassen.

Die Auswahl und die Aus- und Fortbildung von EthiklehrerInnen stellt eine besondere gesellschaftliche Herausforderung dar. Ähnlich wie in der Ausbildung der ReligionslehrerInnen der Zusammenhang von Theologie, Biographie und konkretem Bildungshandeln sowohl im Hinblick auf die eigene Lebens- und Glaubensgeschichte als auch auf die der Kinder und Jugendlichen immer deutlicher gesehen wird[14], ist auch eine Qualifizierung für die Erteilung des Ethikunterrichtes ohne die kritische Reflexion lebensgeschichtlich geprägter ethischer Anschauungen, Einstellungen und Handlungen nicht verantwortbar. Aus all dem wird deutlich, daß das Interesse und der Dienst christlicher TheologInnen an der Konzeption eines Ethikunterrichtes keine Manifestation kirchlichen Machtanspruches ist, der zu einer Reideologisierung der Schule führen könnte, sondern die selbstverständliche und gesellschaftlich höchst dringliche Verantwortung von Wissenschaftlern, denen die Forschung an den Sinn-, Wert- und Glaubensfragen von Menschen in einer offenen Gesellschaft spezifisch aufgetragen ist.

Welche Religion braucht die Schule?

Der Dienst von TheologInnen an der Sinn- und Wertorientierung von Schule und Gesellschaft impliziert auch den kritischen Umgang mit der Pluralität von Religion; denn es kann nicht um eine x-beliebige Religion gehen, welche die Schule „braucht". Im säkularen Bildungszusammenhang kann niemand mehr die Augen vor der lebens-

[13] *H. Kalb*, Staat und Kirche in Österreich und einige staatskirchenrechtliche Perspektiven, in: actio catholica 1/96, 11. – vgl. *B. Schinkele*, Staatskirchenrechtliche Überlegungen zur aktuellen Diskussion um Religions- und Ethikunterricht, in: Österr. Archiv für Kirchenrecht 42, 1993, 220–255.

[14] Vgl. u.a. *St. Klein*, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart u.a.O. 1994. *M. Scharer*, An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese? in: Diakonia 26 (1995), 24–29.

geschichtlich geprägten Pluralität von Sinnkonstruktionen, Wertvorstellungen und Religiositäten verschließen. Deutungshilfen für das Verstehen und die Unterscheidung konstruktiver und destruktiver Formen von Religion werden immer dringlicher. Deswegen ist auch der Beitrag von Systematischen TheologInnen in diesem Kontext unverzichtbar.
Weder der Religionsunterricht noch ein ersatzweiser Ethikunterricht, wie er ab dem Schuljahr 1997/98 in einigen österreichischen Schulen erprobt wird, muß um seine Existenzberechtigung fürchten oder diese allein auf der (im Falle des Religionsunterrichtes sehr guten) gesetzlichen Absicherung begründen. Die Verbannung dieser gesellschaftlich wichtigen Bildungsbereiche aus der Schule müßte angesichts der Ergebnisse neuester Jugend- und Gesellschaftstudien geradezu absurd erscheinen.

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A-4020 LINZ

DIES ACADEMICUS

FREITAG, 14. NOVEMBER 1997

Wir opfern uns zu Tode – Zur Inflation eines Begriffes

In den Medien und in der alltäglichen Kommunikation wird häufig von Opfern gesprochen: Opfer des Straßenverkehrs, der Naturkatastrophen und kriegerischer Auseinandersetzungen werden beklagt, Opfer krimineller Täter erregen Mitgefühl, Spar- und Steueropfer müssen von allen gebracht werden; bei unangenehmen Aufgaben wird jemand gesucht, der sich opfert. Nur in der Theologie scheint der Opfer-Begriff weitgehend in Mißkredit geraten zu sein. Gleichwohl dürfte er für eine christliche Theologie, die sich ihrer Tradition verpflichtet weiß, unverzichtbar sein.

Der diesjährige Dies Academicus der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz möchte einige Dimensionen der christlichen Rede vom Opfer mit außertheologischen Vorstellungen konfrontieren. Der einleitende Hauptvortrag wird deshalb tiefenpsychologische und psychohistorische Aspekte vorstellen. Die abendliche Videopräsentation hat das Ziel, der Thematik in medialen Ausdrucksformen nachzugehen und Anknüpfungspunkte für eine Auseinandersetzung zu finden.

14.00–15.30 Uhr
Opfer und Schuld in der unbewußten Dynamik gesellschaftlicher Prozesse
Dr. Ludwig Janus (Heidelberg)

16.00–17.30 Uhr
Vom Opfer muß man dennoch reden

1. *Jesu Tod – ein Opfertod?*
   Prof. Dr. Christoph Niemand (Linz)
2. *Die Messe – eine Opferfeier?*
   Prof. Dr. Winfried Haunerland (Linz)

Imbiß

19.00–21.00 Uhr
Opfer-Medien. Kurzfilmbeispiele und Deutungsversuche
Dr. Matthias Wörther (München)

Von 10.00–12.00 Uhr finden Arbeitskreise der Hochschule zum Themenfeld „Opfer" statt.
Die Teilnahme daran ist nach Voranmeldung möglich.

MICHAEL KUHN

„Jetzt sind die auch schon in Brüssel!?"[1]

Die Kirchen und die Europäische Union

„Schauen Sie halt, daß Sie möglichst viele unserer Projekte und Anliegen bei den Fleischtöpfen in Brüssel unterbringen können!" (ein oft gehörter Wunsch kirchlicher Mitarbeiter, nachdem sie erfahren haben, daß ich in Brüssel für die österreichische Kirche arbeite).
„Wir müssen Europa eine Seele geben" (ein wiederholt und in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen zitierter Ausspruch von Jacques Delors aus einer Rede an kirchliche Vertreter, der von seinem Nachfolger Jacques Santer übernommen wurde[2]).
Zwei Zitate. Zwei Sätze. Zwei Spannungspole – österreichische Wünsche und europäische Hoffnungen – zwischen denen ich versuche, in den wenigen Monaten, die ich offiziell für das Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz in Brüssel arbeite, mein Aufgabengebiet abzustecken und meinen Weg zwischen österreichischer Kirche und Europäischen Institutionen zu finden. Dieser Versuch, das mögliche Aufgabenfeld der Kirchen in Brüssel und die eigene Arbeit als „Kirchenlobbyist" (denn das bin ich letztendlich, auch wenn diese Bezeichnung in kirchlichen Kreisen Verwunderung beziehungsweise deutliche Ablehnung hervorruft), prägen den folgenden Beitrag. Er ist darum auch nicht sosehr als theoretische Abhandlung über das Verhältnis zwischen den Kirchen und der Europäischen Union zu verstehen[3], sondern als ein Erfahrungsbericht, als der Versuch einer ersten Reflexion über meine praktische Arbeit „vor Ort".

Unterwegs im Labyrinth

Fast jeder, der zum ersten Mal nach Brüssel kommt, sei es, um das Europäische Parlament oder die Europäische

[1] Natürlich sind die Kirchen schon länger in Brüssel vertreten, wenn auch nicht akkreditiert als offizielle Gesprächspartner. Die ComECE – die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union, in welche die Bischofskonferenz jedes Mitgliedsstaates einen Vertreter entsendet und die in Brüssel ihr Generalsekretariat hat; die EECCS – die Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft, eine Institution der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK); die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD); die verschiedenen kirchlichen Dachorganisationen wie Caritas Europa, Eurodiakonia, die CIDSE als Zusammenschluß von Entwicklungshilfeorganisationen u.a.m.

[2] So etwa in einer Rede an der Katholischen Universität Löwen am 6. März 1997: „Valeurs et références de la construction communautaire – l'Europe ou la volonté de confiance".

[3] Vgl. etwa: *John Sweeny, Jef Van Gerwen* (Hg.), More Europe? Kampen 1997. *Christoph Schönborn*, Kirche und Europäische Union. Vortrag vor der Österreichischen Gesellschaft für Außenpolitik, Wien 1997; *A. van Luyn*, Van valutagemeenschap tot waardengemeenschap (Redemanuskript), Rotterdam 1997; *Deutsche Bischofskonferenz, Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union (Gemeinsame Texte 4), Bonn 1995. Konkrete Fragen im Zusammenhang mit verschiedensten Entwicklungen in der Europäischen Union werden aus christlicher Perspektive u.a. in der Zeitschriftenreihe „Projekt Europa" der OCIPE reflektiert.

Kommission zu besuchen, oder um zu versuchen, ein Projekt in dem einen oder anderen Förderprogramm der EU unterzubringen, fühlt sich zuerst einmal verloren und machtlos. Daheim, in Österreich, kennt man die politische Kultur, die Sprache und die Wege, um mit Politikern ins Gespräch zu kommen, um Subventionen anzufragen, um Einblick in und Einfluß auf den Rechtsfortbildungsprozeß zu erhalten (wie etwa durch das der Union vollkommen fremde österreichische Gesetzesbegutachtungsverfahren durch die Kirchen). In Brüssel ist vieles, wenn auch nicht alles, anders, und damit zuerst einmal ungewohnt. Das beginnt bereits bei der Sprache: Auch wenn alle Sprachen der Mitgliedsstaaten offizielle Amtssprachen der Union sind und alle offiziellen Sitzungen und Dokumente in die elf Sprachen der Union übersetzt werden, im direkten Kontakt mit Beamten wird man doch früher oder später auf Englisch oder Französisch übergehen, es sei denn, man beherrscht die Muttersprache des jeweiligen Gegenübers.

Für die Anfrage einer Subvention aus dem einen oder anderen Topf der Fördermittel gilt es nicht nur, lange Leitfäden und ein Vademecum zum jeweiligen Förderprogramm durchzuarbeiten, sondern nach der Beantwortung von manchmal hunderten Fragen auch noch verhältnismäßig lang auf die Zuerkennung oder Ablehnung des Projekts zu warten. Um jeden Schein von Parteilichkeit zu vermeiden (wobei die Gründe für die endgültige Entscheidung schließlich doch im Dunkeln bleiben), werden die Projekte von der Kommission einem aufwendigen Auswahlverfahren verschiedener externer und interner Beurteilungsrunden unterworfen. Die anerkannten Projekte werden während der Durchführung und nach Abschluß auch noch ausführlich evaluiert. Dadurch entsteht oft der Eindruck, daß der zu leistende Aufwand letztendlich den Nutzen nicht ganz rechtfertige. Ähnliches gilt für das Funktionieren und Zusammenwirken der verschiedenen Institutionen der Europäischen Union – Parlament, Kommission, Rat, Gerichtshof und Rechnungshof. Nicht nur Nichteingeweihten erscheinen die detaillierten Vorschriften und die unterschiedlichen Verfahren zur Rechtssetzung äußerst verwirrend oder komplex, auch so mancher in den „Eurotalk" Eingeweihte tut sich schwer, etwa das „Kodezisionsverfahren nach Art. 189b" in allgemeinverständlicher Sprache zu erklären.

Ist alles also nur die Erfindung regelsüchtiger Technokraten, die weit abgehoben von der Wirklichkeit einfachen Bürgern das Leben schwer machen – oder direkt gesagt: bloß Zeitverschwendung? Brauchen wir denn überhaupt diesen „Europäischen Überbau"? Wäre ohne ihn nicht vieles einfacher, schneller und effizienter auf bilateralem Weg zu verhandeln und zu regeln? Die meisten Beamten und Politiker, mit denen man in Brüssel spricht, geben gerne zu, daß vieles schneller, einfacher und auch billiger gehen könnte – und an der Vereinfachung der Abläufe und Regelungen wird fortwährend gearbeitet. Gleichzeitig muß aber die folgende Frage erlaubt sein: Was wäre die Alternative zu dem europäischen Einigungswerk, wie es in den letzten 45 Jahren seit dem Vertrag von Paris zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl entstanden ist? Oder anders: Ist es nicht nur etwas mehr als 50 Jahre her, daß die beiden Hauptmotoren der europäischen Einigung, Frankreich und Deutschland, noch miteinander Krieg

geführt haben, zum zweiten Mal in diesem Jahrhundert? Gewinnen das langsame Zueinander der einzelnen europäischen Institutionen und die oftmals langwierigen Entscheidungsfindungsprozesse nicht dadurch deutlich an Bedeutung? Was uns auf den ersten Blick als unnötig umständlich erscheint, erweist sich auf den zweiten Blick als das Ergebnis eines labilen Gleichgewichts zwischen gemeinschaftlichen und nationalen Interessen, zwischen den Brüsseler Institutionen und den Knotenpunkten europäischer Politik wie etwa Bonn, Paris und London, als Kompromiß zwischen dem gesellschaftlich oder sozial Wünschenswerten, dem technisch Machbaren und dem politisch Erreichbaren.[4] Oder anders formuliert: Es erscheint immer noch besser, etwa das Problem der Standardisierung europäischer Netzstecker für Elektroanschlüsse in den unterschiedlichen Phasen der „Grün- und Weißbücher", der Konsultationsrunden, der Berichte, der Abstimmung zwischen Parlament und Rat, der Verhandlungen zwischen den einzelnen Mitgliedsstaaten, von der Beamten- über die Diplomaten- bis zur Minister- und Regierungschefebene, zu diskutieren und zu lösen, als vorschnell die Gegensätze als unüberwindbar zu bezeichnen und mit unabsehbaren Folgen eskalieren zu lassen. Der Blick zurück in die (jüngste) europäische Geschichte, so lernte ich langsam, entschuldigt zwar nicht so manches Versagen der europäischen Institutionen, aber er hilft, es zu relativieren.

(K)ein Platz für die Kirchen?

Inwieweit aber spielen in diesem europäischen Einigungsprozeß die Kirchen eine Rolle ? Ging es den Gründervätern der Gemeinschaft nicht vor allem darum, die Gefahr eines weiteren Krieges in Europa durch eine wirtschaftliche Einigung Europas weitgehend auszuschließen und so den Frieden zu sichern? Gibt es in einer hauptsächlich wirtschaftlich ausgerichteten, laizistisch verfaßten Gemeinschaft überhaupt einen Platz, eine Aufgabe für die Kirchen?

Sicherung des Erreichten oder aktive Teilnahme an der Entwicklung?

Es ist richtig: Das gesamte europäische Vertragswerk, angefangen von den Römischen Verträgen (1957) zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) bis zum Vertrag von Maastricht (1991), die Basis der Europäischen Union, erwähnt die Kirchen mit keinem einzigen Wort. Hier brachte erst der Vertrag von Amsterdam eine Veränderung.[5] Die Formulierungen sind allerdings nicht, wie es die Kirchen gewünscht hatten, im eigentlichen Vertragstext enthalten, sondern in einer eigenen „Erklärung zur Schlußakte". Darin heißt es: „Die Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und läßt ihn unangetastet. Ebenso achtet die Union den Status von welt-

[4] Eine bündige Übersicht über das Funktionieren der Institutionen bieten verschiedene Broschüren der Europäischen Kommission.

[5] Nach einschlägigen Beschlüssen der ComECE und der EECS (vgl. Anm. 1) haben am 5. September 1996 Österreich und Italien, am 16. Oktober 1996 auch Deutschland den Vorschlag eingebracht, in das europäische Vertragswerk einen „Kirchenartikel" aufzunehmen. Dieser Vorschlag wurde in den Dubliner Vertragsentwurf übernommen.

anschaulichen und nichtkonfessionellen Organisationen". Dabei geht es aber vor allem um „Besitzstandwahrung": Um die Sicherung der Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in den einzelnen Mitgliedsstaaten, die Teil der jeweiligen nationalen Kultur und Identität sind und die man davor bewahren möchte, einfach durch europäische Rechtsetzungsakte aufgehoben zu werden. Aber selbst wenn die rechtliche Position der Kirchen durch eine Aufnahme in das europäische Vertragswerk gesichert ist, so ist damit noch nicht die Frage beantwortet, ob die Kirchen im europäischen Einigungsprozeß eine Aufgabe haben und wie diese Aufgabe aussehen könnte. Die oft zitierte Feststellung, daß „Europa" ohne das Christentum und ohne die Kirche, ohne die Heiligen Benedikt, Cyrill und Method nicht das Europa wäre, als das es sich uns heute darstellt, ist zwar sachlich richtig, aber zugleich auch ambivalent; denn ebenso haben die Auseinandersetzungen zwischen dem Kaiser und dem Papst, die Schismen, die Religionskämpfe und -kriege der Neuzeit, die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat bis zu deren Trennung das heutige Europa entscheidend geprägt. Auch hilft der Hinweis auf die christliche Inspiration der Gründerväter der europäischen Idee – Adenauer, Monnet und Schuman – hier nur bedingt weiter: Wir müssen schlicht feststellen, daß sie in der Verfassung der Union nicht wiederzufinden ist. Bedeutet das: Keine aktive Rolle für die Kirchen in diesem Europa der Europäischen Union? Aus den vielen Gesprächen hier in Brüssel ist mir eines deutlich geworden: Das Gegenteil ist wahr. Allerdings verläuft der Weg anders als gedacht. Es geht nicht darum, zuerst die Teilhabe der Kirchen am europäischen Einigungsprozeß zu definieren und zu institutionalisieren, um sich danach aktiv daran zu beteiligen, sondern genau umgekehrt: Weil die Kirchen etwas unverfremdbar Eigenes und Wesentliches in diesen Einigungsprozeß einzubringen haben, werden sie Einfluß auf die Gestaltung des Einigungsprozesses haben.

Gesucht: eine Seele für Europa

Der bereits am Anfang zitierte Ausspruch von Jacques Delors, daß das Gelingen des europäischen Einigungsprozesses in den kommenden zehn Jahren (seit 1992) wesentlich davon abhängen werde, ob es gelingt, Europa „eine Seele" zu geben, weist bereits darauf hin, daß diesem politischen Prozeß eine wesentliche Dimension fehlt. Die anfangs sicher notwendige Konzentration auf die wirtschaftlichen und technischen Fragen der Einigung hat zwei wesentliche Aspekte aus dem Blick verloren: Die Frage nach dem Ziel dieses Einigungsprozesses und die Frage nach einem Fundament für diese Einigung, nach gemeinsamen Werten, die mehr beinhalten als wirtschaftliche Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit. Denn, so stellte der polnische Außenminister Bartoszewski in einer Rede vor dem Deutschen Bundestag fest, Europa ist mehr als eine Wirtschaftsgemeinschaft, es ist *„eine Wertegemeinschaft, nicht ein geographischer Begriff, sondern das Ergebnis der Reflexion über*

[6] Vgl. Anmerkung 3.

das Schicksal und die Bestimmung des Menschen, über die Werte, die in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt sind".[6]

Mit Bedacht wird hier von der jüdisch-christlichen Tradition gesprochen, denn hier geht es nicht um eine kirchliche Restauration, um die Rückkehr zu einer umfassenden christlichen Kultur (so sie in dieser Einheit überhaupt bestanden hat), sondern um das In-Erinnerung-rufen und Vergegenwärtigen eben jener Wurzeln der europäischen Kultur, aus denen gemeinsame Werte wie die Würde und Einzigartigkeit der menschlichen Person, die Solidarität zwischen Individuen und Gruppen, die Gleichwertigkeit aller Menschen unabhängig von deren Rasse, Geschlecht, weltanschaulicher Überzeugung oder Religion gewachsen sind.[7]

Genau hier ist m.E. die Kirche gefragt: nicht als „Lückenbüßerin", die funktionell ausfüllt, was andere Institutionen nicht leisten können, sondern von ihrer Berufung und von ihrem Auftrag her verstanden, den die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils formuliert: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. (...) Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden." (GS 1)

Was aber sind heute „die Hoffnungen und die Sorgen der Menschen", welche die Kirchen zu ihren eigenen machen sollten, und wie können sie diese kompetent in den „Brüsseler politischen Alltag" einbringen?

Einige Beispiele für drängende „Sorgenfelder", welche die Sozialkompetenz der Kirchen fordern:

- Die hohe Arbeitslosigkeit in der Europäischen Union (insgesamt sind 16 Millionen Menschen davon betroffen), sowie die immer weiter fortschreitende Globalisierung der Wirtschaft mit der Auslagerung von unrentablen Produktionsstätten in Billiglohnländer in anderen Kontinenten läßt viele Menschen nicht nur um ihren Arbeitsplatz bangen, sondern auch mehr oder weniger deutlich nach der Wiedereinführung protektionistischer Maßnahmen rufen. Der Weg zur Währungsunion verstärkt diese Angst: Dem Erreichen der Konvergenzkriterien für die Teilnahme an der ersten Runde der EWU werden sowohl die Beschäftigungspolitik als auch die Errungenschaften der sozialen Sicherheit geopfert.

- Die rasant zunehmende weltweite Vernetzung von Datenträgern und Medien verschiedenster Art – Computer, Fernsehen, Telefon, Radio – bringt nicht nur die Informationsgesellschaft näher, sondern nährt auch die Befürchtung, daß jeder, der nicht imstande ist, die verschiedenen Informationsströme zu kanalisieren und sich den Umgang mit der weiterentwickelten Technik anzueignen, letztendlich ausgeschaltet und von der Teilnahme an der „Informationskultur" ausgeschlossen ist.

[7] Diese Einsicht formuliert auch die Schlußakte der Europäischen Bischofssynode von 1991.

- Die Absicht, die Union durch den Beitritt neuer Mitgliedsländer aus Mittel- und Osteuropa zu erweitern, weckt nicht nur Zweifel bei der Bevölkerung der Mitgliedsländer, sondern auch bei vielen Funktionären der Union. Ist dieses Projekt ausführbar, und wenn ja, zu welchen Bedingungen und mit welchen (wohl unvermeidbaren) Opfern?

Diese Liste ließe sich noch mit anderen Themen ergänzen, etwa der Bio- und Gentechnologie, der Frage der Migration und des Asyls, der Kultur- und Bildungspolitik der Union, der Stellung zur Familie, der Zukunft der europäischen Entwicklungspolitik u.v.m.
In einigen dieser Fragen sind die Kirchen bereits aktiv geworden. So hat etwa eine Gruppe kirchlicher Experten verschiedener Konfessionen sich auf Einladung der Kommission mit der Frage der Armut und der sozialen Ausgrenzung in der Union auseinandergesetzt und im Januar 1997 in einem in Brüssel vielbeachteten Schlußpapier Vorschläge zur Armutsbekämpfung und zur Verhinderung des Entstehens einer Zweidrittelgesellschaft gemacht.[8] Ähnliches geschieht derzeit auch auf dem Gebiet der Entwicklungskooperation, der Informationsgesellschaft oder der Medienpolitik. In anderen Bereichen besteht dringlicher kirchlicher Aufholbedarf, etwa bei den Fragen nach den ethisch vertretbaren Möglichkeiten und Grenzen der Bio- und Gentechnologie oder bei der medizinischen Ethik. Im Vergleich zum Umfang des „Projektes Europa" nimmt sich das bescheiden, ja vielleicht sogar enttäuschend aus. Ist das alles, was die Kirchen an Konkretem zu bieten, beizutragen, zu fordern haben? Die Ergebnisse sind tatsächlich weniger spektakulär, als es sich so mancher erhofft. Andererseits zählt im „Brüsseler Alltag" oft nicht sosehr das aufsehenerregende Ergebnis, sondern das Gespräch, die Diskussion, das genau Zuhörenkönnen, das Langsam-Vertrauen-gewinnen, die Nachdrücklichkeit guter Argumente. Es geht nicht sosehr darum, einen schnellen politischen Erfolg zu verbuchen, sondern um beharrliche Überzeugungsarbeit: Nicht das „Rechthabenwollen" der Kirchen spielt dabei eine Rolle, sondern die Gesprächsbereitschaft und die sachliche Kompetenz der kirchlichen Gesprächspartner. Die Vertreter der Kirchen haben hier, im wahrsten Sinn des Wortes, eine der Sache und den Menschen dienende Funktion.

Not-wendig: ein neuer Impuls für die Vision Europa

Damit sind wir bei der zweiten Aufgabe angelangt. Die Notwendigkeit des Projektes der europäischen Einigung hat in den letzten Jahren vor allem bei der jüngeren Generation an Überzeugungskraft verloren, wobei die Vision eines geeinten Europa, die nach dem Zweiten Weltkrieg viele Menschen begeistern und überzeugen konnte, langsam aber sicher von den vielen Detailfragen und -problemen der wirtschaftlichen und technologischen Regelungen zugeschüttet wurde. Wie aber läßt sich dieses „Projekt Europa" in Gang halten, von welcher kräf-

[8] Eine ausführliche Dokumentation findet sich in der Sonderpublikation 2/97 der kathpress.

tigen Vision, von welchen Idealen, die außerhalb seiner selbst liegen, wird es beseelt und vorwärts getrieben? Ich möchte diese Frage mit einem Zitat des Rotterdamer Bischofs Ad van Luyn beantworten, der das Ideal ein gutes Stück weit pragmatisch im beharrlichen Folgen des bisherigen Weges sieht. „Im Gespräch mit vor allem Jugendlichen und jungen Erwachsenen wird das Bedürfnis an neuen Idealen, an einer neuen Sinngebung für gesellschaftliches Handeln, deutlich. Der Einsatz für die Einigung Europas kann in einem wesentlichen Ausmaß dazu beitragen, daß die Ideale wieder in die soziale, kulturelle und politische Debatte über die Gestaltung unseres Kontinents und seine Mitverantwortung für die Weltgemeinschaft zurückkehren. Das liegt ganz in der Verlängerung der idealistischen Motive der Gründer der Europäischen Gemeinschaft. Gerechtigkeit und Versöhnung, Spiritualität und Solidarität, begründet in der Einzigartigkeit und der Ganzheit der menschlichen Person in ihrer Bezogenheit auf den anderen/Anderen, sind die unverzichtbaren Ausgangspunkte dafür, um aus Europa vor allem eine Wertegemeinschaft zu machen, die, ausgehend vom Wertvollsten ihrer reichen Tradition, eine hoffnungsvolle Perspektive bietet, welche die heutige und die kommenden Generationen inspirieren und motivieren kann."[9]

[9] Vgl. Anmerkung 3.

Michael Kuhn ist seit März 1997 Leiter des Kontaktbüros Brüssel des Sekretariats der Österreichischen Bischofskonferenz.

MARKUS LEHNER

Caritas ist Politik

Es greift zu kurz, Caritas als Übung individueller Nächstenliebe zu sehen, meint der Autor, Leiter der Abteilung Caritaswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. Er entfaltet das Bild einer Caritas, die sich als aktive politische Mitgestalterin des Sozialstaats versteht. (Redaktion)

Caritas ist Politik! Wer eine derart gewagte Behauptung aufstellt, der hat die Beweislast zu tragen – in diesem Fall ein riskantes Unterfangen, denn die Indizien, die dagegen sprechen, sind erdrückend. Welches Lexikon auch immer man zur Hand nimmt, es dominiert eine andere Definition; in nicht mehr zu überbietender Kürze etwa nachzulesen im neuesten sechsbändigen ‚Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens':[1] „Caritas (lat.) = Nächstenliebe", heißt es hier lapidar. Wie aber kann Caritas zugleich ‚Nächstenliebe' und ‚Politik' sein? Handelt es sich hier nicht um zwei völlig verschiedene Welten: Das harte Geschäft der Politik scheint so wenig zu tun zu haben mit einer Caritas, die wir als liebevolle Zuwendung zu notleidenden Mitmenschen verstehen. Höchstens in der Logik der Stammtische ließe sich eine Gemeinsamkeit finden; dort, wo nicht nur Politik als schmutziges Geschäft gilt, sondern wo man sich auch nicht die Hände schmutzig machen will im Kontakt mit Ausländern, Asylanten, Strafentlassenen oder Drogensüchtigen.

Doch gibt es neben diesen eher gefühlsmäßigen Reserven vor einem allzu engen Naheverhältnis der Begriffe Caritas und Politik nicht auch handfeste sachliche Gegenargumente? Gerade das Adjektiv ‚caritativ' zielt doch im allgemeinen Sprachgebrauch auf die Hilfe für individuelle Notfälle, auf die ganz konkrete Unterstützung einzelner Bedürftiger, denen das Schicksal übel mitgespielt hat. Politik dagegen – so heißt es – habe sich um das Gemeinwohl, um die gesellschaftlichen Strukturen zu kümmern (auch wenn der Blick auf das politische Alltagsgeschäft häufig gewisse Zweifel daran wachruft). Für den Gesellschaftstheoretiker Niklas Luhmann etwa ist dieser individuelle Problemzugang geradezu das Kennzeichen von Caritas beziehungsweise Diakonie: „Für Diakonie ist bezeichnend, daß sozialstrukturelle Probleme in personalisierter Form, also an Personen wahrgenommen werden (und das heißt natürlich in gewisser Weise auch: nicht als sozialstrukturelle Probleme wahrgenommen werden)".[2] Hier wird ausdrücklich vorausgesetzt, daß die Probleme, mit denen Caritas zu tun hat, im Grunde sozialstrukturell verursachte Probleme sind; Probleme, die etwa im politischen System ihre Wurzel haben. Caritas beziehungsweise Diakonie definiert sich bei Luhmann geradezu als Versuch einer individualisierten Problemlösung.

[1] *R. Bauer*, Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens, München 1992.
[2] *N. Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977, 58.

Eine so verstandene Caritas ist in den Augen vieler eine höchst willkommene Ergänzung zur Politik; zu einer Politik, die eben Opfer fordert. Wie sollte sich die Politik auch um jeden einzelnen kümmern, der unter die Räder kommt? ‚Wo gehobelt wird, fallen Späne', und da ist man froh um jeden, der diese sachgerecht (und möglichst billig) entsorgt. Doch nicht erst heute und nicht nur bei Kritikern außerhalb der Kirche löst eben dieses Verständnis von Caritas Kritik aus. Was bringt es, „feuchte Wände mit caritativer Tapete zu bekleben", fragte schon in den 20er Jahren der bekannte sozial engagierte Berliner Priester Carl Sonnenschein.[3] Doch ist das damit gezeichnete Verständnis von Politik wie von Caritas nicht eine unnötige und unzeitgemäße Einengung? Lassen sich nicht durchaus Brücken herstellen, die diese vermeintlich tiefe Kluft überspannen?

Politik und Caritas als ‚Sorge um die Welt'

Hannah Arendt definiert Politik als ‚Sorge um die Welt'.[4] In einem breiten Verständnishorizont könnte man damit jedes menschliche Handeln, das in Sorge um die Welt geschieht, als politisches Handeln betrachten – eine eher unbequeme Sichtweise von Politik, weil sie jede und jeden einzelnen als aktiven Träger politischen Handelns herausfordert. Bequemer ist es, sich entsprechend den Plausibilitäten unserer von Massenmedien geprägten Gesellschaft in der Position von Politik-Beobachtern und Politik-Konsumenten zu räkeln; Politik als Geschehen am Fernsehschirm mitzuverfolgen, als Sache ‚derer da oben'.

Ein derart enges Politikverständnis, das Politik als einen von der Privatsphäre ausgegrenzten Raum betrachtet, als das Geschäft der Politiker, hat allerdings Folgen. Der Politologe Anton Pelinka gibt zu bedenken: „Da Politik immer auch Veränderbarkeit, weil Machbarkeit bedeutet, ist die Behauptung des politischen oder unpolitischen Charakters bestimmter gesellschaftlicher Sachverhalte gleichzeitig auch die Behauptung von der Veränderbarkeit oder Unveränderbarkeit eben dieser Sachverhalte".[5] Wer also Caritas als unpolitisches Handeln betrachtet, nimmt die Not, an der sie sich abarbeitet, als unveränderbares Faktum in Kauf. Wer sich damit nicht abfinden will, muß auf einem weiten Verständnis von Politik beharren, das die Caritas einschließt, das Caritas als eine Mitstreiterin bei dieser politischen Sorge um die Welt sieht.

Doch wäre eine derartige Sichtweise denn mit ihrem theologischen Selbstverständnis vereinbar? Können sich Christinnen und Christen uneingeschränkt der ‚Sorge um die Welt' widmen? Immerhin lesen wir im Philipperbrief: „Unsere Heimat (*politeuma* – Gemeinwesen, M.L.) aber ist im Himmel" (Phil 3,20). Die Sorge um die Notwendigkeiten des täglichen Lebens wie Essen oder Kleidung wird als zweitrangig hingestellt gegenüber der Sorge um das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (vgl. Mt 6,33). Immer wieder war die Versuchung da, in der Kirche

---

[3] Rede beim Deutschen Katholikentag 1927, zit. nach: *K. Hilpert*, Caritas und katholische Soziallehre, in: Caritas '91, Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes, Freiburg i.Br. 1990, 22.

[4] *H. Arendt*, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, München 1993, 24; 192.

[5] *A. Pelinka*, Politik- und Demokratiebegriff, in: A. Greiter u.a., Politisches Alltagsverständnis. Entwicklung des Demokratie- und Politikbegriffes (Materialien und Texte zur politischen Bildung 2), Wien 1986, 4.

eine Vorwegnahme dieses Reiches der Gerechtigkeit zu sehen und zu glauben, die Erfüllung dieses biblischen Auftrags erschöpfe sich in der Sorge um die Kirche. Von der ‚Welt' aber solle man sich besser fernhalten.

Doch dabei wird übersehen, daß die Menschwerdung Jesu genau in dieser Welt geschieht. „Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt", heißt es im zweiten Korintherbrief, und weiter: „So sind wir also Botschafter an Christi statt" (2 Kor 5, 19f.): Botschafter dieser Versöhnung von Gott und Welt. Damit ist uns Christen diese Welt als Aufgabe zugewiesen, keineswegs nur die Kirche, die Pfarrgemeinde oder eine christliche Bewegung, wo wir uns ein kleines Stück heiler Welt erwarten. Gerade die Caritas hat dieses Bewußtsein in der langen Geschichte der Kirche wachgehalten, hat Christinnen und Christen immer wieder aus dem ‚Schlaf der (Selbst)-Gerechten' wachgerüttelt. Das hier verwendete Verb *katallasso* heißt ‚versöhnen' und zugleich ‚anders machen'. Botschafter dieser Versöhnung zu sein erfordert zuallererst also, sich selbst zu ändern, um dann verändernd in dieser Welt zu wirken. Gerade das Zweite Vatikanum hat diesen Auftrag der Sorge um die Welt hervorgestrichen. Nach der Pastoralkonstitution des Konzils „darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, ... sondern muß sie im Gegenteil ermutigen".[6]

In seiner Einleitung gibt dieses Konzilsdokument einen weiteren Hinweis zum Charakter von Caritas: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi". Diese Solidarität gerade mit den Armen und Bedrängten muß die Basis einer Caritas sein, der es um die Mitgestaltung einer menschenwürdigen Welt geht; um die Sorge um Welt und Menschen, wo immer diese bedroht und bedrängt sind.

Kennzeichen einer politischen Caritas

Auf der Ebene der Begriffe ist eine Verbindung von Caritas und Politik leicht hergestellt. Aber wie sieht eine Caritas aus, die sich als politisches Handeln versteht? Sie muß wohl Merkmale aufweisen, die auch auf die Politik zutreffen.

Anton Pelinka nennt drei Phänomene als entscheidende Merkmale des Politischen: Konflikt, Knappheit und Macht.[7] In der Politik geht es um die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens, und damit treffen unweigerlich unterschiedliche, oft gegensätzliche Interessen aufeinander. Die Austragung der damit verbundenen Konflikte ist ein Wesensmerkmal jeder Politik. Konflikte entstehen dadurch, daß es in der politischen Auseinandersetzung um nicht beliebig vermehrbare, knappe Güter geht, also um Verteilungsprobleme. Bei der verbindlichen Regelung dieser Konflikte kommt schließlich Macht ins Spiel – Macht als die Fähigkeit, den eigenen Willen gegen andere, widerstrebende Interessen durchzusetzen.

Ausgehend von diesen drei Merkmalen des Politischen lassen sich Merkmale einer politischen Caritas bestimmen:

---

[6] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 39.

[7] *Pelinka*, Politik- und Demokratiebegriff, 4.

Knappheit

Es braucht eine *parteiliche Caritas!* Wenn es um die Verteilung knapper Güter geht, kann sich Caritas nicht auf die Rolle eines unparteiischen Zusehers beschränken. Die Treue zum Evangelium stellt sie in diesem Verteilungskampf auf die Seite der Schwächeren. Nicht zufällig ist diese Parteilichkeit am schärfsten dort ins Bewußtsein der Kirche gekommen, wo der gesellschaftliche Verteilungskampf besonders hart ist: in Lateinamerika. Dort hat die Formel von der ‚Option für die Armen' ihren eigentlichen Sitz im Leben. Die Befreiungstheologen Clodovis Boff und Jorge Pixley sehen in der Option für die Armen ausdrücklich einen neuen Namen, „eine moderne Bezeichnung für die altbekannte Caritas, die tätige Nächstenliebe". Das ‚Neue' des Begriffs liege „in der gesellschaftlichen Dimension der Caritas ... oder im politischen Charakter der evangelischen Liebe".[8]
Die österreichischen Bischöfe haben in ihrem Sozialhirtenbrief 1990 klargestellt, daß diese Option für die Armen auch für die Kirche in Österreich gilt. Deshalb müsse die Kirche „dort ihre Stimme erheben, wo offen oder verborgen Armut besteht, wo Menschen Unrecht erleiden, wo gesellschaftliche Strukturen Menschen benachteiligen und anderen Privilegien erlauben".[9] Hier klingt schon das zweite Merkmal an:

Konflikt

Es braucht eine *konfliktbereite* Caritas! Wer in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen Partei ergreift, noch dazu für Schwächere und Außenseiter, der muß Konflikte in Kauf nehmen, und er muß bereit sein, sie auch durchzustehen. Gerade beim Einsatz für Ausländer und Flüchtlinge haben viele am eigenen Leib erlebt, wie konfliktträchtig Parteinahme sein kann. Die Briefbomben, die in Österreich an engagierte Christen und Christinnen wie Caritaspräsident Helmut Schüller oder die Flüchtlingsbetreuerin Maria Loley gesandt wurden, haben überdeutlich gemacht, welches Ausmaß an Aggressionen Caritas auslösen kann – und sie waren nur die Spitze eines Eisbergs von Anfeindungen, Unterstellungen und kleinen alltäglichen Schikanen.
So wichtig diese Konfliktbereitschaft ist, sie erfordert als Gegenpol eine Sensibilität für die Gefahren, die ein allzu bereitwilliges Eingehen auf die Konfliktgeilheit der heutigen Medienszene bringt. Ein ständiges Schielen nach publicity-trächtigen Provokationen wäre ein schlechter Dienst am notwendigen Ringen um ein politisches Klima, das letztendlich doch von der Suche nach einem gesellschaftlichen Konsens getragen sein muß. Auch eine Caritas, die sich als drohend erhobener moralischer Zeigefinger einer ganzen Nation gebärdet, die von vornherein auf Konfrontationskurs mit allen anderen gesellschaftlichen Kräften geht und ihnen den guten Willen abspricht, wird nicht ernstgenommen werden. Das führt uns zum dritten Merkmal:

Macht

Es braucht eine *‚machtbewußte'* Caritas! Wer in der Gesellschaft etwas bewegen will, sei es auf kommunaler oder auf gesamtstaatlicher Ebene, der darf kein

[8] *C. Boff/J. Pixley*, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987, 133.
[9] Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs 1990, 125.

gestörtes Verhältnis zur Macht haben. In einem demokratischen politischen System bedingt dies auch die Bereitschaft, Bündnispartner zu suchen und Koalitionen in Sachfragen einzugehen, wo immer dies möglich ist.

Mit diesem Bekenntnis zu einer ‚machtbewußten' Caritas ist auch eine Verantwortung verbunden – die Mitverantwortung dafür, wie in unserer Gesellschaft mit Macht umgegangen wird. Wird Macht eher ‚oben' angehäuft, oder wird sie ‚unten' gefördert? Geschieht die politische Durchsetzung von Interessen fürsorglich und bevormundend, oder mit möglichst breiter Einbeziehung der Betroffenen; also in einer Weise, daß bisher Ohnmächtige zur Vertretung ihrer Anliegen ‚ermächtigt' werden. Eine solche Caritas ist dann nicht nur geprägt von ‚heilen, trösten, begleiten', sondern ebenso von „ermutigen, ermächtigen und in den Kampf ziehen".[10]

Die Rolle der Caritas im Sozialstaat

Bei diesen kämpferischen Tönen gilt es doch eines zu bedenken. Zumindest in weiten Teilen Europas versteht sich der Staat als Sozialstaat. Dieser sieht sich (zumindest mit-) verantwortlich dafür, daß die Bürgerinnen und Bürger einigermaßen abgesichert sind gegen die wichtigsten klassischen Existenzrisiken: Unfall, Krankheit, Alter, Arbeitslosigkeit. So lückenhaft diese Netze staatlicher sozialer Sicherungen im Detail auch sein mögen, sie schützen ohne Zweifel einen höheren Anteil der Bevölkerung Europas vor Armut, als dies in früheren Jahrhunderten auch nur denkbar war. Die christliche Tradition Europas hat ihren Anteil an diesem sozialstaatlichen Denken,[11] ja in manchen Ländern lassen sich wesentliche Pfeiler des Sozialstaats direkt auf christliche Sozialpolitik zurückführen. In Österreich etwa geht die Einführung des gesetzlichen Sozialversicherungswesens in den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts wesentlich auf Impulse christlicher Sozialreformer zurück.[12]

Dieses sozialstaatliche System ist der selbstverständliche Rahmen jeder Caritasarbeit. Diese ist nicht nur als passives Element in den Sozialstaat eingebettet, sondern knüpft aktiv mit am sozialstaatlichen Netz. Caritas hat in diesem Kontext eine dreifache Rolle zu spielen:[13]

Eine *integrative* Rolle: Es gilt, bedürftige Menschen möglichst weitgehend in das staatliche Sicherungssystem zu integrieren. Viele Menschen, die eigentlich Anspruch auf Unterstützungsleistungen haben, scheitern an der Unübersichtlichkeit der rechtlichen Regelungen und Kompetenzen. Es fehlt ihnen an verständlicher Information, oder sie lassen sich von bürokratischen Hürden abhalten. Die Tatsache, daß zur Erlangung von Leistungen „Information, Zeit und zum Teil auch Unverschämtheit" gehörten – Voraussetzungen, die bei den wahrhaft Bedürftigen oft nicht gegeben seien – zählt Leopold Neuhold zu den Krisen-

[10] *H. Ihmig*, Lärm schlagen fürs Leben – eine Meditation, in: U. Kleinert (Hg.), Mit Passion und Profession: Zukunft der Gemeindediakonie, Neukirchen-Vluyn 1992, 25.

[11] Vgl. dazu etwa *F. X. Kaufmann*, Christentum und Wohlfahrtsstaat, in: *Ders.*, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 89ff.

[12] Vgl. *E. Talós*, Staatliche Sozialpolitik in Österreich. Rekonstruktion und Analyse, Wien 1981, 44ff.

[13] Vgl. dazu näher: *M. Lehner*, Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte, Freiburg i.Br. 1997, 353ff.

phänomenen des Sozialstaats.[14] Viele scheitern auch an subjektiven Schwellen von Scham, Angst und Ohnmacht, oder an gesellschaftlichen Schwellen wie der Angst vor sozialer Kontrolle und Stigmatisierung. Die Caritas muß hier die Aufgabe wahrnehmen, durch eine qualifizierte Beratung Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen. Zur integrativen Funktion kann auch jenes breite Angebot sozialer Dienstleistungen der Caritas gezählt werden, die über staatliche Kostenersätze finanziert werden. Hier kommen Menschen über Caritaseinrichtungen in den Genuß staatlich finanzierter Sozialleistungen, werden in dieses vielfältige Netz öffentlich bereitgestellter sozialer Dienste integriert.

Eine *alternative* Rolle: Wo bedürftige Menschen – zumindet im Moment – keine Chance auf öffentliche soziale Unterstützung haben, muß christliche Caritas oft aus eigenen Mitteln einspringen. Vielfach wird es sich nur um eine Überbrückungshilfe handeln. Es kann aber auch eine alternative Dauerhilfe nötig sein, wenn tatsächlich Lücken im System sozialer Sicherung bestehen. Die Bereitstellung von sozialen Diensten oder Unterkünften für rechtlich nicht anerkannte Asylwerber ist ein aktuelles Beispiel für ein derartiges Defizit. Es ist damit zu rechnen, daß diese alternative Rolle in Zukunft stärker gefordert sein wird, wenn unter dem Deckmantel eines Umbaus des Sozialstaats in Richtung einer höheren ‚Treffsicherheit' von Sozialleistungen in Wirklichkeit die Ausgrenzung von Bedürftigen aus staatlichen Sicherungsnetzen betrieben wird.

Eine *anwaltschaftliche* Rolle: Es wäre eine Sisyphusarbeit, auf Dauer Lücken im sozialen Netz durch individuelle Hilfen stopfen zu wollen, auch wenn dies immer wieder notwendig ist. Die Caritas hat zudem die Aufgabe, Anwalt der durch den Rost Gefallenen zu sein. Sie muß öffentlichen Protest gegen diese Schwachstellen einlegen und politischen Druck in Richtung einer Änderung machen. In biblischen Bildern gesprochen: Das Samaritergleichnis ist keine ausreichende Begründung für Caritas. Samariter und Wirt sind gewiß geeignete Symbolgestalten für die alternative und die integrative Rolle der Caritas. Doch, um es mit Bischof Kamphaus zu sagen: es reicht nicht, sich nur „um die Opfer der Räuberei zu kümmern. Es geht auch darum, die Räuberei selbst aufzudecken und ihr entgegenzutreten".[15] In diesem Sinn müßte man ergänzend die biblische Figur des blinden Bartimäus dazunehmen, der am Straßenrand sitzt und nicht aufhört, laut um Hilfe zu rufen, bis Jesus ihn im Trubel der Menge hört. Es braucht zusätzlich dieses laute Schreien, diesen nicht locker lassenden Protest im Namen derer – und wenn möglich mit denen –, die am Rand der Gesellschaft liegen gelassen werden, denen man Geduld und Schweigen verordnet hat.

‚Caritas politica'

Politik ist die Kunst des Möglichen, sagt man. Und der Rahmen des Möglichen ist eng: Eingekeilt in Sachzwänge, eingezwängt in die Interessensgegensätze unterschiedlicher Lobbys

[14] *L. Neuhold*, Der Sozialstaat auf dem Prüfstand christlicher Sozialethik, in: M. Lehner/W. Zauner (Hg.) Grundkurs Caritas, Linz 1993, 17.

[15] Zit. nach: *N. Mette*, Die kirchliche und politische Dimension der Caritas, in: H. Bogensberger/W. Zauner (Hg.), Perspektiven des Sozialstaats 2000, St. Pölten 1990, 58f.

[16] Pastoralkonstitution, 75.

bleibt nicht viel Platz für große Visionen. Ein prominenter österreichischer Politiker meinte in diesem Sinn ja auch vor einigen Jahren: Wer Visionen hat, gehört zum Arzt – nicht in die Politik.

Aus kirchlicher Sicht ist diese Einengung der Politik problematisch. Das Konzil fordert von einem Politiker mehr, nämlich ‚Caritas politica': politische Liebe.[16] Dieser Anspruch ist sicher nicht nur auf Berufspolitiker beschränkt, sondern gilt für alle, die am politischen Leben teilnehmen. Caritas/Nächstenliebe und Politik sind damit in einen engen inneren Zusammenhang gestellt, der vielen wohl unrealistisch erscheint. Denn es geht hier um eine Politik, die das Korsett der Sachzwänge immer wieder kritisch zu hinterfragen und aufzubrechen wagt. Doch im Vertrauen auf die von Gott verheißene neue Welt darf es das politische Engagement von Christinnen und Christen wagen, „die Kunst des Unmöglichen" zu sein.[17]

[17] *T. Vinay,* Die politische Diakonie der Kirche, Tübingen 1987, 15.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe

Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche: Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive

Im Zuge der Kurienreform 1988 veranlaßte Papst Johannes Paul II. die Errichtung einer „Päpstlichen Kommission für die Erhaltung des künstlerischen und historischen Erbes", die der Kleruskongregation zugeordnet wurde (Apost. Konst. *Pastor Bonus*, Art. 99–104). Im Zusammenhang mit der Eingliederung des bisherigen „Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden" in den „Päpstlichen Rat für die Kultur" als dessen 2. Sektion („Dialog mit den Kulturen") wurde diese Einrichtung zu einem eigenständigen Dikasterium erhoben und umbenannt in die „Päpstliche Kommission für die Kulturgüter der Kirche" (MP *Inde a Pontificatus Nostri initio* vom 25. März 1993).

Entsprechend der weiterhin gültigen Aufgabenbeschreibung ist dieser Institution die Sorge für die Pflege und Erschließung der Kulturgüter der Kirche in Zusammenarbeit mit den Teilkirchen anvertraut. In mehreren seit 1989 veröffentlichten Rundschreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen wurde dabei auf die nötige Ausbildung von Fachkräften und Klerikern ebenso hingewiesen wie auf die Gefahren und den Schutz der Kulturgüter (zum Beispiel durch Inventarisierung), man stellte die Bedeutung der Ordensgemeinschaften für diesen Bereich heraus und widmete sich eigens dem historischen und theologischen Wert von Bibliotheken.

Mit dem am 2. Februar 1997 veröffentlichten Rundschreiben über „die pastorale Funktion der kirchlichen Archive" stellt sich die Kommission einem weiteren Schwerpunktthema ihres Kompetenzbereiches, wobei jedoch zugunsten einer pastoraltheologischen Grundlegung die eher technischen Gesichtspunkte bewußt ausgeklammert wurden. Diesbezüglich ist etwa auf den seit 1923 an der „Päpstlichen Schule für Paläographie, Urkundenlehre und Archivkunde", die dem „Vatikanischen Geheimarchiv" angeschlossen ist, eingerichteten „Lehrkurs für Archivkunde" beziehungsweise auf den geplanten „Studiengang über die Kulturgüter der Kirche" an der „Päpstlichen Universität Gregoriana" zu verweisen.

Kirche ist in einem hervorragenden Maße nicht nur für die *Schaffung* von Kulturgütern verantwortlich, sondern auch für deren weitere *Erhaltung* und pastorale *Erschließung*. Dabei haben die Archive eine besondere Bedeutung, sind sie doch „im Bewußtsein der Kirche ... Erinnerungsstätten der christlichen Gemeinden und Kulturfaktoren für die Neuevangelisierung". Sie geben Zeugnis vom Weg der Kirche durch die Jahrhunderte in ihren realen Gegebenheiten und binden sie in eine ununterbrochene Kontinuität ein, die durch die Geschichtsforschung eigens ins Bewußtsein gehoben wird. „Das unvoreingenommene Studium der eigenen Vergangenheit anhand von Dokumen-

ten macht die Kirche zu einer immer besseren ‚Expertin in Humanität', da es sie mit ihrer historischen Stärke bekannt macht und ihr gleichzeitig ermöglicht, sich in ihrer notwendigen, vielgestaltigen und beständigen Inkulturations- und Akkulturationstätigkeit wiederzuerkennen."

Die Weitergabe des umfangreichen Dokumentationsmaterials, das unter Wahrung der generellen kirchenrechtlichen Regelungen in autonom organisierten Archiven (von Bistümern, Pfarren, Klöstern, Bruderschaften, Missionswerken, Vereinen, Domkapiteln, etc.) aufbewahrt wird, stellt einen wichtigen Faktor der Überlieferung kirchlichen Lebens dar und ermöglicht den Zugang „zu einem geistlichen Wiederlesen der Ereignisse im Zusammenhang mit dem Heilsgeschehen, *eventum salutis*, und nötigt dringend zur Umkehr, um zum *ut unum sint* zu gelangen". Aus den Pfarr- und Kirchenbüchern läßt sich „die Geschichte der Heiligung des christlichen Volkes in seiner institutionellen und sozialen Dynamik erahnen", sie geben Aufschluß über die spirituelle Formung der teilkirchlichen Gemeinschaft, die religiöse, kulturelle und karitative Tätigkeit der vielfältigen kirchlichen Einrichtungen. Insofern zeigt sich darin auch Christus selbst, der „seine Geschichte schreibt, so daß unsere Papierstücke Echo und Spur dieses Weges der Kirche, ja des Weges des Herrn Jesus in der Welt sind ... *transitus Domini* in die Welt" (Paul VI. in einer Ansprache an die kirchlichen Archivare am 26. 9. 1963).

Allen pastoral Verantwortlichen sollte bewußt sein, daß die historischen Archive von morgen in den Dokumentationsstellen von heute angelegt werden, und zwar auf lokaler wie regionaler Ebene. Die Verantwortung dafür ist nicht bloß akademischer Natur, sondern konkret als „pastorales Instrument" wahrzunehmen. „Das geschichtliche Gedächtnis ist (nämlich) ein integrierender Bestandteil des Lebens jeder Gemeinde, und die Kenntnis von allem, was von der Aufeinanderfolge der Generationen, von ihrem Wissen und ihrem Tun Zeugnis gibt, bringt ein Kontinuitätsverhalten hervor. Deshalb können die Archive ... zu nützlichen Instrumenten für eine aufgeklärte Pastoraltätigkeit werden, da die Erinnerung an das tatsächliche Geschehen der Tradition Konkretheit verleiht" und darüber hinaus notwendige Erfahrungen durch kritische Reflexion bereitstellt.

Obwohl Situation und Funktion der kirchlichen Archive sehr unterschiedlich ist (Verwaltungsarchive, historische Archive, diözesane Geheimarchive), wird den Bischofskonferenzen die Erarbeitung „allgemeiner Leitlinien" (vgl. c. 491 Abs. 3 CIC) unter Berücksichtigung auch der modernen elektronischen Methoden sehr empfohlen. Die Arbeitsgemeinschaft der Diözesanarchivare Österreichs wurde bereits mit deren Erarbeitung beauftragt, womit einmal mehr die „Vorbild"-Aufgabe von Diözesanarchiven unter Beweis gestellt wird. Da die kirchlichen Institutionen nicht selten zum nationalen Kulturerbe gehören, sind angemessene Vereinbarungen mit staatlichen Stellen unter Wahrung der gebührenden Autonomie zu treffen.

Die Kommission empfiehlt den Bischöfen u.a., wieder verstärkt auf die pastorale Bedeutung der Archive als effizientes „Mittel des Dialogs mit der modernen Gesellschaft" hinzuweisen, zur Abfassung von „Chroniken" zu ermutigen, die Verantwortung für den Schutz der Dokumente zu bekräftigen, Fachausbildungen zu fördern, „bei den

Pfarrern ... wieder Sinn und Verständnis für die in ihre Zuständigkeit fallenden Archive zu wecken, damit sie sich auf die Sammlung des Materials, dessen systematische Ordnung und Erschließung einlassen" und die Dechanten an ihre Aufsichtspflicht hinsichtlich der Pfarrbücher (c. 555 § 3) zu erinnern. „Die Aufbewahrung und Erhaltung ist eine *Forderung der Gerechtigkeit*, die wir heute denen schuldig sind, deren Erben wir sind", und darüber hinaus auch rechtliche Verpflichtung (vgl. cc. 486–491; 535, 895, 1053, 1082, 1121, 1284 § 2 n. 9 u.ö.). Dabei muß man sich dessen bewußt sein, daß „die Archive zum Unterschied von den Bibliotheken fast immer in ihrer Art einmalige Dokumente sammeln, die die Hauptquelle für die Geschichtsforschung darstellen", daß sie im Falle des Verlustes oder der Zerstörung unwiederbringlich verloren sind und die objektive Faktenfeststellung beeinträchtigen oder sogar verhindern. Deshalb ist auf Erhaltungsmaßnahmen und die Sicherheit wie Hygiene der Räumlichkeiten besonders zu achten, ohne den Zugang zu den Dokumenten gänzlich auszuschließen. „Denn das verwahrte Material darf nicht vor denen versperrt werden, die Nutzen daraus ziehen können, um die Geschichte des christlichen Volkes, die wechselvollen Geschehnisse seines religiösen, zivilen, kulturellen und sozialen Lebens kennenzulernen", wobei der Kreis von Gelehrten „ohne ideologische und religiöse Vorurteile", aber entsprechend den örtlichen Bestimmungen (insbesondere zum Schutz von Personalakten oder vertraulichen Schriftstücken) zuzulassen ist.

Die kirchlichen Archive gehören demnach ganz wesentlich zum zivilisatorischen Erbe und besitzen durch ihren Beitrag zur Kulturentwicklung „eine unumgängliche informative und formative Valenz". Diesem Zweck dienen auch die von ihnen verantworteten bibliographischen und archivalischen Instrumente (einschließlich der Hilfsmittel zur Entzifferung alter Dokumente, die zum Teil schon in elektronischen Behelfen zur Verfügung stehen) sowie die diözesan geförderten Erörterungen des jeweiligen historischen Umfeldes (zum Beispiel im »Neuen Archiv für die Geschichte der Diözese Linz«).

(Rundschreiben hg. von der Päpstlichen Kommission für die Kulturgüter der Kirche, Vatikanstadt 1997)

Kongregation für die Bischöfe – Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Instruktion über die Diözesansynoden vom 19. März 1997

Instruktionen erklären gesetzliche Bestimmungen und enthalten Anweisung für ihre Ausführung. Adressat sind daher die Verwaltungsbehörden, denen die Durchführung der Gesetze übertragen ist. Im vorliegenden Fall werden die cc. 460–468 CIC näher erläutert, wobei überraschenderweise die analogen Bestimmungen im CCEO (*De conventu eparchali;* cc. 235–242) nicht eigens berücksichtigt werden. Dies mag mit der erklärten Zielsetzung dieser Instruktion zusammenhängen, die auf dem Hintergrund von Dialogforderungen insbesondere in Teilkirchen des lateinischen Ritus zu sehen ist. Ziel dieser Instruktion ist es nämlich, die rechtlichen Vorgaben des CIC über die Diözesansynode als Modell für diözesane „Gesprächsvorgänge" fruchtbar zu machen: „In diesem Zusammenhang erscheint es nun höchst angebracht, die kirchenrechtlichen Vor-

schriften über die Diözesansynoden zu verdeutlichen und die bei ihrer Ausführung zu beachtenden Vorgehensweisen zu entfalten und zu bestimmen, natürlich stets unbeschadet der vollen Geltung dessen, was der Kodex des Kanonischen Rechts bestimmt. Es ist überaus wünschenswert, daß auch die ‚Diözesanversammlungen' oder andere Zusammenkünfte, insofern sie hinsichtlich ihrer Ausrichtung und ihrer Zusammensetzung einer Synode ähneln, mit Hilfe der Vorschriften des kanonischen Rechts und der hier vorgelegten Instruktion ihren Platz in der kanonischen Disziplin finden, um sie auf diese Weise zu einem wirksamen Instrument im Dienste der Leitung einer Teilkirche machen".

Gemäß c. 460 CIC ist die Diözesansynode eine vom Diözesanbischof einberufene und präsidierte Versammlung von Priestern und anderen Angehörigen der Teilkirche, die den Diözesanbischof zum Wohl der ganzen diözesanen Gemeinschaft beratend unterstützen soll. Davon ausgehend beschreibt die Instructio die Diözesansynode als beratendes Organ mit der Aufgabe, eigenes Diözesanrecht zu schaffen und pastorale Zielsetzungen und Grundsatzentscheidungen festzulegen. Auf diese Weise verleiht sie der besonderen liturgischen, geistlichen und kanonistischen Tradition einer Teilkirche Kontinuität, trägt dazu bei, „die pastorale Physiognomie derselben auszubilden".

In der ekklesiologischen Verortung wird zutreffend aufgezeigt, daß die Teilkirche als *portio populi Dei* selbst die wichtigste Trägerin der Synode ist, um dann aber vor Gefahren eines einseitigen communio-Verständnisses zu warnen: „Jeder Versuch ... die Synode auf der Basis einer für sie in Anspruch genommenen Sichtweise als ‚Vertretung des Volkes Gottes' dem Bischof entgegenzusetzen, steht im Kontrast zur eigentlichen Grundlage des kirchlichen Beziehungsgefüges".

Nach einer Erläuterung der Zusammensetzung der Diözesansynode widmet sich die Instructio der Einberufung und Vorbereitung sowie Durchführung der Synode. Die Einrichtung einer Vorbereitungskommission, die Erarbeitung einer Synodenordnung und die Einbeziehung der diözesanen und apostolischen Initiativen sind zentrale Elemente der Vorbereitungsphase. Ausdrücklich wird auf die Befragung der Diözese hingewiesen, um so den Gläubigen zu ermöglichen, ihre Wünsche und Anliegen im Hinblick auf die Synode zu formulieren. Ungerechtfertigte Erwartungen hinsichtlich einer tatsächlichen Berücksichtigung dieser Vorschläge sollten aber vermieden werden.

Nach einer näheren Festlegung des Ablaufs der Synode setzt sich die Instructio mit der Verbindlichkeit der Erklärungen und Dekrete der Synode auseinander. So unbestritten es ist, daß hier auf die Autorität des Bischofs als des Gesetzgebers der Diözese, ohne den es keine Synode gibt, abzustellen ist (c. 466 CIC), so verkürzend ist es aber, das beratende Stimmrecht nur auf den Grad der Übereinstimmung der Synodalen in bezug auf die formulierten Vorschläge zu reduzieren.

Ein Anhang mit einer Übersicht jener Materien, die einer diözesanen Regelung zugänglich sind, beschließt die Instructio.

Abschließend mag trotz der restriktiven Intention dieses Schreibens der Hinweis angebracht sein, daß ungeachtet der besonderen pastoralen Bedeutung einer formellen Diözesansynode – auch Laien können zu Vollmitgliedern der Synode gewählt werden – synodale

Dialogvorgänge auch weiterhin außerhalb des Modells der Diözesansynode rechtlich zulässig *(praeter legem)* organisiert werden können, wenn die Umstände dies erfordern.

Päpstlicher Rat für die Interpretation von Gesetzestexten, Authentische Interpretation von c. 1335 CIC, zweiter Satz vom 15. Mai 1997

Der Päpstliche Rat für die Interpretation von Gesetzestexten wurde am 2.1.1984 von Papst Johannes Paul II. errichtet. Ihm obliegt vor allem die authentische Interpretation gesamtkirchlicher Gesetze und die auf Anfrage zu erfolgende Prüfung, ob teilkirchliche Gesetze und allgemeine Dekrete, die von Gesetzgebern unterhalb der höchsten Autorität erlassen worden sind, mit den gesamtkirchlichen Gesetzen übereinstimmen oder nicht.

Im vorliegenden Fall setzte sich der Rat mit einer Fragestellung zu c. 1335 CIC auseinander, wohl anläßlich diverser medienwirksamer Initiativen nach dem amerikanischen Muster des „rent a priest".

C. 1335 sieht vor, daß im Falle einer Untersagung der Spendung von Sakramenten und Sakramentalien oder von Akten der Leitungsgewalt aufgrund einer Beugestrafe dieses Verbot immer dann ausgesetzt wird, wenn es für das Heil von Gläubigen in Todesgefahr erforderlich ist. Darüberhinaus wird dieses Verbot bei einer als Tatstrafe eingetretenen, jedoch nicht festgestellten Beugestrafe (Exkommunikation, Interdikt, Suspension) ausgesetzt, sooft ein Gläubiger um die Spendung eines Sakramentes oder um einen Akt der Leitungsgewalt bittet. Diese Bitte ist aus jedem gerechten Grund erlaubt.

Im Hinblick auf diese rechtliche Vorgabe beschäftigt sich der Rat mit der Frage, ob es einem Gläubigen oder einer Gemeinschaft von Gläubigen erlaubt sei, aus einem gerechten Grund die Spendung der Sakramente oder der Sakramentalien von einem Kleriker zu erbitten, der eine Eheschließung versucht und sich deswegen die Tatstrafe der Suspension zugezogen hat (c. 1394 §1 CIC), wenn diese noch nicht verfahrensmäßig festgestellt worden ist.

Ausgehend von den Rechtsfolgen der versuchten Eheschließung – dauerhafte Irregularität für die Ausübung empfangener Weihen und letztlich eine „objektive Ungeeignetheit für die Erfüllung des seelsorgerischen Dienstes nach den disziplinarischen Anforderungen der kirchlichen Gemeinschaft" (cc. 1044 §1 Nr.3, 1394 CIC; cc. 763 Nr. 2, 1453 §2 CCEO) – ergibt sich für einen Gläubigen, daß dieser einen derartigen Kleriker nicht rechtmäßig um die Ausübung des Dienstes bitten kann. In jedem Fall fehlt nämlich nach der verbindlichen Auslegung des Rates die Bedingung zur Einräumung einer Ausnahmesituation, der „gerechte Grund". „Das Recht der Gläubigen auf die geistlichen Güter der Kirche (vgl. c. 213 CIC und c. 16 CCEO) darf nicht im Sinne der Rechtfertigung eines solchen Ansuchens verstanden werden, da diese Rechte innerhalb der Grenzen und unter Achtung der kanonischen Vorschriften ausgeübt werden müssen."

(L'Osservatore Romano v. 20.5.1997)

Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich

Seine Heiligkeit Papst Pius XI. und die Republik Österreich, die in dem Wunsche einig sind, die Rechtslage der katholischen Kirche in Österreich zum Besten des kirchlichen und religiösen Lebens in gegenseitigem Einvernehmen in dauerhafter Weise neu zu ordnen, haben beschlossen, eine feierliche Übereinkunft zu treffen.

Zu diesem Zwecke haben Seine Heiligkeit zu Ihrem Bevollmächtigten

Seine Eminenz den Hochwürdigsten Herrn Kardinal Eugen Pacelli, Ihren Staatssekretär,

und der Herr Bundespräsident der Republik Österreich den Herrn Bundeskanzler Dr. Engelbert Dollfuß und

den derzeit auch mit der Führung des Bundesministerium für Unterricht betrauten Herrn Bundesminister für Justiz Dr. Kurt Schuschnigg,

zu Seinen Bevollmächtigten ernannt, die nach Austausch ihrer für gut und richtig befundenen Vollmachten folgende Bestimmungen vereinbart haben.

Artikel I

§ 1. Die Republik Österreich sichert und gewährleistet der heiligen römisch-katholischen Kirche in ihren verschiedenen Riten die freie Ausübung ihrer geistlichen Macht und die freie und öffentliche Ausübung des Kultus.

§ 2. Sie anerkennt das Recht der katholischen Kirche, im Rahmen ihrer Zuständigkeit Gesetze, Dekrete und Anordnungen zu erlassen; sie wird die Ausübung dieses Rechtes weder hindern noch erschweren.

§ 3. In der Erfüllung ihrer geistlichen Amtspflicht steht den Geistlichen der Schutz des Staates zu.

§ 4. Der Heilige Stuhl genießt im Verkehr und in der Korrespondenz mit den Bischöfen, dem Klerus und den übrigen Angehörigen der katholischen Kirche in Österreich volle Freiheit ohne jede Einflußnahme der Bundesregierung. Dasselbe gilt für den Verkehr und die Korrespondenz der Bischöfe und Diözesanbehörden mit dem Klerus und den Gläubigen.

Artikel II

Die katholische Kirche genießt in Österreich öffentlich-rechtliche Stellung. Ihre einzelnen Einrichtungen, welche nach dem kanonischen Rechte Rechtspersönlichkeit haben, genießen Rechtspersönlichkeit auch für den staatlichen Bereich, insoweit sie bereits im Zeitpunkt des Inkrafttretens dieses Konkordates in Österreich bestehen. Künftig zu errichtende erlangen Rechtspersönlichkeit für den staatlichen Bereich, wenn sie unter der in diesem Konkordate vorgesehenen Mitwirkung der Staatsgewalt entstehen.

Die kleingedruckten Gesetzesstellen sind durch nachfolgende völkerrechtliche Verträge (Vermögensvertrag 1960, Schulvertrag 1962, Diözesanerrichtungsverträge) oder durch einfachgesetzliche Regelungen (zum Beispiel Ehegesetzgebung) gegenstandslos geworden.

Artikel III

§ 1. Der gegenwärtige Stand der Kirchenprovinzen und Diözesen bleibt, soweit im folgenden nicht anders bestimmt wird, erhalten. Eine in Zukunft etwa erforderlich werdende Änderung bedarf vorheriger Vereinbarung. Letzteres gilt nicht für kleinere Änderungen, die im Interesse der Seelsorge liegen, und für jene Verschiebungen, die sich in einzelnen Fällen als Folge von Umpfarrungen ergeben.

§ 2. Es besteht grundsätzlich Einverständnis darüber, daß die Apostolische Administratur „Innsbruck-Feldkirch" zur Diözese „Innsbruck-Feldkirch" mit dem Sitz in Innsbruck erhoben wird und ein eigenes Generalvikariat für den Vorarlberger Anteil der neuen Diözese mit dem Sitz in Feldkirch erhält. Das gleiche Einverständnis besteht bezüglich der Erhebung der Apostolischen Administratur im Burgenland zur „Praelatura Nullius" mit dem Sitz in Eisenstadt. Die Durchführung dieser grundsätzlichen Einigung erfolgt durch besondere Vereinbarung zwischen dem Heiligen Stuhl und der Bundesregierung, sobald insbesondere bezüglich der neu zu errichtenden Diözese „Innsbruck-Feldkirch" die nötigen Vorkehrungen getroffen sind.

Artikel IV

§ 1. Die Auswahl der Erzbischöfe und Bischöfe sowie des Praelaten Nullius steht dem Heiligen Stuhle zu.

Bei Erledigung eines erzbischöflichen oder bischöflichen Sitzes (Praelatura Nullius) legen die einzelnen österreichischen Diözesanbischöfe innerhalb eines Monates eine Liste von geeigneten Persönlichkeiten dem Heiligen Stuhle vor, ohne daß dieser an die Listen gebunden ist.

Bei Erledigung des erzbischöflichen Stuhles von Salzburg benennt der Heilige Stuhl dem Metropolitankapitel in Salzburg drei Kandidaten, aus denen es in freier, geheimer Abstimmung den Erzbischof zu wählen hat.

§ 2. Bevor an die Ernennung eines residierenden Erzbischofs, eines residierenden Bischofs oder eines Koadjutors mit dem Rechte der Nachfolge wie auch des Praelaten Nullius geschritten wird, wird der Heilige Stuhl den Namen des in Aussicht Genommenen oder des Erwählten der österreichischen Bundesregierung mitteilen, um zu erfahren, ob sie Gründe allgemein politischer Natur gegen die Ernennung geltend zu machen hat.

Das bezügliche Verfahren wid ein streng vertrauliches sein, so daß bis zur Ernennung die gewählte Person geheimgehalten wird.

Wenn vom Zeitpunkt der oben erwähnten Mitteilung an 15 Tage ohne Erteilung einer Antwort verfließen, wird das Stillschweigen in dem Sinne ausgelegt werden, daß die Regierung kein Bedenken zu erheben hat und der Heilige Stuhl die Ernennung ohne weiteres veröffentlichen kann.

§ 3. Die Besetzung der Dignitäten und der Kanonikate in den Kapiteln erfolgt nach dem gemeinen kanonischen Recht.

Artikel V

§ 1. Die wissenschaftliche Heranbildung des Klerus erfolgt an den vom Staate erhaltenen katholisch-theologischen Fakultäten oder an den von den zuständigen kirchlichen Stellen errichteten theologischen Lehranstalten.

Die für die Erziehung der Priesteramtskandidaten bestimmten Seminare, Konvikte und dergleichen kirchlichen Anstalten unterstehen in ihrer Einrichtung ausschließlich der kirchlichen Oberbehörde.

Die innere Einrichtung sowie der Lehrbetrieb der vom Staate erhaltenen katholisch-theologischen Fakultäten wird grundsätzlich nach Maßgabe der Apostolischen Konstitution „Deus scientiarum Dominus" vom 14. Mai 1931 und der jeweiligen kirchlichen Vorschriften geregelt werden. Jene Durchführungsmaßnahmen, die sich hiebei im Hinblick auf den besonderen Charakter dieser Fakultäten bzw. ihre Stellung im Universitätsverbande als notwendig erweisen, werden jeweils im Einvernehmen mit der zuständigen kirchlichen Behörde getroffen.

Es besteht Einverständnis darüber, daß die theologische Fakultät der Universität Innsbruck insbesondere bezüglich der Zusammensetzung ihres Lehrkörpers in ihrer Eigenart erhalten bleibt.

§ 2. Die von den päpstlichen Hochschulen in Rom verliehenen akademischen Grade in der heiligen Theologie sind in Österreich hinsichtlich aller ihrer kirchlichen und staatlichen Wirkungen anerkannt.

§ 3. Die Ernennung oder Zulassung der Professoren oder Dozenten an den vom Staate erhaltenen katholisch-theologischen Fakultäten wird nur nach erfolgter Zustimmung der zuständigen kirchlichen Behörde erfolgen.

§ 4. Sollte einer der genannten Lehrer in der Folge seitens der zuständigen kirchlichen Behörde der obersten staatlichen Unterrichtsverwaltung als für die Lehrtätigkeit nicht mehr geeignet bezeichnet werden, wird er von der Ausübung der betreffenden Lehrtätigkeit enthoben.

Im Falle einer solchen Enthebung wird alsbald auf andere Weise für einen entsprechenden Ersatz im Sinne des im § 3 geregelten Vorganges gesorgt werden.

Katholische Religionslehrer an anderen Lehranstalten, welchen die missio canonica entzogen wird, müssen von der Erteilung des Religionsunterrichtes entfernt werden.

Artikel VI

§ 1. Der Kirche steht das Recht auf Erteilung des Religionsunterrichtes und Vornahme religiöser Übungen für die katholischen Schüler an allen niederen und mittleren Lehranstalten zu. Es besteht Einverständnis darüber, daß die Diözesanordinarien über die Einrichtung eines Religionsunterrichtes, der über den gegenwärtig bestehenden Zustand hinausgeht, das Benehmen mit der zuständigen obersten staatlichen Schulbehörde herstellen werden.

Die Leitung und unmittelbare Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes und der religiösen Übungen kommt der Kirche zu.

Die Verbindlichkeit des Religionsunterrichtes samt den religiösen Übungen im bisherigen Ausmaß wird gewährleistet. Die finanzielle Obsorge für diesen Unterricht erfolgt in der bisherigen Weise. Ein darüber hinausgehender Religionsunterricht einschließlich der religiösen Übungen ist für die katholischen Schüler ebenfalls verbindlich, wenn er im Benehmen mit der staatlichen Schulbehörde eingerichtet wird. Die finanzielle Sorge für einen solchen Unterricht obliegt, unvorgreiflich einer allfälligen künftigen einvernehmlichen Regelung nach Wiederkehr besserer wirtschaftlicher Verhältnisse, der Kirche.

Der Religionsunterricht wird grundsätzlich durch Geistliche erteilt; im Bedarfsfalle können hiezu im Einvernehmen zwischen der Kirchen- und staatlichen Schulbehörde auch Laienlehrer oder andere geeignete Laienpersonen verwendet werden. Zu Religionslehrern dürfen nur solche Personen bestellt werden, die die Kirchenbehörde als hiezu befähigt erklärt hat. Die Erteilung des Religionsunterrichtes ist an den Besitz der *missio canonica* gebunden (Art. V § 4).

Die Lehrpläne für den Religionsunterricht werden von der Kirchenbehörde aufgestellt; als Religionslehrbücher können nur solche Lehrbücher verwendet werden, welche von der Kirchenbehörde für zulässig erklärt wurden.

§ 2. Soweit der Kirche rücksichtlich des niederen und mittleren Schul- und Unterrichtswesens gemäß den gegenwärtig geltenden staatlichen Gesetzen noch sonstige Rechte und Befugnisse zustehen, bleiben ihr dieselben gewahrt.

§ 3. Die Kirche, ihre Orden und Kongregationen haben das Recht, unter Beobachtung der allgemeinen schulgesetzlichen Bestimmungen Schulen der im § 2 genannten Art zu errichten und zu führen, denen auf die Dauer der Erfüllung dieser Voraussetzung die Rechte einer öffentlichen Lehrantstalt zukommen.

§ 4. Wo solche Schulen (§ 3) eine verhältnismäßig beträchtliche Frequenz aufweisen und infolge dessen den Bestand, die Erweiterung oder Errichtung öffentlicher Schulen gleicher Art in einer Weise beeinflussen, daß der betreffende Schulerhalter eine finanzielle Entlastung erfährt, haben sie aus dem hiedurch ersparten öffentlichen Aufwand nach Maßgabe der Besserung der wirtschaftlichen Verhältnisse angemessene Zuschüsse zu erhalten.

Solcher Zuschüsse können unter den gleichen Voraussetzungen auch von katholischen Vereinen geführte Schulen dieser Art teilhaftig werden, wenn und solange sie vom zuständigen Diözesanordinarius als katholische Schulen anerkannt sind und den gesetzlichen Bedingungen für die Erwerbung der Rechte einer ordentlichen Lehranstalt entsprechen.

Durch diese Maßnahmen soll das katholische Schulwesen in Österreich gefördert und damit auch die Voraussetzung für die Entwicklung zur öffentlichen katholisch konfessionellen Schule geschaffen werden.

Artikel VII[1]

§ 1. Die Republik Österreich erkennt den gemäß dem kanonischen Recht geschlossenen Ehen die bürgerlichen Rechtswirkungen zu.

§ 2. Das Aufgebot dieser Eheschließungen erfolgt nach dem kanonischen Rechte. Die Republik Österreich behält sich vor, auch ein staatliches Aufgebot anzuordnen.

§ 3. Die Republik Österreich anerkennt die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte und Behörden zum Verfahren bezüglich der Ungültigkeit der Ehe und der Dispens von einer geschlossenen aber nicht vollzogenen Ehe.

§ 4. Die hierauf bezüglichen Verfügungen und Urteile werden, nachdem sie rechtskräftig geworden sind, dem Obersten Gerichtshof der Signatura Apostolica vorgelegt. Dieser prüft, ob die Vorschriften des kanonischen Rechtes über die Zuständigkeit des Richters, die Vorladung, die gesetzmäßige Vertretung und das ungesetzmäßige Nichterscheinen der Parteien befolgt worden sind. Die genannten endgültigen Verfügungen und Urteile werden mit den diesbezüglichen Verfügungen des Obersten Gerichtshofes der Signatura Apostolica dem österreichischen Obersten Gerichtshofe übersendet. Die bürgerlichen Rechtswirkungen treten mit der vom österreichischen Obersten Gerichshofe in nichtöffentlicher Sitzung ausgesprochenen Vollstreckbarkeitserklärung ein.

§ 5. Die kirchlichen und staatlichen Gerichte haben einander im Rahmen ihrer Zuständigkeit Rechtshilfe zu leisten.

Artikel VIII

§ 1. Die kirchliche Bestellung des Militärvikars erfolgt durch den Heiligen Stuhl, nachdem dieser sich bei der Bundesregierung in vertraulicher Form unterrichtet hat, ob gegen die in Aussicht genommene Persönlichkeit allgemein politische Bedenken vorliegen.

Der Militärvikar wird die bischöfliche Würde bekleiden.

§ 2. Die kirchliche Bestellung der Militärkapläne erfolgt durch den Militärvikar nach vorherigem Einvernehmen mit dem Bundesminister für Heerwesen.

§ 3. Daraufhin erfolgt die staatliche Ernennung der Militärseelsorge-Funktionäre nach den staatsgesetzlichen Vorschriften.

§ 4. Die Militärkapläne haben hinsichtlich des Bundesheeres den Wirkungskreis von Pfarren. Sie üben das heilige Amt unter der Jurisdiktion des Militärvikars aus.

Der Militärvikar wird die Jurisdiktion auch über das geistliche Personal männlichen und weiblichen Geschlech-

[1] Innerstaatlich nicht mehr in Geltung seit Inkrafttreten des deutschen Ehegesetzes vom 6.7.1938.

tes an den Militärspitälern ausüben, falls es zur Errichtung solcher Spitäler kommen wird.

Artikel IX

Die Republik Österreich anerkennt die von der Kirche festgesetzten Feiertage, diese sind:

Alle Sonntage;
Neujahrstag;
Epiphanie (6. Jänner);
Himmelfahrtstag;
Fronleichnam;
Fest der heiligen Apostel Peter und Paul (29. Juni);[2]
Mariä Himmelfahrt (15. August);
Allerheiligen (1. November);
Tag der Unbefleckten Empfängnis (8. Dezember);
Weihnachtstag (25. Dezember).

Artikel X

§ 1. Orden und religiöse Kongregationen können in der Republik Österreich den kanonischen Bestimmungen gemäß frei gegründet und aufgestellt werden; sie unterliegen von Seiten des Staates keiner Einschränkung in Bezug auf ihre Niederlassungen, die Zahl und – ausgenommen die in diesem und in Artikel XI § 2 genannten Fälle – die Eigenschaften ihrer Mitglieder sowie bezüglich der Lebensweise nach ihren kirchlich genehmigten Regeln.

Auf Lebenszeit bestellte Obere österreichischer Ordensniederlassungen mit stabilitas loci ihrer Mitglieder haben die österreichische Bundesbürgerschaft zu besitzen.

§ 2. Künftig zu errichtende Orden und religiöse Kongregationen erlangen in Österreich Rechtspersönlichkeit für den staatlichen Bereich durch die Hinterlegung einer Anzeige des zuständigen Diözesanbischofs (Praelatus Nullius) über die in Österreich erfolgte Niederlassung bei der obersten staatlichen Kultusverwaltungsbehörde, welche hierüber auf Verlangen eine Bestätigung ausstellt.

Im übrigen findet die Bestimmung des Artikels II dieses Konkordates Anwendung.

§ 3. Die Oberen der Provinzen, deren rechtlicher Sitz in Österreich gelegen ist, müssen die österreichische Bundesbürgerschaft besitzen.

Provinz- und Ordensobere, die außerhalb des österreichischen Staatsgebietes ihren Sitz haben, werden, auch wenn sie anderer Staatsangehörigkeit sind, das Recht besitzen, selbst oder durch andere ihre in Österreich liegenden Niederlassungen zu visitieren.

§ 4. Die Ordensmitglieder haben das Recht, ihren philosophisch-theologischen Studien in den Schulen ihres Institutes oder in den päpstlichen Hochschulen in Rom zu obliegen.

Artikel XI

§ 1. Die Besetzung der kirchlichen Benefizien steht der Kirchenbehörde zu, abgesehen von besonderen Patronats- und Präsentierungsrechten, die auf kanonischen Sondertiteln beruhen.

Die Besetzung jener Benefizien, auf welche der Bund oder ein öffentlicher Fonds Präsentationsrechte ausübt, wird auf Grund einer Dreierliste von Kandidaten erfolgen, welche der Diö-

[2] Durch päpstliche Dispens für Österreich aufgehoben.

zesanordinarius nach den Vorschriften des kanonischen Rechtes wählt und der staatlichen Kultusverwaltungsbehörde bekannt gibt.

Der Diözesanbischof (Praelatus Nullius)[3] wird sofort nach Bestellung eines Geistlichen zu einem Pfarrbenefizium hievon der Regierung Mitteilung machen.

§ 2. In Anbetracht der Auslagen des Bundes für die Bezüge der Geistlichen werden zur Leitung und Verwaltung der Diözesen, zum Pfarramte und zur Erteilung des Religionsunterrichtes in den öffentlichen Schulen, endlich zu allen jenen geistlichen Dienstposten, für welche eine Dotation (Kongruaergänzung) aus öffentlichen Mitteln gesetzlich vorgesehen ist, ausschließlich Geistliche bestellt, die

a) die österreichische Bundesbürgerschaft besitzen;

b) die vorgeschriebenen theologischen Studien an einer kirchlichen theologischen Lehranstalt Österreichs oder an einer deutschsprachigen katholisch-theologischen Fakultät oder an einer päpstlichen Hochschule in Rom durch mindestens drei Jahre mit Erfolg zurückgelegt haben.

Von diesen Erfordernissen kann für Hilfspriester sowie für vorübergehend als Religionslehrer bestellte Geistliche in Fällen kirchlichen und staatlichen Einvernehmens abgesehen werden.

Bei Verlust der Bundesbürgerschaft wird der betreffende Geistliche seitens der zuständigen kirchlichen Behörde von seinem Amte entfernt werden, falls nicht im Einvernehmen zwischen kirchlicher und staatlicher Behörde Nachsicht erteilt wird.

Die Diözesanordinarien werden Geistliche, die wegen eines Verbrechens verurteilt worden sind (Artikel XX), nur mit Zustimmung der Bundesregierung im öffentlich-kirchlichen Dienste anstellen oder wiederanstellen.

Artikel XII

§ 1. Die Bestellung zu einem kirchlichen Amte ist vom Tage der Amtsübertragung an wirksam; dieser Zeitpunkt wird seitens der zuständigen Kirchenbehörde der staatlichen Kultusverwaltungsbehörde mitgeteilt.

§ 2. Die Verwaltung und der Genuß der Einkünfte weltgeistlicher Pfründen während der Vakanz regelt sich nach den Normen des kanonischen Rechtes; insoferne aber für eine solche Pfründe ein grundsätzlicher gesetzlicher Anspruch auf finanzielle Leistungen aus dem Religionsfonds bzw. staatlichen Mitteln besteht, fließen die Einkünfte während der Vakanz in den Religionsfonds.

Artikel XIII

§ 1. Die beweglichen und unbeweglichen Güter der kirchlichen Rechtssubjekte werden im Rahmen der für alle geltenden Staatsgesetze gewährleistet. In eben diesem Rahmen hat die Kirche das Recht, neue Güter zu erwerben und zu besitzen; die derart erworbenen Güter werden in gleicher Weise unverletzlich sein.

§ 2. Das Vermögen der kirchlichen Rechtssubjekte wird durch die nach dem kanonischen Rechte berufenen Organe verwaltet und vertreten; bei Orden und Kongregationen gilt für den staatlichen Bereich bei Abschluß von Rechtsgeschäften der Lokalobere und soweit es sich um Rechtsgeschäfte höherer Verbände handelt, der Obere des betreffenden Verbandes als der berufene Vertreter.

Die Gebarung mit dem kirchlichen Vermögen findet unter Aufsicht und Kontrolle der zuständigen Kirchenbehörden oder Ordensoberen statt. Ohne deren Zustimmung kann solches Vermögen weder veräußert noch belastet werden.

[3] Im italienischen Text: Il Vescovo diocesano od il Prelato „Nullius" ... – Der Diözesanbischof oder der Praelatus Nullius ...

Überdies bedarf es der Zustimmung auch der staatlichen Kultusverwaltung, wenn die beabsichtigte Veräußerung oder Belastung von kirchlichem Stammvermögen die Leistung von Zuschüssen oder erhöhten Zuschüssen aus öffentlichen Mitteln bedingt. Der staatlichen Stellungnahme geht die Anhörung des Diözesanordinarius voraus.

§ 3. Die Ordnung und Verwaltung der kirchlichen Stiftungen steht den kirchlichen Organen zu.

§ 4. Die kirchlichen Rechtssubjekte werden keiner Sondersteuer und dergleichen Abgaben unterworfen werden, die nicht auch für andere Rechtssubjekte gelten. Dies gilt auch hinsichtlich der im Artikel VI § 3 und § 4 Absatz 2 näher bezeichneten Schulen.

Artikel XIV

Die Verwaltungsangelegenheiten der kirchlichen Verbände werden von der Kirche geregelt, wobei der Kirche das Recht zur Einhebung von Umlagen grundsätzlich zukommt; bei Vorschreibung von Umlagen wie überhaupt in allen jenen Fällen, in denen staatliche Interessen berührt werden, wird im Einvernehmen mit der staatlichen Gewalt vorgegangen. Zwecks näherer Durchführung dieses Grundsatzes werden von den kirchlichen Diözesanbehörden im Einvernehmen mit der staatlichen Kultusverwaltung Richtlinien aufgestellt werden.

Zur Hereinbringung von Leistungen seitens der Mitglieder von kirchlichen Verbänden wird der Kirche der staatliche Beistand gewährt, soferne diese Leistungen im Einvernehmen mit der Staatsgewalt auferlegt wurden oder aus sonstigen Titeln zu Recht bestehen.

Artikel XV

§ 1. Die Republik Österreich wird der katholischen Kirche in Österreich gegenüber stets ihre finanziellen Pflichten erfüllen, welche auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhen.

§ 2. Bis zu der im Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl vorzunehmenden Neuregelung wird die Grundlage für die Dotierung des aktiven und pensionierten Klerus die gegenwärtige Kongruagesetzgebung bilden, und zwar mit der Maßgabe, daß bei Änderungen des Diensteinkommens für die Bundesangestellten eine analoge Änderung für den Klerus zu treffen sein wird.

§ 3. Den Erzbischöfen, Diözesanbischöfen (Praelatus Nullius)[4], ihren Koadjutoren, Weihbischöfen und Generalvikaren, welche nicht mit einem hinreichenden, aus den Fonds und Erträgnissen der Mensa oder aus dem Religionsfonds bzw. Bundesschatz stammenden Einkommen ausgestattet sind, wird gemäß einem mit dem Heiligen Stuhle zu treffenden Abkommen, soweit die staatsfinanziellen Verhältnisse dies erlauben, eine angemessene Zulage aus öffentlichen Mitteln auszubezahlen sein.

§ 4. Sobald die staatsfinanziellen Verhältnisse es gestatten, wird die neue Diözese „Innsbruck-Feldkirch" ein Kapitel erhalten. Die Zahl der Dignitäre und Kanoniker wird im Einvernehmen zwischen dem Heiligen Stuhle und der obersten staatlichen Kultusverwaltung festgesetzt.

§ 5. Insoweit das Vermögen der Metropolitan- und Kathedralkirchen für die Erhaltung der betreffenden Kirchengebäude, für die Kosten des Gottesdienstes und die Entlohnung der erforderlichen weltlichen Dienstpersonen an diesen Kirchen nicht hinreichen sollte, wird der Bund nach Überprüfung der Sachlage zur Bedeckung des Abganges im Rahmen wenigstens seiner bisherigen Prästationen und nach Maßgabe der staatsfinanziellen Leistungsfähigkeit beitragen.

§ 6. Der Bund wird den Priesterseminarien, die gemäß der Vorschriften des kirchlichen Gesetzbuches eingerichtet sind, wie bisher im Rahmen der staatsfinanziellen Leistungsfähigkeit angemessene Zuschüsse gewähren, deren Neuregelung einvernehmlich mit dem Heiligen Stuhle getroffen wird. Die Abrechnungspflicht gegenüber dem Bunde bleibt hinsichtlich solcher Zuwendungen unberührt.

[4] Im italienischen Text: ... Vescovi diocesani ed al Prelato Nullius, ... – ... Diözesanbischöfen und dem Praelatus Nullius ...

§ 7. Die Errichtung kirchlicher Stellen, für welche eine Kongruaergänzung vom Bunde angestrebt wird, bedarf der Zustimmung der obersten staatlichen Kultusverwaltung, welche hiebei erforderlichenfalls auch die Rechtspersönlichkeit der neuerrichteten Stelle für den staatlichen Bereich bestätigen wird. Dagegen können kirchliche Stellen, für welche der Bund keine Kongruazahlungen leistet[5], von der zuständigen kirchlichen Behörde frei errichtet oder umgewandelt werden; sofern in diesen letzteren Fällen der neu errichteten Stelle auch für den staatlichen Bereich Rechtspersönlichkeit zukommen soll, wird vom zuständigen Diözesanbischof (Praelatus Nullius) eine Anzeige über die erfolgte Errichtung bei der obersten staatlichen Kultusverwaltung zu hinterlegen sein, welche hierüber eine Bestätigung ausstellt.

Änderungen in der Abgrenzung von Pfarrsprengeln stehen den Diözesanordinarien zu. Die oberste staatliche Kultusverwaltung behält sich vor, solche Änderungen anzuregen, die geeignet sind, Ersparungen herbeizuführen, und die als sachlich vertretbar erachtet werden.

§ 8. Die Gebäude und Grundstücke des Bundes, welche gegenwärtig unmittelbar oder mittelbar kirchlichen Zwecken dienen, einschließlich jener, in deren Genuß religiöse Orden und Kongregationen stehen, werden auch fernerhin unter Bedachtnahme auf allenfalls bestehende Verträge diesen Zwecken überlassen.

§ 9. Den Religionsfonds kommt kirchlicher Charakter zu; sie sind juristische Personen und werden bis auf weiteres wie bisher im Namen der Kirche vom Bund verwaltet. Im Verhältnis zwischen Religionsfonds und Bundesschatz, namentlich auch hinsichtlich der finanziellen Ergänzungspflicht des Letzteren, tritt keine Änderung ein.

Artikel XVI

Für die in öffentlichen Spitälern, Heil-, Versorgungs- und dergleichen Anstalten sowie in Gefangenenhäusern, Strafanstalten, Arbeitshäusern, Anstalten für Erziehungsbedürftige und dergleichen Anstalten untergebrachten Personen wird, soweit nicht für die einzelne Anstalt im Einvernehmen mit dem zuständigen Diözesanordinarius eine eigene Anstaltsseelsorge eingerichtet ist, dem Ortsseelsorger und dem an seiner Stelle beauftragten Geistlichen das Recht des freien Zutrittes zu den Anstaltsinsassen behufs freier Ausübung seines geistlichen Amtes gewährleistet.

Es besteht Einverständnis, daß im Falle der Einrichtung einer eigenen Anstaltsseelsorge die Bestellung der betreffenden Geistlichen im Einvernehmen mit dem Diözesanordinarius erfolgt.

Artikel XVII

Das Einkommen, in dessen Genuß die Geistlichen kraft ihres Amtes stehen, ist im gleichen Maße exekutionsfrei, in dem es die Bezüge der Angestellten des Bundes sind.

Artikel XVIII

Die Geistlichen können von Gerichtsbehörden oder anderen Behörden nicht um die Erteilung von Auskünften über Personen oder Dinge ersucht werden, bezüglich deren sie unter dem Siegel geistlicher Amtsverschwiegenheit Kenntnis erhalten haben.

[5] Diese wurden durch § 5 Kirchenbeitragsgesetz abgeschafft.

Artikel XIX

Die Geistlichen und Ordenspersonen sind vom Geschworenen- und Schöffenamt befreit.

Artikel XX

Im Falle der strafgerichtlichen Belangung eines Geistlichen oder einer Ordensperson hat das staatliche Gericht sofort den für den Belangten zuständigen Diözesanordinarius zu verständigen und demselben raschestens die Ergebnisse der Voruntersuchung und gegebenenfalls das Endurteil des Gerichtes sowohl in der ersten als in der Berufungsinstanz zu übermitteln.

Im Falle der Verhaftung und Anhaltung in Haft soll der Geistliche (Ordensperson) mit der seinem Stande und seinem hierarchischen Grade gebührenden Rücksicht behandelt werden.

Im Falle der rechtskräftigen unbedingten Verurteilung eines Geistlichen wegen eines Verbrechens wird die Bundesregierung, unbeschadet sonstiger aus den strafgesetzlichen Vorschriften sich ergebender Rechtsfolgen, falls der Diözesanordinarius den Geistlichen nicht ohnehin von seinem Amte entfernt, die Einstellung der ihm etwa zukommenden Dotation (Kongruaergänzung) verfügen.

Artikel XXI

Der Gebrauch des kirchlichen oder Ordensgewandes seitens Laien oder seitens Geistlicher und Ordenspersonen, denen er von der zuständigen Kirchenbehörde durch endgültige Anordnung verboten worden ist, die zu diesem Zwecke der zuständigen staatlichen Behörde amtlich bekanntzugeben sein wird, ist unter den gleichen Sanktionen und Strafen verboten, mit welchen der Mißbrauch der militärischen Uniform verboten und bestraft wird.

Artikel XXII

Alle anderen auf kirchliche Personen oder Dinge bezüglichen Materien, welche in den vorhergehenden Artikeln nicht behandelt wurden, werden dem geltenden kanonischen Recht gemäß geregelt werden.

Sollte sich in Zukunft irgendeine Schwierigkeit bezüglich der Auslegung der vorstehenden Artikel ergeben oder die Regelung einer in diesem Konkordate nicht behandelten, kirchliche Personen oder Dinge betreffenden Frage, die auch den staatlichen Bereich berührt, notwendig werden, so werden der Heilige Stuhl und die Bundesregierung im gemeinsamen Einverständnis eine freundschaftliche Lösung herbeiführen, bzw. eine einvernehmliche Regelung treffen.

Mit dem Inkrafttreten des gegenwärtigen Konkordates werden alle in Österreich noch in Geltung stehenden Gesetze und Verordnungen, insoweit sie mit den Bestimmungen dieses Konkordates in Widerspruch stehen, außer Kraft treten.

Artikel XXIII

Dieses Konkordat, dessen deutscher und italienischer Text gleiche Kraft haben, soll ratifiziert und die Ratifikationsurkunden sollen möglichst bald ausgetauscht werden. Es tritt mit dem Tage ihres Austausches in Kraft.

Zu Urkund dessen haben die Bevollmächtigten das gegenwärtige Konkordat unterzeichnet.

Geschehen in doppelter Urschrift.

In der Vatikanstadt, am 5. Juni 1933.

L. + S. *Eugenio Cardinale Pacelli*

L. + S. *Engelbert Dollfuß*
Bundeskanzler

L. + S. *Kurt Schuschnigg*
Bundesminister

Zusatzprotokoll

5. Juni 1933

Bezüglich des in der Vatikanstadt am 5. Juni 1933 unterzeichneten Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich haben die hohen vertragschließenden Teile die folgenden Erklärungen abgegeben, die als integrierende Bestandteile des Konkordates zu gelten haben.

Zu Artikel IV, § 2:

Wird erklärt, daß in[6] Falle, als die österreichische Bundesregierung einen Einwand allgemein politischen Charakters erheben sollte, der Versuch zu unternehmen ist, zu einem Einvernehmen zwischen dem Heiligen Stuhle und der Bundesregierung analog der Bestimmung des Artikels XXII, Absatz 2, des Konkordates zu gelangen; sollte dieser Versuch erfolglos bleiben, so ist der Heilige Stuhl in der Durchführung der Besetzung frei. Das Gleiche gilt auch für die Ernennung eines Koadjutors mit dem Rechte der Nachfolge für einen österreichischen Erzbischof oder Bischof oder einen Prälaten nullius.

Zu Artikel V, § 1, Absatz 3:

Seitens der obersten staatlichen Unterrichtsverwaltung wird nach Anhörung der zuständigen Diözesanbischöfe festgestellt werden, von welchen kirchlichen theologischen Lehranstalten der Übertritt an eine vom Staate erhaltene katholisch-theologische Fakultät während des Studienganges bei Erfüllung der für die Zulassung zum ordentlichen Universitätsstudium sonst vorgeschriebenen Voraussetzungen möglich ist. Im Hinblick darauf wird auch der Heilige Stuhl dafür Vorsorge treffen, daß der Studienplan dieser kirchlichen Lehranstalten im Rahmen der ihnen gestellten Aufgaben dem Studienplane der vom Staate erhaltenen katholisch-theologischen Fakultäten in den wesentlichen Punkten nach Möglichkeit angepaßt werde.

Zu Artikel V, § 2:

Die an päpstlichen Hochschulen erworbenen Doktorate aus Teilgebieten der Theologie gelten in Österreich insoweit, als es sich nicht um die Ausübung eines weltlichen Berufes handelt.

Zu Artikel V, § 4:

Falls ein gemäß dieser Konkordatsbestimmung von der Ausübung seiner Lehrtätigkeit enthobener Professor nicht eine andere staatliche Verwendung findet, wird er in seiner Eigenschaft als Bundeslehrer unter Zuerkennung des ihm gemäß seiner anrechenbaren Dienstzeit zukommenden Ruhegenusses, jedenfalls aber des Mindestruhegenusses, sofern er nach Maßgabe der sonstigen staatlichen Vorschriften nicht überhaupt den Anspruch auf Ruhegenuß verwirkt hat, in den Ruhestand versetzt.

Das Gleiche gilt für die katholischen Religionslehrer an den staatlichen mittleren Lehranstalten. Die Bestimmung über die Sorge für einen entsprechenden Ersatz hat auf diese Lehrer sinngemäß Anwendung zu finden.

[6] BGBlÖ. 1934, S. 45: im.

Zu Artikel VI, § 1, Absatz 1:

Zur Hintanhaltung von Mißverständnissen wird festgestellt, daß zu den niederen und mittleren Lehranstalten auch die gewerblichen, Handwerker-, die land- und forstwirtschaftlichen, kommerziellen und dergleichen Schulen einschließlich der bezüglichen Fortbildungsschulen zählen.

Zu Artikel VI, § 1, Absatz 2:

Satz 1: Die Erteilung von Dispensen von der Teilnahme an den religiösen Übungen steht dem Religionslehrer zu.

Satz 2: Hiedurch ist nicht ausgeschlossen, daß die Aufwendungen für die Religionslehrer im Falle einer Änderung analoger Bezüge anderer Lehrpersonen entsprechend geändert werden.

Zu Artikel VI, § 2:

Es besteht Einverständnis darüber, daß den Diözesanordinarien und deren Beauftragten das Recht zusteht, Mißstände im religiös-sittlichen Leben der katholischen Schüler wie auch deren nachteilige oder ungehörige Beeinflussung in der Schule, insbesondere etwaige Verletzungen ihrer Glaubensüberzeugungen oder religiösen Empfindungen im Unterricht bei den staatlichen Schulbehörden zu beanständen, die auf entsprechende Abhilfe Bedacht nehmen werden.

Es besteht insbesondere Einverständnis darüber, daß im Burgenland konfessionelle Schulen als öffentliche Schulen bestehen.

Weiters besteht Einverständnis darüber, daß im Falle einer Änderung der schulbehördlichen Organisation im Bundesgebiete oder in Teilen desselben für die bisherige Vertretung der Interessen der Kirche entsprechend vorgesorgt wird.

Zu Artikel VI, § 2:

Es besteht Einverständnis darüber, daß die in § 3 genannten kirchlichen Rechtssubjekte zur Bestellung weltlicher Lehrkräfte nicht verhalten werden dürfen, wenn geistliche Lehrkräfte, die gemäß den staatlichen Vorschriften lehrbefähigt sind, zur Verfügung stehen und daß bei Handhabung der allgemeinen staatlichen Schulvorschriften auf etwaige aus der Ordensdisziplin sich ergebende Pflichten der geistlichen Lehrpersonen Bedacht genommen werden wird.

Zu Artikel VII:[7]

1. Die Republik Österreich anerkennt auch die Zuständigkeit der kirchlichen Behörden zum Verfahren bezüglich des Privilegium Paulinum.

2. Der Heilige Stuhl willigt ein, daß das Verfahren bezüglich der Trennung der Ehe von Tisch und Bett den staatlichen Gerichten zusteht.

3. Der Heilige Stuhl wird die Herausgabe einer Instruktion durch den österreichischen Episkopat veranlassen, die für alle Diözesen (Praelatura Nullius) verbindlich sein wird.

Zu Artikel VIII, § 1:

Der Heilige Stuhl gesteht zu, daß im Falle der Erledigung des Amtes des Militärvikars die Bundesregierung vor der Designation des Nachfolgers dem Heiligen Stuhle jeweils in vertraulicher Weise auf diplomatischem Wege die eine oder andere ihr hiezu geeignet erscheinende Persönlichkeit unverbindlich bekannt gibt. Auch die einzelnen Diözesanbischöfe legten analog der Bestimmung des Artikels IV, § 1, Absatz 2, dem Heiligen Stuhl eine unverbindliche Liste vor.

[7] Siehe Anmerkung 1

Zu Artikel IX:

Durch diesen Artikel werden staatliche Bestimmungen, in welchen noch andere Tage als Ruhetage erklärt werden, nicht berührt.

Zu Artikel X, § 3:

Der Heilige Stuhl wird dafür Sorge tragen, daß der Provinzverband der in Österreich bestehenden oder zu errichtenden religiösen Niederlassungen nach Tunlichkeit mit den Staatsgrenzen der Republik Österreich in Übereinstimmung gebracht wird.

Die Bundesregierung nimmt die vom Heiligen Stuhle angeregte Frage einer Neuregelung der Pfarren, die im Gebiete der Republik Österreich geistlichen Orden und Kongregationen inkorporiert oder von solchen verwaltet sind, zur Kenntnis und wird, namentlich soweit es sich um einen Austausch einiger Regularpfarren gegen Säkularpfarren handelt, an einer solchen Aktion der zuständigen kirchlichen Behörden im Rahmen der finanziellen Möglichkeiten des Bundes mitwirken.

Zu Artikel XI, § 1:

1. Streitigkeiten über die Frage, ob eine Kirche oder eine Pfründe einem Patronat unterliege oder hinsichtlich der letzteren das freie Besetzungsrecht des Bischofs eintrete, sowie über die Frage, wem ein Kirchen- oder Pfründenpatronat zukomme, sind von der Kirchenbehörde nach den Vorschriften des kirchlichen Gesetzbuches zu entscheiden. Von der betreffenden kirchenbehördlichen Entscheidung ist die oberste staatliche Kultusverwaltungsbehörde durch Übersendung einer Originalausfertigung der Entscheidung in Kenntnis zu setzen.

2. Der Heilige Stuhl stimmt zu, daß sämtliche Streitigkeiten über Leistungen, welche auf Grund eines bestehenden Patronates angesprochen werden, von den Behörden der staatlichen Kultusverwaltung im instanzmäßigen Verfahren entschieden werden; insofern in solchen Streitfällen der Bestand des Patronates selbst bestritten ist und darüber noch keine rechtskräftige kirchenbehördliche Entscheidung vorliegt, stimmt der Heilige Stuhl zu, daß die Behörden der staatlichen Kultusverwaltung dort, wo Gefahr im Verzuge ist, auf Grund des bisherigen ruhigen Besitzstandes, oder soweit derselbe nicht sofort ermittelt werden kann, auf Grund der summarisch erhobenen tatsächlichen und rechtlichen Verhältnisse ein Provisorium verordnen.

Zu Artikel XIII, § 2:

Der Heilige Stuhl wird die Diözesanordinarien anweisen, bei intabulationspflichtigen Rechtsgeschäften auf der Urkunde nach vorheriger Überprüfung eine Klausel beizusetzen, daß gegen die bücherlich einzutragende Berechtigung oder Verpflichtung kirchlicherseits kein Anstand obwaltet und daß die Vertreter der kirchlichen Rechtssubjekte, welche das Rechtsgeschäft abgeschlossen haben, hiezu berufen waren.

Zu Artikel XIV:

Der Bund räumt den Vereinigungen, die vornehmlich religiöse Zwecke verfolgen, einen Teil der katholischen Aktion bilden und als solche der Gewalt des Diözesanordinarius unterstehen, volle Freiheit hinsichtlich ihrer Organisation und Betätigung ein. Der Bund wird dafür Sorge tragen, daß die Erhaltung und Entfaltungsmöglichkeit

der seitens der zuständigen kirchlichen Oberen anerkannten katholischen Jugendorganisationen geschützt werde und daß in vom Staat eingerichteten Jugendorganisationen der katholischen Jugend die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten in würdiger Weise und ihre Erziehung in religiös-sittlichem Sinne nach den Grundsätzen der Kirche gewährleistet werde.

Die Presse wird hinsichtlich der Vertretung katholischer Lehrsätze keinen Beschränkungen unterworfen sein.

Der Heilige Stuhl stimmt zu, daß Streitigkeiten über Verpflichtungen zu Leistungen an Geld oder Geldeswert für Kultuszwecke unbeschadet der Bestimmungen des Absatzes 2 des Zusatzprotokolles zu Artikel XI § 1 bis zu einer einvernehmlichen Neuregelung[8] von den staatlichen Behörden entschieden werden, u. zw., wenn eine solche Leistung aus dem allgemeinen Grunde der Zugehörigkeit zu einem kirchlichen Verbande in Anspruch genommen wird, von den Behörden der staatlichen Kultusverwaltung im ordentlichen Instanzenzuge, sonst von den Zivilgerichten. Bei Gefahr im Verzuge kann ein Provisorium im Sinne des Absatzes 2 des Zusatzprotokolles zu Artikel XI, § 1 verfügt werden.

Die im Gebiete der Republik Österreich in Betreff der Herstellung und Erhaltung der Kirchen- und Pfründengebäude sowie in Betreff der finanziellen Bestreitung der sonstigen Kirchenerfordernisse bestehenden Normen einschließlich des Gesetzes vom 31. XII. 1894, Reichsgesetzblatt Nr. 7 ex 1895[9] bleiben mit den aus diesem Konkordat sich ergebenden Modifikationen bis zu einer im Einvernehmen zwischen der Kirchen- und Staatsgewalt getroffenen Neuregelung aufrecht.

Zu Artikel XV, § 3:

Hiebei wird auch auf die Kosten der Führung der Ordinariatskanzleien, soweit für deren Zwecke nicht bereits Vorsorge getroffen ist, nach Maßgabe der staatsfinanziellen Verhältnisse Bedacht zu nehmen sein.

Zu Artikel XV, § 5:

Kürzungen aus staatsfinanziellen Gründen werden nicht ohne vorheriges Benehmen erfolgen.

Zu Artikel XXII, Absatz 3:

Unter anderem treten hiemit die Gesetze vom 7. V. 1874, Reichsgesetzblatt Nr. 50 und Nr. 51 in ihrem ganzen Umfange außer Kraft.

In der Vatikanstadt, am 5. Juni 1933.

L. + S. Eugenio Cardinale Pacelli

L. + S. Engelbert Dollfuß
Bundeskanzler

L. + S. Kurt Schuschnigg
Bundesminister

Text: deutsch, italienisch
Austausch der Ratifikationsurkunden: 1.5.1934 in Wien (AAS., Jg. 26 [1934], S. 283)
Quellen: AAS., Jg. 26 (1934), S. 249–282
BGBlÖ., 1934, S. 33–49, Stück 2, Nr. 2

[8] Diese erfolgte durch Artikel II Absatz 4 Vermögensvertrag.
[9] Nicht mehr in Geltung gemäß Artikel VIII Absatz 2 Vermögensvertrag.

Das aktuelle theologische Buch

PAARHAMMER HANS/POTOTSCHNIG FRANZ/RINNERTHALER ALFRED (Hg.), *60 Jahre Österreichisches Konkordat* (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, NF 56), Kovar, München, Eichenau 1994. (556). Geb. DM 140,19.

Bereits im Herbst 1993 veranstaltete das Internationale Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg ein Symposion aus Anlaß des 60-Jahr-Jubiläums des Österreichischen Konkordates (ÖK) zur Erörterung der damit zusammenhängenden Fragestellungen. Die Ergebnisse dieser Tagung, erweitert um eine Reihe weiterer Beiträge, wurden in diesem Band vorgelegt. In kompakten Artikeln beschäftigen sich ausgewiesene Fachleute historischer, kanonistischer und juristischer Disziplinen zunächst mit dem Begriff und der Rechtsnatur von Konkordaten überhaupt, dann mit der Geschichte des Konkordates von 1933/34, um im dritten Teil auf dessen konkrete Regelungen und einzelne postkonkordatäre Verträge einzugehen.

Während der deutsche Staatskirchenrechtler *J. Listl* die *„Konkordate aus der Sicht des heiligen Stuhls"* zu erläutern sucht als „Mittel im Dienste der Glaubensverkündigung und damit der Verwirklichung des Heilsauftrages der Kirche" (14), das durch eine umfassende Regelung die Beziehung zum jeweiligen Staat sichern und fördern soll, zeichnet der Linzer Völkerrechtler *H.F. Köck* die unterschiedlichen theoretischen Konstruktionen nach, bis *„der Konkordatsgedanke im Völkerrecht"* schließlich seine vertragsrechtliche Rechtfertigung findet, aus der sich auch die entsprechenden Konsequenzen erklären („pacta sunt servanda", Abschlußorgane, formelles Verfahren, Verbindlichkeit, gewohnheitsrechtliche Abänderung durch die klare Praxis der beiden Vertragsparteien, etc.). Beide Autoren weisen – notwendigerweise angesichts der immer wieder aufflammenden Diskussionen in Österreich – ausdrücklich auf die sogenannten konkordatären „Freundschaftsklauseln" hin, wonach es etwa nach Art. XXII (2) ÖK heißt: „Sollte sich in Zukunft irgendeine Schwierigkeit bezüglich der Auslegung der vorstehenden Artikel ergeben..., so werden der Heilige Stuhl und die Bundesregierung *im gemeinsamen Einverständnis eine freundschaftliche Lösung* herbeiführen".

Die „Opportunitätsüberlegungen" der Kirche zwischen dem „gerechtfertigten Sicherheitsstreben einerseits und dem Bemühen um Glaubwürdigkeit in einer konkreten politischen Situation andererseits" (66) können im Blick auf das ÖK 1933/34 nur durch eine sorgfältige historische Nachzeichnung verständlich gemacht werden. Diesem Anliegen widmen sich aus unterschiedlicher Perspektive *J. Kremsmair*, der in akribischer Weise die *„Geschichte des österreichischen Konkordates 1933/34. Von den Anfängen bis zur Unterzeichnung"* dokumentiert, und *E. Weinzierl*, die sich dieser Thematik *„Von der Unterzeichnung bis zur Ratifikation"* annimmt und dabei auch kritische Worte findet hinsichtlich der „formaljuristisch zweifellos" korrekten, für sie als Historikerin aber nur „schwer nachvollziehbar(en)" Vorgangsweise der Ratifizierung des Konkordates im Zuge der ständestaatlichen Verfassungsreform (129; zum Problem des juristisch korrekten Zustandekommens vgl. nunmehr *S. Hauer*, Das Konkordat 1933/34. Eine juristische Bestandsaufnahme [Linzer Kanonistische Beiträge], dzt. i. Druck).

P. Leisching weist in seinem kurzen Beitrag über *„Das österreichische Staatskirchenrecht zwischen staatlicher Kirchenhoheit und dem Koordinationssystem"* anhand der Tagebuchnotizen des damals ranghöchsten Sektionschefs des Unterrichtsministeriums, Dr. Egon Loebenstein, auf die Auswirkungen der Konkordatsverhandlungen für die Ausarbeitung einer „berufsständischen" Verfassung im Sinne der päpstlichen Enzyklika „Quadragesimo anno" hin, wobei dies vor allem die Rechtsstellung der religiösen Gemeinschaften betraf.

Angesichts des jüngsten Erkenntnisses des Verwaltungsgerichtshofes vom 28.4.1997 über die Anerkennung von Religionsgemeinschaften, das auf die derzeit bestehende unbefriedigende Rechtslage nach dem „Alles-oder-Nichts-Prinzip" *(R. Potz)* aufmerksam macht und die Forderung nach einer „stufenweisen Anerkennung" durch ein eigenes „Spezialvereinsrecht" *(H. Kalb)* unterstreicht, erscheint der Hinweis auf die damalige Einführung eines neuen Typus von bloß „zugelassenen Religionsgesellschaften" neben den bislang ausschließlich bestehenden „staatlich anerkannten Religionsgesellschaften" mit öffentlich-rechtlicher Stellung durchaus der Erinnerung wert (vgl. Art. 28 Verfassung 1934).

F. Ortner spürt – unter Schilderung der mühsamen Entstehungsgeschichte – den Plänen einer »katholischen« *„Konkordatsuniversität in Salzburg?"* nach; ein aufschlußreicher Beitrag angesichts der jüngsten Infragestellung theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten.

„Das Ende des Konkordats und das Schicksal wichtiger Konkordatsmaterien in der NS-Zeit" schildert *A. Rinnerthaler* vor allem anhand der sehr kontrovers geführten Diskussion über die Nichtigkeit beziehungsweise den Untergang des ÖK nach dem „Anschluß Österreichs". Zudem zeigt er beispielhaft die aufgrund der kirchenfeindlichen Erklärung Österreichs zum „konkordatsfreien Raum" möglichen rechtlichen Beschränkungen in der Klerikerausbildung (etwa Aufhebung der theologischen Fakultäten in Innsbruck, Salzburg und Graz), den Einfluß der deutschen Ehegesetzgebung und die Auswirkungen der Änderung des Kirchenfinanzierungssystems. Durch eine Bibliographie ergänzt, wurde auch der erstmals 1956 im ÖAKR erschienene Artikel von *T. Mayer-Maly „Zur Frage der Gültigkeit des Konkordates vom 5. Juni 1933"* aufgenommen, in dem die innerstaatliche wie völkerrechtliche Gültigkeit des ÖK bejaht und dessen Weitergeltung in der Zweiten Republik verteidigt wird.

Den historischen Teil beschließen zwei Arbeiten aus der Sicht der reformatorischen Kirchen in Österreich. *K. Schwarz* plädiert dabei aus der Erfahrung für eine „Sphäre des Vertrauens" (265), die der Staat für alle Religionsgesellschaften zu schaffen habe, indem er im Beitrag *„Konkordat und Ständestaat im Spiegel eines Beitrags des evangelischen Kirchenrechtslehrers Josef Bohatec"* (1876–1954) dessen kaum rezipierte nüchterne Analyse des »christlichen« Ständestaates dokumentiert und kommentiert.

G. Reingrabner faßt seine Überlegungen zu *„Konkordat und Protestanten – das ÖK von 1933 und die Evangelischen in Österreich"* mit der Feststellung zusammen: „Vor dem Abschluß des Konkordates hatte man Angst, daß dieses die Position der Evangelischen nachteilig verändern könnte, heute hilft es – wenigstens zu einem bescheidenen Maße – mit, die staatskirchenrechtliche und öffentliche Stellung der Evangelischen Kirche in Österreich zu erhalten" (288).

Innerhalb der Konkretionen (post)konkordatärer Bestimmungen würdigt zunächst *C.G. Fürst* in *„Konkordat und Ritenvielfalt"* die Ausweitung der gesetzlichen Anerkennung für alle katholischen (Ritus-)Kirchen, deren (noch nicht) volle Umsetzung durch die zunehmenden Migrationsbewegungen immer dringlicher wird. *P. Putzer* widmet sich dann in seinen *„Bemerkungen zur Geschichte des Bischofswahlrechtes des Salzburger Metropolitankapitels"* der historischen Entwicklung *„Von der Reichskirche zum Ternavorschlag"*, die *J. Hirnsperger* durch die Darstellung des *„Bischofswahlrecht(s) des Salzburger Metropolitankapitels. Überlegungen zu Art. 4 des ÖK 1933/34"* ergänzt. Aufmerksamkeit hat inzwischen die Feststellung Hirnspergers gefunden, daß das Recht auf Wahl eines Koadjutors darin nicht enthalten ist (340), während etwa *Bruno Primetshofer* aus aktuellem Anlaß darauf verwies, daß die Bestellung eines Koadjutors (mit dem Recht der Nachfolge) für den Salzburger Erzbischof „gegen den Text" des ÖK wäre und jedenfalls ein „gemeinsamer Modus" dafür erst auf dem Verhandlungsweg gefunden werden müßte (im Sinne von Art. XXII ÖK).

Mit einer ausführlichen Problematisierung erläutert *H. Kalb* den Rechtsstatus der *„Theologische(n) Lehranstalten und staatli-*

che(n) theologische(n) Fakultäten" und registriert zu Recht unter Berufung auf *„einige staatskirchenrechtliche Aspekte des Art. V Konkordat 1933/34"* einen durch die geänderte universitätsrechtliche und hochschulpolitische Situation bedingten „Handlungsbedarf" der Vertragspartner (389f). Diese Thematik führt der Beitrag von *F. Koja* zu *„Konkordat – Wissenschaftsfreiheit – Legalitätsprinzip"* fort, in dem er die unpräzise Formulierung von Enthebungstatbeständen bei Universitätslehrern aufzeigt und den diesbezüglichen „verfassungsrechtlichen Mangel" in der österreichischen Rechtslage moniert (419).

Im Rahmen seiner typologischen Darstellung geht *R. Puza* speziell auf *„die fakultative Zivilehe in den Kokordaten"*, konkretisiert am Beispiel Österreich (ÖK 1933/34), Italien und Polen, ein und spricht sich für ein mutigeres Eintreten der Kirche(n) zugunsten der fakultativen Zivileheschließung als Konsequenz individueller Religionsfreiheit aus (433f). Bemerkenswert, wenn auch über die Konkordatsthematik hinausführend, sind seine Vorschläge einer innerkirchlichen Rechtsänderung aufgrund neuerer „Tendenzen im Eheschließungsrecht der Katholischen Kirche", mit denen er sich der Aufgabe stellt, „einen legistisch gangbaren Weg für die Verbindung der rechtlichen mit der liturgischen Form zu finden" (430). Basierend auf sakramententheologischen Überlegungen von H. Vorgrimler und A. Jilek spricht sich Puza erneut dafür aus, die »Proklamierung« der Ehe im großen Segensgebet der Kirche über die Brautleute nach der Konsenserklärung „rechtlich verbindlich vorzuschreiben" (433). Die Konsequenzen für eine Formpflichtbefreiung (etwa bei konfessionsverschiedenen Ehen) wurden dabei aber noch nicht ausgelotet.

In der sehr engagiert verfaßten Untersuchung über *„Konkordat und Eherecht"* fordert auch *F. Pototschnig* den staatlichen Gesetzgeber auf, „auf die konkordats- und damit völkerrechtswidrige Zwangszivilehe zu verzichten und die konkordatskonforme *fakultative* Zivilehe einzuführen" (445). Dies würde nicht nur der Vertragstreue (Art. VII ÖK) entsprechen, sondern eben vor allem die verfassungsmäßig garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit der (katholischen) Bürger respektieren, ohne daß davon staatliches Ehescheidungsrecht betroffen wäre, da ja schon Primetshofer nachgewiesen hat, daß materielles Eherecht (zum Beispiel Unauflöslichkeit der Ehe) nicht Konkordatsmaterie ist.

Was würde sich ändern? „Gar nichts, außer der diskriminierenden Konsequenz, daß die *bürgerlichen* Rechtswirkungen der Ehe nicht mehr *ausschließlich* durch eine erzwungene Erklärung vor dem Standesbeamten, sondern auch durch die frei gewählte kirchliche Eheschließung entstehen könnten und zwar vom Zeitpunkt der Eheschließung an, sobald diese Ehe in das standesamtliche Familienbuch eingetragen worden ist" (445f).

Der 1994 verstorbene Militärbischof *A. Kostelecky* thematisiert in recht persönlicher Weise *„Konkordat und Militärseelsorge"*, indem er die Entwicklung bis zu den Statuten des österr. Militärordinariates (1989) nachzeichnet. Kompetent widmet sich *B. Primetshofer* den *„ordensrechtliche(n) Bestimmungen des Konkordats"* im rechtshistorischen Kontext: zum Beispiel österreichische Staatsbürgerschaft für Äbte, Pröpste und Provinzobere; Recht auf ‚Hausstudium'; rechtsgeschäftliche Vertretung ordensrechtlicher juristischer Personen durch Lokalobere beziehungsweise höhere Obere – unter Wahrung der Beispruchsrechte; lediglich formales Prüfungsrecht des Ortsordinarius bei Veräußerungen aufgrund der „Ordinariatsklausel".

Als dringlich erweist sich die Mahnung zu einer Bereinigung der immer noch geltenden staatlichen Vermögensunfähigkeit des „Feierlich-Professen" (§ 355 ABGB iVm Art. 8 Kundmachungspatent), das nicht Gegenstand des Konkordates war, derzeit aber nur durch eine (zuletzt bis 1997 befristete) päpstliche Dispens nicht anwendbar ist und immer noch einer staatlichen Bereinigung harrt (479f).

Der Grazer Jurist *H. Schnizer* belegt in seinem Aufsatz über *„Rechtssubjektivität und Konkordat"*, daß „die Möglichkeit, aus eigener Rechtsmacht überindividuelle Rechtsträger zu konstituieren, ... für eine vitale

Freiheit der Kirche unabdingbar" (486) und damit zu Recht – zudem in ihrer flexiblen Form „beispielhaft" (492) – konkordatär abgesichert ist. Exemplarisch für die Möglichkeit kontinuierlicher Fortschreibung durch vertragliche Vereinbarungen ist die von *H. Schwendenwein* umfassend erläuterte Beziehung von *„Kirche und Schule im ÖK und im Schulvertrag"* unter Einbeziehung der für alle Kirchen und Religionsgesellschaften geltenden staatlichen Gesetze (ReligionsunterichtsG, PrivatschulG und BundesschulaufsichtsG).

Dem brennenden Thema der Kirchenfinanzierung widmen sich noch zwei Beiträge mit sehr unterschiedlicher Zielsetzung. Während *M. Liebmann* seinen Ruf *„Von der ‚Kirchensteuer' zum Kulturbeitrag"* historisch belegt, indem er auf die belastete *„Geschichte des Kirchenbeitrages in Österreich"* eingeht, gesteht der Salzburger Generalvikar *H. Paarhammer* zwar *„Probleme des Kirchenbeitragswesens"* zu, denen er aber unter wohlbegründeter Beibehaltung der bestehenden Rechtslage entgegenzutreten sucht u.a. durch die „Verbesserung der Service-Dienste und des Parteienverkehrs", durch eine umfassendere finanzwirtschaftliche Einbettung und ein einmütiges Bekenntnis zur austrifizierten Form des Kirchenbeitrages (553–556).

Dieser voluminöse Band gibt in seinen 556 Seiten eindrucksvoll das Ringen um einen adäquaten Ausdruck der Beziehung von Kirche und Staat sowie den inhaltlichen Reichtum der komplexen Rechtsgestaltung rund um den aus (partei-)politischen Motiven oft sehr eindimensional verwendeten und pejorativ zu besetzen versuchten Begriff des „Österreichischen Konkordates" wieder. Ein Buch, das in verständlicher Form präzise historische und rechtliche Informationen bietet und durch die thematische Vielfalt das Interesse des Lesers im Blick auf die aktuellen Diskussionen weckt.

Linz *Severin Lederhilger*

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

■ FRITZ VOLKMAR, *Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel.* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Altes Testament Bd. 22). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997 (296). Kart.

Daß Aufsätze bekannter Autoren in Sammelbänden vereinigt nachgedruckt werden, geschieht immer häufiger; der praktische Nutzen solcher Bücher ist evident. Der vorliegende Band vereinigt 18 Aufsätze des bekannten deutschen Alttestamentlers und Archäologen aus einem Zeitraum von zwei Jahrzehnten.

Den Hauptteil, insgesamt zehn, bilden die Abhandlungen zur Geschichte Israels; in ihnen kommt die besondere Beziehung des Verf. zur Palästina-Archäologie sehr deutlich zum Vorschein. Seine auch durch eigene Grabungen erworbenen Kenntnisse fließen immer wieder ein und führen gerade bei der Behandlung von allgemeineren Fragen, wie zum Beispiel der Landnahme der Stämme Israels, der Praxis des Brandopfers oder des Salomonischen Tempels, zu sehr differenzierten und sorgfältig abgewogenen Urteilen.

Die Aufsätze zum Pentateuch bauen trotz der jüngsten Infragestellungen auf der klassischen Quellenscheidung auf und befassen sich hauptsächlich mit der Priesterschrift. Die Studien zum Prophetenkorpus betreffen zum einen das Amos-Buch und seine Entstehungsgeschichte – u.a. in ausführlicher Auseinandersetzung mit H.W. Wolff –, zum anderen Michas Wort gegen Samaria (Mi 1,2–7).

Obwohl also insgesamt ein breites Spektrum an Fragen behandelt wird, wirkt der Band dennoch sehr einheitlich, und zwar zum einen durch die mustergültige Anwendung der historisch-kritischen Methode, und zum anderen durch die ständige Bezugnahme auf die archäologische Forschung. Wer also die Originalveröffentlichungen nicht zur Verfügung hat, ist mit diesem Band ganz gut bedient.

Linz *Franz Hubmann*

■ BONS EBERHARD, *Das Buch Hosea* (Neuer Stuttgarter Kommentar – Altes Testament Bd. 23/1). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996. (186).

Es ist erfreulich, daß diese neue Kommentarreihe so rasch wächst; in ihrer Ausrichtung auf einen breiteren Leserkreis füllt sie nämlich eine empfindliche Marktlücke. Der vorliegende Band zum Hoseabuch hat eine schwierige Aufgabe zu lösen. Zum einen ist dieses Prophetenbuch nicht durch so griffige Auftrittszenen gekennzeichnet wie etwa Amos und daher hinsichtlich seines Adressatenkreises schwieriger zu erfassen. Zum anderen gilt es der Versuchung zu widerstehen, die Ehe des Propheten mit allerlei Phantasien auszuschmücken und damit von dem Gottesbild abzulenken, das die eigentliche Botschaft darstellt. Verf. ist dankenswerterweise der Versuchung nicht erlegen. Er weist vielmehr die üblichen Überlegungen zu Gomers sozialer Stellung und die Vorstellungen von den Fruchtbarkeitsritualen in die gebotenen Grenzen. Die stark symbolische Sprache der prophetischen Rede läßt nicht so weitgehende Schlüsse auf dahinterliegende religiöse Praktiken zu, wie sie häufig gezogen werden. Ebenso ist Vorsicht geboten bei der Benützung von zeitlich und räumlich weit abliegendem Vergleichsmaterial aus der Umwelt. Die Absicht des Verf., dem hebräischen Text so weit wie möglich zu folgen, ist wertvoll; sie läßt darüberhinaus – im Gegensatz zur Einheitsübersetzung – oft auch stärker spüren, welche Grenzen der überlieferte Text dem Ausleger in so vielen Fällen setzt. Wenn aber – wie so oft – der konkrete Hintergrund des Textes nicht aufzuhellen ist, dann stellt sich freilich die Frage, ob man nicht die Fiktion, die Texte mit der Zeit Hoseas in Beziehung zu setzen, aufgeben und an ihrer Stelle mehr die Komposition des Buches betonen soll. Die theologische Botschaft von Israels Gott, der sein Volk trotz aller Irrwege nicht endgültig verläßt, wie der Verf. immer wieder sehr schön herausarbeitet, könnte so noch kräftiger werden. Aber auch so besteht kein Zweifel, daß der Kommentar eine gute Anleitung zur gewinnbringenden Lektüre des überaus schwierigen Prophetenbuches darstellt.

Linz *Franz Hubmann*

■ KLAUCK HANS-JOSEF, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis.* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,2), Kohlhammer, Stuttgart 1996. Kart. DM/sFr 34,–/S 255,–. ISBN 3-17-013781-6.

Ca. ein Jahr nach dem ersten Band, der die Themen Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte und Volksglaube aus der heidnischen religiösen Umwelt des Urchristentums vorstellt, hat H.-J. Klauck sein zweibändiges Werk abgeschlossen. Die Vorzüge, die schon die Lektüre des 1. Teils so lohnend machten (vgl. Rez. in ThPQ 144 [1996] 217f), prägen auch den jetzt anzuzeigenden Band: *Ein echtes und gediegenes Lehrbuch, das aber auch ein spannendes und kurzweiliges Lesebuch ist!* Wer von der Beschäftigung mit dem NT herkommt, wird in diesem zweiten Band vielleicht noch mehr Bezugspunkte finden als im ersten. Aber nicht nur von Bibellektüre beziehungsweise Bibelstudium angeregtes Interesse wird hier befriedigt: die Geschichte von Ideen, Ideologien, Idealen, von Denkwegen und religiös-denkerischen Prägungen sowie deren gesellschaftlichen Motivationen wird hier für den Zeitraum der (spät)hellenistischen und römischen Epochen in einem echten Panorama ausgebreitet. Die einzelnen Kapitel bieten nach Auskünften darüber, warum die darzustellenden Phänomene Bedeutung für die NT-Lektüre erlangten, zunächst oft Hinweise zur Erforschungsgeschichte. Die Darstellungen selbst sind fast durchwegs anhand von *ausführlichen Zitaten von Primärtexten* aufgebaut, die dann flüssig erklärt werden. (Das Layout empfinde ich übrigens für besonders lesefreundlich und übersichtlich. Zu den einzelnen Themen sind jeweils vorangestellte Literaturhinweise geboten, die dann in den forschungsgeschichtlichen Hinweisen manchmal kommentiert werden.) Häufig versucht K. auch, durch kurz skizzierte abschließende Reflexionen den dargestellten religiösen Phänomenen ihren musealen Charakter zu nehmen, indem er sie in Bezug zu anthropologischen Erfahrungskonstanten setzt.

Der erste Teil widmet sich unter dem Titel *„Vergöttlichte Menschen"* dem Phänomen des antiken (Staats- und) *Herrscherkultes* (17–74). Anhand von frühen Beispielen wird die Herkunft aus dem Bereich der öffentlichen (das heißt meist städtischen) Ehrungen für besondere Rettungs- und Wohltaten nachvollziehbar. Mit Alexander d. Gr. und den Diadochendynastien kommen orientalische Elemente und Formen ins Spiel. Die römische Staatskultur widersetzt sich noch lange, integriert ab Julius Caesar zur Förderung der Reichseinheit aber dann doch den Herrscherkult. Auch die konkreten Formen des römischen Kaiserkultes (Opfer – dabei kann in den Texten schillern, ob sie zugunsten des Kaisers dargebracht werden oder ob sie an den göttlichen Kaiser gerichtet sind –, Vereine, Priesterschaften, Feste und Tempel). Anschließend unter dem Titel *Kaiserkult als ‚instituionelle Metapher'* grundsätzliche Überlegungen und Theoreme zur Funktion dieser Divinisierung des Staates und seiner

Repräsentanten und schließlich noch Überlegungen zu den *Berührungen mit dem frühen Christentum:* Demzufolge sind einige Korrekturen in den verbreiteten Geschichtsbildern angesagt, bes. auch was den Zusammenhang von Kultverweigerung und Martyrium in der frühen Kirchengeschichte betrifft. – Der nächste Hauptteil *„Auf der Suche nach dem Glück: Philosophie und Religion"* (75–144) schreitet das Feld der für die intellektuelle Inkulturation des Urchristentums maßgeblichen (Popular)Philosophien und philosophischen Lebensentwürfe ab: Vertreter der *stoischen Schule* (Seneca; Epiktet) und deren philosophisch-weltanschauliche Konzeptionen werden vorgestellt und in ihrer gesellschaftlichen Relevanz erklärt, ebenso das kulturverweigernd-„aussteigerische" Lebensideal der *Kyniker.* Die *epikureische* Schultradition blühte in ntl. und urkirchlicher Zeit, wobei K. bezüglich der Bedeutung von deren „Lustprinzip" verbreitete Mißverständnisse ausräumt. Schließlich kommt noch ausführlich der ca. 50 n. Chr. geborene, sehr fruchtbare und breit überlieferte Literat und Philosoph *Plutarch* zur Darstellung: Seine heute unter dem Sammelnamen *Moralia* laufenden thematischen Abhandlungen sind ein wahres Panoptikum jener Fragen, Meinungen und Entwürfe, die einen antiken Intellektuellen beschäftigen konnten. Plutarch selbst gehört der platonischen Denkrichtung an; wegen der häufig verwendeten Dialogform begegnen uns aber Positionen aus dem ganzen Spektrum der damaligen Diskussion. – Der letzte Teil ist dann der Gnosis gewidmet: *„Rückkehr zum göttlichen Ursprung: Die gnostische Transformation"* (145–198). Die Gnosis-Forschung ist bekanntlich ja sowohl für das Verständnis des NT als auch für die Geschichte der frühen Kirche (vor allem in 2. Jahrhundert) wichtig. Grundfragen sind trotz (oder wegen?) der heute viel breiteren Quellenlage kontrovers diskutiert. (Seit den Nag-Hammadi-Funden ist die Darstellung nicht mehr nur auf die polemische Außendarstellung durch die Kirchenväter angewiesen, sondern kann zunehmend auch Eigentexte verwerten.) Nachdem K. also die heutige Quellenlage vorgeführt hat und mit den wichtigsten gnostischen Lehrerpersönlichkeiten bekannt machte, nimmt er kurz zur sogenannten „Ursprungsfrage" Stellung, die unter dem Titel *„Gab es eine vorchristliche Gnosis?"* lange und heftig etwa die Johannes-Exegese umtrieb. (Ein Modell: Der gnostische Erlösermythos liegt dem Christentum voraus; die johanneische Christo-Soteriologie greift ihn als Grundgrammatik auf und formuliert ihn mit Themen und Namen aus der christlichen Tradition. – Das Gegenmodell, das heute wieder mehr an Boden gewinnt: die Gnosis *als greifbares Phänomen* ist *erst nachchristlich* und setzt ihrerseits christliche Theologie voraus; sie sei – wenn man so werten will – eine Art Verwilderung und Paganisierung der christlichen Religion.) Die diesbezügliche, vorsichtig formulierte und austarierte Position Klaucks ist S. 165f unter „Ergebnisse und Perspektiven" nachzulesen. Anschließend aber dann, wiederum vor allem anhand von Primärtexten (häufig aus dem Apocryphon des Johannes), das gnostische „Lehrgebäude im Umriß": Kosmologie und Gottesvorstellung; Anthropologie und vor allem Soteriologie; Eschatologie und „Ekklesiologie" und Ethik (mit der Doppelgesichtigkeit von Asketismus und Libertinismus). Da meiner Erfahrung nach die „Gnosis" für viele TheologInnen eine *terra incognita* ist, die infolge von esoterisch-gnostisierenden Strömungen im heutigen intellektuellen Klima aber zunehmend an Bedeutung und Faszination gewinnt, kann ich die Lektüre dieses Teils nur dringend empfehlen: Er ist ausführlich genug, um mehr als bloßes Schlagwortwissen zu vermitteln; und der zügige Durchgang und die angenehme Mischung von Primärtext und Erklärung verhindert Langeweile und Überforderung. Insgesamt: Die beiden Bände sind informativ, interesseweckend und wirklich sehr gut lesbar. Das ausgezeichnete Preis-Leistungs-Verhältnis sollte überdies dazu führen, daß sie nicht nur in institutionellen Bibliotheken stehen!

Linz *Christoph Niemand*

■ STRECKER GEORG (†)/SCHNELLE UDO/SEELIG GERALD (Hg.), *Neuer Wettstein.* Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Band II: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse (2 Teilbände). Walter de Gruyter, Berlin 1996. (XXIII + 1831). Ln. DM 498,–/S 3.635,–/sFr 443,–. ISBN 3-11-014507-3.

Was bedeutet der Titel „Neuer Wettstein"? Johann Jakob Wettstein (gest. 1754) war ein für die Entwicklung der Textkritik wichtiger Neutestamentler, der 1751/52 in Amsterdam eine wissenschaftliche Edition des NT veröffentlichte. Dieser gab er als exegetische Verstehenshilfe eine ganze Fülle von „Parallelen" zu fast allen Versen des NT bei. (In den 20er Jahren unseres Jahrhunderts wurde eine statistische Erfassung dieser Wettstein-Parallelen versucht; dabei ergab sich die sagenhafte Anzahl von ca. 38000 Parallelen!) Diese jeweils im originalen Kurzzitat gebotenen Textstellen stammten aus der klassischen und hellenistischen griechischen und lateinischen Literatur, aus dem hellenistischen und rabbinischen Judentum sowie aus der christlichen

Patristik. Sie betrafen mehrheitlich rein sprachliche Belange (Vokabelbedeutungen; syntaktische und stilistische Phänomene), bezogen sich oft aber auch auf inhaltliche Berührungen (Übereinstimmungen im Aussagegehalt) beziehungsweise wollten zur Klärung von Realien des NT (Personen, Orte, Gegenstände, Gebräuche, geschichtliche Vorgänge etc.) beitragen. „Der Wettstein" wurde zur sprichwörtlichen Fundgrube und zum Ausgangspunkt vieler religionsgeschichtlich orientierter Exegesen. Für den Bereich der Berührungen mit der rabbinischen Literatur löste ihn in dieser Funktion allerdings in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg der *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* von *P. Billerbeck* ab. Auch für den riesigen Bereich der heidnischen Literaturen aus hellenistischer und römischer Zeit gab es seitdem mehrfach Pläne und Ansätze für ein umfassendes *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti,* das systematisch oder katenenartig alle relevanten antiken Autoren dem NT gegenüberstellen sollte. Realisieren ließ sich ein solches – man möchte fast sagen „hellenistisch dimensioniertes" – Mammutprojekt aber nie. So war man bei der Suche nach heidnisch-antiken Vergleichstexten für bestimmte NT-Stellen doch immer wieder auf die Pionierleistung Wettsteins verwiesen, was schließlich dazu führte, daß im Jahr 1962 die Akademische Druck- und Verlagsanstalt Graz einen (mittlerweile vergriffenen) Reprint des Wettsteinschen *Novum Testamentum Graecum* herausgab.

Das *Projekt „Neuer Wettstein"*, das der 1994 verstorbene Göttinger Neutestamentler Georg Strecker auf den Weg brachte und sein ehemaliger Schüler Udo Schnelle jetzt leitet, will eine der heutigen wissenschaftlichen und editorischen Situation angepaßte Neubearbeitung dieses alten Hilfsmittels bieten. Diese Neubearbeitung setzte sich nach Auskunft der Einführung von G. Seelig folgende Ziele (S. XI–XVII): *1. Neugestaltung:* Die Paralleltexte werden in *deutscher Übersetzung* und im Rahmen einiger *Kontextzeilen* geboten; eine ganz kurze Zusammenfassung im Blick auf den größeren Zusammenhang leitet jeweils ein; die unmittelbar einschlägige Passage ist auch im *griechischen oder lateinischen Original* ausgewiesen. *2. Kriterien für die Textauswahl:* Eine zahlenmäßige Reduktion der bei Wettstein angeführten Parallelstellen war angesichts dieser intensiveren und damit zeit- und platzaufwendigeren Aufbereitung in der Neubearbeitung zwingend. Deshalb wurden alle jene von Wettstein angeführten Parallelen ausgeschieden, die bloß *sprachliche Belange* betreffen. (Begründung: Neuere Hilfsmittel wie Grammatiken und Wörterbücher bieten ohnehin ausführliche Informationen.) Auch die Einschränkung auf Texte, die mit der Herkunftsbezeichnung „Griechentum und Hellenismus" etikettierbar sind, reduzierte das Material erheblich; aufgenommen sind also nur: *Heidnische Gräzität* aus klassischer und hellenistischer Zeit; die vorchristliche *Latinität;* aus der *jüdischen Literatur aus hellenistisch-römischer Zeit* jene Schriften, die im Original schon griechisch verfaßt sind oder wenigstens einen hohen Hellenisierungsgrad aufweisen. Die Beschränkung auf Belege, die als *Dokumentierung des historischen Umfeldes* des NT gewertet werden können, bringt mit sich, daß Texte von Kirchenvätern ausfielen, weil diese ja im Normalfall in der Wirkgeschichte des NT stehen, nicht aber eigentliche Parallelen sind. Somit: Jene Wettstein-Stellen, die unter diese Kriterien fallen (inhaltlicher Belang; heidnische Gräzität/Latinität oder hellenisiertes Judentum; zeitlicher Bezug) sind aufgenommen und durch neue Parallelenhinweise „begrenzt erweitert" (XI) worden.

Ich habe den Eindruck, daß die selbstgesteckten Ziele der Projektgruppe erreicht wurden: Ein wichtiges und gut handhabbares Hilfsmittel ist entstanden, das jenen, die es so verwenden, wie es verwendet werden will, gute Dienste leisten wird. Kritische Anfragen könnte man am ehesten stellen im Hinblick auf die Auswahlkriterien für die „begrenzte Erweiterung", also die Aufnahme zusätzlicher Stellen über den Alten Wettstein hinaus (siehe dazu näher die ausführliche Besprechung von *H.-J. Klauck* in *Biblische Zeitschrift* 41 [1997] 89–95, bes. 91f). – Natürlich darf man sich nicht einbilden, daß die Einsichtnahme in den Neuen Wettstein auch schon die Gesamtheit des relevanten Materials an Paralleltexten vor Augen führen könnte. Ein solcher Anspruch wäre aber ohnehin nicht einlösbar. – Angesichts des Erscheinens des Neuen Wettsteins mag die Warnung vor einer *Parallelomania* (so S. Sandmel, 1962) auch wieder in Erinnerung gerufen werden: Das bloße Ansammeln von (womöglich isolierten) Textfragmenten aus allen möglichen Literaturen, die irgendeine Berührung mit einem ntl. Textstück aufweisen, ist noch kein wirkliches Verstehen. (Allerdings kann und muß es eine wichtige Etappe in einem exegetischen Gesamtprojekt sein, die antike Literatur auf Berührungen mit der jeweils auszulegenden Bibelstelle möglichst umfassend abzusuchen.) Und: Für den Interpretationsvorgang selbst ist eine *hermeneutische Reflexion* darauf, was das Vorliegen oder Nichtvorliegen von Parallelen für das Verständnis eines NT-Textes jeweils bedeutet, eine ständige Aufgabe. (Dazu übrigens sehr brauchbare Überlegungen im Rahmen der Einführung, S. XVII–XXII.) – Die optische Textgestaltung des Neuen Wettstein ist sehr benutzerfreundlich; Papier und Bindung sind zweifellos wertbestän-

dig; angesichts dessen empfinde ich den Preis für nicht unangemessen. Der ebenfalls in zwei Teilen geplante erste Band wird Vergleichstexte zu den Evangelien und zur Apostelgeschichte bringen und soll in wenigen Jahren folgen.

Linz *Christoph Niemand*

DOGMATIK

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

Das Ergebnis vorwegnehmend, weist K. bereits am Beginn seines Werkes darauf hin, daß sich in der Theologie v. Balthasars „die Methode als durch den Inhalt bestimmt erweisen wird" (11). In einem *1. Teil* setzt K. mit der bei v. B. entwickelten Phänomenologie des Erkennens und ihren Aporien ein: bereits im Sehen und Hören ist „die wahres Heil andeutende Offenbarung transzendentaler Schönheit" (65) gegeben, ein Versprechen freilich, das weder in Kunst, noch in Philosophie und Religion eingelöst wird: sie bleiben aporetisch, weisen aber den „Ort" auf, an dem die „Offenbarungsgestalt des Christentums" das Gültige dieser Realisierungen des Schönen integriert und „in sein eigenes Anderes und Wahres überführt" (116). Diesen Gedanken führt der *2. Teil* weiter: die christliche Offenbarung artikuliert sich mit Hilfe des Überkommenen, wofür es zugleich Krise und Aufhebung bedeutet; diese Anknüpfung an das Überkommene geschieht dialektisch durch „harte Unterschiedenheit in aller Anknüpfungsmöglichkeit zur Einheit" (122). Hinsichtlich des Wortes und der Erscheinung, des Lichtes und der Enthüllung, des Bildes und der Gestalt, wie sie bereits vor der Offenbarung gegeben sind, kommt es durch das Christus-Ereignis zu einer „Neuformung der Bestimmungen" (146). Dieses Ereignis Christi ist Gestalt: in ihr zeigt sich Gottes Herrlichkeit, nicht statisch, sondern als „unendlicher Prozeß" (221) der Selbstentäußerung Gottes, die sich erst in Auferstehung und Geistsendung, in Kirche und in der Antwort des Glaubens zum Ganzen rundet. Diese Gestalt ist konstitutiv für den Glauben (265), bestimmt die Theologie und ihre Methode (312).

So stellt K. in einem *3. Teil* die Methode vor, die sich aus dem Inhalt von v. B.'s Theologie ergibt (314): Christus selbst ist der „Forminhalt" (314) der Theologie, ihre Norm, in ihm findet sie ihre Einheit, und ausgehend von ihm muß sie trinitarisch durchformt sein (326). Dem entspricht, daß nur einer, der sich von Gott in Beschlag nehmen läßt, angemessen Theologie treiben kann (327): der Mensch in der Nachfolge (327ff), der Heilige als „der betende Denker" (340ff). Sie muß ja „Nach-denken der Wege Gottes im Fleisch" (354), also seiner Selbstentäußerung bis zum Kreuz sein: sie ermöglicht ein Verstehen durch Nichtverstehen (358), macht so eine Rückführung ins Geheimnis notwendig; trotzdem ist in der Gestalt des Gottmenschen ein wirkliches Verstehen möglich (362), die Theologie bringt „nur zum Leuchten..., was im authentischen Sprachleib des Gotteswortes schon lag" (363). Deshalb können Monologik, Dialogik, Dialektik und Strukturalismus nicht schlechthin als Methode der Theologie verstanden werden (363–384); auch Integralismus und Progressismus, das historische und das systematische Denken erweisen sich als „Irrlichter" (432–449): in ihnen wird die Form nicht – wie es unabdingbar ist – am Inhalt gemessen, sondern sie führen zu „Systemen im Zeichen des Bewältigungsdenkens" (445).

Dem gegenüber arbeitet K. bei v. B. die „katholische Denkform" (358) heraus: sie ist nicht primär die vom Geschaffenen auf Gott ausgreifende Analogie, sondern – mit einem Begriff v. B.'s –die vom Offenbarungsereignis ausgehende „Katalogie": Gott legt sich im Menschen Jesus aus, aber diese Auslegung kann „nur von oben nach unten (kata) gelesen werden" (Theologik II, 286). Damit ist der Primat der inhaltlichen Offenbarung gewahrt, Theologie ist nicht Reden über das Wort, sondern mit einer geglückten Formulierung, die K. von P. Eicher übernimmt, Reden „aus dem Worte" (394). Da bereits die Schöpfung in Gottes Liebe ihren Grund hat, ist eine analogia entis durchaus möglich (399ff), sie kann mit M. Lochbrunner als „analogia charitatis" bestimmt werden (421), die eine umfassende Integration aller vor- und außerchristlichen Offenbarungsfragmente ermöglicht. Weil die Form der Theologie ihrem Inhalt entsprechen muß, kann sie nur „Theologie im Heiligen Geist der Liebe" sein – er ist das hermeneutische Prinzip.

Die Frage nach der Methode der Theologie v. B.'s ist nicht akademisch, sie kommt aus einem „eminenten Glaubensinteresse" (478). Vor allem durch ihren Ausgangspunkt in der tatsächlich erfolgten Offenbarung ist v. B.'s Theologie keine spekulative Konstruktion (480ff), sie ist „Theologik", die „der Logik Gottes im Abstieg Gottes des Sohnes bis in die äußerste Gottverlassenheit nachdenkend, von Gott her die Erbildungen von Sinnbestimmungen in der Welt der Schöpfung erkennt, welche analogisch verstehbar werden". (479) Ihre wissenschaftliche Methode (486) intendiert nicht Ableitungen, sondern – ontisch – den

„Verweis auf die Unabdingbarkeit der freien göttlichen Setzungen" und – noetisch – die Unabdingbarkeit „der göttlichen Zueignung des Wortes in das theologische Denken" (483); durch das Erkennen im Heiligen Geist entzieht sich die Theologie v. B.'s und ihre Methode nicht der notwendigen Kontrolle; aus ihrer Bindung an Schrift, Tradition und Lehramt, die im gleichen Geist gegeben sind, ergeben sich Kriterien, die eine objektive Überprüfung ermöglichen (488–496).

Durch die analytische Durchdringung des theologischen Werkes v. B.'s hat K. dessen methodologische Konturen sichtbar gemacht und dem Vergleich mit anderen theologischen Konzeptionen geöffnet. Daß dieser Vergleich in der vorliegenden Arbeit nicht wirklich in den Blick genommen wird, ist ebenso verständlich wie schade. Die Lücke zu füllen, wäre nicht nur ein sachliches Desiderat (worauf K. selbst verweist – 486), sondern zugleich eine Würdigung der immensen Leistung von K.

Graz *Bernhard Körner*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ORTNER FRANZ, *Theresia Zechner 1697–1763 und die Halleiner Schulschwestern 1723–1997.* Eine Antwort auf die Zeichen der Zeit. Verlag St. Peter, Salzburg 1997. (288, 190 Abb.). Geb. S 250,–.

Die Kongregation der Schulschwestern von Hallein-Salzburg kann 1997 den 300. Geburtstag ihrer Stifterin Theresia Zechner (Ordensname: Maria Hyazintha Theresia) und zugleich das 275. Jahr des Anfangs ihrer Gemeinschaft begehen. Ein guter Anlaß, um die Lebensgeschichte der Stifterin und die Geschicke der Halleiner Schulschwestern einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Franz Ortner hat sich dieser Aufgabe nach einem umfangreichen Quellenstudium gestellt.

Theresia Zechner wurde am 23. Juni 1697 dem angesehenen Halleiner Kaufmannsehepaar Johann und Maria Theresia Zechner als 7. Kind geboren. Ihre Kindheit und Jugend war durch vielfaches Leid geprägt, denn mit drei Jahren verlor sie ihren Vater, mit zwölf Jahren ihren Stiefvater. Von den 14 Geschwistern starben zehn noch im Kindesalter. Theresia fühlte sich zum Ordensleben berufen, aber ein Eintritt in bestehende Salzburger Frauenorden blieb ihr verwehrt, denn die Benediktinerinnen nahmen nur Adelige auf, die Kapuzinerinnen waren streng kontemplativ, und die Ursulinen hatten erst in Salzburg Fuß gefaßt. Eher zum aktiven, apostolischen Leben hingezogen, wählte Theresia die Lebensform einer Franziskanischen Tertiarin und gelobte mit 24 Jahren Jungfräulichkeit und Gehorsam. 1722/23 begann sie die Mädchen der armen Salinenarbeiterfamilien „beten, lesen, schreiben, spinnen, stricken und nähen" zu lehren. In Elisabeth Stöckl, einer Müllerstochter aus Oberalm, fand sie eine Gefährtin, aber auch ihre verwitwete Mutter, ebenfalls Tertiarin, unterstützte sie tatkräftig. So entstand die „Wiege", ein erstes „Regelhaus" einer neuen Frauenkongregation.

Von Anfang an stand die kleine Gemeinschaft vielen Schwierigkeiten gegenüber: einem von der Aufklärung geprägten erzbischöflichen Konsistorium, das Ordensgründungen gegenüber sich abweisend verhielt, und einer neidvollen ansässigen Lehrerschaft. Wohlwollen und Unterstützung fand die Schwesterngemeinschaft beim Halleiner Stadtpfarrer und beim Bürgermeister. Längere Zeit galt sie nur als „politische Privatgemeinschaft". Beim Tod ihrer Stifterin, am 16. Jänner 1763, zählte sie nur zwölf Mitglieder. Die josephinische Klosterreform verbot überhaupt Tertiarengemeinschaften. Wegen ihrer vorzüglichen Unterrichtsweise wurden die Schwestern von Hallein sogar gefördert, sie durften aber keine Kandidatinnen aufnehmen. Dieses Verbot fiel zwar 1795, doch kam die Zeit der Napoleonischen Kriege. Um der großen Not der Bevölkerung abzuhelfen, eröffneten die Halleiner Schwestern eine „Volksküche".

Um 1822 erfuhren die Schwestern eine erste offizielle Anerkennung durch das erzbischöfliche Konsistorium, und 1823 – 100 Jahre nach der Gründung der Gemeinschaft – gestattete das Konsistorium mit 5. Februar die „Statuten für die Regelschwestern in Hallein". Die Zahl der Schwestern wuchs in den folgenden Jahren beträchtlich. Kaiserin Caroline Auguste wurde auf die Gemeinschaft aufmerksam und wünschte eine Niederlassung in Wien. Bald folgte die Gründung weiterer Niederlassungen außerhalb des Erzbistums Salzburg, u.a. durch die Fürstin Franziska Liechtenstein in Judenau bei Tulln. Da die Schwestern jeweils dem Bischof des Bistums unterstanden, kam es zu einer Aufspaltung der Gemeinschaft der Halleiner Schulschwestern in einen unabhängigen Wiener Zweig (heute: „Schulschwestern vom Dritten Orden des heiligen Franziskus" mit 115 Schwestern, 1030 Wien, Apostelgasse 7) und einen niederösterreichischen Zweig (heute: „Schulschwestern vom Dritten Orden des heiligen Franziskus" in Amstetten mit 11 Filialen).

Trotz einer guten Verbindung dieser Mutterhäuser zum Stamm-Mutterhaus in Hallein, beziehungsweise Salzburg, kam es bis heute zu kei-

nem Zusammenschluß. 1923 zählte die Schwesternschaft von Hallein fast 400 Mitglieder. Durch den Franziskaner-Missionsbischof Berthold Bühl kamen 1934 vier Schwestern in die Missionsdiözese Chiquitos/Bolivien. 1939 folgten weitere fünf, auch in eine Diözese Argentiniens.

Besonders hart traf die Kongregation der Halleiner Schulschwestern der Anschluß im Jahre 1938. Der radikale Gauleiter Dr. Friedrich Rainer ließ nicht nur alle Schulen und Kindergärten der Schwestern schließen, er beschlagnahmte alle ihre ordenseigenen Niederlassungen, selbst das Mutterhaus. Die Schwestern fanden Unterkunft und Arbeit in den Pfarren, die alten und kranken Schwestern nahmen die Vöcklabrucker Schwester in ihr Mutterhaus auf. Mühsam gestaltete sich der Wiederaufbau nach dem 2. Weltkrieg. Die Emsburg in Salzburg-Morzg wurde das neue Mutterhaus. Bis etwa 1970 wirkten die Halleiner Schulschwestern in 45 Instituten, davon zehn ordenseigenen.

Die Abnahme der Ordenberufe veranlaßte die Ordensleitung zum Aufgeben zahlreicher Niederlassungen. 1996 wirkten noch 140 Schwestern in 16 Instituten, acht von ihnen in Bolivien und Argentinien. Mit den einheimischen Missionsschwestern zählte die Gemeinschaft 195 Mitglieder.

Zusammenfassend kann man sagen, daß es dem Verfasser dieser Ordensgeschichte vorzüglich gelungen ist, das reiche Archivmaterial aufzuarbeiten, aber auch herauszustellen, wie die Halleiner Schulschwestern von Anbeginn die Zeichen der Zeit erkannten und durch ihr vielfaches Apostolat und ihre Spiritualität zum Wohl und Segen der Menschen und der Kirche wirkten. Ihre Lebensform mag auch heute, in einem vom modernen Feminismus oft einseitig ausgerichteten Bestreben, ein Zeichen sein, wie die Botschaft Christi verwirklicht werden kann.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ PIÉTRI CHARLES u. LUCE (Hg.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430).* (Geschichte des Christentums Bd. 2). Herder, Freiburg 1996. (1108, zahlr. Abb.). Ln. DM 248,–/S 1.810,–.

Das monumentale Werk, dessen Titel die Ausbreitung des Christentums auf das ganze römische Reich und dessen unmittelbare Nachbarn zum Ausdruck bringen will, erfaßt die Epoche von 250 bis 430, also den Zeitraum von Kaiser Decius und dessen großer Christenverfolgung bis zum Tode des hl. Augustinus. Damit ist auch schon angedeutet, daß in dem Buch Ereignisgeschichte und Theologie in gleicher Weise Berücksichtigung finden.

Der ursprünglich von *Ch. Piétri* bearbeitete Band wurde nach dessen Tod (1991) von seiner Frau *L. Piétri* und einem Mitarbeiterteam fortgeführt und erschien 1995. Daß *Ch. Markschies* und seine Mitarbeiter schon ein Jahr danach die deutsche Ausgabe vorlegen konnten, stellt eine beachtliche Leistung dar, zumal ja nicht nur Übersetzungen erstellt, sondern auch Einarbeitungen – vor allem angelsächsischer und deutscher Literatur – vorgenommen und, wo dies sachlich erforderlich war, Überarbeitungen durchgeführt werden mußten.

Der *1. Teil* behandelt die Verbreitung des Christentums im 3. Jahrhundert und geht zunächst auf die politischen und religiösen Rahmenbedingungen ein. Sodann werden Fragen der kirchlichen Organisation aufgegriffen: dabei werden die Anfänge des römischen Primats im Kontext mit dem Ketzertaufstreit besonders behutsam erörtert (48–53). Unter der Überschrift „Eine neue Geographie" wird das Wachstum des Christentums im Orient und Okzident noch vor der konstantinischen Wende aufgezeigt, wobei wiederholt davor gewarnt wird, die Erfolge des frühen Christentums zu überschätzen und das Alter der Entstehung der Gemeinden zu früh anzusetzen; besonders vorsichtig sollte man sein, wenn Zusammenhänge mit den Aposteln hergestellt werden (136 u.ö.). Daß die „Passio S. Floriani" als unverläßlicher Hinweis auf das Vorhandensein einer Christengemeinde in Lauriacum/Lorch zur Zeit der diokletianischen Verfolgungen angesehen wird (152), halte ich jedoch für eine übertriebene Skepsis, zumal das Stadtrecht schon für 212 bezeugt wird. Florian wird übrigens bei der anschließenden Darstellung der „Christenverfolgungen zwischen Decius und Diokletian" übergangen und auch nicht im Personenregister berücksichtigt.

Gegenstand des *2. Teiles* ist die Christianisierung unter Kaiser Konstantin. Durch eine gemeinsame Erklärung von Konstantin und Licinius nach in Mailand 313 getroffenen Beschlüssen wurde das Christentum frei, der Weg zur Staatsreligion war aber noch ein langer Prozeß. Freilich betrachtete schon Konstantin die Angelegenheiten der Kirche, insbesondere die Missionierung, als Sache des Staates und sah sich selbst als den „Bischof für Außenangelegenheiten" an (235). In seine Epoche fällt auch der arianische Streit, der in dem Buch eine sehr differenzierte Behandlung erfährt. Hier geht die deutsche Fassung über die französische hinaus (VI). Nicht jede Form des Subordinationismus darf direkt auf Arius zurückgeführt werden; das gilt zum Beispiel von den germanischen „Arianern". Die grundsätzlichen Weichenstellungen für die Abklärung der Trinitätslehre erfolgten auf dem Konzil von

Nizäa 325, dessen Schilderung zu den interessantesten Kapiteln des Buches zählt. Die Rolle des Kaisers beim Konzil wird in folgendem Satz pointiert zum Ausdruck gebracht: „Man tagte im kaiserlichen Palast, der Hausherr übernahm die Kosten für die Anreise, Unterkunft und Verpflegung und bestimmte die Tagesordnung" (304). Hier tritt auf theologischem Gebiet bereits der in anderen Bereichen sich noch stärker auswirkende Cäsaropapismus in Erscheinung.

Der *3. Teil* befaßt sich mit der „kirchlichen Entwicklung unter Theodosius". Sie gipfelt in der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion und der Unterdrückung des Heidentums. Die Staatsbürger wurden 380 durch ein Edikt verpflichtet, jener Religion zu folgen, „die der göttliche Apostel Petrus den Römern übertragen" hat. Wer sich nicht fügte, galt als Häretiker und wurde verfolgt. Noch wurde keine Todesstrafe angedroht (449), doch wenig später, im Jahre 385, wurde der spanische Asket Priszillian mit einigen Anhängern in Trier hingerichtet, obwohl er eigentlich kein Irrlehrer war und sich der hl. Martin gegen ein Todesurteil wehrte. Über diese Vorgänge und deren Hintergründe wird eingehend berichtet (478ff). Andere Konflikte, wie die mit Pelagius oder Nestorius, betrafen schon eher die Glaubenssubstanz, obwohl auch der Nestorianismus nicht so sehr ein Irrglauben war, sondern ein Unvermögen, die Einung der beiden Naturen in Christus philosophisch und sprachlich zutreffend auszudrücken (575f).

Der *4. Teil* ist mit der Frage „Eine neue Christenheit?" überschrieben. Das Hineinwachsen der Kirche in das Reich bedingte ein neues Einheitsbeziehungsweise Identitätsgefühl der Christenheit, jedoch ohne Verlust der ortskirchlichen Besonderheiten. „Die neu gewonnene Einheit" darf also nicht als „Gleichförmigkeit" verstanden werden (632). An Einzelfragen werden u.a. die Hierarchisierung der Kirche und die Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens behandelt, aber auch der Kirchenbau, die Liturgie und die Formen der Frömmigkeit, wie das Pilgerwesen, der Reliquienkult und die Bilderverehrung, kommen in angemessener Ausführlichkeit zur Sprache. Ein Kapitel ist dem „Mönchtum" im Osten gewidmet, wobei allerdings die Rolle des Basilius nur gestreift wird (836). Beim westlichen Mönchtum, das im folgenden Kapitel beschrieben wird, wird zwischen der „pneumatischen" Urform (ohne Regel) und dem durch eine Regel bestimmten Mönchtum ab dem 5. Jahrhundert unterschieden (854). Für ersteres steht auch der hl. Martin, auf den knapp aber präzise eingegangen wird (856f).

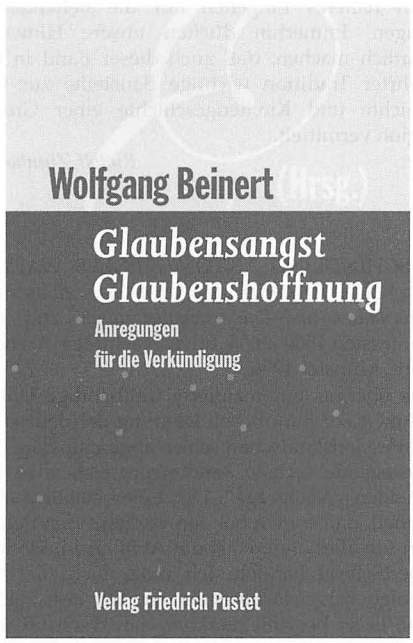
Unter der Überschrift „Die Regionalisierung der Christenheit" finden im *5. Teil* die Kirchen in den großen geographischen Räumen (Rom, Afrika, Spanien, Gallien, Britannien, Irland, im germanischen Bereich, in Alexandrien und Ägypten, in Antiochien, Konstantinopel, in Kleinasien und im Illyricum, in Persien, Armenien, Georgien, Äthiopien und Arabien) in unterschiedlicher Ausführlichkeit Beachtung. Der sehr knapp gehaltene Abschnitt über Irland (983), der zum Beispiel die Arbeiten von *M. Richter* unberücksichtigt läßt und bei der Bibliographie Irland unter Britannien subsumiert (986), wird hoffentlich durch Bd. 3 der Reihe ergänzt werden. Das Kapitel über „Germanen und Christentum", auf das hier noch kurz eingegangen werden soll, beginnt mit der Feststellung, „daß abgesehen von den Goten bei den Germanen außerhalb des Imperiums das Christentum im 4. Jahrhundert noch nicht verbreitet war" (987). Folglich wird zuerst die Bekehrung der „Terwingen" (später: Westgoten) behandelt. Diese erhielten ihre erste Kenntnis vom Christentum durch „römische Gefangene und ihre Nachkommen" (988). Den eigentlichen Wendepunkt bedeutete dann „die Tat Wulfilas" (310–383), nämlich dessen Bibelübersetzung. Da Wulfila das homöische Bekenntnis angenommen hatte, schlossen sich auch die Terwingen diesem an. Das geschah offenbar nicht auf einmal, sondern in einem Prozeß mit verschiedenen Phasen (992); einen entscheidenden Schritt bedeutete der „Eintritt [der Westgoten] in das Römische Reich" zur Zeit des Hunneneinfalls (375/76). Ganz allgemein war die Situation zur Zeit der Christianisierung der Germanen sehr komplex; eine genaue Rekonstruktion der Bekehrungsvorgänge läßt die Quellenlage nicht zu.

Von Einzelheiten abgesehen, stellt der vorliegende Band eine ausgezeichnete Leistung dar. Der Erschließung dienen ein gutes Inhaltsverzeichnis und ein Personenregister. Da aber leider kein Sach- und Ortsregister beigegeben wurden, wird die wissenschaftliche Auswertung des gebotenen Materials wohl kaum im verdienten Maße erfolgen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ TRETTEL GIULIO, *La Vergine Maria in S. Cromazio.* (Centro Studi Storico-Religiosi Friuli-Venezia Giulia, 21). Triest 1991. (100). Kart.

Der hl. Cromazio, Kirchenvater Ende des IV. Jahrhunderts in Aquileia, wo er Bischof war, gründete ein „Seminarium Aquileiense", eine Schule hoher Kirchenkultur und christlicher Aszetik. Bedeutende Mitglieder hievon waren San Girolamo, Rufino da Concordia und Paolo da Concordia sowie viele andere. Trettel befaßt



Esoterische Veranstaltungen sind überlaufen, aber christliche Angebote werden kaum wahrgenommen. Warum? Und vor allem: Wie kann christlicher Glaube in der modernen Welt als Lebenshilfe im eigentlichen Sinn verstanden und vermittelt werden, als Hilfe zur Bewältigung von Angst und als Hoffnungspotential zum Bestehen der Zukunft?
Aus der Kenntnis der Praxis bieten die Autoren für die Praxis zeitgemäße Anregungen und wertvolle Hintergrundinformationen.

Neu

Wolfgang Beinert (Hrsg.)
Glaubensangst – Glaubenshoffnung
Anregungen für die Verkündigung
Reihe: Weiterbildung Theologie
180 Seiten, kart.
DM 29,80 / sFr 27.50 / öS 218,–
ISBN 3-7917-1550-X

Die Autoren und ihre Beiträge:
Armin Schmitt: Das Alte Testament als Glaubensquelle und Lebenshilfe / *Konrad Baumgartner:* Die Kasualien als Chance für die Neuevangelisierung / *Jürgen Rückert:* Verängstigt der Glaube? / *August Jilek:* Vergessenes christlicher Liturgie entdecken. Eine Besinnung auf Sünden und Guttaten der Liturgiereform / *Werner Schrüfer:* Die Sprache der Predigt / *Wolfgang Beinert:* Theologische Grundausbildung für die Gemeinde / *Norbert Brox:* Die Angst vor dem Ende. Streiflichter aus der christlichen Frühgeschichte / *Karl Hillenbrand:* Priesterbild und Priesterbildung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

sich mit dem handschriftlichen Aspekt von Cromazio, mit dessen Studium man bereits in den 60er Jahren begonnen hatte, nach der Entdeckung der *Sermoni* und der *Trattati* dieses Heiligen aus Aquileia seitens zweier Gelehrter, Etaisc und Lemarie.
Behandelt werden die Beziehungen zwischen der Jungfrau Maria und Gott Vater, dem Heiligen Geist und Jesus Christus, sowie mit der Kirche. In dieser Vision wird die Jungfrau Maria einbezogen in den Auferstehungsplan der Menschheit. Das biblische Inhaltsverzeichnis sowie das Register über Cromazio, bedeutende Namen und wichtige Tatsachen beschließt dieses Werk, das die Bücher „Mysterium" und „Sacramentum" in San Cromazio fortsetzt (Triest 1979), zwei Studien desselben Autors.

Triest *Aldo Messina*

■ INSTITUT FÜR OSTBAIRISCHE HEIMATFORSCHUNG (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken* – Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde Bd. 35. Verein für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1993. (376, 15 Tafeln). Brosch. DM 45,–.
Der 35. Band der „Ostbairischen Grenzmarken" wurde dem Passauer Kirchenhistoriker August Leidl († zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet. Der Bogen der Beiträge spannt sich vom 2. bis zum 20. Jahrhundert.
H. Wolff erörtert mit gewohnter Gründlichkeit ein neu aufgefundenes raetisches Auxiliardiplom aus Künzing, das dem Jahre 116 angehört. Spätmittelalterliche Funde von der Saldenburg (Landkreis Freyung-Grafenau) erfaßt *W. Endres* in einer detaillierten Beschreibung. Einen kulturgeschichtlich interessanten und wichtigen Beitrag bietet *R. Bauer*, der das vom Jesuiten J. Saller niedergeschriebene Altöttinger Mirakelbuch von 1623 im lateinischen Urtext publiziert, dem er eine deutsche Übersetzung folgen läßt. *A. Leidl* veröffentlicht einen Überblick über die Offiziale (Generalvikare) des Bistums Passau vom Westfälischen Frieden bis zur Gegenwart. Diese aus den Quellen erarbeiteten Biogramme haben inzwischen auch Aufnahme gefunden in das Buch des Autors „Das Bistum Passau zwischen Wiener Konkordat und Gegenwart" (Passau 1993). Über Passauer Maler und Kupferstecher der Barockzeit handelt *H. Schulten*, während *H. Vogl* in seinem (leider sehr knappen) Aufsatz das Thema der „Wiederholung" im Werk des berühmten Malers Kremser-Schmidt aufgreift, der durchaus auf Vorlagen zurückgriff, diese sich aber zueigen machte und „steigerte". Sehr originell sind auch die Ausführungen von M.L. Segl über den Volksaufklärer J.E. Fürst († 1846) mit dem Titel „Bayern als Garten". Fürst sah u.a. „das Land als einen Garten der Tugend", der ganz konkret durch Betätigung im Gartenbau zustandekommen sollte. *H. Wagner* legt eine wertvolle Zusammenstellung über Säkularisierungsgut in der Staatlichen Bibliothek Passau vor. Ein zeitgeschichtliches Thema greift Ch. Seidl auf, der die Flüchtlingssituation in Passau nach dem Zweiten Weltkrieg beschreibt.
Der enge Raum einer Rezension erlaubt leider kein näheres Eingehen auf die behandelten Fragen. Immerhin dürften unsere Hinweise deutlich machen, daß auch dieser Band in bewährter Tradition wichtige Bausteine zur Geschichte und Kirchengeschichte einer Grenzregion vermittelt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung.* Land und Konfession 1500–1650. Bd. 6: Nachträge. Aschendorff, Münster 1996.
Das überaus gut rezipierte fünfbändige Unternehmen zur minutiösen Deutung der deutschen Konfessionslandschaft schien abgeschlossen. Der vorliegende sechste Band nennt sich allzu bescheiden „Nachträge". Der Leser bemerkt aber schnell, daß es sich bei den vorliegenden Beiträgen um alles andere als um Abfallprodukte und Überbleibsel handelt. Ich muß mich hier auf wenige Beispiele beschränken. Der österreichische Leser begrüßt dankbar, daß Hochstift und Großdiözese Passau behandelt werden (Maximilian Lanzinner). In der Frage der Protestantisierung des österreichischen Donauraums, die zugegebenermaßen nicht in wenigen Seiten erörtert werden kann, wäre eine Abstimmung mit den Ergebnissen von Ernst Wilhelm Zeeden in dieser Reihe hilfreich gewesen (80 Prozent protestantischer Adel, 40 Prozent der bäuerlichen Bevölkerung).
Lehrreich ist das Kapitel über den Deutschen Orden (Dieter J. Weiß). Wer bedenkt schon, daß dem Ritterorden nicht nur in Ostpreußen die Territoralgründung gelungen ist, sondern auch in Franken und Schwaben; daß nicht nur der Hochmeister in Preußen ein Fürst war, sondern auch der Deutschmeister (der „Ordensgeneral"); daß der bekannte Titel „Hoch- und Deutschmeister" erst spät (1598) als Abkürzung für „Administrator des Hochmeistertums" verwendet wurde, nachdem der Ordensstaat säkularisiert worden war; oder daß der Hochmeister Albrecht von Brandenburg auch deshalb protestantisch

wurde, weil er sich von der polnischen Lehensherrschaft lösen wollte etc., etc.
Daß die beiden für die Reformationsgeschichte so bedeutsamen Reichsstädte Augsburg (Herbert Immenkötter, Wolfgang Wüst) und Regensburg (Peter Schmid) erst in diesem „Nachtrag" behandelt werden, ist ein Versäumnis, allerdings ein entschuldbares.
Lübeck und die übrigen großen Hansestädte (Antjekatrin Graßmann), die Reichsstadt Besancon, Reichsburgund (Rainer Babel) und die Lausitzen (Karlheinz Blaschke) waren wichtige Desiderate, um nur einiges summarisch und ohne Bewertung zu nennen. Mansfeld war wichtig für die Lutherbiographie (Günter Wartenberg). Christian Hoffmann behandelte Oldenburg und Ernst Böhme die Grafschaft Lippe, Paul Warmbrunn das komplizierte Pfalz-Zweibrücken der Wittelsbacher.
Der Görresgesellschaft darf zu diesem originellen Projekt gratuliert werden.

Wilhering/Salzburg *Gerhard B. Winkler*

KIRCHENRECHT

■ GLAUBITZ ELFRIEDE, *Der christliche Laie. Vergleichende Untersuchung vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Bischofssynode 1987* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 20), Echter, Würzburg 1995. (331). Brosch. S 375,–/DM 48,–.
Die Studie wurde an der kanonistischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom als Dissertation zur Erlangung des kirchenrechtlichen Doktorates bereits im Juni 1992 angenommen und nur geringfügig verändert 1995 publiziert.
Nach einer kurzen Einleitung behandelt die Verf. die komplexe Thematik in fünf Kapiteln. Dabei werden zunächst die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zur Sicht des Laien (Kap. I) benannt und der geltenden Rechtslage des CIC/1983 gegenübergestellt (Kap. II). Daran anschließend werden die Vorbereitungstexte (Kap. III), die Synodendebatte 1987 und das postsynodale Schreiben *Christifideles laici* der Bischofssynode über die Berufung und Sendung des christlichen Laien in Kirche und Welt (Kap. IV) referiert. Im letzten Abschnitt wird eine Systematisierung des Selbstverständnisses von Laien aus der Sicht der Fokolarbewegung unternommen, der auch die Autorin angehört (Kap. V). Ein Schlußwort faßt die Ergebnisse dieser Untersuchung, die durch verschiedene Register erschlossen ist, zusammen.
Auffallend ist die Zurückhaltung der Verf., die bereits im Vorwort um einer vermeintlich größeren Objektivität willen betont, daß sie „auf eine persönliche Stellungnahme verzichtet" (11). Daher liegt der Ertrag dieser Arbeit zunächst einmal in der bemühten redaktionsgeschichtlichen Zusammenstellung der thematisch relevanten Textstellen. Dies wird noch dadurch hervorgehoben, daß Sekundärliteratur über das (Selbst-)Verständnis des Laien nur durch einen summarischen Verweis auf die Bibliographie in den Blick kommt (63) und durch eine Exemplifizierung an den Schriften von Chiara Lubich und Igino Giordani wettzumachen versucht wird. Diese dadurch oft allzu unproblematisierte rein deskriptive Behandlung macht sich dann auch in der Durchführung der ersten vier Kapitel recht deutlich.
Durch die Beschränkung auf „idealtypische" Textstellen, die jegliche sprachliche oder sachliche Transformierung für die heutige kirchliche Wirklichkeit vermissen lassen, geht viel von der einstigen Aktualität und Brisanz dieser Zitate verloren. Leider werden aber auch die mit dem Beginn einer Theologie des Laien verbundenen Unebenheiten nicht deutlich genug als Aufgabe für die Gegenwart herausgearbeitet. So wird etwa die Ergänzungsbedürftigkeit der konziliaren Typologisierung der Laien rein unter dem „Weltcharakter" nicht ausreichend wahrgenommen, wenn man miteinbezieht, daß von einem neuen kirchlichen Amtsbegriff ausgegangen werden muß (107, 156), oder aber eine offene Widersprüchlichkeit zu kodikarischen Formulierungen (vgl. LG 31, c. 207) im Blick auf die Zuordnung des Ordensstandes besteht (79f, 150). Die Texttreue wird wohl auch übertrieben, wenn nicht einmal im Anmerkungsteil die Umsetzung des einstigen Konzilsauftrages bezüglich des Päpstlichen Rates für die Laien Erwähnung findet (110). Immerhin wird der synonyme Gebrauch von ‚laicus' und ‚fidelis' in den Dokumenten als „auffällig" zur Kenntnis genommen (122). Tatsächlich verbirgt sich dahinter die wichtige Frage nach einer eigenständigen positiven Beschreibung des Laien als solchem (131f), die sich als kanonistische Problemstellung allerdings nicht – mit dem nivellierenden Hinweis auf eine „gleichberechtigt" verwendete Terminologie – durch eine existentielle Antwort beiseiteschieben läßt, wie dies hier versucht wird: „Die Frage, ob letztlich der Ausdruck ‚Laie' oder ‚Christ' verwendet wird, ist m.E. zweitrangig. Wesentlich und entscheidend ist, daß der Laie wie jeder Christ seine Berufung zum Christsein lebt und aus dieser Berufung nehmen seine gesamten Aufgaben, Funktionen etc. in Kirche und Welt Gestalt an" (310).

In diesem Zusammenhang muß auch darauf hingewiesen werden, daß die Problematik von c. 129 §2 iVm. c. 228 CIC nicht in der schlichten Möglichkeit zur Amtsträgerschaft als solcher liegt (160), sondern im immer noch nicht ausdiskutierten Verständnis der Teilhabe an der Leitungsgewalt. Symptomatisch wird von der Verfasserin auch die Beschränkung des c. 230 CIC bezüglich der Übertragung der ständigen Dienste eines Lektors oder Akolythen nur an Männer kommentarlos hingenommen, obwohl sie den weitergehenden Wortlaut Pauls VI., wonach alle ‚ministeria' uneingeschränkt „auch Laien übertragen werden (können), so daß sie nicht mehr den Kandidaten für das Weiheamt vorbehalten bleiben" (MP Ministeria quaedam), zweisprachig „erwähnt" (165). Unverständlich bleibt dem Rezensenten dieser Dissertation, warum eine „Präsentation" – oder auch nur eine Einarbeitung – der doktrinellen Diskussion zu einem so zentralen Dokument wie *Christifideles laici* „den Rahmen dieser Studie zu sehr sprengen" würde (257).

So vermittelt dieses Buch außer einem guten textlichen Überblick über die verschiedenen lehramtlichen Aussagen zur Stellung des christlichen Laien vor allem einen Einblick in die Richtlinien der Fokolarbewegung (Werk Mariens/Opera di Maria – Movimento delle focolarine e dei focolarini) mit ihren verheirateten und unverheirateten Mitgliedern im Rätestand, auf der Grundlage der Sicht des Laien von I. Giordani und Chiara Lubich „einfachhin als Christ" (268), dessen Sendung „keine zusätzliche Aktivität (ist), sondern ein Ausdruck des geistlichen Lebens" (275). So erklärt sich auch die Provenienz der Positionen dieses Werkes.

Linz *Severin Lederhilger*

MORALTHEOLOGIE

■ RIEDL ALFONS/SCHWABENEDER JOSEF (Hg.), *Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen.* Mit einem Geleitwort von Bischof Maximilian Aichern. Druck- und Verlagshaus Thaur 1997. (351). S 248,–.

Es ist höchst erfreulich, daß sich Vertreter der Theologischen Hochschule Linz um die Causa Jägerstätter publizistisch angenommen haben. Die Publikation soll – wie aus dem Geleitwort hervorgeht – helfen, eventuell noch offene Fragen für die Einleitung des Seligsprechungsprozesses von Franz Jägerstätter zu klären. Auf diesem Hintergrund waren die Herausgeber bemüht, Autoren die verschiedensten Aspekte des Phänomens Jägerstätter ausleuchten zu lassen.

Im ersten Hauptteil ‚Biographisch-Historische Zugänge' wird einerseits der neueste Forschungsstand über Franz Jägerstätter zusammengefaßt, andererseits wird dessen Spiritualität in das kirchliche und theologische Umfeld von damals eingebettet. *Erna Putz* geht in ihrem ersten Beitrag noch einmal auf die schon früher publizierten Stationen im Leben Jägerstätters bis zu seiner Hinrichtung ein. Sie bringt aber auch neue Belege bei. Das nunmehr in Prag aufgefundene Kriegsgerichtsurteil untermauert die bisher umstrittene Bereitschaft Jägerstätters, als Sanitätssoldat sehr wohl Kriegsdienst leisten zu wollen. Im zweiten Beitrag geht *Erna Putz* mittels Auszügen aus dem Briefwechsel zwischen ‚Franz und Franziska' der Frage nach, inwieweit Jägerstätter seine folgenschwere Entscheidung allein oder in Abstimmung mit seiner Frau getroffen hat. *Manfred Scheuer* zeichnet die wesentlichen Züge der – durchaus im Sinne einer katholischen Volksfrömmigkeit geprägten – Spiritualität Jägerstätters nach. *Erika Weinzierl* referiert die Einstellung des österreichischen Katholizismus in der NS-Zeit und legt die Ergebnisse einer im Jahr 1979 durchgeführten Befragung aller (aus dieser Generation stammenden) Priester Österreichs vor. Aus den Antworten geht hervor, daß die Einstellung des katholischen Klerus durchaus mit jener der Bevölkerung vergleichbar war (allerdings mußte er unverhältnismäßig hoch dafür bezahlen). *Johannes Singer,* Geburtsjahrgang 1921 und Kriegsteilnehmer, legt in seinen sehr persönlich gehaltenen Ausführungen seine Motive und seine Gewissenshaltung als junger Mensch von damals dar, die ihn dem Einberufungsbefehl widerstandslos folgen ließen. Er spricht auch offen die anfängliche Irritation über Jägerstätter und die schmerzliche Veränderung in ihm an, durch die hindurch er erst zu einer positiven Beziehung zu diesem Märtyrer fand. *Alois Wolkingers* Beitrag bringt einen Überblick über die ‚(Moral)theologie im Vorfeld des Nationalsozialismus'. Es zeigt sich, daß neben der offiziell vorgetragenen Lehre vom ‚gerechten Krieg' schon damals bei Vertretern einer – leider von vielen Lehrstuhlinhabern nicht ernstgenommenen – katholischen Friedensbewegung der Jahrhundertwende und der Zwischenkriegszeit (Johannes Ude, Franziskus Maria Stratmann u.a.) Gedanken zu finden gewesen wären, die in enger Verwandtschaft zu Franz Jägerstätters Überlegungen standen.

Der zweite Hauptteil des Buches, ‚Deutung und Bedeutung', geht einerseits den Rezeptionsprozessen des Franz Jägerstätter nach, anderer-

seits wird herauszuschälen versucht, worin die besondere (moraltheologische) Bedeutung dieser Persönlichkeit liegt. Als Vorspann dazu mahnt *Ferdinand Reisinger* beim Versuch zeitgeschichtlicher ‚Er-innerungen' zum unverkürzten Einlassen auf die Vergangenheit, auch wenn das „Erinnerte nicht leicht auszuhalten ist". (146) Die Titel aus dem Zyklus des Malers Hans Fronius (Bergen – Mahnen – Klagen) werden dazu als Prozeßschritte vorgeschlagen.

Johann Bergsmann gibt die Rezeptionsgeschichte Jägerstätters in Österreich wieder. Es wird deutlich, wie spät der eigentliche Rezeptionsprozeß gerade in der Diözese Linz einsetzt. Erheblich anders verlief die Wirkungsgeschichte Jägerstätters in den USA. *Donald J. Moore* berichtet von der Rezeption Jägerstätters im US-amerikanischen Raum, beginnend von Gordon Zahns Buch (1964) bis herauf zu Wehrdienstverweigerern im Golfkrieg 1991.

Von zentraler Bedeutung scheinen mir die Beiträge von Alfons Riedl und Waldemar Molinski. *Alfons Riedl* geht – nach allgemeinen Anmerkungen zu ethischen Konflikten – aufs genaueste den Entscheidungskriterien Jägerstätters nach und spricht bei Jägerstätter von einem die bloße Norm- und Gebotsmoral weit übersteigenden Gesinnungszeugnis. *Waldemar Molinskis* – aus einer anderen Publikation übernommener – Beitrag widmet sich der moraltheologischen Bewertung der Wehrdienstverweigerung. An Jägerstätters prophetischer Wehrdienstverweigerung zeige sich, wie in der Moraltheologie das alte Naturrechtsverständnis durch eine menschenrechtlich konzipierte Ethik weiterentwickelt wird. *Wolfgang Palaver* untersucht den Zusammenhang zwischen Franz Jägerstätter und der Entwicklung der katholischen Friedensethik nach dem Zweiten Weltkrieg. *Severin Renoldner* geht in seinem Beitrag der Frage nach, inwieweit Jägerstätter als Beispiel des politischen Widerstandes zu sehen ist und kommt zu einer positiven Beantwortung dieser Frage, „weil er [Jägerstätter] die Verantwortung des Einzelnen für das ‚große' Geschehen der Geschichte bezeugt hat". (271) *Josef Schwabeneder* versucht darzulegen, daß Franz Jägerstätter als ‚politischer Märtyrer' gesehen werden kann. Der sauber geführte Gedankengang kann – unter Rückgriff sowohl auf Karl Rahner als auch auf die Theologie der Befreiung – den Aufweis dazu auf plausible Weise liefern. *Józef Niewiadomski* geht im letzten Beitrag des Buches auf die Bedeutung und Problematik von Kanonisationsverfahren ein. Trotz des abschreckenden Formalismus solcher Verfahren beziehungsweise der Gefahr, daß die sich gerade in jüngster Zeit häufenden Selig- und Heiligsprechungsverfahren innerhalb der Kirche machtpolitisch instrumentalisiert werden, hält der Autor an der Bedeutung institutional geregelter Verfahren fest. Sie schützen die Kirche vor unliebsamem religiösem Fanatismus und präsentieren der Gemeinschaft der Glaubenden noch am ehesten verläßlich „Zeugen der Gnade". Es handelt sich um Gegengeschichten zu einer demokratischen, aufgeklärten „Ethik für alle".

Der vorliegende Band wird seinem Anspruch, sich ein gesichertes (theologisches) Urteil über Franz Jägerstätter bilden zu können, in gediegener Weise gerecht. Darüber hinaus kann er historisch Interessierten als informatives Nachschlagewerk zur Person Jägerstätters dienen, theologisch Interessierten gibt er einen Einblick über die moraltheologische Diskussion der Gegenwart. Die Vielzahl der Autoren und die inhaltliche Verwandtschaft mancher Artikel bringt den – für den/die Leser/in ein wenig störenden – wiederholten Abdruck identischer Quellenbelege mit sich. Die ausführliche Behandlung zweier brisanter Aspekte, die ich nur gestreift gefunden habe, hätten diesem Buch noch gutgetan: Erstens: Die mangelnde Rezeption Franz Jägerstätters in seiner Heimatdiözese Linz und ihre Gründe. Zweitens: Moralisch-ethisch-psychologische Bemerkungen zur Ablehnung der Seligsprechung Jägerstätters bei Kriegsteilnehmern.

Insgesamt aber wurde von den Herausgebern eine Publikation vorgelegt, zu der viele dankbar greifen werden.

Linz *Helmut Wagner*

PASTORALTHEOLOGIE

■ METTE NORBERT/STEINKAMP HERMANN (Hg.), *Anstiftung zur Solidarität.* Praktische Beispiele der Sozialpastoral. Grünewald, Mainz 1997. (216). Kart. DM 42,–.

„Die Kirche wird sich daran messen lassen können, wie es gelingt, Solidarität wiederzuentdecken", schreibt der Münsteraner Theologe und Caritasexperte Ulrich Thien in seinem Beitrag zu diesem Sammelband. (39) Eindringlich weist er auf die wachsende Armut und Arbeitslosigkeit in Deutschland hin. Diese Situation fordert die kirchliche Pastoral dazu heraus, die Augen für die bedrängte Situation einer immer größeren Zahl von Menschen zu öffnen, Position zu beziehen und klare Prioritäten in der Pastoral zu setzen.

Mit viel Gespür haben die Herausgeber praktische Beispiele für eine Pastoral gesammelt, die sensibel ist für die aktuellen sozialen Probleme.

Es wird niemanden überraschen, daß die prekäre Situation am Arbeitsmarkt im Vordergrund steht. Netzwerke und Projekte mit dem Ziel einer aktiven Mitgestaltung des Strukturwandels in einer wirtschaftlichen Krisenregion, die engagierte Bildungsarbeit des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses in Herzogenrath, die Bildungsarbeit im Rahmen der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB), die Erfahrungen des Bistums Aachen mit dem pastoralen Schwerpunkt ‚Kirche und Arbeiterschaft', all diese Berichte zeigen in lebendiger Weise, wie die klassische ‚soziale Frage' in neuen Formen als Herausforderung für kirchliches Handeln aufgegriffen wird. Berührend in seiner Direktheit und packend in seiner theologischen Dichte reiht sich hier thematisch noch der Bericht des Pfarrers einer evangelischen Gemeinde aus Ostdeutschland (Curt Stauss) ein, der die tastenden Versuche seiner Gemeinde, der herrschenden Massenarbeitslosigkeit zu begegnen, schildert.

Pastorale Antworten auf die schwierige Lebenssituation von Jugendlichen angesichts mangelnder Zukunftsperspektiven bilden einen zweiten thematischen Schwerpunkt. Unterschiedliche Erfahrungen mit offener Jugendarbeit, die sich vor allem auch Jugendlichen anderer Kulturen öffnet, kommen zur Sprache. Der Bogen reicht von an den schulischen Religionsunterricht anknüpfenden Modellen bis zur Praxis der ‚Offenen Tür' des Alfred-Delp-Hauses, die von einem intensiven religiösen Gemeinschaftsleben getragen wird. Ein interessanter Bericht aus Amsterdam über kirchliche Stadtviertelarbeit und eine Analyse der Praxis von ‚Eine-Welt-Gruppen' ergänzen diese Palette.

Der Begriff ‚Sozialpastoral', von den Herausgebern aus der lateinamerikanischen Kirchenpraxis übernommen, dient als Klammer für diese vielfältigen pastoralen Initiativen. Bezugnehmend auf frühere Publikationen verstehen sie darunter auch ein neues Paradigma christlicher Praxis, das die herrschende, vorrangig auf die Aufrechterhaltung des kirchlichen Betriebs abzielende Praxis ablösen soll (vgl. Einleitung). Ob die hier vorgestellten Beispiele diesem Konzept entsprechen, ist allerdings die Frage. Immerhin haben die hier geschilderten pastoralen Erfahrungen großteils eine viel längere eigenständige Geschichte als das Konzept der Sozialpastoral. Auch die geschilderten neu initiierten Projekte sind in hohem Maß auf den Einsatz hauptamtlichen Personals angewiesen, müssen damit auf die Unterstützung genau jener volkskirchlichen Strukturen zählen können, deren kirchliches Leben nach Ansicht der Herausgeber einer bloßen ‚Zählsorge'-Praxis (11) verhaftet bleibt. Auffällig ist auch, daß ein Großteil der Beiträge gänzlich auf die Verwendung des Begriffs Sozialpastoral verzichtet, dieses Konzept demnach wohl nicht als identitätsstiftend erfährt.

Doch was letztlich zählt, sind ja nicht Begriffe, sondern ist eine kirchliche Praxis, die das Evangelium ernst zu nehmen versucht und die bewußt die kleinen Leute, die Benachteiligten und an den Rand der Gesellschaft Gedrängten als die bevorzugten Adressaten der Frohbotschaft sieht. Wer ermunternde und mitreißende Beispiele dafür sucht, dem ist dieses Lesebuch zu empfehlen.

Linz *Markus Lehner*

■ FRIESL CHRISTIAN (Hg.), *Christsein als Beruf.* Neue Perspektiven für theologische Karrieren. Tyrolia, Innsbruck 1996. (271). Kart.

Angesichts der landauf landab geführten Spardiskussionen, die zukunftsweisende, innovative Auseinandersetzungen über die pastoralen Fragen der Zukunft belasten, erscheint mir dieses Buch als ein wichtiges, zeitgemäßes und theologisches Korrektiv. Es versteht sich als lebendiges Forum, das Perspektiven für die Zukunft theologischer Berufe in Kirche und Gesellschaft reflektieren will. ExpertInnen und Betroffene diskutieren auf der Grundlage der pastoralsoziologischen Studie von Christian Friesl „*Christsein als Beruf.* Chancen und Problemfelder theologischer Karrieren", dessen Ergebnisse in einem zweiten Band dokumentiert sind.

Das Buch ist in fünf Abschnitte gegliedert. Die interessantesten Beiträge zu den einzelnen Abschnitten seien kurz genannt. Einleitend stellt *Christian Friesl* die Ergebnisse seiner Studie „Christsein als Beruf" vor und zieht daraus Schlußfolgerungen für die theologischen Fakultäten und für die Kirche als Dienstgeberin. Informativ ist der Beitrag von *Stefan Dinges,* der die wesentlichsten Inhalte des Symposiums „Christsein als Beruf" (26./27.4.1997 in Linz) zusammenfaßt.

In einem zweiten Abschnitt werden historische Zugänge entworfen. *Rainer Porstner* zeichnet die Entwicklung der LaientheologInnen in der Kirche Österreichs nach und stellt resümierend die Frage, ob die LaientheologInnen etwas Neues in die Gemeinschaft der ChristInnen eingebracht haben und ob sich neue Formen des Lebens in einer gemeinsamen Spiritualität zeigen. Diese Fragen können nicht eindeutig bejaht werden. So haben die LaientheologInnen auch selber ihren Beitrag zu ihrer Perspektivenlosigkeit geleistet. *Veronika Prüller-Jagenteufel* stellt in ihrer interessanten historischen Studie die Pioniere der Laienberufe in der Kirche dar: die Seelsorgehelfe-

rinnen, die dieses Jahr ihr 50jähriges Jubiläum feiern. *Franz Grabenwöger* untersucht die jüngere Entwicklung des Priesterberufes in Österreich und versucht, Zukunftsperspektiven anzudeuten.

In einem nächsten Abschnitt steht die theologische Ausbildung und ihre Zukunft im Brennpunkt. *Christa Schnabl* und *Ursula Hamacher* formulieren Herausforderungen an das Theologiestudium der Zukunft. Ihr Beitrag ist eine profunde Auseinandersetzung zum Theorie-Praxisproblem im Theologiestudium. Der Begriff „Korrelation" wird für die Autorinnen zur Grundkategorie universitären Lehrens und Lernens.

Im vierten Abschnitt „Herausforderungen Beruf" sei besonders auf den Artikel von *Karl Berkel* „Von der Führungstechnik zur Führungsethik" hingewiesen. Er beobachtet bei den MitarbeiterInnen vieler Organisatoren – auch in der Kirche – kollektive Ohnmacht. Berkel sieht diese Diagnose durch Ergebnisse der Studie „Christsein als Beruf" bestätigt. Als Organisationspsychologe und Unternehmensberater geht er den Ursachen dieser Lähmung nach und kommt zu folgenden Lösungsansätzen:

- Ein neues Arbeitsverständnis schließt notwendigerweise ein institutionelles Mitdenken und Mithandeln der MitarbeiterInnen ein.
- Die (reine) Arbeitsmotivation muß weiterentwickelt werden hin zur Mitgliedsmotivation.
- Das Subsidiaritätsprinzip ist ernstzunehmen. Das heißt Kontrolle einzuschränken, um Eigensteuerung kleiner Einheiten zu ermöglichen.

Abschließend formuliert Berkel den Beitrag der Führung an diesem Prozeß.

Im *Schlußteil* werden die Frage nach neuen Berufsfeldern von TheologInnen thematisiert und theologische Perspektiven formuliert. *Peter Neuner* macht sich auf die Suche nach dem ekklesiologischen Ort der Laientheologen. Dieser wichtige Aufsatz wurde bereits im Buch „Amt und Dienst", herausgegeben von Walter Krieger und Alois Schwarz, publiziert und in einer Rezension in ThpQ 144(1997)/2 besprochen. Entscheidend scheint mir die ekklesiologische Skizze zur Zukunft pastoraler Berufe für Laien von Christian Friesl und Veronika Prüller-Jagenteufel zu sein. Darin plädieren sie, daß LaientheologInnen sich aus der Priesterorientierung freimachen und eine diakonische Entwicklung auf der Grundlage des sozialpastoralen Konzepts von Hermann Steinkamp initiieren. Auch wenn dieser Ansatz im Kontext gegenwärtiger Kirchenpolitik idealistisch erscheinen mag, ist diese vorgeschlagene Richtungsänderung ein innovativer Beitrag im theologischen Diskurs.

Dieses Buch ist mit Ausnahme der Beiträge von *Gustav Reingrabner* und *Veit Georg Schmid* gut lesbar und besticht durch seine Praxisrelevanz: Es werden vor allem die Anliegen der Praxis thematisiert, ohne die notwendige theoretische Reflexion auszusparen.

Linz *Hermann Deisenberger*

■ GATZ ERWIN (Hg.), *Caritas und soziale Dienste.* (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts Bd. V). Herder, Freiburg 1997. (528). Geb.

Längst überfällig war eine aktuelle Aufarbeitung der historischen Entwicklung der Caritasarbeit in den deutschsprachigen Ländern. Erwin Gatz hat sich mit einem Autorenteam an diese schwierige Arbeit gewagt und damit auch dem Deutschen Caritasverband rechtzeitig zum 100-Jahr-Jubiläum ein wertvolles Geschenk beschert. Es ist beeindruckend, welche Fülle an sozialen Initiativen im Umfeld der Kirche hier zusammengestellt ist, welche Vielfalt an sozial engagierten Persönlichkeiten vor Augen gestellt wird. Nach einem einleitenden Beitrag des Herausgebers, der die Entwicklung von den frühen christlichen Gemeinden bis zur Aufklärungszeit in ihren Grundzügen skizziert, ist die Darstellung in drei Zeitphasen gegliedert. Zunächst wird die Entwicklung von der Aufklärungsepoche bis zum Ende des 19. Jahrhunderts behandelt (39–110), ein eigener Abschnitt ist der Differenzierung kirchlicher Armenpflege in Krankenfürsorge, Erziehungshilfe und eine Reihe weiterer spezieller Arbeitsbereiche gewidmet (113–169). Es folgt die Periode bis zum Zweiten Weltkrieg (173–252) und schließlich die seitdem erfolgte Entwicklung (255–428).

Durchgehend wird den sozialpolitischen Rahmenbedingungen eigens Beachtung geschenkt. *Wolfgang Schaffer* gibt einen Überblick über die rechtlichen Grundlagen des Armenwesens in verschiedenen deutschen Staaten. *Hans-Georg Aschoff* analysiert die Entwicklung staatlicher Sozialpolitik für alle drei Perioden, wobei das Sozialversicherungswesen und die Arbeiterschutzgesetzgebung im Mittelpunkt stehen. Jeweils sind eigene kürzere Abschnitte der Situation in der Schweiz und in Österreich gewidmet. Die bewegte Entwicklung der sozial-caritativen Ordensgenossenschaften stellt einen weiteren thematischen Strang dar, der sich von den tastenden Anfängen im 19. Jahrhundert über die darauf folgende Blütezeit bis zur anhaltenden Krise nach dem Zweiten Weltkrieg durchzieht. „Die Entwicklung läßt vermuten, daß manche Ge-

meinschaften in den deutschsprachigen Ländern aussterben. Andere dürften sich stabilisieren und ein klares geistliches Profil zeigen" (437), resümiert *Erwin Gatz*, der diese Thematik in drei ausführlichen Beiträgen sachkundig betreut.

Im Zentrum der Darstellung steht naturgemäß die Entwicklung in Deutschland. Die Formierung einer sich bewußt kirchlich verstehenden Caritas in den Kreisen der Katholischen Erneuerung des frühen 19. Jahrhunderts, die Entfaltung einer Vielzahl von Vereinen und Gemeinschaften im Rahmen des katholischen Milieus und ihre Zusammenfassung im Caritasverband um die Jahrhundertwende, die zunehmende Einbindung als Spitzenverband der freien Wohlfahrtspflege in den deutschen Sozialstaat, die dadurch ermöglichte Expansion zum ‚Unternehmen Caritas' (457) mit 430000 hauptberuflichen Mitarbeitern und einem Angebot von 1214485 Plätzen beziehungsweise Betten – diese ‚Erfolgsstory' wird minutiös nachgezeichnet. Interessante Einblicke in die aktuelle Situation bieten Beiträge zum deutschen kirchlich-caritativen Arbeitsrecht *(Helmut Vollmar)* und zur Caritas-Statistik *(Franz Held* und *Manfred Speckert)* in Deutschland sowie zur Finanzierung *(Robert Batkiewicz* und *Manfred Speckert*, mit Seitenblicken auf Österreich und die Schweiz). Hier wird auch deutlich darauf hingewiesen, daß die Rahmenbedingungen der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland in der jetzigen Form in Zukunft wohl nicht aufrecht erhalten werden können. „Denn die Privilegien Subsidiaritätsprinzip, bedingter Vorrang freier Träger, gesetzliche Verpflichtung zur Zusammenarbeit zwischen öffentlichen und freien Trägern und öffentliche Förderung sind eine deutsche Besonderheit und widersprechen dem politischen Ziel, im EU-Binnenmarkt gleiche Rahmenbedingungen für alle Arbeiter zu schaffen." (480) So gesehen könnte eine Analyse der Situation der Caritas in den kleineren deutschsprachigen Ländern für die große deutsche ‚Schwester' durchaus Impulse geben. Im vorliegenden Band sind der Entwicklung organisierter Caritas in Österreich, beginnend mit den Zentralisierungsbemühungen um 1900, zwei eigene Beiträge von *Michaela Kronthaler* gewidmet, *Erwin Gatz* schildert die Entwicklung in der Schweiz und in Luxemburg.

Das deutsche Modell einer ‚Anstaltscaritas' prägt die Forschungsperspektive dieser Arbeit auch in der Richtung, daß die Caritas als Lebensvollzug christlicher Gemeinden nur ansatzweise zur Sprache kommt. Das größte Gewicht hat diese Verbindung von Caritas und Pastoral im beeindruckenden Beitrag über die Caritas in der DDR *(Gerhard Lange* und *Ursula Preuß)*, wo die strikte Trennung von Kirche und Staat dazu verhalf, „Caritas ebenso wie die Seelsorge tiefer als wesenseigene Aufgabe der Kirche zu begreifen". (347) Ansonsten finden die kritischen Stimmen der letzten Jahre aus pastoraltheologischen Reihen, die vor allem das Auseinanderdriften von Caritasverband und kirchlichem Leben beklagen, keinen Widerhall. Wer kritische Analysen sucht, wird am ehesten im Beitrag von *Karl Gabriel* fündig, der eine Deutung der Entwicklung aus soziologischer Sicht versucht und Optionen für die Zukunft beschreibt – ein wichtiger Kontrapunkt zur sonstigen Darstellung, die sich auf eine Beschreibung historischer Entwicklung in einer bewundernswerten Dichte und Vielfalt konzentriert.

Linz *Markus Lehner*

PHILOSOPHIE

■ HARTMANN WILLI, *Der Gedanke der Menschwerdung bei Novalis*. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Fragmente und Studienaufzeichnungen. (Freiburger theologische Studien, Bd. 149). Herder, Freiburg 1992. (190). Ppb.

Die vorliegende Untersuchung geht auf eine bereits 1971 bei B. Welte geschriebene Dissertation zurück, die substantiell unverändert nun in den „Studien" veröffentlicht wurde. Novalis, der Dichterphilosoph der Romantik, hat innerhalb der geisteswissenschaftlichen Disziplinen und der Theologie bereits so weitgehende Aufmerksamkeit gefunden, daß der Autor angesichts der Fülle an Literatur eine deutliche Abgrenzung und Rechtfertigung seiner Arbeit vornimmt. Als Textvorlage dienen ihm die Fragmente des philosophischen Werkes. Hartmann will sie nicht exegetisch, sondern in denkendem Mitvollzug unter dem Aspekt der Anthropologie und Religionsphilosophie verstehen.

Der Einstieg geschieht mit der Frage nach dem Denken. (Erster Teil: „Über Wesen und Aufgabe des Denkens" 25–66). Das vorstellend-verstellende Denken wird dem nach dem eigenen Wesen fragenden Denken entgegengesetzt. Heimweh und Heimatsuche sind Metaphern dieser Frage. Das „durchlichtete Zusammenspiel von Seele und Leib" (26) wäre dann der Ort, an dem diese Bewegung zur Ruhe kommt. Der zweite Teil: „Die Erbauung des künstlerischen Menschen" (67–159) stellt als Paradigma für einen aus dem verstellenden (begrifflichen) in das Ereignis des Wesentlichen eindringenden Menschen das künstlerische Genie vor Augen. Daß die Imagination des Künstlers nicht zur Willkür eines sich entwerfenden Subjekts verkommt, ist in der religiösen Bindung begründet.

So kann im dritten Teil: „Der Gottmensch" (160–184) das Universum selbst noch analog zum menschlichen Wesen als umfassendes Wechselspiel von Geist und Welt gedeutet werden.

Unter dem methodischen Anspruch, die Fragmente im philosophischen Mitvollzug auszulegen, ergibt sich für den Leser eine Spannung, die ihm den Zugang äußerst schwer macht. Sprache und Formulierungen sind nämlich so in eine essentialistisch-phänomenologische Terminologie (ohne die Phänomene selbst zureichend aufzudecken) hineinverwunden, daß sie ein Verständnis eher blockieren als fördern. Auch inhaltlich dürften die Fragmente ihr Schwergewicht nicht im angesprochenen Aspekt, sondern in der Konfiguration der Kunst als Universalpoesie besitzen.

Graz *Josef Schmuck*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ MENSEN BERNHARD (Hg.), *Recht auf Leben – Recht auf Töten, ein Kulturvergleich.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin). Steyler, Nettetal 1992. (162). Brosch. DM 29,–.

Das Thema der 15. Vortragsreihe der Akademie Völker und Kulturen St. Augustin wurde aus der Sicht und Praxis verschiedener Kulturen dargestellt. Schon ein erster flüchtiger Blick in andere Kulturen zeigt, daß die Themenformulierung einem uns gewohnten westlichen Denken entspricht und auf andere Kulturen nicht in derselben Weise zutrifft. Daß menschliches Leben nicht grundlos und beliebig zerstört werden darf, ist für alle Gesellschaften grundlegend. Zu fragen ist jedoch, wie das (irdische) menschliche Leben in das jeweilige kulturelle und religiöse Vorverständnis eingebunden ist, welche Bedeutung ihm zukommt und wie von außen schwer zu verstehende Ausnahmeregeln einzuordnen sind.

Für die traditionellen afrikanischen Gesellschaften *(R. Schott)* ist es charakteristisch, daß menschliches Existieren gebunden ist an die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, der auch die Toten weiterhin angehören. Zu fördern ist darum alles, was dem (Über)Leben der Gruppe dient. Wer das Zusammenleben der Gruppe gefährdet, bringt damit auch das eigene Leben in Gefahr. Ähnliches berichtet *W. Stöhr* über die Vorstellungen altindonesischer Völker, die in ihrem Verhalten durch das ungeschriebene Gesetz der Adat geleitet werden. Die in diesen Völkern in der Vergangenheit praktizierte Kopfjagd, die man auf verschiedene Weise zu erklären suchte, ist wahrscheinlich primär in einem Zusammenhang mit Tod und Wiedergeburt zu sehen, wodurch die Schöpfung erneuert und den Menschen neue Lebensmöglichkeit gegeben wird. Der kurze Beitrag von *M. Münzel* macht deutlich, daß die südamerikanischen Waldindianer streng zwischen einem Morden unterscheiden, das zu meiden ist, und der notwendig gewordenen Tötung eines Menschen, der sich etwa als Hexer von der Gemeinschaft und seinem (Mit)Menschsein entfernt hat. Nach der Sicht des Islam *(A. Th. Khoury)* ist es die Aufgabe des Menschen, das von Gott gegebene und Gott gehörende Leben zu schützen und zu fördern. Ausnahmen vom allgemeinen Tötungsverbot ergeben sich bei Glaubensabfall, Mord und Ehebruch wie auch im Krieg. *A. Michaels* geht bei der Frage nach Recht auf Leben und Selbsttötung in Indien vor allem auf die schwer verständliche Praxis der Witwenverbrennung ein, die vor dem 7. Jahrhundert nicht bezeugt ist und die 1829 gesetzlich verboten wurde. Auch wenn man von den möglichen Mißbräuchen absieht, bleibt die Witwenverbrennung sogar im Kontext indischer Lebensauffassung und Religion ambivalent. Es spielt dabei nicht nur die jenseitige Grundorientierung eine Rolle, die auch in anderen Fällen bis zum Selbstopfer führen konnte, sondern auch die Stellung der Frau in der indischen Gesellschaft. Im letzten Beitrag setzt sich *E. J. Nagel* mit Lebensschutz und Tötungsrecht in der abendländischen Tradition auseinander. Die grundlegende Auffassung der Bibel, nach der der Mensch Eigentum Gottes ist, wird in der Bergpredigt weitergeführt zu einer größeren Gerechtigkeit und zur Feindesliebe. Die christliche Tradition hat sich dann mit dem Begriff der Notwehr nicht immer leicht getan, bei der die Situation noch einmal verschärft wird, wenn Nichthandeln zum Tod Unschuldiger führt.

Die auf einem hohen fachlichen Niveau stehenden Beiträge zeigen, wie sehr auch ein allgemein anerkanntes menschliches Grundrecht geprägt ist von einem kulturellen und religiösen Vorverständnis. Dazu kommt dann noch, daß auch ein solches Vorverständnis mißverstanden, mißbraucht und durch Gruppeninteressen und Egoismen verdorben werden kann. Die Realität zeigt, daß die geübte Praxis oft weit von dem entfernt ist, was in den verschiedenen Kulturen als Recht und Verpflichtung angesehen war. Dieses Wissen sollte zur Vorsicht mahnen, wenn man geneigt ist, andere Kulturen als vorbildlich hinzustellen. Andererseits ist es aber angesichts der Tatsache, wie moderne Gesellschaften mit menschlichem Leben umgehen, wenig angebracht, groß von Fortschritt zur reden.

Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

■ BOEHME KATJA, *Gott aussäen.* Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 19). Echter, Würzburg 1997. (311).

Madeleine Delbrêl (1904–1964), Sozialarbeiterin in einem kommunistischen Arbeitervorort von Paris, Wegbegleiterin der ersten Arbeiterpriester, Leiterin einer Laiengemeinschaft, wurde nicht von ungefähr als „Konzilsmutter" und als „Modell des Christen der Zukunft" bezeichnet. Von ihr liegen in deutscher Ausgabe vor: Christ in einer marxistischen Stadt (Frankfurt 1974); Wir Nachbarn der Kommunisten (Einsiedeln 1975); Gebet in einem weltlichen Leben (Einsiedeln 1986); Der kleine Mönch (Freiburg 1991); Frei für Gott (Einsiedeln 1991); Leben gegen den Strom (Freiburg 1992). Einzelne Texte von ihr (Ball des Gehorsams, Spiritualität des Fahrrads, der kleine Mönch) sind weit verbreitet und häufig verwendet. Vor etwa zehn Jahren setzte eine intensivere Aufarbeitung der Biographie von Madeleine Delbrêl ein: Christine de Boismarmin, Madeleine Delbrêl: Mystikerin der Straße (München 1996); Marianne Heimbach-Steins, Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik (Münster 1994); Annette Schleinzer, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe (Ostfildern 1994); Gotthard Fuchs (Hg.), „... in ihren Armen das Gewicht der Welt" (Frankfurt 1995); Themenheft „Entschluß" 49 (1994).

Im Unterschied zu diesen Arbeiten ist es das Ziel dieser vorliegenden Freiburger Dissertation, die theologischen Implikationen und Strukturen im Leben und Denken Madeleine Delbrêls herauszuarbeiten, die ihr Glaubenszeugnis bestimmen. Sie hat ja keine systematisch theologischen Werke geschrieben. Und doch liegt ihrem Reden und Handeln eine theologische Systematik zugrunde.

Boehme zeichnet ein plastisches Bild des intellektuellen und geistlichen Profils von Delbrêl in Beziehung beziehungsweise in Auseinandersetzung mit dem Denken B. Pascals, der Spiritualität von Charles de Foucauld, Therese von Lisieux, der Mission de France, M.D. Chenu, der Ekklesiologie von Mystici corporis, J. Loeuw, G. Fessard. Damit liefert sie einen wichtigen Beitrag zur französischen Spiritualitäts- und Theologiegeschichte im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zentrale Bedeutung hat dabei die Theologie der Inkarnation (S'incarner) und die Theologie der Welt (Welt als Sakrament, Dialektik des Weltverhältnisses, Präsenz, Apostolat, Mission). Wie ist es heute möglich, als Christ zu leben, ohne sich von der Welt zurückzuziehen?

Zudem zeichnet sich die Arbeit durch eine äußerst präzise Kenntnis der Bibliothek und der Quellen aus. B. hat die Archive der Schriften durchgearbeitet und bereits einen Band herausgegeben und übersetzt (Leben gegen den Strom). Gegenwärtig besteht sicher eine gewisse Ratlosigkeit, wie sich der christliche Glaube im gesellschaftlichen Kontext zu realisieren hat. Von seinem prinzipiell strittigen und forensischen Charakter steht er auf dem Prüfstand, auch unter Anklage. Weder eine fundamentalistische Bollwerkmentalität, auch nicht reine Verwaltung und Bürokratie, noch konformistische Vermittlung einer billigen Gnade entsprechen der Botschaft Jesu. M. Delbrêl ist eine glaubwürdige Zeugin für die produktive Ungleichzeitigkeit des Reiches Gottes. Sie ist einerseits kirchlich bis in die Knochen und zeigt doch eine völlige Freiheit von allen kirchlichen Schablonen. Sicher haben sich die gesellschaftlichen und auch geistigen Bedingungen seit den 60er Jahren verändert. So kann Delbrêl nicht einfach kopiert werden. Sie bleibt auch ein Hoffnungszeichen, dessen spirituelles und soziales Niveau heute selten erreicht wird.

Der R. möchte die vorliegende Studie neben den allgemein an Spiritualität und Konzilstheologie Interessierten allen empfehlen, die Interesse an den Wurzeln der Arbeiter- und Betriebsseelsorge haben. Auch Mitglieder von Säkularinstituten und Sozialarbeiter werden eine Fülle von Anregungen finden.

Freiburg *Manfred Scheuer*

■ EBERHART H./HÖRANDNER E./PÖTTLER B. (Hg.), *Volksfrömmigkeit.* (Buchreihe der Österr. Zeitschrift für Volkskunde, NS 8). Selbstverlag des Vereins für Volkskunde, Wien 1990. (391, 14 Abb.). Ppb. S 360,–.

Der Sammelband trägt zur Diskussion der interdisziplinär und international unterschiedlichen Ideen und Ansätze der Volksfrömmigkeitsforschung bei. Sehr begrüßenswert ist zu Beginn die theoretische Auseinandersetzung mit dem Begriff Volksfrömmigkeit in dem Beitrag von Christoph Daxelmüller (Regensburg), der den provokativen Titel „Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff", trägt. Der Verfasser setzt sich kritisch mit den im „Lexikon für Theologie und Kirche" getrennten Begriffen „Frömmigkeit" und „Volksfrömmigkeit" auseinander. Das Pro-

blem, das die Kategorie Volksfrömmigkeit enthält, stellt sich aber nicht nur semantisch, sondern vielmehr auch inhaltlich. Ch. Daxelmüller kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Volksfrömmigkeit ein sekundäres, der historischen Realität in keiner Phase gerecht werdendes Wahrnehmungs- und Interpretationskonstrukt darstellt.
Nach dem gelungenen theoretischen Einstieg hat der Leser die Chance, sich über den internationalen Standard der Volksfrömmigkeitsforschung zu informieren. Nils-Arvid Bringeus (Lund) referiert über Entwicklung und Stand der religionsethnologischen Forschung in Skandinavien. Klaus Beitl (Wien) zeichnet die Volksfrömmigkeitsforschung in Frankreich nach. Gabor Barna (Budapest) behandelt die Erforschung des religiösen Volkslebens im Ungarn der Nachkriegszeit. Reimund und Karin Kvideland (Bergen) stellen ein Projekt vor, das sich mit der Untersuchung christlicher Memorate und Sagen beschäftigt.
Neben den internationalen Forschungsberichten enthält der Band eine Reihe von Arbeiten zur historischen und gegenwärtigen Volksfrömmigkeit in Österreich und Deutschland. Genannt sei beispielsweise der Aufsatz von Rainer Sörries (Erlangen) über „Die spätmittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der alpenländischen Fastentücher". Aspekte der (Volks-)frömmigkeit nach dem II. Vatikanischen Konzil werden von Alois Döring (Bonn) aufgegriffen. Hier geht es nicht um die Mehrheit der schweigenden Mitte, sondern um Gruppierungen der totalen Ablehnung des konziliaren Aufbruchs (Traditionalisten) und Aktionsgemeinschaften eines (sozial-)politischen Katholizismus (Progressisten).
Eine weitere spannende Variante des Themas Volksfrömmigkeit behandelt Roland Girtler (Wien) über „nicht ernst gemeinte" Formen der Frömmigkeit. Er zeigt, wie Frömmigkeit als Ausdruck gelebten Glaubens von Bettlern und Ganoven benützt wird, um den eigenen Alltag zu meistern.
Dies mag genügen, um auf ein interessantes und vielseitiges Buch neugierig zu machen, dessen Lektüre sich lohnt und dem es zu wünschen wäre, daß es über die Grenzen des eigenen Faches hinaus zur Kenntnis genommen würde.
Zwecking *Oliva Wiebel-Fanderl*

■ ROSENBERG ALFONS, *Ursymbole und ihre Wandlung.* Einführung in das Symbolverständnis. Herder, Freiburg 1992. (143). Brosch. DM 19,80.

Beim vorliegenden Bändchen handelt es sich um eine Neuauflage des Buches ‚Einführung in das Symbolverständnis' (HerBü 1033). Nach einer allgemeinen Einführung in die Symbolik und die Sprache der Symbole geht es um das Kreuz als das Symbol aller Symbole, um die Symbolik der Farben und um die Symbole im alltäglichen Leben und in der Kunst. Schließlich werden anhand von 24 Bildern einzelne Ursymbole genannt und gedeutet (Baum des Lebens, Welle, Brücke, Berg...).
Rosenberg (1902–1985) hat mit diesem Bändchen kein Lehr- oder Lernbuch geschrieben, in dem die Bedeutung der Symbole übersichtlich und schematisch dargestellt wird. Es handelt sich vielmehr um ein Lesebuch, aus dem der zum Mit- und Nachdenken bereite Leser eine Ahnung von der Bedeutung symbolhafter Ausdrücklichkeit bekommt, die das Gemeinte zwar nie verfügbar macht, die aber dem Suchenden dennoch ein gewisses Begreifen des Unverfügbaren und eine Beheimatung im Unsichtbaren ermöglicht.
Rosenberg schöpft, wenn er über Symbolverstehen schreibt, nicht nur aus einem umfassenden Wissen; was er zu sagen hat, stammt darüber hinaus aus einem inneren Einverständnis, das Weisheit ist.
Der Haupttitel des Buches ist mißverständlich und trifft das Anliegen des Buches nur ungenau; R. geht es nicht um einen Wandel der Symbole, sondern er will den Zugang zu den Symbolen, die eine Art menschlicher Ursprache sind, wieder erschließen.
Linz *Josef Janda*

VERKÜNDIGUNG

■ PIEPKE JOACHIM G. (Hg.), *Evangelium und Kultur.* Christliche Verkündigung und Gesellschaft im heutigen Mitteleuropa. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin Nr. 45). Steyler, Nettetal 1995. (204). Kart. DM 32,–.
Die Veröffentlichung dokumentiert die Referate, die bei einer 1994 von der Hochschule St. Augustin veranstalteten Studientagung gehalten wurden. Im 1. Teil befaßt sich O. John in einem sehr grundlegenden Referat mit dem Phänomen des Kulturwandels; R. Girtler zeigt die Spannungen auf, die zwischen dem Bestreben von Grenzziehungen und dem Verlangen nach Grenzenlosigkeit in unserer Kultur bestehen. In einer griffigen Sprache macht J.P. Wils in der gegenwärtigen

Ethik-Diskussion den Wechsel von einer pädagogischen zu einer therapeutischen Grundhaltung und die Entwicklung von einer theomorphen zu einer anthropomorphen und schließlich zu einer technomorphen Orientierung deutlich.

Im 2. Teil vertritt K. Gabriel die These, daß der vielfach verwendete Begriff der Säkularisierung der gegenwärtigen religiösen Situation zu wenig gerecht wird, da er sich zu sehr an den offiziellen Formen einer kirchlichen Religiosität orientiert und daher die nach wie vor in der Lebenswelt der Menschen vorhandenen religiösen Formen nicht erfaßt. In seinem Beitrag über alternative Leitvorstellungen der Erziehung kommt M. Klöcker zum Ergebnis, daß die Tradierungskrise eher als Krise der Großkirche und nicht als Krise der Tradition zu verstehen ist. H.G. Stobbe setzt sich mit den teilweise recht massiven Vorwürfen gegen das Christentum auseinander, gegen die dieses heute nur dadurch bestehen kann, daß es sich als lebensfreundlich erweist.

Im 3. Teil stellt P. Neuner Zusammenhänge her zwischen dem, was der gegenwärtigen Kultur und dem Christentum in gleicher Weise grundlegend ist, auch wenn manches davon in Vergessenheit geraten ist. G. Baudler war die Aufgabe gestellt, die Grenzen eines kulturbedingten Wandels der christlichen Verkündigung aufzuzeigen. Er sieht das Unverzichtbare im Christentum nicht in einer Elementarisierung von Inhalten gewahrt, sondern in der Bewahrung des Geistes Jesu, wie er in dessen Worten und Taten zum Ausdruck kommt. So schön und überzeugend die Gedanken Baudlers über weite Strecken sind, so bleiben doch auch Fragen, wenn die Geistigkeit Jesu mit Gewaltlosigkeit und dem Ausgeliefertsein Gottes gleichgesetzt und diese Grundhaltung etwas kurz mit den geistigen Aufbrüchen in Zusammenhang gebracht wird, auf die Jaspers unter dem Begriff ‚Achsenzeit' hingewiesen hat. W. Pauly plädiert schließlich im letzten Beitrag über die unverfügbare Zukunft des Christentums dafür, das Heil nicht einfach in der vorhandenen, objektivierten und auch idealisierenden Deutung festhalten zu wollen, sondern dieses in einem dem konkreten Leben gegenüber offenen Prozeß immer wieder neu zu entdecken und zu entschlüsseln.

Die Vorträge der Tagung von St. Augustin sind in der Frage der Inkulturation, die nicht nur in römischen Dokumenten eingemahnt, sondern die auch durch die kulturellen Veränderungen in Mitteleuropa immer mehr zur Notwendigkeit wird, ein beachtenswerter Diskussionsbeitrag. Sie verniedlichen die Veränderungen nicht, denen sich die Verkünder einer christlichen Botschaft heute gegenübersehen, sie zeigen aber auch Möglichkeiten, wie die christlichen Antworten nicht nur zu überleben vermögen, sondern wie von diesen auch in Zukunft eine das Leben der Menschen erlösende und heilende Kraft ausgehen kann.

Linz *Josef Janda*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ RIEDL ALFONS/SCHWABENEDER JOSEF (Hg.), *Franz Jägerstätter.* Christlicher Glaube und politisches Gewissen. Druck- und Verlagshaus Thaur 1997. (351). Brosch. S 248,–/DM 34,80/sFr 32,–.

BIBELWISSENSCHAFT

■ BRAULIK GEORG, *Studien zum Buch Deuteronomium.* (SBAB 24). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1997. (285). Kart. DM 79,–/S 577,–/sFr 75,–.

PREMSTALLER VOLKMAR M., *„Gericht" und „Strafe" im Buch der Weisheit.* Alttestamentliche Vorstellungen und griechisch-hellenistische Terminologie. St. Georgs Presse, A-4222 St. Georgen/G. 1996. (158). Kart. DM 38,–.

WERNER WOLFGANG, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25* (NSK-AT 19/1). Kath. Bibelwerk Stuttgart 1997. (220). Kart. DM 44,–.

DOGMATIK

■ KAES DOROTHEE, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit.* Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. Eos, St. Ottilien 1997. (261). Kart.

RAHNER KARL, *Sämtliche Werke. Bd. 4: Hörer des Wortes.* Benziger/Düsseldorf und Herder/Freiburg 1997. (634). Geb.

SCHÜSSLER WERNER, *Paul Tillich.* (Beck'sche Reihe Denker). C.H. Beck, München 1997 (131). TB. DM 17,80.

FESTSCHRIFTEN

■ BEINERT WOLFGANG/FEIEREIS KONRAD/RÖHRIG HERMANN-JOSEF (Hg.), *Unterwegs zum einen Glauben.* Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag (Erf. theol. Schr. 74). Benno, Leipzig 1997. (672). Brosch.

HAINZ JOSEF/JÜNGLING HANS-WINFRIED/SEBOTT REINHOLD (Hg.), *„Den Armen eine frohe Botschaft".* Festschrift für Bischof Franz Kamphaus. Knecht, Frankfurt/M. 1997. (435). Geb.

SCHMUTTERMAYR G./PETRI H./HAUSBERGER K./BEINERT W./HILGER G., *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation.* Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger. F. Pustet, Regensburg 1997. (420). Geb.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ BEINERT WOLFGANG/PETRI HEINRICH (Hg.), *Handbuch der Marienkunde.* (Bd. 1: Theologische Grundlegung, Geistliches Leben). Friedrich Pustet, Regensburg 1997. (693). Ppb. DM 148,–/S 1.095,–/sFr 132,50. Subskr. möglich.

CODA PIERO, *Gott – Geheimnis und Nähe.* Die dreifaltige Liebe in Offenbarung, Erfahrung und Theologie. Neue Stadt, München 1997. (234). Geb.

KLAGHOFER-TREITLER WOLFGANG, *Karfreitag.* Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik. (STS 4). Tyrolia, Innsbruck 1997. (196). Brosch. S 248,–/DM 34,–/sFr 32,50.

KIRCHENGESCHICHTE

■ ALBERIGO GIUSEPPE/WITTSTADT KLAUS, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959–1965. Band 1: Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter.* Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Grünewald/Peeters Mainz/Leuven 1997. (587). Geb. DM 98,–.

DIE GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS, Religion – Politik – Kultur. *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430).* Herder, Freiburg 1996. (1108, zahlr. Abb.). Geb. DM 248,–/S 1.810,–.

GRESCHAT MARTIN, *Christentumsgeschichte II.* Von der Reformation bis zur Gegenwart, (Grundkurs Theologie, Bd. 4). Kohlhammer, Stuttgart 1997. (314). Kart. DM 36,–/S 263,–/sFr 33,–.

GROSSBÖLTING THOMAS, *„Wie ist Christsein heute möglich?"* Suchbewegungen des nachkonziliaren Katholizismus im Spiegel des Freckenhorster Kreises. Oros, Altenberge 1997. (263+XXIII). Kart. DM 62,–.

IMMENKÖTTER HERBERT/WENZ GUNTHER (Hg.), *Im Schatten der Confessio Augustana.* Die Religionsverhandlungen des Augsburger Reichstages 1530 im historischen Kontext. (rst 136). Aschendorff, Münster 1997. (VI+226). Kart. DM 80,–.

PAHL BENEDIKT, *Abt Adalbert Graf von Neipperg (1890–1948) und die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg bis 1949.* (BGAM 45). Aschendorff, Münster 1997 (XXXII+531). Kart. DM 128,–.

WURM JOHANN PETER, *Johannes Eck und der Oberdeutsche Zinsstreit 1513–1515.* (rst 137). Aschendorff, Münster 1997. (VI+310). Kart. DM 118,–.

LEXIKON

■ TRE, Theologische Realenzyklopädie. *Bd. 26: Paris – Polytheismus.* de Gruyter, Berlin 1996. (IV+800). Halbleder. DM 448,–.

LITURGIE

■ PACIK RUDOLF, *„Last des Tages" oder „Geistliche Nahrung"?* Das Stundengebet im Werk Josef Andreas Jungmanns und in den offiziellen Reformen von Pius XII. bis zum II. Vaticanum. (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 12). F. Pustet, Regensburg 1997. (446). Kart. DM 88,–/S 642,–/sFr 80,–.

MORALTHEOLOGIE

■ HÄRING BERNHARD, *Wege zum Sinn.* Eine zeitgemäße Tugendlehre. Styria, Graz 1997. (155). Kart.

PASTORALTHEOLOGIE

■ DANIELCZYK RUDOLF, *Neue Fibel für Christen. Weltbild und Handeln.* Versöhnung der neuen Bibelinterpretation mit der heutigen Weltsicht. Druck- und Verlagshaus Thaur 1997. (270). Brosch. S 248,–.

LEHNER MARKUS, *Caritas. Die Soziale Arbeit der Kirche.* Eine Theoriegeschichte. Lambertus, Freiburg/Br. 1997. (399). Kart.

METTE NORBERT/STEINKAMP HERMANN (Hg.), *Anstiftung zur Solidarität.* Praktische Beispiele der Sozialpastoral. Grünewald, Mainz 1997. (216). Kart. DM 42,–/S 307,–/sFr 39,90.

MITZSCHERLICH MATTHIAS, *Caritas als Wesensdimension und Grundfunktion der Kirche.* Die Rezeption einer theologischen Grundeinsicht in Veröffentlichungen des Deutschen Caritasverbandes und in neueren ekklesiologischen Entwürfen. (Erf. theol. Schr. 24) Benno, Leipzig 1997. (89). DM 32,–.

WEBER FRANZ, *Gewagte Inkulturation.* Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz. Mit einem Vorwort von Bischof Erwin Kräutler. Grünewald, Mainz 1996. (419). Kart. DM 64,–.

PHILOSOPHIE

■ KOLTERMANN RAINER, *Universum – Mensch – Gott.* Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Styria, Graz 1997. (411). Geb.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

■ LUDWIG KARL JOSEF (Hg.), *Im Ursprung ist Beziehung.* Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion. Grünewald, Mainz 1997. (127). Kart. DM 22,80.

PITHAN ANNEBELLE (Hg.), *Religionspädagoginnen des 20. Jahrhunderts.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. (450). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 44,50; Ln. DM 78,–/S 569,–/sFr 71,–.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ EZUGWU TONY IFEANYI, *Reconciliation: A Community Celebration.* A Case-Study in Inculturation for Igbo Catholics in Enugu State Nigeria. (MThA 46). Oros, Altenberge 1997. (XVIII+370). Kart. DM 72,–.

HAGEMANN LUDWIG/KHOURY ADEL THEODOR, *Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben?* Zu einer Dimension der Integration muslimischer Mitbürger in eine nicht-islamische Gesellschaftsordnung. (Religionswissenschaftliche Studien 42). Echter/Würzburg u. Oros/Altenberge 1997. (132). Kart. DM 36,–.

KRONEBERG ECKART, *Buddha in der City.* Achtsam leben im Alltag. Herder, Freiburg 1997. (217). Kart. DM 18,80.

OKAFOR GABRIEL MADUKA, *Christianity and Islam in West Africa.* The Ghana Experience. (Religionswissenschaftliche Studien 41). Echter/Würzburg u. Oros/Altenberge 1997. (216). Kart. DM 56,–.

SPIRITUALITÄT

■ HELLY ANGE, *Auf dem Weg des Schweigens.* Ein Einsiedler erfährt Johannes vom Kreuz. Don Bosco. (180). Geb. DM 24,80.

MARTINI CARLO MARIA, *Die Tugenden.* Grundhaltungen christlicher Existenz. Neue Stadt, München 1997. (92). Geb.

SCHÖNHÖFFER PETER, *Befreiende Spiritualität.* Die Option für die Armen zwischen Brasilien und Deutschland. IKD, Frankfurt/M. 1997. (320). Kart. DM 44,–.

VARIA

■ FISCHER WILHELM O., *Wir haben ein Gesetz.* Roman. Druck- und Verlagshaus Thaur 1997. (248). Brosch. S 248,–/DM 34,80/sFr 32,–.

NICHTWEISS BARBARA (Hg.), *Kulinarisch durchs christliche Leben.* Ein kleiner Jahresbegleiter durch Kirche und Küche. Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1997. (80, zahlr. Abb.). DM 5,–.

KATHOLISCH-THEOLOGISCHE HOCHSCHULE LINZ

BETHLEHEMSTRASSE 20, A-4020 LINZ

FAKULTÄTSNACHRICHTEN STUDIENJAHR 1996/97

Rektor: Prof. Dr. Hanjo Sauer
Prorektor: Prof. Dr. Alfons Riedl

Professoren (Herausgebergremium der Theologisch-praktischen Quartalschrift):

Dr.theol. Karl-Heinz Braun, Professor der Kirchengeschichte
Dr.theol et phil. Lic.bibl. Albert Fuchs, Professor der neutestamentlichen Bibelwissenschaft
Dr.theol. Winfried Haunerland, Professor der Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie
Mag.theol. Dr.theol. Peter Hofer, Professor der Pastoraltheologie
Dr.theol. tit.ao.Univ.-Prof. Hans Hollerweger, em. Prof. der Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie
Mag.theol. Dr.theol. Franz Hubmann, Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft
Dr.theol. Franz Huemer, em. Professor der Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik
Mag.theol. Dr.theol. Ilse Kögler, Professorin der Katechetik/Religionspädagogik
Mag.theol. Mag.phil. Dr.phil. Rudolf Langthaler, Professor der Philosophie
Mag.theol. Dr.iur. Dr.iur.can. Severin Johann Lederhilger OPraem, Professor des Kirchenrechts
Mag.theol. Dr.theol. Dr.phil (des.) Monika Leisch-Kiesl, Professorin der Kunstwissenschaft und Ästhetik
Mag.theol. Dr.theol. Christoph Niemand, Professor der neutestamentlichen Bibelwissenschaft
Mag.phil. Dr.phil. Mag.theol. Dr.theol. Walter Raberger, Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie
Dr.theol et phil. Karl Rehberger CanReg, Professor der Kirchengeschichte und Patrologie
Lic.phil. Mag.phil.fac.theol. Mag.theol. Dr.phil.fac.theol. Ferdinand Reisinger CanReg, Professor der Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie
Dr.theol. Alfons Riedl, Professor der Moraltheologie
Dr.theol et phil. Günter Rombold, em. Professor der Philosophie und der Kunstwissenschaft
Dr.theol. Hanjo Sauer, Professor der Fundamentaltheologie
Dr.theol. Lic. phil. et theol. Johannes Singer, em. Professor der Fundamentaltheologie
Dr.theol. Lic.bibl. Siegfried Stahr, em. Professor des neutestamentlichen Bibelstudiums
Dr.rer.pol. Walter Suk, em. Professor der Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie
Mag.phil.fac.theol. Dr.phil.fac.theol. Florian Uhl, Professor der Philosophie
Dr.phil. Ingeborg Verweijen, Professorin der Pädagogik
Lic.theol. Dr.theol. Wilhelm Zauner, em. Professor der Pastoraltheologie
Mag.phil. Dr.theol. tit.o.Univ.-Prof. Rudolf Zinnhobler, em. Professor der Kirchengeschichte

Habilitation:

Mag.theol. Dr.theol. Franz Gruber
„Geschichte – Eschatologie – Symbol. Zur Grammatik geschichtstheologischer Sinnbildung"
(Begutachter: Prof. DDr. Lutz Bachmann; Prof. DDr. Walter Raberger)

Promotionen:

Dr.iur.can. Dipl.-theol. Elmar Güthoff
„Die Legaldefinitionen von Häresie, Apostasie und Schisma in kanonistischer Auslegung"
(Kirchenrecht; Erstgutachter: Prof. DDr. Severin Lederhilger;
Zweitgutachter: Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski)

Mag.theol. Josef Birmili
„Josef Pfeneberger (1880–1952) – Priester und Politiker. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Politik in Oberösterreich"
(Kirchengeschichte; Erstgutachter: Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler;
Zweitgutachter: Prof. DDr. Karl Rehberger)

Dies Academicus:

15. November 1996
„Der Prediger auf der Bühne"
Zur kritischen Funktion von Literatur und Theologie
Wendelin Schmidt-Dengler (Wien):
Letzte Welten. Vom apokalyptischen Ton in der Österreichischen Gegenwartsliteratur
Józef Niewiadomski (Innsbruck/Linz):
Der Prediger abkanzeln? Zum Strukturwandel der Öffentlichkeiten
Kabarett Rudi Habringer: *Das Bad ist voll!*
Podiumsdiskussion: *Wer sagt, wie was nottut?*

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 145. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Rückkehr des Teufels?

Dieter Trunk: Jesus, der Exorzist ... 3 – 13
Eckhard Türk: Satanismus heute ... 14 – 25
Christian Wessely: Der Teufel steckt im Detail ... 26 – 33
Ilse Kögler: Sympathien für den Teufel? ... 34 – 40
Franz Böhmisch: Die dunkle Seite des Netzes: Satanismus im Internet ... 41 – 45
Andreas Girzikovsky: Jugendsatanismus – was tun? ... 46 – 52

„...semper reformanda"

Helmut Krätzl: Demonstrieren – Spiritualisieren – Organisieren ... 115 – 122
Roman Siebenrock: Der Ruf des Konzils in die Reform und die Theologie Karl Rahners ... 123 – 131
Michael N. Ebertz: Kirchenmitgliedschaft – ein Tauschverhältnis? ... 132 – 142
Helmut Erharter: Die Bedeutung der Synodenära für die Kirche ... 143 – 149

Seelsorge und/oder Therapie

Franz Gruber: Heilwerden im Fragment. Anmerkungen zur heilenden Seelsorge aus systematischer Perspektive ... 227 – 237
Isidor Baumgartner: Heilende Seelsorge – ein verkehrtes Leitwort? ... 238 – 244
Heribert Wahl: „Alles ist Fragment" – aber Fragmente sind nicht alles! ... 245 – 255
Peter F. Schmid: Heil(ig)werden durch Selbstverwirklichung? ... 256 – 268

Staatlicher Schutz (vor) der Kirche

Herbert Kalb/Richard Potz/ Brigitte Schinkele: Religion und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat ... 339 – 348
Maximilian Liebmann: Das österreichische Konkordat 1933/34 im politischen Kontext ... 349 – 362
Eva Drechsler: Der bedrängte Sonntag: Verraten – oder einfach verkauft? ... 363 – 375
Matthias Scharer: Wieviel Religion braucht die Schule? ... 376 – 383
Michael Kuhn: „Jetzt sind die auch schon in Brüssel?!" ... 384 – 390

Abhandlungen:

Johannes Marböck: Erfahrungen mit dem Menschsein ... 53 – 63
Dominik Nimmervoll: „Wir haben heutzutage sehr viele Kanäle, aber sehr wenige Schalen!" ... 150 – 154
Herbert Poensgen: Alles ist Fragment. Kritische Anfragen zu Konzepten heilender Seelsorge in der Pastoral ... 155 – 167
Józef Niewiadomski: Menschenrechte: Ein gordischer Knoten der heutigen Gnadentheologie ... 269 – 280
Alfons Riedl/ Josef Schwabeneder: „Selig ... die Verfolgung leiden" (Mt 5,10) ... 281 – 285
Markus Lehner: Caritas ist Politik ... 391 – 397

Berichte:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ... 64 – 68, 286 – 294, 398 – 401

Information:
Text des Österreichischen Konkordates 1933/34 ..... 402 – 416

Autorenverzeichnis:
Adriányi Gabriel, Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert (R. Zinnhobler) 190
Antelm Bruno Guigo, Epistulae Cartusianae (G.B. Winkler) 190
Archiv der Stadt Linz (Hg.), Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1990 (R. Zinnhobler) 313
Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1991 (R. Zinnhobler) 196
Assmann Hugo (Hg.), Götzenbilder und Opfer (L. Ecker) 177
Assmann Jan (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen (J. Janda) 326
Auer Alfons, Zur Theologie der Ethik (A. Riedl) 318

Bachmann Christine, Religion und Sexualität (J. Janda) 215
Backhaus Knut/Untergassmair Franz Georg (Hg.), Schrift und Tradition (S. Schreiber) 179
Balkenohl Manfred, Von der Hoffnung im Menschen (J. Schwabeneder) 93
/Wesseln Hermann (Hg), Erziehung und Seelsorge im Dienste des Menschen (J. Janda) 207
v. Balthasar Hans Urs, Christlich meditieren (M. Scheuer) 108
Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn? (M. Scheuer 108
Romano Guardini (J. Singer) 218
Einsame Zwiesprache (J. Janda) 216
Baumann Eduard H.L., Thomas More und der Konsens (G.B. Winkler) 310
Bautista Lucas Erasmo N., Metaphysik im Ansatz (F. Gmainer-Pranzl) 325
Becker Renate, Im Angesicht der Engel will ich dir lobsingen (B. Baldauf) 199
Beestermöller Gerhard, Die Völkerbundidee (A. Riedl) 204
Bellebaum Alfred, Soziologische Grundbegriffe (F. Reisinger) 184
Berg Dieter, Bettelorden und Stadt (R. Zinnhobler) 311
Bergthaler W./Harnoncourt Ph./Kaindl H./Rodler W. (Hg.), Funktion und Zeichen (H. Hollerweger) 198
Bernhard v. Clairvaux/Winkler Gerhard B. (Hg.), Sämtliche Werke lateinisch – deutsch Bd. VII (W. Knoch) 186
Bertsch Ludwig (Hg.), Der neue Meßritus im Zaire (J. Janda) 202
Biser Eugen, Weltfrömmigkeit (K.M. Woschitz) 331
Bock Sebastian (Bearb.), Österreichs Stifte unter dem Hakenkreuz (R. Zinnhobler) 308
Boehme Katja, Gott aussäen (M. Scheuer) 436
Boff Leonardo, Eine neue Erde in einer neuen Zeit (F. Gruber) 72
Bons Eberhard, Das Buch Hosea (F. Hubmann) 420
Brantzen Hubertus, Gemeinde als Heimat (H. Puchberger) 208
Brieskorn Norbert, Finsteres Mittelalter? (R. Zinnhobler) 194
Bsteh Andreas (Hg.), Hören auf sein Wort (J. Janda) 104
Bucher Anton A., Einführung in die empirische Sozialwissenschaft (F. Reisinger) 184
Büchele Herwig, Eine Welt oder keine (W. Guggenberger) 304
Bürgel Rainer (Hg.), Raum und Ritual (M. Leisch-Kiesl) 89

Cancik H./Lichtenberg H./Schäfer P. (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion (C. Niemand) 298
Chagall Marc/Mayer Klaus, Psalmen in Bildern (M. Leisch-Kiesl) 90
Cordes Roswitha (Hg.), Die Bibel als Kinderbuch (J. Janda) 186
Courth Franz (Hg.), Lexikon des Apostolats (M. Lehner) 90
Crossan John Dominic, Jesus (S. Schreiber) 172
Csoklich Fritz u.a. (Hg.), ReVisionen (R. Zinnhobler) 170

Deisenberger Hermann, Schuld und Gewissen bei Dissozialen (M Lehner) ... 97
Delgado Mariano, Die Metamorphosen des Messianismus in den iberischen Kulturen (J. Janda) ... 204
Dohmen C./Stemberger G., Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (F. Hubmann) ... 299
Doore Gary (Hg.), Gibt es ein Leben nach dem Tod? (J. Janda) ... 96

Eberhart H./Hörandner E./Pöttler B. (Hg.), Volksfrömmigkeit (O. Wiebel-Fanderl) ... 436
Eder Petrus (Hg.), Hl. Rupert v. Salzburg (R. Zinnhobler) ... 314

Fahlbusch Erwin u.a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon 11 (R.Zinnhobler) ... 316
Felber Anneliese, Harmonie durch Hierarchie? (M. Leisch-Kiesl) ... 84
Feuerbach Ludwig, Entwürfe zu einer neuen Philosophie (E.J. Bauer) ... 323
Figl Johann, Die Mitte der Religionen (J. Janda) ... 216
Fischer Dorothee, Wort und Welt (J. Singer) ... 106
Friesl Christian (Hg.), Christsein als Beruf (H. Deisenberger) ... 431
Fritz Volkmar, Studien zur Literatur und Geschichte des alten Israel (F. Hubmann) ... 419
Fuchs O./Greinacher N./Karrer L./Mette N./Steinkamp H., Das Neue wächst (H. Deisenberger) ... 94

Gatz Erwin (Hg.), Caritas und soziale Dienste (M. Lehner) ... 432
Der Diözesanklerus (R. Zinnhobler) ... 315
Gelmi Josef, Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck 3 (R. Zinnhobler) ... 187
Maria Hueber (R. Zinnhobler) ... 188
Gerl-Falkowitz Hanna-Barbara, Die zweite Schöpfung der Welt (M. Leisch-Kiesl) ... 326
Glaubitz Elfriede, Der christliche Laie (S. Lederhilger) ... 429
Gnilka Christian, Chresis (K.M. Woschitz) ... 99
Goldstein Horst, Leonardo Boff (F. Gruber) ... 72
Gregor der Große, Von der Sehnsucht der Kirche (M. Scheuer) ... 220
Grillmeier Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche Bd. 2/4 (R. Schulte) ... 78
Guerriero Elio, Hans Urs von Balthasar (J. Singer) ... 200
Gustenau Michaela, Mit brauner Tinte (F. Schragl) ... 195

Hagleitner Silvia, Mit Lust an der Welt – in Sorge um sie (M. Leisch-Kiesl) ... 172
Hammers Alwin J., Christlicher Glaube...und praktizierter Unglaube (E. Drechsler) ... 295
Hang Thaddaeus T'ui-Chieh, Das kosmische Jen (J. Janda) ... 327
Hark Helmut, Den Tod annehmen (Ch. Hubmann) ... 213
Hartmann Willi, Der Gedanke der Menschwerdung bei Novalis (J. Schmuck) ... 434
Haslinger Herbert, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft (M. Lehner) ... 210
Hausberger Karl, Thaddäus Engert (1875 – 1945) (R. Zinnhobler) ... 308
Heinrich VIII., Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum. Hg.: P.Fraenkel (R. Zinnhobler) ... 309
Heinzle Joachim (Hg.), Das Mittelalter in Daten (R. Zinnhobler) ... 311
Heinzmann Richard, Thomas von Aquin (A. Riedl) ... 332
Hilberath Bernd-Jochen, Karl Rahner (F. Gmainer-Pranzl) ... 176
/Kuschel Karl-Josef/Verweyen Hansjügen, Heute glauben (F. Gruber) ... 83
Hochgrebe Volker/Hofmeister Klaus (Hg.), Lebendige Tradition (Manfred Scheuer) ... 109
Hogg James (Hg.), Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter Bd. 1 – 2 (R. Zinnhobler) ... 86
Die Kartause Aggsbach (J. Zinnhobler) ... 187

Im Hof Ulrich, Das Europa der Aufklärung (R. Zinnhobler) ... 88
Institut für Ostbairische Heimatforschung (Hg.), Ostbairische Grenzmarken (Bd 35) (R. Zinnhobler ... 428
Ostbairische Grenzmarken (Bd 36) (R. Zinnhobler) ... 312

Jacobs Christoph, Theologiestudenten im Priesterseminar: eine Längsschnittstudie (H. Puchberger) ... 95
Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen (M. Leisch-Kiesl) ... 83
Joha Zdenko, Christologie und Anthropologie (R. Schulte) ... 79
Johnson Elizabeth A., Ich bin die ich bin (M. Leisch-Kiesl) ... 308

Katzinger Willibald/Marckhgott Gerhart, Baiern, Ungarn und Slawen im Donauraum (R. Zinnhobler) ... 193
Kaufmann F.-X./Kerber W./Zulehner P., Ethos und Religion bei Führungskräften (F. Reisinger) ... 183
Khoury Abdel Th. (Hg.), Zur Unterscheidung der Geister (M. Scheuer) ... 220
Klaghofer-Treitler Wolfgang, Gotteswort im Menschenwort (B. Körner) ... 423
Klauck Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II (Ch. Niemand) ... 420
Kleiner Michael, Saul in En-Dor (F. Hubmann) ... 302
Koch Guntram, Frühchristliche Kunst (M. Leisch-Kiesl) ... 90
Koch Klaus, Die Profeten I (F. Hubmann) ... 74
König Otto/Larcher Gerhard (Hg.), Theologie der gekreuzigten Völker (F. Gruber) ... 73
Körtner Ulrich H.J., Versöhnte Verschiedenheit (H. Nausner) ... 321
Köster Uwe, Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert (F. Hubmann) ... 300
Krenn Dorit-Maria, Die christliche Arbeiterbewegung in Bayern vom Ersten Weltkrieg bis 1933 (G.B. Winkler) ... 189
Krieger Walter/Schwarz Alois (Hg.), Amt und Dienst (H. Deisenberger) ... 212
Kronthaler Michaela, Die Frauenfrage als treibende Kraft (R. Zinnhobler) ... 84
Kunst und Kirche 3/96 Das Erbe: Last und Chance (M. Leisch-Kiesl) ... 89
4/96: Kunst im Judentum (M. Leisch-Kiesl) ... 197
Kuschel Karl-Josef, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter..." (Ch. Schacherreiter) ... 91

Lambert Malcolm, Ketzerei im Mittelalter (F. Schragl) ... 195
Lämmermann Godwin, Grundriß der Religionsdidaktik (J. Janda) ... 206
Langhorst Peter, Kirche und Entwicklungspolitik (H. Deisenberger) ... 305
Laudage Johannes, Gregorianische Reform und Investiturstreit (R. Zinnhobler) ... 189
Lesch Walter (Hg.), Theologie und ästhetische Erfahrung (M. Leisch-Kiesl) ... 89
Leuze Reinhard, Christentum und Islam (J. Janda) ... 104
Lies Lothar, Europa und die Kirchen (J. Janda) ... 75
Eucharistie in ökumenischer Verantwortung (H. Nausner) ... 302
Lindbeck George A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens (A. Eckerstorfer) ... 180
Losinger Anton, Gerechte Vermögensverteilung (F. Reisinger) ... 182

Madathil John Oomen, Kosmas der Indienfahrer (J. Janda) ... 310
Marckhgott Gerhart (Red.), Oberösterreich April bis Dezember 1945 (R. Zinnhobler) ... 313
Martini Kardinal Carlo Maria, Perspektiven für Kirche und Welt (J. Hörmandinger) ... 107
Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hg.), Der Islam in den Medien (J. Janda) ... 214
Mensen Bernhard (Hg.), Die Zukunft der Menschheit als Gegenwartsaufgabe (J. Janda) ... 185
Recht auf Leben – Recht auf Töten (J. Janda) ... 435

Mertens Gerhard/Kluxen Wolfgang/Mikat Paul (Hg.), Markierungen der Humanität (A. Riedl) ... 80
Mette Norbert/Steinkamp Hermann (Hg.), Anstiftung zur Solidarität (M. Lehner) ... 430
Meyer H./Papandreou D./ Urban H. J./ Vischer L., Dokumente wachsender Übereinstimmung 2 (R. Zinnhobler) ... 188
Meyer-Wilmes Hedwig, Zwischen lila und lavendel (S. Habringer-Hagleitner) ... 307
Mooren Thomas, Purusha – oder der messerscharfe Weg zum Selbst (J. Janda) ... 328
Moser Sybille-Karin (Hg.), Säben (R. Zinnhobler) ... 88

N.N. (Hg.), Anfang neuen Lebens (D.J. Nimmervoll) ... 214
Nuscheler Franz/Fürlinger Ernst (Hg.), Weniger Menschen durch weniger Armut? (A. Riedl) ... 318

Oberösterreichisches Landesarchiv (Hg.), Mitteilungen des OÖ. Landesarchivs Bd. 17 (R. Zinnhobler) ... 312
OÖ. Landesmuseum (Hg.), Existenzbund Rückbindung (J. Schwanberg) ... 196
Öhlschläger Rainer/Brüll Hans-Martin (Hg.), Unternehmen Barmherzigkeit (M. Lehner) ... 211
Origenes, Commentarii ad Romanos, liber quintus, liber sextus (M. Kertsch) ... 100
Ortner Franz, Theresia Zechner 1697 – 1763 und die Halleiner Schulschwestern 1723 – 1997 (J. Hörmandinger) ... 424

Paarhammer H./Pototschnig F./Rinnerthaler A. (Hg.), 60 Jahre Österreichisches Konkordat (S. Lederhilger) ... 416
Paul d'Antioche, Traites théologiques (K. Prenner) ... 102
Peters Th. /Pröpper Th./Steinkamp H. (Hg.), Erinnern und Erkennen (F. Gruber) ... 80
Pfammatter Josef/Christen Eduard (Hg.), Leben in der Hand des Menschen (A. Riedl) ... 205
Piccolomini Enea Silvio, Euryalus und Lucretia (R. Zinnhobler) ... 192
Piegsa Joachim, Der Mensch – das moralische Lebewesen (H. Dobiosch) ... 93
Piepke J.G. (Hg.), Evangelium und Kultur (J. Janda) ... 437
Piétri Charles u. Luce (Hg.), Das Entstehen der einen Christenheit ((R. Zinnhobler) ... 425
Podder-Theising Ina, Indien – schreckliche, vielgeliebte Mutter (J. Janda) ... 69

Ratzinger Kardinal Joseph, Salz der Erde (J. Niewiadomski) ... 169
Wesen und Auftrag der Theologie (B. Körner) ... 182
Ravasi Gian Franco, Das Evangelium nach Matthäus (S. Stahr) ... 75
Riedl Alfons/Schwabeneder Josef (Hg.), Franz Jägerstätter. Christlicher Glaube und politisches Gewissen (H. Wagner) ... 430
Rinnerthaler Alfred, Der Konfessionsunterricht im Reichsgau Salzburg (R. Zinnhobler) ... 193
Rivinius Karl Josef, Traditionalismus und Modernisierung (J. Janda) ... 203
Rosenberg Alfons, Ursymbole und ihre Wandlung (J Janda) ... 437
Rotter Hans, Person und Ethik (A. Riedl) ... 317
Ruelius Peter-Felix, Mysterium spes (J. Singer) ... 325

Scharer Matthias, Begegnungen Raum geben (R. Brandl) ... 84
Schenk Richard (Hg.), Zur Theorie des Opfers (M. Bayer) ... 76
Scherzer Johann Adam, Vade mecum sive Manuale philosophicum (U. Leinsle) ... 102
Schilson Arno (Hg.), Konservativ mit Blick nach vorn (J. Singer) ... 105
Schindling Anton/Ziegler Walter (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und der Konfessionalisierung (Bd 4) (G.B. Winkler) ... 192
(Bd 6) (G.B. Winkler) ... 428
Schmatz Franz u. Stephanie, Wie ein Licht, das den Morgen bringt (M. Scheuer) ... 109
Schmidinger Heinrich (Hg.), Die eine Welt und Europa (J. Janda) ... 296
Schmidt Heinz, Leitfaden Religionspädagogik (J. Janda) ... 206

Schmied Gerhard/Wunden Wolfgang, Gotteslästerung? (M. Leisch-Kiesl) 71
Schnarrer Michael J., Arbeit und Wertewandel im postmodernen Deutschland (A. Klose) 306
Schneider Wolfgang, Das Menschenbild der Waldorfpädagogik (J. Janda) 207
Schramm Michael/Zelinka Udo (Hg.), Um des Menschen willen (M. Bayer) 81
Secretan Philibert, Erkenntnis und Aufstieg (F. Huemer-Erbler) 101
Seidel Walter/Reifenberg Peter (Hg.), Moral konkret (J. Janda) 92
Servais Jacques, Théologie des Exercises spirituels (M. Scheuer) 218
Sill Bernhard, Phänomen Gewissen (A. Riedl) 317
Sinetar Marsha, Die Sehnsucht ganz zu sein – Menschen, die das neue Leben mit Gott suchen (J. Hörmandinger) 219
Sirota Ioann B., Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodexen Kirche (M. Leisch-Kiesl) 198
Spendel Stephanie (Hg.), Weibliche Spiritualität (B. Baldauf) 329
Spital Hermann Josef, Gott läßt sich erfahren (M. Scheuer) 220
Starnitzke Dirk, Diakonie als soziales System (M. Lehner) 210
Steffen Paul, Missionsbeginn in Neuguinea (J. Janda) 204
Stehle Hansjakob, Geheimdiplomatie im Vatikan (R. Zinnhobler) 89
Stein Edith, Teresia Benedicta a Cruce OCD (W. Herbstrith) 100
Steinhauf Bernhard, Giovanni Ludovico Madruzzo (1532 – 1600) (J. Gelmi) 191
Stolina Rolf, Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität (F. Gmainer-Pranzl) 177
Strecker G.(†)/Schnelle U./Seelig G. (Hg.), Neuer Wettstein (Ch. Niemand) 421
Sundermeier Theo/Küster Volker (Hg.), Das schöne Evangelium (J. Janda) 199
Suttner Ernst Chr., Die katholische Kirche in der Sowjetunion (H. Hollerweger) 194

Die Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 22 (A. Riedl) 92
Thiede Carsten Peter, Religion in England (R. Zinnhobler) 309
Trettel Giulio, La Vergine Maria in S. Cromazio (A. Messina) 426

Verweijen Ingeborg, Wo bleiben die Kinder? (H. Deisenberger) 71
Verweyen Hansjürgen, Der Weltkatechismus (J. Schwabeneder) 82
Vetter Dieter, Das Judentum und seine Bibel (F. Hubmann) 301
Virt Günter (Hg.), Historische Verantwortung vor der Gegenwart (F. Gruber) 74

Waldenfels Hans (Hg.), 500 Jahre Lateinamerika (F. Gruber) 73
Weber Franz, Gewagte Inkulturation (M. Lehner) 322
Weiss Wolfgang, Zeichen und Wunder (S. Schreiber) 173
Weissensteiner Johann, Leben und Wirken des Dieners Gottes P. Wilhelm Janauschek (J. Ebner) 86
Witte Bernd, Das Ophitendiagramm nach Origenes' Contra Celsum VI 22 – 38 (K.M. Woschitz) 98
Woga Edmund, Der parentale Gott (J. Janda) 104

Zahlauer Arno, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola (F. Gmainer-Pranzl) 330
Zapff Burkhard M., Schriftgelehrte Prophetie – Jes 13 und die Komposition des Jesajabuches (F. Böhmisch) 175
Zovatto Piero (Hg.), Introduzione a Rosmini (A. Messina) 202
/Radole Giuseppe, Trieste e l'Istria tra religiositá popolare e folclore (A. Messina) 191
Zulehner Paul/Denz Hermann/Pelinka Anton/Talos Emmerich (Hg.), Solidarität (M. Lehner) 184

Eingesandte Schriften 109, 221, 332, 438

Schwerpunktthemen der nächsten Hefte:

1/98: ..... „Lust und Religion"

2/98: ..... „Opfer und Religion"

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Postgiro Nürnberg 6969-850 BLZ 760 100 85 Bayer. Hypobank Regensburg 6 700 505 292 BLZ 750 203 14 Sparkasse Regensburg 208 BLZ 750 500 00
In Österreich	Theologisch-praktische Quartalschrift in der Katholisch-Theologischen Hochschule, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, Tel. 0732/784293-142, Fax 0732/784293-56 oder Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel
Einzahlung	Die Erste Sparkasse Katsdorf BLZ 20323 Nr. 0600-001218
Im Ausland	Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D-93051 Regensburg, Tel. 0941/92022-0, Fax 0941/948652 oder über den Buchhandel In der Schweiz über den Buchhandel oder bei Verlagsauslieferung Herder Basel, Muttenzerstraße 109, CH-4133 Pratteln 2

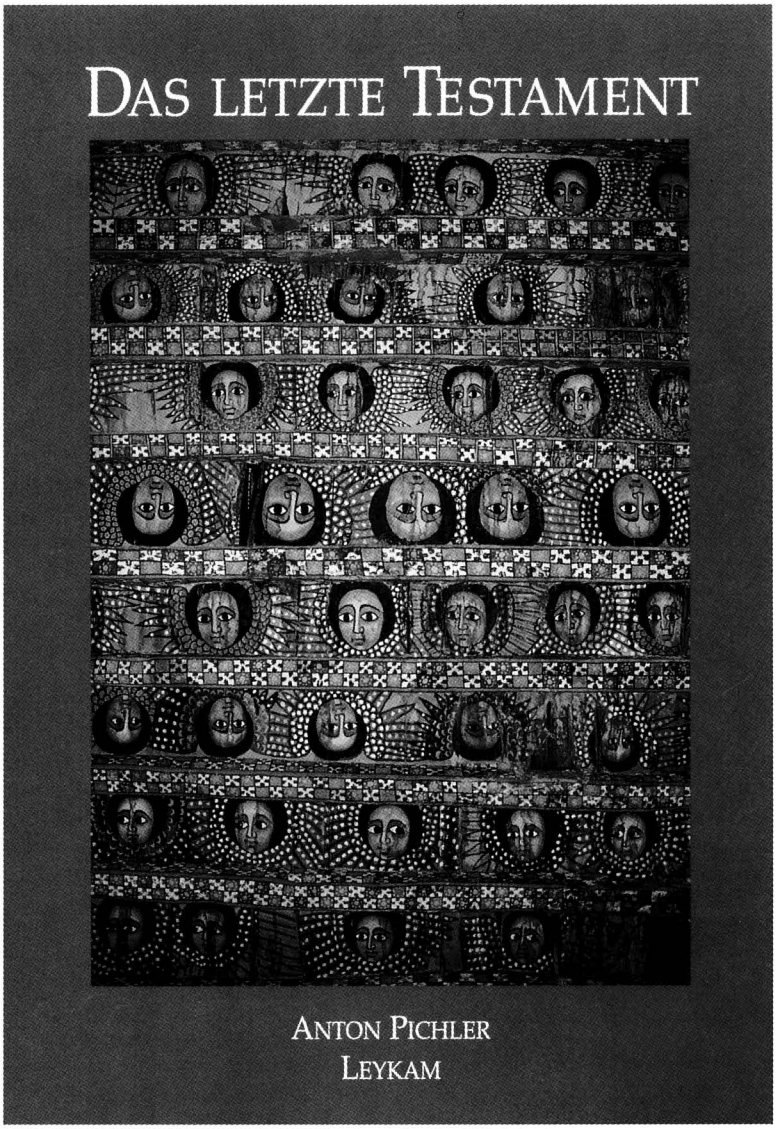
Bezugspreise ab Jahrgang 1997	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Bundesrepublik Deutschland und Ausland	DM 62,–	DM 18,50
Österreich	öS 420,–	öS 115,–
Schweiz	sFr 58,50	sFr 18,50

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



176 Seiten, 77 ganzseitige Bilder, Efalin m. Schutzumschlag, öS 398,–, DM 54,50, sFr 49,50,
ISBN 3-7011-7365-6

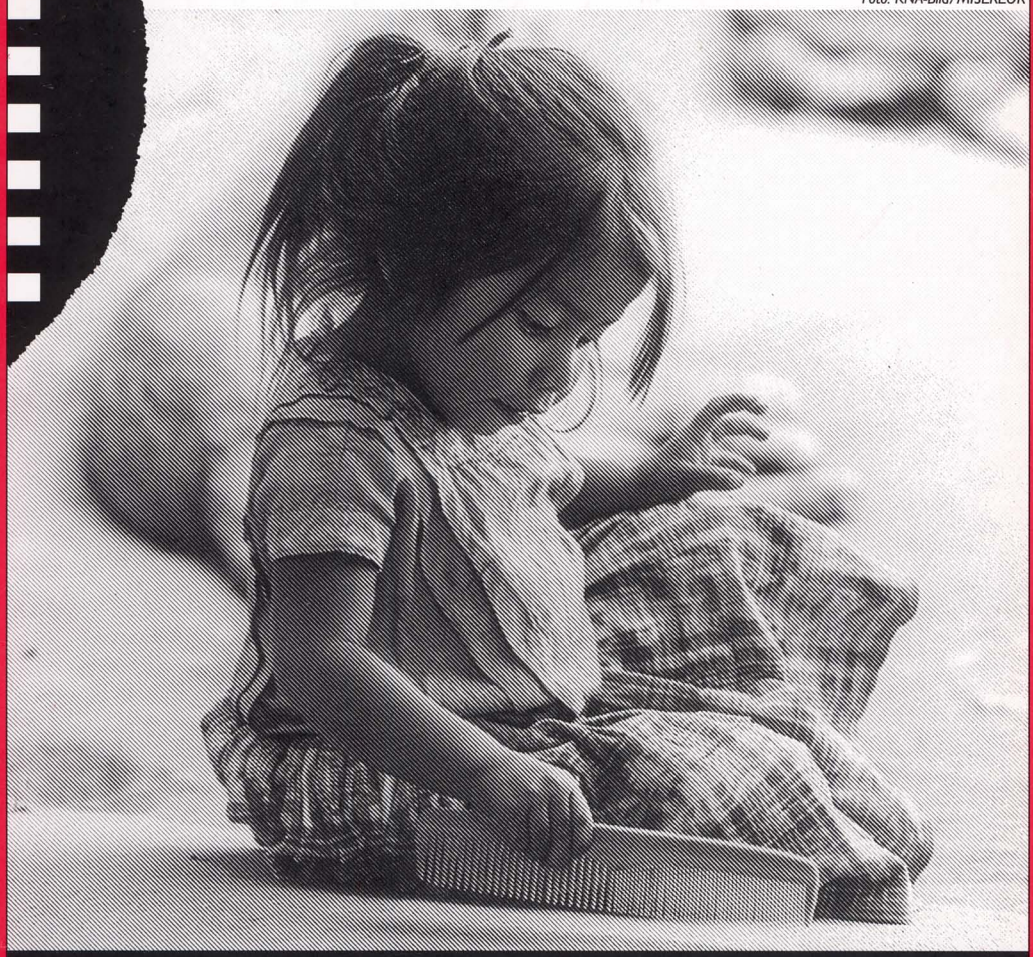
In diesem prachtvollen Bildband wagt der Autor den ungewöhnlichen Versuch, in vier Abschnitten – „Die Schöpfung der Welt", „Noah und die Sintflut", „Die Evangelien", „Die Offenbarung des Johannes" – Zitate aus der Bibel durch meisterhafte Fotos dem Leser optisch nahezubringen. So entsteht eine Art „Bilder-Bibel", die den visuell orientierten Menschen unserer Tage besonders anspricht und über den Reiz des Schauens zum Bedenken der eigenen Situation und zu innerer Einkehr führen soll.

ERSCHIENEN IM LEYKAM VERLAG. ERHÄLTLICH IM BUCHHANDEL.

Recht auf Kindheit!

Überall und für jedes Kind.

Foto: KNA-Bild/MISEREOR



Spendenkonto: Postgiro Köln 556-505

MISEREOR

Aktion gegen Hunger und Krankheit in der Welt

Postfach 1450 · 52015 Aachen