R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

LUST UND RELIGION

Uhl · Das Verschwinden der Lust

Habringer-Hagleitner · Körperlust und Körperfrust

Gruber · Religion als memoria beatitudinis

Sauer · „Erotik" als Thema der Theologie

Niewiadomski · „... ein Festmahl für alle..."

Tov · Fünf Jahrzehnte Qumran-Forschung

Weber/Gruber · Basisgemeindetreffen in Brasilien

Leberhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche (F. Weber), Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Edith Stein, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kunst, Liturgie, Pastoraltheologie, Philosophie, Religionswissenschaft, Spiritualität, Thomas von Aquin, Software

1 1998 146. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1998

Schwerpunktthema: Lust und Religion

Florian Uhl: Das Verschwinden der Lust im Prozeß der Zivilisation 3
Silvia Habringer-Hagleitner: Körperlust und Körperfrust im modernen Schönheitskult 16
Franz Gruber: Religion als memoria beatitudinis: Zum Verhältnis von Glück und Heil 25
Hanjo Sauer: „Erotik" als Thema der Theologie 35
Józef Niewiadomski: „...ein Festmahl für alle..." 47

Abhandlung:

Emanuel Tov: Fünf Jahrzehnte Erforschung der Rollen vom Toten Meer 52

Berichte:

Franz Weber / Franz Gruber: Ein hoffnungsvolles Miteinander. Das 9. gesamtbrasilianische Basisgemeindetreffen 64
Severin Lederhilger / Herbert Kalb: Römische Erlässe 68

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Franz Weber: Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche (M. Lehner) 73
Besprechungen 75
Aktuelle Fragen (75), Anregungen für die Praxis (77), Bibelwissenschaft (79), Dogmatik (83), Edith Stein (87), Fundamentaltheologie (89), Kirchengeschichte (91), Kunst (92), Liturgie (94), Pastoraltheologie (98), Philosophie (103), Religionswissenschaft (104), Spiritualität (106), Thomas von Aquin (107), Software (108)

Eingesandte Schriften 108

Impressum, 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. DDr. Winfried Haunerland *(Chefredakteur)*,
Mag. Dr. Eva Drechsler *(Redaktionsleiterin)*,
Ass. Mag. Franz Böhmisch, o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,
Ass. DDr. Markus Lehner *(Redakteure)*

Anschriften der Mitarbeiter: Doz. Dr. Franz Gruber, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Dr. Silvia Habringer-Hagleitner, 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, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck
Prof. DDr. Hanjo Sauer, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Emanuel Tov, Hebrew University Jerusalem,
Fax: +9722-53 22 545
Prof. Dr. Florian Uhl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Franz Weber, 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 ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

146. Jahrgang 1998

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

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

REDAKTION:

Dr. theol. Dr. theol. habil. Winfried Haunerland
Professor der Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie; 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. Dr. theol. habil. Markus Lehner
Leiter der Abt. Caritaswissenschaft/Institut für Pastoraltheologie

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

Liebe Leserinnen und Leser!

Daß die Christinnen und Christen Lust an der Welt haben dürfen, darüber werden auch heute noch einige Zeitgenossen staunen und vielleicht den Kopf schütteln. Zu stark prägt das Vorurteil, Christentum sei eine lustfeindliche Religion, unsere kulturelle Öffentlichkeit. Besonders die ältere Generation, die im Kontext der sogenannten Opfer- und Entsagungsmentalität sozialisiert wurde, erlebte den kulturellen Wandel der 60er-Jahre mit „gespaltenen Herzen". Sie bejahte zwar zunehmend die Lust, vermochte diese aber nicht mit der Religion in Verbindung zu bringen. Der Alltag wurde lustvoller und religionsärmer zugleich – mit dem Schaden sowohl für die Lust als auch für die Religion. Milan Kundera beschreibt in seinem Roman „Abschiedswalzer" einen lebensfrohen älteren Herrn, der sein Leben lebt, und der mit dem Vorwurf konfrontiert wird, es sei ein Gegensatz, an Gott zu glauben und das Leben genießerisch zu leben. „Das kommt vermutlich daher", – entgegnet der ältere Herr – „daß Sie noch nie einem wahren Christen begegnet sind. Das Wort Evangelium bedeutet, wie Sie wissen, frohe Botschaft. Sich des Lebens zu freuen, ist das wesentliche Vermächtnis Jesu". (Abschiedswalzer, aus dem Tschechischen von Susanne Roth, Frankfurt 1992, 146) Der Schwerpunkt des vorliegenden Heftes versucht eine Annäherung an das umstrittene Thema. Er will bewußt zur Lust an der Religion und auch zur Lust am Christentum motivieren und diese auch rational begründen.

Das kulturelle Pendel, das in den 60er-Jahren in Richtung Lust ausschlug, scheint in der Gegenwart allerdings in die entgegengesetzte Richtung zu weisen. Immer mehr Menschen haben inzwischen das Gefühl, daß ihnen zuviel abverlangt wird, daß sie sich als Opfer begreifen können, ja begreifen müssen. Der Reflexion der Zusammenhänge zwischen „Opfer und Religion" wird der Schwerpunkt des nächsten Heftes gewidmet sein.

Liebe Leserinnen und Leser, Sie haben gerade mit der Lektüre des 146. Jahrgangs der Theologisch-praktischen Quartalschrift begonnen. Damit stellen Sie sich in eine beeindruckende Kette von Menschen, die diese Zeitschrift in die Hand genommen und aus ihr Impulse für ihr christliches Leben gewonnen haben. Für Ihre Treue möchten wir Ihnen danken. „Gott, der Liebhaber des Lebens", möge Ihnen seinen Segen auch in diesem Jahr schenken.

Ihre Redaktion

Mit dem 31. Dezember 1997 ist der bisherige Chefredakteur auf eigenen Wunsch aus der Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift ausgeschieden. Fünf Jahre lang hat Univ.-Prof. Dr. Józef Niewiadomski die Arbeit der Redaktion geleitet und das Konzept von zwanzig Heften wesentlich geprägt. Die vorliegende Ausgabe wurde noch vollständig von ihm geplant und redaktionell betreut.

Herausgeber und Redaktion danken ihm für seinen engagierten Einsatz und für viele kreative Anregungen in dieser Zeit und wünschen ihm für seine Arbeit an der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck alles Gute und Gottes reichen Segen.

Beachten Sie bitte die beiliegenden Prospekte des Verlages W. Kohlhammer, Stuttgart, und der Firma Johannes Thurnhers Nfg, Dornbirn.

FLORIAN UHL

Das Verschwinden der Lust im Prozeß der Zivilisation

Kulturkritische Prolegomena zum Diskurs über „Lust und Religion"

Ist die christliche Religion für die Repression von Lust in der abendländischen Geschichte verantwortlich zu machen? Die gängigen, bejahenden Antworten auf diese Frage werden von unserem Autor, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, in Max Webers Rekonstruktion der Unterdrükkungsgeschichte der Lust verortet. Angeregt durch die Theorie von Norbert Elias stellt Uhl seine Gegenthese dar: Religion ist nicht lustfeindlich, sie ist ein mögliches Remedium gegen das Verschwinden der Lust im Prozeß der Zivilisation. (Redaktion)

0. Einleitung

(1) „Die Macht der christlichen Religion hat zur tiefgreifenden Repression der Lust geführt!" – Wer sonst? Die folgenden Ausführungen gehen aus von der Darstellung und Diskussion zweier Modelle der Erklärung der abendländisch geprägten Kultur mit ihrer in weiten Teilen charakteristischen Körper- und Lustfeindlichkeit. Das eine Interpretationsmodell der Genese der Moderne und der damit verbundenen Persönlichkeitsstrukturen stammt von dem bekannten und bis heute noch weithin diskutierten *Max Weber* (1864–1929); das andere – dem erst in den letzten Jahren zunehmende Aufmerksamkeit geschenkt wird – wurde vom Soziologen und Kulturtheoretiker *Norbert Elias* (1897–1990) entworfen als eine interdisziplinär angelegte Zivilisationstheorie.[1] Für unser Thema scheinen mir die Untersuchungen von Elias besonders interessant, da sie die „Schuld" am Schicksal der Lust – *entgegen* der *landläufigen* Meinung, die in Max Webers Thesen ihr *wissenschaftliches* Pendant findet – in keiner Weise der Religion anlastet, sondern zeigt, wie andere den Prozeß der Zivilisation vorantreibende Kräfte für die allseitige Disziplinierung des Menschen verantwortlich sind. Im Sinne einer „Beweislastumkehr" richte ich also im folgenden das Augenmerk auf den Prozeß der Zivilisation und seine Folgen für „die" Lust und gerade *nicht* – wie üblich – auf Religion und Christentum und ihre Einschätzungen verschiedenster Formen der Lust. Denn Religionen (und ich beschränke mich hier bewußt auf die institutionalisierten christlichen Religionen)[2] hatten

[1] „Man kann sagen, daß Elias so den Grundstein für eine eigenständige historisch-soziologische Kulturtheorie gelegt hat." *K.-S. Rehberg*, Einleitung, in: *ders.* (Hg.), Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes, Frankfurt 1996, 9.

[2] Eine eigene Untersuchung wert wäre der Umgang mit körperlichen, sinnlichen Lüsten in den verschiedensten Formen der neuen religiösen Bewegungen des sogenannten „New Age". Hier sei nur verwiesen auf die Studie von *W. Helsper*, Das ‚postmoderne Selbst' – ein neuer Subjekt- und Jugend-Mythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, in: *H. Keupp/R. Höfer* (Hg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt 1997, 174–206, sowie *Ilse Kögler*, Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion. Informationen und Deutung, Graz-Wien-Köln 1994.

im Laufe der Neuzeit im Abendland immer geringere Chancen, die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung (mit) zu bestimmen.

(2) Religion und Lust als zwei verwandte Formen, die Alltagswirklichkeit – und sich in ihr – zu *transzendieren*[3], erleiden in der global gewordenen kapitalistisch geprägten Kultur ein vergleichbares Schicksal. Welche der geschichtlichen und gesellschaftlichen Faktoren beziehungsweise kulturellen Muster sind für das Verschwinden der Lust wie der religiösen Bindungen verantwortlich?

(3) Was ist gemeint, wenn hier von (sinnlicher) Lust die Rede ist? Es ist die Erfahrung jenes „extremen Gefühls, das wir mit dem Wort Erotik meinen und durch das der Mensch sich über das Tier erhebt"[4]. Der Terminus, der im klassischen Griechenland die „Dinge der Liebe" bezeichnet, ist *„ta aphrodísia"*. In diesem Begriff sind die drei wesentlichen Momente dessen, was „Lust" ausmacht, zusammengefaßt: Das *Liebesverlangen* als Begehren, sehnsüchtige Empfindung, dann die *Erfüllung des Verlangens* im Akt und schließlich die die Erfüllung des Begehrens *begleitenden Empfindungen:* das Vergnügen, der Genuß, die Ekstase, kurz: das, was meist allein als die „Lust" bezeichnet wird.[5]

1. Geld versus Genuß: Die religiöse Motivation des modernen asketischen Lebensstils (Max Weber)

Untersucht man die Wechselwirkungen zwischen Religion auf der einen Seite und Gesellschaft auf der anderen aus einer kulturtheoretischen Perspektive und ist dabei bestrebt, einen in den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften seit Marx geläufigen Reduktionismus zu vermeiden, der die religiösen Phänomene als Reflexe sozialer und ökonomischer Strukturen versteht, so schließt man gerne an Max Webers Religionssoziologie an. Denn in Webers berühmter Theorie über die Entstehungszusammenhänge des Kapitalismus wird geradezu umgekehrt die historische Rolle der christlichen Religion bei der Herausbildung der modernen Kultur und Gesellschaft gewürdigt, ja, die Religion – in ihrer Form als ethisch relevantes Orientierungssystem – gilt als *der* Motor der Heraufkunft der Moderne.[6]

Ohne die Bedeutung der materiellen Voraussetzungen der kapitalistischen Produktionsweise zu bestreiten, legt Max Weber den Schwerpunkt auf die *mentalen Komponenten*[7], die notwendig waren, um eine der „Eigenart des Kapitalismus angepaßte Art der Lebensführung"[8] zu ermöglichen. Die

---

[3] Vgl. meine Ausführungen in: Religion in der Postmoderne, in: Lichtungen 11 (1990), Nr. 44, 53–62, bes. 57ff. Zur „Sprengung des Religionsbegriffs durch seine Bedeutungsvielfalt" vgl. die Analysen von *F.-X. Kaufmann,* Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 48ff, 62. Zu Sexualität und Transzendenz vgl. eine Studie des Elias-Schülers *A. Giddens,* Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften, Frankfurt 1997, 217ff; ferner: *U. Beck,* Die irdische Religion der Liebe, in: *U. Beck/E. Beck-Gernsheim,* Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990, 222–266.

[4] *Georges Bataille,* Die Tränen des Eros, München 1981, 33.

[5] Vgl. *Michel Foucault,* Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit, Bd. II, Frankfurt ^{7}1997, 57.

[6] Damit ist keineswegs behauptet, daß Max Weber *alle* sozialen Wandlungsprozesse auf religiöse Wurzeln zurückführen wollte, wie dies freilich sein – in religions- und kulturtheoretischem Kontext hauptsächlich rezipiertes – Werk *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* nahelegt.

[7] *Weber,* Die protestantische Ehtik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen ^{6}1972, 17–206, 32.

[8] *Weber,* Die protestantische Ethik, 35.

Theorie Webers geht aus von dem erklärungsbedürftigen empirischen Phänomen, daß im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts insbesondere Protestanten wirtschaftlich erfolgreich waren, und der Tatsache, daß „der Kapitalismus in calvinistisch geprägten Territorien seinen Wurzelboden hat"[9]. Weber führte diese Tatsache auf einen treibenden historischen Faktor zurück: auf die dem puritanistischen Protestantismus eigene, *religiös motivierte Lebensführung*, die sich durch *innerweltliche Askese* auszeichnet. „Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee ist... geboren aus dem Geist der christlichen Askese."[10] In diesem Sinne ist die „protestantische Ethik" eine Berufsethik, die den normativen Kriterien des modernen Kapitalismus entspricht, nämlich der rationalen Arbeitsorganisation und rationalen Kapitalverwertung. Diese Ethik zielt auf die Hingabe an die Berufsarbeit unter *Verzicht auf den Genuß* des Erarbeiteten – allein in Erfüllung der religiös begründeten Pflicht. Der Kern dieser ethischen Haltung steht in Verbindung mit der ‚calvinistischen' Vorstellung der „innerweltlichen Askese", die zu wirtschaftlichem Erfolg führt, als Mittel zur Erlangung der Gewißheit bezüglich der Erwähltheit durch Gott.[11] Was Weber „protestantische Ethik" nennt, gründet also auf einem der kompliziertesten Elemente der calvinistischen Theologie, ihrer Prädestinationslehre, wobei bei aller Differenziertheit von Calvins Auffassung[12] es unbestritten „Strömungen" im Calvinismus gibt, die zum „Aufweis der Erwählung im Lebensvollzug tendieren"[13].

Die religiös motivierte innerweltliche Askese als eine Form der Lebensführung im „Geist des Kapitalismus", also in dessen Gesinnung, dessen spezifischem ‚Wirtschaftsethos', ist durch dezidierte *Leistungs- und Erwerbsorientierung* gekennzeichnet. Was zählt, ist

> ...der Erwerb von Geld und immer mehr Geld, *unter strenger Vermeidung alles unbefangenen Genießens*, so ganz aller eudämonistischer oder gar hedonistischer Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht, daß es als etwas dem ‚Glück' oder ‚Nutzen' des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint.[14]

Diese „rastlose Berufsarbeit", die in der calvinistisch-puritanischen Seelsorge den Menschen als hervorragendes Mittel der Heilsvergewisserung eingeschärft wurde, hat nun eine Kette von Folgewirkungen, die Weber mit dem erwähnten Ausdruck „innerweltliche Askese" bezeichnet:

> Die innerweltliche protestantische Askese – so können wir das bisher Gesagte wohl zusammenfassen – wirkte also mit voller Wucht gegen den unbefangenen *Genuß* des Besitzers, sie schnürte

[9] *M. Freudenberg*, Calvinismus III. Theologisch-ethisch, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 904–905, hier 904.
[10] *Weber*, Die protestantische Ethik, 202.
[11] Vgl. dazu den Überblick über die kritische Auseinandersetzung von *H. Lehmann*, Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: Die Weber-These nach zwei Generationen, in: *H. Lehmann*, Max Webers „Protestantische Ethik". Beiträge aus der Sicht eines Historikers, Göttingen 1996, 9–29.
[12] Zumindest bezüglich der nach Nordamerika ausgewanderten Puritaner („Pilgerväter") läßt sich sagen: „Ihr Erwählungsverständnis ließ sich mit kapitalistischen Wirtschaftsmethoden (vgl. Max Weber) in Einklang bringen". (*A. Ganoczy*, Calvinismus I. Geschichte, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 900–902)
[12] *Freudenberg*, Calvinismus III, 904.
[14] *Weber* a.a.O., 44 (Hervorhebung F.U.); vgl. a.a.O., 35f.

die *Konsumtion*, speziell die Luxuskonsumtion, ein. Dagegen *entlastete* sie im psychologischen Effekt den *Gütererwerb* von den Hemmungen der traditionalistischen Ethik, sie sprengte die Fesseln des Gewinnstrebens, indem sie es nicht nur legalisierte, sondern... direkt als gottgewollt ansah. Der Kampf gegen Fleischeslust und das Hängen an äußeren Gütern war... *kein* Kampf gegen rationalen *Erwerb*, sondern gegen irrationale Verwendung des Besitzes.[15]

Als „äußere(s) Ergebnis" der religiösen Haltung läßt sich „*Kapitalbildung* durch *asketischen Sparzwang*" festhalten.[16] Eine bestimmte, religiös motivierte Art der Lebensführung hat also als „Nebeneffekt" Kapitalbildung und Investition als Quelle zu erweitertem Erwerb (heute „Wirtschaftswachstum") und damit den Effekt der Änderung der Wirtschaftssysteme und in der Folge die *Rationalisierung* des Rechts und der Verwaltung: „die wirtschaftliche Produktion wird mit Hilfe rational kalkulierender Unternehmer kapitalistisch, die öffentliche Verwaltung mit Hilfe von juristisch geschulten Fachbeamten bürokratisch, beide werden also betrieb- und anstaltsförmig organisiert."[17] Die in religiöser Motivation verankerte Form des ökonomischen Handelns und damit die Lebensführung des einzelnen wie die Formen des gesellschaftlichen Verkehrs, der Politik und schließlich die gesamte Lebenswelt werden zunehmend von der Rationalisierung erfaßt.[18]

1.1. Max Webers These von der „protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus" angesichts der Tendenzen gegenwärtiger Entwicklung

Was geschieht, wenn mit der religiösen Motivierung auch der „Geist des Kapitalismus": die Tugenden der Selbstbeherrschung, des Fleißes, der Sparsamkeit, der Sauberkeit, der Aufrichtigkeit, der Keuschheit und der Demut[19] schwinden? Max Weber:

> Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist der Geist – ob endgültig, wer weiß? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage beruht, dieser Stütze nicht mehr.[20]

Angesichts der „Globalisierung" des siegreichen, deregulierten Kapitalismus und der neuen Gestalten und Problemlagen der (post-)modernen Kultur stellt sich die Frage, was von Webers Diagnose heute noch trägt beziehungsweise wie sie weiterentwickelt wurde. Habermas zufolge bietet sie „nach wie vor den aussichtsreichsten Ansatz für die Erklärung der Sozialpathologien, die im Gefolge der kapitalistischen Modernisierung auftreten".[21]

---

15 *Weber*, a.a.O, 179, (Hervorh. Weber)

16 *Weber*, a.a.O., 180. (Hervorh. Weber)

17 *Jürgen Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt 1981, 453. Vgl. die Studie von *Artur Bogner*, Zivilisation und Rationalität. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und der Frankfurter Schule, Opladen 1988.

18 Zu den Problemen der auf Zweckrationalität hin zugeschnittenen Handlungs- und Gesellschaftstheorie M. Webers und zur These der ‚Kolonialisierung' aller Sphären der Lebenswelt durch die Imperative zweckrationalen Handelns vgl. *J. Habermas*, a.a.O., 10, passim.

19 Das sind einige der Tugenden in Präsident Franklins „Tugendkatalog". Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen in: *Daniel Bell*, Die Zukunft der westlichen Welt, Frankfurt 1979, 75.

20 *Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1978, 203f.

21 *Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns II, 449. Zu Habermas detaillierter Auseinandersetzung mit Max Webers Theorie der Rationalisierung vgl. Bd. I., 225–366.

(1) Der amerikanische Kultursoziologe Daniel Bell hat als einer der ersten auf differenzierte Weise das Problem thematisiert, das sich ergibt, wenn die *religiösen Wurzeln* des Kapitalismus austrocknen oder abgeschnitten werden – ein Phänomen, das schon Max Weber in seinen Überlegungen andeutete[22]: daß nämlich der Kapitalismus seine motivationalen Grundlagen zur Fortdauer seines Bestehens bald nicht mehr benötigt beziehungsweise daß die kapitalistische Entwicklung „ihre eigenen motivationalen Bestandsvoraussetzungen aufzehrt"[23]. Die Entwicklung des Kapitalismus ist durch Faktoren bestimmt wie die Logik der permanenten Investitionen, der technischen Neuerungen, der Finanzmärkte, der militärischen Bedürfnisse u.a.m. Mit dieser Abkoppelung der Wirtschaftsgesellschaft von ihren ehemaligen religiös-moralischen Motiven kehrt sich der Ursache-Wirkungszusammenhang geradezu um: Die „Maschine des modernen Kapitalismus" verankert sich und wird angekurbelt von einem *neuen Hedonismus.*[24] „Ohne diesen durch Massenkonsum stimulierten Hedonismus würde die Konsumgüterindustrie zusammenbrechen."[25] Der neue Hedonismus hat demnach in der Emanzipation von Religion seinen Ausgangspunkt[26], das heißt in der Abkehr von der Orientierung an letzten Werten, an einer in der Transzendenz verankerten Moral.

„Mit der Preisgabe des Puritanismus und der protestantischen Ethik bleibt der Kapitalismus natürlich ohne Moral und transzendentale (!) Ethik zurück. Damit wird (...) ein ungewöhnlicher Widerspruch in der Sozialstruktur selbst deutlich sichtbar. Einerseits möchten die Wirtschaftsunternehmen, daß der Mensch hart arbeitet, eine Karriere anstrebt; Aufschub von Befriedigungen hinnimmt – daß er, im kruden Sinne, ein Organisationsmensch ist. Im Gegensatz dazu propagieren sie in der Werbung und mit den Produkten Lust und Vergnügen, sofortigen Spaß, Erholung, Sich gehen lassen. Man hat am Tage ‚korrekt' und am Abend ein ‚Herumtreiber' zu sein. Das ist Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung!"[27]

Nach D. Bell wurzeln die Pathologien der modernen Welt – M. Weber folgend – nicht in der Sphäre der Arbeit. Sie werden wesentlich auf der davon abgekoppelten *kulturellen* Ebene angesiedelt: Selbsterfahrung, Selbstverwirklichung, die Sehnsucht nach Abschaffung von Zwängen und von Masken sind Indikatoren einer Kultur des hemmungslosen Genußstrebens in wesentlichen (mittelständisch-bürgerlichen) Teilen der modernen Gellschaft, die mit der Religion auch das mit ihr transportierte Wertesystem – insbesondere den puritanischen Sozialcharakter mit der ihn kennzeichenden Sexualfeindlichkeit – aufgegeben hat. Im *Massenkonsum* sind die bürgerlichen Tugenden der Selbstbeherrschung, der Sparsamkeit und Askese, das heißt des Triebverzichts beziehungsweise des Aufschubs der Bedürfnisbefriedigung, durch einen Hedonismus abgelöst

---

[22] Vgl. Webers These von der „Auflösung" der protestantischen Askese „in den reinen Utilitarismus" in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, 205.

[23] *Jürgen Habermas,* Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985, 35.

[24] Vgl. *Daniel Bell,* The New Class Amuddled Concept, in: *ders.,* The Winding Passage, Cambridge 1980, 163f. Zit. in: *Habermas,* Die Neue Unübersichtlichkeit, 36.

[25] *Bell,* a.a.O.

[26] *Marion Gräfin Dönhoff* (Zivilisiert den Kapitalismus. Die Grenzen der Freiheit, Stuttgart 1997, 13) beklagt gegenwärtig – eben dieser Logik folgend – „die ausschließliche Diesseitigkeit, die den Menschen von seinen metaphysischen Quellen abschneidet..."

[27] *Bell,* Die Zukunft der westlichen Welt, Frankfurt 1979, 90, zit. in: *H. Kuzmics,* Der Preis der Zivilisation. Die Zwänge der Moderne im theoretischen Vergleich, Frankfurt-New York 1989, 147.

worden, der durch die Aggressivität der Werbung, des Marketings, der Impulsivität des Kaufens (in Raten – ohne vorher gespart zu haben) und durch die gesellschaftlich akzeptierte Verschwendung ermöglicht wird. In *„Glückstherapien"*, in *„Sensitivity-trainings"*, den verschiedenen *Encounter-Gruppen* und der Unübersehbarkeit der gegenwärtigen *Psychoszene* üben die Menschen das, was in dieser paradox strukturierten Kultur verschüttet, verdrängt oder pervertiert wurde: sie üben Körperkontakt, machen Berührungstrainings, wollen „im Hier-und-Jetzt" „den Menschen von Hemmungen und Zwängen befreien, damit er seine Impulse und Gefühle leichter äußern kann".[28]

(2) Den Hedonismus-Theoretikern, die aufgrund der radikal empfundenen Lockerungen der Fremd- und Selbstzwänge, der „Dekonstruktion" der Werte und des „Selbst" den „Tod der Zivilisation" heraufziehen sehen, können jedoch *anders gerichtete einschlägige Gegenwartsdiagnosen* entgegengestellt werden. Es formiert sich gegenwärtig eine neue Haltung des *Ekels*. Hier ist Lust an Nähe, an Berührung, Intimität aufgrund der Ballung ungewollter und unübersichtlich gewordener Interdependenzen umgeschlagen in eine Grundstimmung des Ekels, der Allergie, des Abscheus.[29] Wieder anders motiviert ist ein Trend zur Enthaltsamkeit in der feministischen Bewegung, der *„Zeiten der Keuschheit"* einfordert.[30] Doch stehen diese neuen ‚puritanischen' Strömungen – vermutlich nicht nur ihrem Selbstverständnis nach – dem „Geist des Kapitalismus" völlig fern. Spätestens diese ‚neue' Situation erfordert „Denkwerkzeuge"[31], die grundlegend bei den großen gesellschaftlichen Verflechtungen ansetzen bei den bezweckten und den nicht-bezweckten, bei den Beziehungsfeldern und Machtbalancen, die die interdependenten Geflechte verschiedenster Gruppen, Schichten, Kulturen und Subkulturen charakterisieren.[32]

---

[28] *Bell*, zit. in: *Kuzmics*, a.a.O., 147. – Eine ähnlich gelagerte Zeitdiagnose findet sich bei Ch. Taylor in seiner Kritik an subjektivistischen Formen der „modernen Kultur der Authentizität" (*Ch. Taylor*, Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt 1995, 94). Ihm zufolge ist die „Vorstellung von Andersheit, Originalität und Anerkennung des Verschiedenartigen" (47) nahezu orientierungsleitend. Paradigmatisch dafür sei die Annahme einer nahezu unbegrenzten Plastizität und Modellierbarkeit der Sexualität (48) – die nahezu unbeschränkte, bisher unerforschte Lust-Möglichkeiten zu eröffnen verspreche.

[29] Vgl. Kursbuch 129: Ekel und Allergie, September 1997. Darin etwa: *K.M. Michel*, Leib an Leib. Über die Schrecken der Nähe, 27–38; *H. Kurnitzky*, Das Fremde meiden, 173–180; aber auch die an Norbert Elias orientierte Studie von *U. Jeggle*, Runterschlucken. Ekel und Kultur, 12–26.

[30] *U. Konnertz* (Hg.), Zeiten der Keuschheit. Ansätze feministischer Vernunftkritik, Tübingen 1988; darin: *M. Singer*, Wider die Wiederbelebung der Sinne in kleingärtnerischer Absicht, 111–126. Ähnlich kritisch gegenüber dem herkömmlichen „Lust"-Verständnis äußern sich die Autorinnen von „eigen sinn lich. Sexualität und Feminismus", in: beiträge zur feministischen theorie und praxis 45/1997; vgl. hier etwa: *F. Rosengarten*, Lust an der Unlust, 53ff.

[31] Diesen von N. Elias gern gebrauchten Ausdruck nehmen auf *H. Kuzmics/I. Mörth*, Norbert Elias und die Kultursoziologie der Moderne, in: *H. Kuzmics/I. Mörth* (Hg.), Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias, Frankfurt-NewYork 1991, 10.

[32] Hier könnte man verschiedene Ansätze zur Gegenwartdiagnose heranziehen, etwa den von N. Luhmann oder den von U. Beck ebenso wie die den von uns gewählten Elias'schen in mancher Hinsicht verwandten Versuche von M. Foucault und insbesondere den von *P. Bourdieu* (Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1987). Im Hinblick auf das Thema „Lust und Religion" ist das auf Triebkontrolle und Affektregulierung ‚im Prozeß der Zivilisation' ausgerichte Forschungsinteresse N. Elias m.E. am ergiebigsten.

2. *Das Verschwinden von Lust durch den Prozeß der Zivilisation (Norbert Elias)*

2.1. Unterschied zu Max Weber: Die Irrelevanz der Religion im Prozeß der Zivilisation

In den folgenden Überlegungen möchte ich die Grundannahme plausibel machen, die der „Menschenwissenschaftler" Norbert Elias entwickelt hat[33], daß nämlich das „Schicksal" von Lust wie das von Religion sowie die Geschichte ihrer gegenseitigen Beziehung eng mit „längerfristige(n) Transformationen von Persönlichkeitsstrukturen und besonders auch von Affektregulierungen der Menschen"[34] zusammenhängt und nicht umgekehrt. Dabei stelle ich der These Webers, daß puritanische Frömmigkeit den „Geist des Kapitalismus" bedinge, die Untersuchungen Norbert Elias' gegenüber. Letztere zeigen, daß vice versa aus den *„Veränderungen in der Lage und im Aufbau mittelständischer Schichten"* – die auf den Wandel der Gesellschafts- und Persönlichkeitsformationen in der feudalen Gesellschaft des Mittelalters folgen – der „Verinnerlichungs- und Rationalisierungsschub, der in den verschiedenen puritanisch-protestantischen Bewegungen zum Ausdruck kommt"[35], verstehbar wird. Von diesem Ausgangspunkt aus kommen wir zu einer neuen „Lastenverteilung", was den Beitrag der christlichen Religion – auf die wir uns hier beschränken – zur Repression von Lust in der abendländischen Zivilisation anlangt. Es ist der *Prozeß der Zivilisation,* in dem die Religion eine sekundäre Rolle spielt, der als Preis immer stärkere Triebkontrolle fordert. Zivilisation im Abendland ist geradezu charakterisiert durch verstärkte „Regelung der individuellen Affekte durch Fremd- und durch Selbstzwänge ... damit [wird] also in gewisser Hinsicht die Struktur aller menschlichen Äußerungen überhaupt in einer bestimmten Richtung verändert".[36] Religiöse Transformationen sind abhängig von den Veränderungen der gesamtgesellschaftlichen Figuration, für die der Fortgang in der gesellschaftlichen Differenzierung und Individualisierung sowie der Fortschritt in der Zentralisierung und Monopolisierung der (körperlichen) Gewaltausübung entscheidend ist – und *nicht umgekehrt,* wie in der Tradition Max Webers angenommen, wo Religion ein wesentlicher, wenn nicht überhaupt *der* Motor der Herausbildung des „Geistes des Kapitalismus" im Okzident ist, der wesentlich durch Askese und Lustfeindlichkeit bestimmt ist.

---

[33] Der Ansatz von Norbert Elias gilt heute als einer, „dessen Entstehungsgeschichte [zwar] noch in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts fällt. ‚Wiederentdeckt' erst in den letzten Jahrzehnten, ist die ‚Prozeß- und Figurationstheorie' von Norbert Elias heutzutage ein paradigmatischer Zugang, der aus der gegenwärtigen soziologischen Diskussion nicht mehr wegzudenken ist" (*J. Morel u.a.,* Soziologische Theorie. Abriß der Ansätze ihrer Hauptvertreter, 5. überarbeitete und erweiterte Auflage, München-Wien 1997, IX: Vorwort zur 5. Auflage).

[34] *Norbert Elias,* Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Frankfurt 1997 (= Gesammelte Schriften, Bd. 3.1), 10.

[35] *Norbert Elias,* Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. II: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt 1997 (= Gesammelte Schriften, Bd. 3.2), 412f.

[36] *Elias,* Prozeß der Zivilisation I, 9.

N. Elias ist in bezug auf Webers Werk ‚Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus' von der „Verkehrtheit" des Erklärungsansatzes überzeugt[37]:

> Das, was Max Weber als protestantische Ethik vorstellte, war in seiner Frühform, im 17. Jahrhundert, mehr ein Symptom als die Ursache eines Wandels im sozialen Habitus von Menschen – in diesem Fall besonders von sozial aufsteigenden oder um Aufstieg bemühten Handelsleuten – in der Richtung einer höheren Individualisierung.[38]

Ebenso deutlich grenzt Elias sich von den an Weber anschließenden Analysen ab:

> Diejenige zivilisatorische Transformation des religiösen Empfindens, der man bisher unter Soziologen am meisten Beachtung geschenkt hat, der Verinnerlichungs- und Rationalisierungsschub, der in den verschiedenen puritanisch-protestantischen Bewegungen zum Ausdruck kommt, steht offenbar mit bestimmten *Veränderungen in der Lage und im Aufbau mittelständischer Schichten* im engsten Zusammenhang.[39]

Im Gegensatz zu Max Weber betont Norbert Elias, daß „die Religion... jeweils genauso ‚zivilisiert' (ist) wie die Gesellschaft, oder wie die Schicht, die sie *trägt.*"[40] Das heißt ganz allgemein gesprochen, daß Religion eben *diejenigen* Triebregulierungen und *die* Affektkontrollen (‚Zivilisierungen') in den Vordergrund ihrer Morallehren, ihrer Lebens- und Verhaltenskonzepte stellt, welche in der Gesellschaft, Kultur, Schicht, in der die Mitglieder einer Religion jeweils leben, angesichts gesellschaftlicher Veränderungen zur Debatte stehen beziehungsweise ‚erforderlich' scheinen.[41] Gegenüber den als ‚Verrohung' betrachteten Sitten und affekt- und triebbestimmten Lebensgewohnheiten der jeweiligen Zeit beziehungsweise Schicht werden bestimmte ‚zivilisierende' gesellschaftliche Kräfte und kulturelle Tendenzen der individuellen Verantwortung, Langsicht, Zurückhaltung und Verinnerlichung verstärkt. Das kann durch argumentativ entwickelte Lehren ebenso geschehen wie durch sozialen ‚Druck' in den konfessionell geprägten Sozialformen.

Weder für das moralisch relevante Verhalten der höfischen Oberschicht noch für das der städtischen Bürger waren es religiöse Motive oder Normensysteme, die für die Unterdrückung schwer kontrollierbarer Formen von Lust – insbesondere der sexuellen Lust – entscheidend waren. Es waren andere gesellschaftliche und kulturelle Faktoren, die den Prozeß *vorantrieben.*[42]

---

[37] Zur Wertschätzung, die Elias für Max Weber im übrigen hegt, siehe etwa *ders.*, Was ist Soziologie? Weinheim-München [8]1996, 125: „Max Weber (1864–1929) – ein großartiger Soziologe, wenn es sich um die gedankliche Zusammenschau empirischer Daten handelte, ein scharfsinniger Denker, wie sein Bemühen um die Klarstellung der Grundkategorien der Soziologie zeigt..." Kritisch zu Weber vgl. a.a.O., 126ff, und in: *ders.*, Über sich selbst, Frankfurt 1990, 185ff.

[38] So Norbert Elias in einer Anmerkung zu einem Text in: *ders.*, Die Gesellschaft der Individuen, hg. von *M. Schröter*, Frankfurt 1987, 312.

[39] *Elias*, Prozeß der Zivilisation II, 412f. (Hervorhebung F.U.)

[40] *Elias*, Prozeß der Zivilisation I, 277.

[41] Das ist – wie im folgenden noch klarer werden soll – natürlich kein einliniger Prozeß, sondern im Rahmen vielfältiger Verflechtungszusammenhänge wirkt Religion selbstverständlich sehr differenziert in einer Kultur und Gesellschaft.

[42] Der monastischen und klerikalen „Disziplin", die „ursprünglich das Wort für die Selbstbeherrschung von Mönchen und anderen religiösen Gruppen" war, widmet N. Elias nur sehr geringe Beachtung. Elias hat gute Gründe dafür, denn das Ausmaß des Einflusses des Ideals der monastischen Lebensführung und Mentalität auf die „höfische Gesellschaft" und später auf die führenden Schichten der „bürgerliche Gesellschaft" scheint mir in der von kirchengeschichtlicher Seite betriebenen Mediävistik oft überbetont worden zu sein. Es gibt natürlich die von der christ-katholischen Moral geprägten Mentalitäten auch außerhalb der Welt der religiösen Virtuosen (Mönche,

Die wesentlichen Triebkräfte der langfristigen Entwicklung der zunehmenden Trieb- und Affektkontrolle sind die komplexen Interdependenzgeflechte der höfischen Kultur, gefolgt von den arbeitsteiligen und somit voneinander wechselweise abhängenden gewerblichen Beziehungen und Leistungsverknüpfungen und den sich damit ausbildenden Zwängen und Ängsten (im Hinblick auf den Verlust von Ansehen, Status, Konkurrenzchancen etc.) des bürgerlichen Lebensstils, die als zentrale Quelle für ‚Zivilisierung' auszumachen sind. Die Bedeutung der christlichen Moral mag – vor allem in den Bereichen Europas, in denen der „Katholizismus als Sozialform der neuzeitlichen Christentumsgeschichte" im 19. Jahrhundert noch Teile der Bevölkerung formieren konnte[43] – vielmehr darin liegen, daß sie durch die Betonung der *Beichtpraxis* das Thema der sexuellen Lust im kulturellen Diskurs (wenn auch nur über eine spezifische Sphäre der Kultur) präsent hält. Diese Funktion, tabuisierte Themen zum Gegenstand eines Spezialdiskurses zu machen (dem der Wissenschaften: der Gynäkologie, der Diätetik und dann der Psychoanalyse), wurde allgemein übernommen und „explodierte" förmlich.[44] Die Lust an der *Analyse* des „Fleisches" „tritt auf als neue Wollust im Ensemble der Lüste, ist aber gegen diese gewendet"[45].

Ein sehr einfacher fundamentaler Mechanismus der Triebbeherrschung und Affektkontrolle, der soziogenetisch wie psychogenetisch sich rekonstruieren läßt – ohne die Religion zu bemühen – soll im folgenden exemplarisch angeführt werden.

Von der Trieb- und Affektregulierung durch brachiale Gewalt und offene Zwänge in der feudalen Gesellschaft bis hin zur ‚Etikette' der höfischen Gesellschaft und den Abhängigkeiten der berufsbürgerlich-städtischen Gesellschaft zeigt sich eine immer stärkere Verlagerung von „außen" nach „innen". Sind die Verbote und Gebote erst von Unterlegenheit im Machtgefüge, durch den sozialen Rang, durch die funktionellen Abhängigkeitsbeziehungen und Verflechtungsketten bestimmt, so werden sie (soziogenetisch wie psychogenetisch) – „wenn die ständischen Mauern fallen, wenn die funktionelle Abhängigkeit aller von allen noch stärker wird und alle Menschen in der Gesellschaft sozial um

Nonnen, Kleriker), wo nicht nur die Prinzipien der Lebensführung religiös motiviert sind, sondern auch rigorose Selbstbeobachtungs- und Selbstdisziplinierungstechniken entwickelt wurden – meist unter Anleitung und Aufsicht eines *directeur de l'âme* –, die Frage ist die nach deren Bedeutung im Prozeß der Entwicklung der Moderne. Die These von der Relevanz religiöser Momente vertritt A. Hahn. Vgl. dazu seinen Vergleich von calvinistischen und jesuitischen Formen der Steigerung der Selbstkontrolle; *ders.*, „La sévérité raisonnable" – La doctrine de la confession chez Bourdaloue, in: *M. Tietz/V. Kapp* (Hg.), La Pensée Religieuse dans la litterature et la civilisation du XVII[e] siécle en France, Paris u.a. 1984, 19–43.

[43] Vgl. *K. Gabriel*, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: *ders./F.-X. Kaufmann* (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus. Mainz 1980, 201–225. Da sich „die beobachtbaren Auflösungserscheinungen der konfessionell geprägten Sozialform" (224) seit den 80er Jahren noch erheblich verstärkt haben, kann man einen weiteren Rückgang auch des religiösen Einflusses auf die Triebkontrolle und Affektregulierung in dieser ‚Sozialform' vermuten.

[44] Paradigmatisch aufweisbar ist dies an der viktorianischen Ära, deren Einfluß auf die (Intim-)Kultur weit über die angelsächsischen Länder hinausreicht. Vgl. *Michel Foucault*, Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit, Bd. I, Frankfurt 1977.

[45] *Wilhelm Schmid*, Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros, Frankfurt 1990, 13.

einige Stufen gleichwertiger werden"[46] – immer offenkundiger „internalisiert". Je stärker durch den sich ausdifferenzierenden Aufbau der Gesellschaft die „Rationalisierung" des Verhaltens vorangetrieben wird durch Umwandlung der Fremdzwänge in Selbstzwänge, desto stärker nimmt die „Psychologisierung" von sozialen Phänomenen und Konflikten zu: *Angst* wird zum wichtigsten Faktor der Regulierung und Kontrolle der Triebe und Affekte. Ein Beispiel, das wesentlich auch mit Erotik und Lust zu tun hat:

> Der Konflikt, der sich in Schamangst äußert, ist nicht nur ein Konflikt des Individuums mit der herrschenden, gesellschaftlichen Meinung, sondern ein Konflikt, in den sein Verhalten das Individuum mit dem Teil seines Selbst gebracht hat, der diese gesellschaftliche Meinung repräsentiert; es ist ein Konflikt seines eigenen Seelenhaushalts; er selbst erkennt sich als unterlegen an. Er fürchtet den Verlust der Liebe oder Achtung von Anderen, an deren Liebe und Achtung ihm liegt oder gelegen war. Deren Haltung hat sich in ihm zu einer Haltung verfestigt, die er automatisch sich selbst gegenüber einnimmt. Das ist es, was ihn gegenüber den Überlegenheitsgesten Anderer, die in irgendeiner Hinsicht diesen Automatismus in ihm selbst aktualisieren, so wehrlos macht.[47]

Im Vorrücken der Schamgrenze als Ausdruck der Verringerung der direkten Ängste vor körperlicher Bedrohung oder Überwältigung durch andere kommt ebenso wie durch die Ausbildung von *Langsicht* und *Zurückhaltung* (= Rationalisierung[48]) die *Verinnerlichung* von in früheren Zeiten und in bestimmten Milieus äußerlich ‚notwendigen' Verhaltensregulierungen zum Durchbruch: „eine Verstärkung der automatischen inneren Ängste, der Zwänge, die der Einzelne nun auf sich selbst ausübt"[49]. Im Anschluß an Freud formuliert N. Elias einen für den „Prozeß der Zivilisation" entscheidenen „Lust-Unlust-Mechanismus". Doch ganz im Gegensatz zu Freud und dessen (religionskritischer) Berücksichtigung der Religion[50] sieht Elias die Mechanismen von Lust-Unlust (spätestens) in der Moderne völlig unabhängig von religiösen Momenten ablaufen.

> Die momentane Trieb- und Affektregung wird durch die Angst vor der kommenden Unlust überdeckt und überwältigt, bis diese Angst sich schließlich gewohnheitsmäßig den verbotenen Verhaltensweisen und Neigungen entgegenstemmt, selbst wenn gar keine andere Person mehr unmittelbar gegenwärtig ist, die sie erzeugt.[51]

Daß dieser Mechanismus oder Automatismus möglichst störungsfrei funktioniert, ist Indiz gelungener Sozialisation, die aufgrund der Eigenlogik und dann der Mechanik des Ablaufs der Triebregulierung der Unterstützung religiös-moralischer Ideen nicht bedarf.

Denn Lust, die Gewalt der Leidenschaft, stört nicht nur die Ordnung des bürgerlichen Lebens, wenn sie in sachliche Leistungszusammenhänge und berufliche Interdependenzketten einbricht – ebenso kann Lust die jeweilige

---

[46] *Elias*, Prozeß der Zivilisation II, 414.
[47] *Elias*, Prozeß der Zivilisation II, 409.
[48] Daß der *Rationalitätsbegriff* von Max Weber und Norbert Elias deutlich unterschiedlich konzipiert ist, hat natürlich Auswirkungen auf die jeweilige Analyse der Moderne. Vgl. *A. Bogner*, Zivilisation und Rationalisierung, a.a.O., 89ff.
[49] *Elias*, Prozeß der Zivilisation II, 410.
[50] Vgl. dazu *S. Freud*, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens (1911), Triebe und Triebschicksale (1915), Jenseits des Lustprinzips (1920). Siehe *J. Laplanche/J.-B. Pontalis*, Das Vokabular der Psychoanalyse, Bd. I, Frankfurt 1972, 294).
[51] *Elias*, a.a.O., 326f.

„Ordnung" stören, die zwischen den Geschlechtern – je nach gesellschaftlichen Maßstäben – zu gelten hätte. (Man denke daran, wie spontanes Verfolgen von sinnlicher Lust dem Herstellen eines guten Eindrucks in der Gesellschaft, in der man *Erfolg* haben und *Karriere* machen möchte, schadet.)[52] Selbstkontrolle, Affektbeherrschung, systematische Dämpfung der Spontaneität, die durchgreifende Disziplinierung des leib-seelischen Lebensstils – all das wird zunehmend von Bedeutung und erzeugt beziehungsweise hält aufrecht, was mit und seit der höfischen Gesellschaft als das Um und Auf des zivilisierten Menschen gilt: seine *prestigeorientierte Rationalität.* Zur Wahrung des Prestiges muß die Selbstkontrolle gerade auch die sexuellen Leidenschaften umfassen.

Wenn die Logik der Argumentation von N. Elias überzeugt, dann dürfte auch auf der gegenwärtigen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung und der Entwicklung individueller Persönlichkeitsstrukturen *religiöse* Sozialisation bei der *Unterdrückung der Lust* – in den urbanen Gesellschaften Westeuropas, von wenigen Ausnahmen „fundamentalistisch" orientierter religiöser Gruppen abgesehen – keine bedeutsame Rolle spielen. Was den wachsenden Einfluß der „Neuen religiösen Bewegungen" („New Age") auf die westliche Kultur hinsichtlich ihrer Einstellungen zur körperlich-sinnlichen Lust anlangt, ist er aber ebenso vielfältig wie andere Momente dieser unterschiedlichen *religionsförmigen* Gebilde; ja, es konkurrieren hier sogar gegensätzliche – lustfeindlich-gnostische und lustfreundlich(er)e – Tendenzen.[53]

3. Die „Magie der Lüste" heute – ein Infragestellung von N. Elias' Konzeption?

Die Liberalisierung in den sexuellen Beziehungen und ihrer öffentlichen Diskussion, der Augenschein sichtbarer „Befreiungen", die „neue Unmittelbarkeit" des erotischen Gefühls, die angebliche Intensivierung der Lust durch die zunehmende öffentliche Akzeptanz aller möglichen sexuellen Praktiken scheint der These Elias' *inkommensurabel.* Doch – man darf es nicht aus den Augen verlieren – es gibt auch die verborgene Seite gesellschaftlich-kultureller Prozesse, es gibt den weniger sichtbaren *„Preis"* der fortschreitenden Zivilisation, auf den N. Elias (wie auf analoge Weise M. Foucault) unablässig hingewiesen hat. Ein Feld neuer „Verbote" wird errichtet: das Unlust- und das Impotenzverbot.[54] Die Reduzierung der Lust auf *eine* Dimension, die der Sexualität, ist aber gerade in unse-

[52] In der Sprache Niklas Luhmanns ausgedrückt: „Was erzieht... zum ‚taking the role of the other'? Unsere Antwort ist tentativ: Frauen und Karrieren." (*N. Luhmann,* Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. I., Frankfurt 1989, 99). Da gilt es die eigene Aggression in Schach zu halten, die eigenen Ziele, ökonomische, politische oder erotische, sorgfältig und mit Weitblick auf konkurrierende Pläne zu kalkulieren und – auf welchem Wege auch immer – „jene Energien [zu] mobilisieren, die zur systematischen Autorepression des Spontanen führen (die aber nicht als Repression sichtbar werden darf, sondern gerade als Ausdruck von Spontaneität wirken muß)" (*A. Hahn,* Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion, 225).

[53] Vgl. *E. Barker,* Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt, in: *Bergmann/Hahn/Luckmann,* Religion und Kultur, 231–248, 246f. Inwiefern „New Age" stimmigerweise als *religiöse* Bewegung zu betrachten sei, ist eine Frage, die zunehmend diskutiert wird.

[54] Vgl. *R. Willemsen,* Über das Obszöne, in: *B. Vinken* (Hg.), Die nackte Wahrheit. Zur Pornographie und zur Rolle des Obzönen in der Gegenwart, München 1997, 139.

rer Kultur der Surrogate und der Simulakren unangemessen. Da ergeben sich Massen der westlichen Welt der Kauflust[55], der Lust an Aggression, der Lust, als Fernsehzuschauer am Hochgefühl des Siegers im Moment des Triumphs teilhaben zu dürfen. Ein „ganzes Volk" versinkt in kollektiver Trauer und zeigt öffentlich Gefühlsausbrüche anläßlich des gewiß tragischen Todes einer jungen, schönen *Prinzessin*[56], und es findet umstandslos die Schuldigen in den Lieferanten jener Bilder, die seine eigene unausgesetzte Schaulust so begehrt – eine Schaulust, die sich sonst in Zeitschriften, in der TV-Werbung, im Kino, in Videos an der jeglicher Individualität entblößten Frau aufgeilt. Geilheit gilt als etwas anstößig zwar – schon das Wort mag einem „zivilisierten" Menschen nicht so recht über die Zunge –, aber solange das Objekt der Lust abstrakt bleibt, verletzt das Sehen mit Lust – Schaulust eben – doch nicht ernsthaft die gesellschaftlichen Spielregeln, die die Affekte kontrollieren und modellieren, wovon nicht zuletzt der inflationäre Gebrauch des Wortes ‚Lust' in der Alltagskultur zeugt.

4. Zeit als erotische und religiöse Dimension

Norbert Elias hat ein weiteres charakteristisches Moment der gegenwärtigen Kultur zum Gegenstand seiner Forschungen gemacht: die Zeit. Sie ist jene unerbittliche Struktur der Selbstregelung, die so selbstverständlich wird, daß man sie als eine natürliche Notwendigkeit anerkennt. Viele der Fremd- und Selbstzwänge, die in einer urbanisierten, verberuflichten und kommerzialisierten größeren Staatsgemeinschaft geschaffen werden, begegnen uns als *minutiöse Zeitregelung*, als die Selbstverständlichkeit, „daß wir einem bestimmten Zeitgefühl nicht entrinnen können".[57] Intensivierung der Beschleunigung ist eine der Signaturen unserer Zeit.

Immer höhere Arbeitsdichte und damit verbundener Arbeitsstreß einerseits und die, vielen Menschen beunruhigend drohende, Möglichkeit der Arbeitslosigkeit führen – auf recht versteckte Weise – zu einem verstärkten „gesellschaftlichen Zwang zum Selbstzwang", der auf das Handeln, das Erleben und Erfahren, ja auf die gesam-

[55] „Kauflust" genährt von Mode, Werbung, Marketing, Trends etc. wird von *N. Bolz* als Ersatz „religiöser" Gefühle betrachtet, als eine befriedigende Antwort auf die Kontingenzerfahrungen in einer Zeit, in der „die großen Gefühle, die Passionen und Leidenschaften in unserer Kultur heimatlos geworden sind und nach Schauplätzen der [marketing-gemanagten] Selbstinszenierung verlangen." *Ders.*, Die neuen Götter des Marktes, in: Universitas 52 (1997) 613–621.

[56] „Die Entstehung von Masse wurde fast als lustvoll erlebt", so der Sozialpsychiater S. Rudas im Interview mit dem Journalisten R. Buchacher, „Lachen, Toben, Weinen", in: Profil Nr. 38/1997, 98. Übrigens läßt sich in diesem Zusammenhang auch deutlich beobachten, wie die herrschende „bürgerliche" Schicht die höfische Etikette, die sich gerade wesentlich durch die Beherrschung der Affekte auszeichnete, nicht mehr als nachahmenswertes Ideal betrachtet; die Zeiten, da kühle Selbstbeherrschung Leitbild für die aufstrebenden Milieus war, sind (vorübergehend?) vorüber.

[57] *Elias*, Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt ²1988, 145. Dieses Gefühl der ‚Naturwüchsigkeit' und ‚Unentrinnbarkeit' der Zeit gilt übrigens für die Zeitregelung in archaischen Strukturen gleichermaßen. Dies sei gegen *H.-P. Duerrs* bekannte Elias-Kritik angemeldet, die durch ihren Materialreichtum besticht, aber da, wo sie Elias nicht mißversteht, als fruchtbare Ergänzung und Differenzierung der Elias'schen Zivilisationstheorie gelesen werden kann. Vgl. zuletzt *ders.*, Der erotische Leib. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. IV, Frankfurt 1997. Zum Zeit-Problem siehe auch meine Überlegungen: Die Ohnmacht des Individuums angesichts der Zeit. Sozialphilosophische Bemerkungen zum Zeitproblem, in: WAS. Zeitschrift für Kultur und Politik, Nr. 33/1981, 3–17.

te Lebensgestaltung – auf Familie, Religion, Erotik –, auf die Möglichkeit des tiefen Lust-Erlebens Auswirkungen hat. Denn die „Zeit" der Arbeits- und Freizeitwelt ist eine andere als die Zeit der Lust und Liebe. Erotik als nicht genital fixierte Lust braucht Zeit. Es braucht Zeit, sich den eigenen Wünschen zu nähern, sich selbst zu spüren. Kommunikation braucht Zeit. Ein genital zielgerichtetes Luststreben läßt sich zeitlich eher einschätzen und planen, ist überhaupt in Zeitkategorien zu denken, wohingegen Einander-nahesein, streicheln, Einander-in-den-Armnehmen sich zeitlich nicht bemessen läßt. Wer eine so verstandene Lust leben und erleben will, braucht insgesamt Zeit.

Religion ist in allen Formen, in denen wir sie kennen, genau das: Unterbrechung der Zeit – „Zeit" beziehungsweise Ungleichzeitigkeit, Verlangsamung, Ein- und Aufteilung der Zeit in den religiösen Riten, die per se ökonomischen Prinzipien entraten: Zeit für Einstimmung, Umstieg von einem Zeit- und Erlebnissystem auf ein anderes –, „Unterbrechungen" der Arbeits-Zeit durch Fest-Zeit etc. Sie könnte imstande sein, die erforderliche „Umschaltung" zu leisten: von der immer schneller verlaufenden, immer kürzer werdenden Zeit der alltäglichen Verrichtungen (zu denen heutzutage auch und vor allem schon die Verrichtung des Sich-Amüsierens in der Freizeitkultur zu zählen ist) auf die Zeit der Liebe, der Kommunikation und der Erotik.[58] Das auch von seiten der institutionalisierten religiösen Praxis vorangetriebene Verfließen der Grenzen zwischen den Bereichen des Profanen und des Sakralen erscheint vor diesem Hintergrund wenig geeignet, das eingangs diagnostizierte Verschwinden von Lust und Religion aus der gesellschaftlich-kulturellen Sphäre hintanzuhalten. Stattdessen gälte es, mit Elias die vielfältigen Verflechtungszusammenhänge zu analysieren und sich in diesem Feld kritisch zu bewegen. In einer solchen Sichtweise wäre Religion, ganz im Gegensatz zu Webers These, nicht die Hauptverdächtige bei der Suche nach dem Verursacher der Repression von Lust, sondern vielmehr ein mögliches Remedium gegen das Verschwinden der Lust im Prozeß der Zivilisation.

[58] Zum Verhältnis von Erotik und Religion vgl. die Schriften *Georges Batailles* wie ‚Die Erotik' (München 1994) und ‚Theorie der Religion' (München 1997).

SILVIA HABRINGER-HAGLEITNER

Körperlust und Körperfrust im modernen Schönheitskult

...und was die jüdisch-christliche Tradition dazu zu sagen hätte

Der moderne Schönheitskult ermöglicht seinen AnhängerInnen einen bewußteren, lustvolleren Umgang mit dem eigenen Körper, fordert aber gleichzeitig eine Menge an Opfern und produziert angesichts unerreichbarer Schönheitsideale Frust und Selbstverachtung. In diesem Artikel soll der Frage nachgegangen werden, was die jüdisch-christliche Tradition zur menschlichen Schönheit zu sagen hat und inwieweit sie Weisheiten birgt, die die Menschen zu lustvoller Körperlichkeit befreien können. Unsere Autorin ist wisenschaftliche Assistentin am Institut für Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. (Redaktion)

I. Moderne Alltagserfahrung zwischen Körperlust und Körperfrust

„Nackt, finde ich, nackt bin ich am schönsten. Ich stelle mich vor den halbhohen Spiegel im Flur und schaue mich an: Frontansicht, Seitenansicht. Das Licht bei mir im Flur ist nicht so grell. Am schönsten, finde ich mich so. Manchmal finde ich mich so: schön. Manchmal finde ich mich so schön. Meist: so am schönsten. Kleider, finde ich, stehen mir nicht. In dieser Hose habe ich einen Bauch. Und schlank bin ich nicht. War ich noch nie. Werde ich nie sein. Ich bin eher muskulös. Und ein paar Fettpolster obendrauf. Kräftige Beine würde man sagen. Würde man sagen, ja. ...wenn ich ein wenig schlanker wäre, nur ein bißchen, dann wär da nicht soviel Bauch. Ich ziehe ihn zur Seite. so. So: schön. ...Was also ziehe ich heute an: Die Hose, in der ich einen Bauch habe, aber mit einer Weste, die den Bauch geradeso kaschiert, ohne daß deutlich wird, daß ich hier was kaschieren will? Mit dem Pullover, der mir auch den Hintern zudeckt? ... Oder vielleicht auch den kurzen Ledermini und die gemusterten Strümpfe, fühle ich mich heute danach? Alles zeigen, was ich habe?“[1]

Die Beschäftigung mit dem eigenen Körper, der Wunsch, schön zu sein, und die damit verbundenen Fragen nach dem richtigen Styling gehören heute zum Alltag der meisten Frauen und inzwischen auch zu jenem von immer mehr Männern. Die Lust an der eigenen Körperlichkeit wird – wie in dem obigen Selbstgespräch vor dem Spiegel von Rose-Marie Beck – häufig durchkreuzt von dem frustrierenden Gefühl, einem derzeitig geltenden Schönheitsideal nicht standhalten zu können. Aus Körperlust wird Körperfrust oder aber – und davon lebt die inzwischen riesige Schönheitsindustrie – eine ungeheure Anstrengung, das ersehnte Ziel eines schönen Körpers zu erreichen.

[1] *Rose-Marie Beck*, Annäherungen an m(einen) Körper, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis H. 45 (1997), 85.

Eine Umfrage unter Österreichs Frauen hat ergeben, daß nicht einmal zehn Prozent mit dem eigenen Aussehen zufrieden sind.[2] Dem entspricht, daß 1994 der meistgenannte Neujahrsvorsatz der Österreicherinnen darin bestand, schlanker zu werden. Von den Frauen in Deutschland sind etwa 32 Prozent bereit, alles zu tun, um sich ein junges Aussehen zu erhalten.[3]
Die Wirtschaftstreibenden der Kosmetik- und Modeindustrie erfinden immer neue Mittel zur Bekämpfung körperlicher Unzulänglichkeiten. Der Lust am schönen Körper soll nichts im Wege stehen. Jede/r – so lautet die Botschaft – kann schön sein, solange sie/er alles Nötige dafür tut. Die Machbarkeit schöner Körper gehört zur Glaubensüberzeugung nicht nur der Beautyfarm- und KosmetikinstitutsbesitzerInnen, sondern – gut geschult durch die täglichen Werbespots – auch zu jener der Durchschnittsfrauen und -männer auf der Straße. Wer zu dick ist oder eine unreine Haut hat, ist selber schuld und müßte eben etwas dagegen unternehmen.
Die amerikanische Journalistin Naomi Wolf spricht in Zusammenhang mit diesem vor allem seit den 80er Jahren entstandenen Körperkult von einem „Mythos Schönheit", der eine eigene Religion mit spezifischen Ritualen und Normen nach sich ziehe.[4] Dem soll im folgenden kurz nachgegangen werden.

II. Der Mythos Schönheit und seine Religion

Der Mythos Schönheit, oder anders gesagt das Evangelium von der Machbarkeit der Schönheit, dessen VerkünderInnen in den Werbeagenturen, Modejournal- und Frauenzeitschriftsredaktionen unermüdlich tätig sind, ist getragen von der Verheißung eines schönen Körpers bei richtigem Verhalten. Ein schöner Körper bringe Selbstbewußtsein, Wohlbefinden, Glück, Erfolg, Geld, Gesundheit, Freude und Freunde. Die Frage, was nun ein schöner Körper sei, wird mittels einer Fülle von Bildmaterial Tag für Tag neu beantwortet. Der Schönheitsmythos setzt sich nach Naomi Wolf aus mehreren Lügen zusammen, die aus der Frohbotschaft schnell eine Drohbotschaft werden lassen.
Grundlage des Schönheitsmythos ist die Behauptung, es gebe „eine Qualität namens Schönheit", die „objektiv und universell ist".[5] Frauen müßten danach streben, denn die weibliche Schönheit habe eine wichtige biologische, sexuelle und evolutionäre Funktion. Gerade aber „Weisheiten" wie jene, daß für Frauen Schönheit eine notwendige Bedingung beruflichen und gesellschaftlichen Erfolgs sei und es jede Frau durch konsequente Bemühungen zu Schönheit bringen könne, werden zur zusätzlichen Dauerbelastung.[6]

---

[2] Vgl. *Arabelle Bernecker*, Lernen, sich selbst zu mögen – Was ist Schönheit?, in: Die Presse. Gesundheitsjournal 6.4.1996, 12.
[3] Zit. aus: Brigitte H. 14 (1997) 56. Ein Facelifting, so heißt es hier weiters, würden allerdings nur 11 Prozent riskieren.
[4] Vgl. *Naomi Wolf*, Der Mythos Schönheit, Reinbek bei Hamburg 1991, 116–180.
[5] Ebenda, 14.
[6] Naomi Wolf versteht den Schönheitsmythos als ein Element des gesellschaftlichen Rückschlagreflexes gegen die Befreiungsbestrebungen der Frauenbewegung und somit als ein neues Instrument zur Unterdrückung der Frauen. Deshalb analysiert sie vor allem die Auswirkungen der neuen Schönheitsreligion auf Frauen. In den letzten Jahren werden allerdings zunehmend auch Männer zu Adressaten des Evangeliums von der Schönheit, was sich aus den vermehrten Werbespots für männliche Schönheitspflege und den neu erscheinenden Männerzeitschriften (zum Beispiel Men's Health, Vogue für Männer) entnehmen läßt. Die Frage, ob Männer diesem Trend gegenüber weniger anfällig sind als Frauen, bedürfte eigener, bisher fehlender Analysen.

Sowohl in seiner Sprache als auch in seinen Ritualen, Gesetzen und Normen bedient sich der moderne Schönheitskult, der sich um den beschriebenen Mythos Schönheit rankt, alter religiöser (auch christlicher) Symbolik.
In der Werbesprache agiert er mit eschatologischen Verheißungsformeln, die die Sündenvergebung ebenso einschließen wie einen paradiesischen Zustand. So verspricht beispielsweise die Kosmetikfirma Elizabeth Arden den Benützerinnen ihrer Produkte „Vergebung für Gestern, ein besseres Heute, ein vollkommenes Morgen."
In einer Hautcremewerbung von Biotherm wird die Frage gestellt: „Der Teint: Wie wird er makellos und bleibt dabei natürlich?"
Makellose Reinheit ist einer der Zentralbegriffe des modernen Schönheitskultes, und der hohe Stellenwert verschiedenster Reinigungsrituale läßt sich an der Fülle von Duschgels, Badezusätzen, Körperlotionen und der zunehmend exquisiteren Baderaumgestaltung ablesen.
Reinheit, Vollkommenheit und Makellosigkeit, einst geistliche Werte religiös motivierter Menschen, werden heute in Bezug gesetzt zum heiligen Absolutum Schönheit und gelten so den Schönheitsgläubigen als anstrebenswertes Ziel.[7]
Das Verb „sündigen" wird im Kontext des neuen Glaubenssystems für zuviel oder sehr kalorienreiches Essen verwendet. Wenn jemand von sich sagt: „Heute habe ich wieder gesündigt", so wissen wir in unserer Alltagskommunikation sehr rasch, daß diese Person nicht von Handlungen wie lügen, stehlen etc. spricht, sondern davon, „Verbotenes" gegessen zu haben. Naomi Wolf schreibt dazu: „Die Gesetze über die sexuelle Unreinheit sind den oralen Unreinheitstabus gewichen. Früher hatten die Frauen für Gott genitalkeusch zu sein, heute sind sie oralkeusch für den Gott Schönheit."[8]
Um dieser Unreinheit, die entgegen Mk 7,15[9] angeblich durch unser Eßverhalten verursacht werde, zu entkommen, wurden in den letzten Jahren eine Reihe von Heilfasten- und Entschlakkungsdiäten entwickelt, die den Körper von giftigen Stoffen reinigen sollen. Empfohlen wird die halbjährige, zyklische Wiederholung dieses Reinigungsrituals. Wie sich spirituell bedürftige Menschen zeitweise für eine paar Tage oder Wochen in Klöster oder Exerzitienhäuser zurückziehen, so reisen die nach Schönheit dürstenden zu Beautyfarmen oder Kurhotels.
Daß der Schönheitskult den Religionen in ihrer ethischen Funktion zur Konkurrenz wird, deutet Judith Rodin an, wenn sie über die heutige Zeit sagt: „Der Wunsch, gut auszusehen, ersetzt den Wunsch, Gutes zu tun."[10]
Die wohl radikalste Umkehr vom Durchschnittsaussehen zur Schönheit ist der Schritt in den Operationssaal der Schönheitschirurgen. Vorbilder aus der amerikanischen Unterhaltungsmusik- und Filmszene machen das zur normalsten Sache der Welt. Was nicht

[7] Vgl. ebenda 119ff.
[8] Wolf, a.a.O. 132.
[9] Mk 7,15: „Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, kann ihn unrein machen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das macht ihn unrein."
[10] Vgl. Profil, 8.11.1993.

natürlich schön gewachsen ist, wird eben gemacht.[11] Mit dem vor allem den Frauen hinlänglich bekannten Satz „Wer schön sein will, muß leiden" wird eine Opferideologie ausgerufen und von den Gläubigen willig aufgegriffen, die in den traditionellen Religionen heute ihresgleichen sucht.[12] Neben schweißtreibender Selbstquälerei in diversen Fitnesscentern und selbstverordnetem Hunger durch radikale Kalorienreduktion (bis zur „Null-Diät") werden enorme Mengen an Geld für Kleidung und Kosmetikprodukte sowie Zeit für Friseur-, Kosmetiksalon- und Bräunungsstudiotermine geopfert. Die propagierte Lust an ästhetischer Körperlichkeit, das in Aussicht gestellte Wohlbefinden müssen durch asketische „Schönheitsarbeit" erkämpft und erlitten werden.[13]

III. Der gesellschaftliche und psychische Nährboden für den modernen Schönheitskult

Die Lust am Schönen ist dem Menschen mit ins Leben gegeben, weshalb es neben dem Genuß natürlicher Schönheit immer schon Anstrengungen gab, Ästhetisches zu gestalten. Allerdings war diese „gemachte Schönheit" in Form von Kunst, aufwendiger Kleidung, Schmuck etc. geschichtlich betrachtet lange Zeit hauptsächlich den gesellschaftlichen Eliten, den KönigInnen und Adeligen vorbehalten. In den westlichen Industrieländern hat sich mit der Industrialisierung der Zugang zum gemachten Schönen egalisiert, die schönen Waren sind leichter zugänglich und auch für die DurchschnittsverdienerInnen erschwinglich geworden. Eine „Demokratisierung" gestylter Schönheit hat eingesetzt.[14] Problematisch wird dies dort, wo Schönheit zum allgemeinen Imperativ wird und aus einer frei gestalterischen Lust an der eigenen Körperlichkeit unter Strafe der gesellschaftlichen Ächtung der Zwang zur Schönheitsarbeit entsteht.[15] Die neue Schönheitsreligion konnte ihre Breitenwirkung nur mit Hilfe der modernen Medien erzielen. Doch die perfektesten Werbestrategien wären machtlos, würden sie nicht grundlegende Bedürfnisse und Sehnsüchte der Menschen ansprechen. Es stellt sich also die Frage, welche gesellschaftlichen und psychischen Bedingungen den Boden für den modernen Schönheitskult bereiten.

Mit der Idee von der Machbarkeit der Schönheit wird das menschliche Bedürfnis nach Gestaltenkönnen angesprochen.

Angesichts vielfältiger Ohnmachtserfahrungen im globalen, aber auch im privaten Leben kann die exzessive, gestaltungs- und veränderungsfreu-

---

[11] In Venezuela gibt es beispielsweise eine Schule für Schönheitskönigginnen, in der so lange an den schönsten Mädchen des Landes herumgeschnitten und -trainiert wird, bis auch der kleinste Defekt beseitigt ist, denn – so der Leiter dieser Schule: „Die absolute Schönheit gibt es in der Natur nicht ... Der kleinste Defekt kann die strahlendste Schönheit zunichte machen. Vor allem für Fotos und Fernsehaufnahmen ist eine perfekte Nase das A und O". vgl. Christa Damkowski, Schönheitsfabrik, in: Psychologie heute Special, FrauenThema Schönheit, H. 4 (1992) 27.

[12] Vgl. dazu auch: *Rita Freedman*, Die Opfer der Venus. Vom Zwang, schön zu sein, Zürich 1989.

[13] Daß der Schönheitskult nicht nur Opfer von seinen AnhängerInnen fordert, sondern diese selber zu seinen Opfern macht, zeigen die alarmierend steigenden Zahlen von krankhaften Eßstörungen wie Bulimie, Mager- und Freßsucht, von denen insbesondere junge Frauen betroffen sind.

[14] Vgl. dazu auch: *Barbara Sichtermann*, Über die Schönheit, die Demokratie und den Tod (1981), in: *Farideh Akashe-Böhme* (Hg.), Reflexionen vor dem Spiegel, Frankfurt a. Main 1992, 21–34.

[15] Vgl. ebenda sowie: Naomi Wolf: Der Mythos Schönheit...a.a.O.

dige Beschäftigung mit dem eigenen Körper durchaus als Ersatzhandlung angesehen werden. Auch dort, wo sich die eigene Identität nicht mehr über gelingende Familienbeziehungen, Partnerschaften oder über einen gesicherten Arbeitsplatz definieren läßt, kann der menschliche Körper zum letzten „Zufluchtsort der Identität"[16] werden.

Hinter der allgegenwärtigen Inszenierung des Körpers steht wohl immer auch das schlichte Bedürfnis, beachtet und geliebt zu werden.

Noch einen Aspekt, der mir besonders wichtig erscheint, möchte ich nennen: die Verdrängung von Tod und Vergänglichkeit. Mit unserer säkularen Diesseits- und Leistungsorientierung leben wir in einer Zeit der übergroßen Todes- und Altersangst[17], in der das Altwerden, Verwelken, das Faltigwerden und Ergrauen gefürchtet werden, weil sie Vorboten der Hinfälligkeit und Verwesung sind.[18] Alles, was nun verspricht, dem Einhalt zu gebieten, wird willig angenommen. Der übertriebene Gesundheitskult unserer Zeit ist ebenso ein Kind der verdrängten Todesangst wie der Schönheitskult mit seinem Jugendlichkeitswahn.

Das bisher Gesagte läßt den Schluß zu, daß es sich beim modernen Schönheitskult um ein weiteres Sinnsystem in unserer pluralistischen Gesellschaft handelt, das dem jüdisch-christlichen Glauben gegenübersteht. Aber es soll in diesem Artikel weder der beliebten Forderung nach gegenseitiger Toleranz, die sich allzuoft als Gleichgültigkeit entpuppt, noch einem vorschnellen Reden vom Götzendienst nachgegeben werden. Spannender erscheint mir der Versuch eines wechselseitig kritischen Dialogs zu der Frage, was sich diese beiden „Glaubenssysteme" zu sagen haben. Das leitende Kriterium soll dabei die Suche nach dem lebensfördernden Befreiungspotential für die Menschen sein. Was können der jüdisch-christliche Glaube und seine AnhängerInnen von einem postmodern-säkularen Kult wie jenen um den Mythos Schönheit lernen? Inwiefern wiederum kann die christliche Botschaft befreiende Impulse für die AnhängerInnen des Schönheitskultes liefern?

IV. Der moderne Schönheitskult und der jüdisch-christliche Glaube – Möglichkeiten gegenseitiger Kritik und Erweiterung

In den zentralen Botschaften sowohl des jüdischen als auch des christlichen Glaubens geht es nicht um körperliche Schönheit. Der moderne Schönheitskult hat sich wohl eher als Kontrast zu einer körper- und lustfeindlichen Christentumsgeschichte entwickelt. Deshalb ist zu fragen, welche menschlichen Bedürfnisse der Schönheitskult zu Recht anspricht, die in der jüdisch-christlichen Tradition bisher zu wenig beachtet wurden.

a) Die befreiende Botschaft des modernen Schönheitskultes

Wenn im ersten Teil des Artikels bereits Kritik an den Fremdsteuerungsmechanismen innerhalb des Schönheitskultes

[16] Dies meint jedenfalls der Soziologe *Otto Penz*, zit. in: *Sibylle Fritsch*, Der eroberte Körper, in: Profil H. 24 (1995), 83.

[17] Vgl. *Marianne Gronemeyer*, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993, 20ff.

[18] Vgl. dazu auch: Barbara Sichtermann, a.a.O. 30f.

geäußert wurde, so soll an dieser Stelle bewußt einmal nach den positiven Aspekten gesucht werden. Der erste und wichtigste Punkt scheint mir dabei die Wiederentdeckung genußvoller Körperlichkeit zu sein. Körper- und lustfeindlichen Traditionen innerhalb des Christentums wird mit der Emanzipation des Körpers und seiner Sinne gegenüber Geist und Seele eine ganzheitlichere Sicht des Menschen entgegengestellt. In der Wiederentdeckung von Sinnlichkeit in Zusammenhang mit der Konzentration auf Ästhetik und Körperlichkeit erschließt sich Frauen und Männern eine neue Quelle für Freude und Lebendigkeit. Das freudvolle Genießen des Schönen im Leben samt schönen menschlichen Körpern ist nicht nur Zeichen für angebrochene Luxuszeiten, sondern eine lebensbereichernde Fähigkeit, die auch in Notzeiten Energie spendet. Nicht zuletzt können der körperlich-sinnliche Genuß und das überbordende Glück angesichts menschlicher Schönheit zu Wegweisern auf der Suche nach Transzendenz oder auch direkt zur religiösen Erfahrung werden.

Ein zweiter befreiender Impuls des modernen Schönheitskultes liegt in seiner Egalisierung von Schönheit, in seiner Lehre, daß jede/r grundsätzlich ein Recht auf körperliches Wohlbefinden und Schönheit habe. Ging die körperliche Selbstverachtung noch vor 100 Jahren soweit, daß einfache Bauersfrauen ihr Spiegelbild scheuten, wie es eindrücklich in Marianne Fredrikssons Roman „Hannas Töchter" beschrieben wird, während die Bürgersfrauen der Stadt von Modesalon zu Modesalon eilten[19], so ist die körperliche Selbstinszenierung heute ein über alle Gesellschaftsschichten verbreitetes Phänomen. Kreativität im Selbstausdruck (Wahl der Kleidung, Frisur und Haarfarbe etc.), Empfindsamkeit für die eigene, auch körperliche Individualität und der Wunsch, sich selbst annehmen und lieben zu können, sind leitende Motive in der Lebensgestaltung vieler Menschen heute. Die theologisch stets behauptete Würde des Menschen findet hier eine konkrete Realisierung, denn die körperliche Integrität gipfelt in der Erfahrung, sich im eigenen Körper wohl und schön zu fühlen. Der Wunsch, zu dieser Erfahrung zu kommen, ist also zutiefst berechtigt. Wenn die von Jesus im Doppelgebot der Liebe (Mt 22, 36–40) als Maß genommene Selbstliebe eingelöst wird, dann konkretisiert sie sich auch in der freudig bejahenden Liebe zum eigenen Körper.

Diese befreienden Elemente in Richtung einer positiven Körperlichkeit könnten von einer zeitgerechten und menschenliebenden christlichen Theologie aufgegriffen werden, ohne daß sie dabei in die Schlingen des modernen Schönheitskultes gerät, dessen Priester und Gläubige letztendlich vom unersättlichen Gott Mammon gegängelt werden.

b) Aus den Fängen eines körperfrustproduzierenden Schönheitskultes: Befreiende Spuren der Lust am Schönen in der jüdisch-christlichen Botschaft

Christliche Theologie beschäftigt sich wenig bis gar nicht mit der Frage nach körperlicher Schönheit. Ein Beispiel dafür ist der Lexikonartikel des Syste-

[19] Vgl. *Marianne Fredriksson*, Hannas Töchter. Roman, Frankfurt a.M. 1997, 84f.

matikers Josef Wohlmuth, der sich unter dem Titel „Schönheit/Herrlichkeit" zwar im Duktus philosophischer Ästhetik ausführlich mit der Schönheit und Herrlichkeit Gottes auseinandersetzt, dabei aber nie die Frage nach der menschlichen Schönheit aufwirft.[20]

Als lohnender erweist es sich da, auf die biblischen Schriften und vor allem das in irdischen Dingen versierte Alte Testament zurückzugreifen und dort nach dem Thema Schönheit zu suchen. Ein Buch, in dem das Adjektiv „schön" vielfach wiederholt und auf menschliche Körper bezogen wird, ist bekanntlich das Hohelied, die Sammlung einer Reihe von (altägyptisch geprägten[21]) Liebesliedern. Anders als man vielleicht vermuten würde, finden sich darin nicht nur hymnische Preisungen der Schönheit des/der Geliebten, sondern vereinzelt auch Selbstbeschreibungen der Liebenden, die auf körperliches Selbstwert- und Wohlgefühl schließen lassen. Schon im ersten Kapitel heißt es da:

„Braun bin ich, doch schön, ihr Töchter Jerusalems, wie die Zelte von Kedar, wie Salomos Decken. Schaut mich nicht so an, weil ich gebräunt bin. Die Sonne hat mich verbrannt. Meiner Mutter Söhne waren mir böse, ließen mich Weinberge hüten; den eigenen Weinberg konnte ich nicht hüten." (Hld 1, 5–6)

In dieser Selbstschilderung weiß die Liebende, daß sie mit ihrer Bräune einem bestimmten Schönheitsideal ihrer Zeit nicht entspricht, und doch ist sie selbstbewußt ob ihrer Schönheit und vergleicht sich mit den Prunkstücken von Tempeln und Königen. Anders als die Gläubigen des modernen Schönheitskultes gibt sie sich nicht selber die Schuld für ihren etwaigen Schönheitsmangel, sondern sie weiß die Umstände zu nennen, die ihre Haut verbrannten. Ihre Aussage „den eigenen Weinberg konnte ich nicht hüten" kann durchaus im übertragenen Sinn auf den eigenen Körper bezogen sein, den sie nicht schützen konnte vor der Sonne, weil die Brüder sie zur Arbeit zwangen.

Nicht zufällig beginnt aber das erste Kapitel mit der Sehnsucht nach dem Geliebten, dessen süße Schönheit sie bereits genossen hat und deshalb rühmen kann (1,1–4). Anders als im modernen Schönheitskult, bei dem es vorwiegend um die schöne Gestaltung des je eigenen Körpers geht und wo die damit verbundene Selbstbezogenheit auch zur hart richtenden Einsamkeit vor dem Spiegel werden kann, ist Schönheit im Alten Testament ein beziehungshafter Begriff.

„Mit der Stute an Pharaos Wagen vergleiche ich dich, meine Freundin. Schön sind deine Wangen zwischen den Kettchen, dein Hals in der Perlenschnur...Mein Geliebter ruht wie ein Beutel mit Myrrhe an meiner Brust. Eine Hennablüte ist mein Geliebter mir aus den Weinbergen von En-Gedi.

Schön bist du, meine Freundin, ja, du bist schön. Zwei Tauben sind deine Augen. Schön bist du, mein Geliebter, verlockend. Frisches Grün ist unser Lager..." (1,9–10.13–16)

Schönheit wird zugesprochen, am anderen erfahren und mit allen Sinnen genossen. Nicht die eigene Schönheit steht im Vordergrund, sondern die des anderen, der/des Geliebten. Im liebevoll-lustvollen Miteinander werden die

[20] Vgl. *Josef Wohlmuth*, Schönheit/Herrlichkeit, in: *Peter Eicher* (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 5, München 1991, 17–25.

[21] Vgl. *Othmar Keel*, Das Hohelied, Zürcher Bibelkommentar, Zürich 1986.

Liebenden zu schönen Menschen, die es mit allerlei phantasievollen Attributen zu besingen lohnt. Diese Attribute sollen dabei weniger die genaue äußere Form der beschriebenen Körperteile wiedergeben, sondern auf ihre besondere Funktion im Liebesspiel beziehungsweise auf die Eigenschaften des/der Geliebten verweisen. So stehen etwa die als zwei Tauben beschriebenen Augen für ihre Funktion als Liebesbotinnen.[22]

Wer im derart lustvollen Aufeinanderbezogensein schwingt, erfährt sich als schönes, besonderes und liebenswertes Wesen. In der Selbstvergessenheit wird Schönheit geschenkt, die liebende Begegnung wird zu einem Schönheitsquell, der jede Schlankheitsdiät und Gesichtskosmetik in den Schatten stellt.

Claus Westermann schreibt zur Bedeutung der menschlichen Schönheit im Alten Testament: „Die Schönheit des Menschen wird in der Begegnung entdeckt, wird in der Begegnung erfahren. ... Schönheit, auch Menschenschönheit, ist Geschehendes."[23]

Im Gegensatz zum modernen Schönheitskult setzt die alttestamentliche Rede von der Schönheit bei der Erfahrung des Geschenktseins an und nicht bei der Machbarkeit von Schönheit. Das Schönsein des Geschaffenen hat mit dem Segenswirken Gottes zu tun. Der Segen des Schöpfers ist allem Lebendigen gegeben, weshalb das eigentliche Schönsein dem Menschen als Geschöpf eignet.[24] „...dieses Schönsein der Schöpfung ist ausgesagt auch angesichts alles Grauenhaften und Schrecklichen in der Schöpfung. Es kann allein so gesagt werden, weil es Schönsein in den Augen Gottes ist..."[25]

Der jüdisch-christliche Glaube kann vom modernen Schönheitsmythos, seiner Machbarkeitsideologie und zwanghaften Vorstellung von einem objektiv setzbaren, universalen Schönen dort befreien, wo er der einzelnen Frau und dem einzelnen Mann von einem menschgewordenen Gott erzählt, der sich für die menschliche Würde in Liebe verzehrt und der mit liebevollem Blick die individuelle körperliche Gestalt von Frau und Mann segnet. Wer sich dieser zugesagten Liebe vertrauensvoll hingibt, wird sich als ein besonderer, liebenswerter, einzigartiger Mensch erfahren und kann dieser Erfahrung in der körperlichen Selbstgestaltung frei und freudig Ausdruck verleihen. Schmuck, schöne Kleidung und gewählte Haartracht sind dann nicht länger Symbol für Fronarbeit unter dem zwingenden Gott „Schönheit" sondern spielerischer Ausdruck der Freude über das Geschenk eines weiblichen oder männlichen Körpers, der schön ist durch den liebevoll-segensreichen Blick Gottes.

Wo der moderne Schönheitskult den Gott der Jugendlichkeit anbetet und alles auf das junge Schöne im Irdischen setzt, wird der biblische Glaube darauf verweisen müssen, daß Jugendlichkeit, Fitness und Gesundheit nur Teilaspekte des Lebens sind. Die Liebe zur Wirklichkeit, in der sich mystisch begabte ChristInnen schulen, weiß sich auf den Spuren des Ignatius von Loyola herausgefordert durch die Lehre der Indif-

---

[22] Vgl. *Othmar Keel,* Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphysik des Hohenlieds, Stuttgart 1984.

[23] *Claus Westermann,* Das Schöne im Alten Testament, in: Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, hg. von Herbert Donner u.a., Göttingen 1988, 483.

[24] Vgl. ebenda, 481ff.

[25] Ebenda, 482.

ferenz, die besagt, daß es nicht besser sei, gesund zu sein als krank, nicht besser reich als arm, jung als alt.[26] Dort, wo wir uns in der Nachfolge Jesu zu einem „Leben in Fülle" bekennen, schließen wir auch den eigenen Tod mit ein. Das Verwelken unseres Körpers bekommt eine eigene, schmerzvolle und lehrreiche Qualität, die uns zwingt, liebgewordene Selbstentwürfe loszulassen und offen zu werden für Neues, nie Dagewesenes. Die christliche Botschaft von der Auferstehung des Menschen mit Leib und Seele kann dort relativierend wirken, wo alles Heil im Hier und Jetzt körperlichen Wohlseins gesucht wird. Den ChristInnen, welche die diesseitige Lust an der beziehungshaften Schönheit genießen gelernt haben, bleibt die Hoffnung auf ein Später, das ungeahnte Lüste noch viel größerer Art bereit hält.

Wenn sich also der jüdisch-christliche Glaube von seiner unheilvollen Geschichte körper- und lustfeindlicher Traditionen lossagt und in offenen Dialog mit den nach würdevoll schönem Frau- und Mannsein suchenden Menschen tritt, dann kann er vielleicht wieder Geschichten erzählen von verschwenderisch salbenden Frauen, die den Körper des schönen Geliebten mit ihrem langen Haar trocknen und Lieder singen von sprühenden Liebesspielen, die alles in Schönheit tauchen und die Gesichter erstrahlen lassen.

[26] Vgl. *Willi Lambert*, Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundworte ignatianischer Spititualität, Mainz ^{3}1994, 59ff.

FRANZ GRUBER

Religion als memoria beatitudinis: Zum Verhältnis von Glück und Heil

Das Verhältnis von Glück und Heil ist spannungsreich. Die Religionskritik klagte das Christentum als lebensfeindliche Religion an, Varianten heutiger politischer Theologie bezichtigen den glücksorientierten Zeitgeist des Vergessens der Leidenden. Die Formel von der Religion als memoria beatitudinis versucht beides zu bewahren: das Glück und die Gerechtigkeit. Der christliche Heilsbegriff ist für den Autor die vorweggenommene Einheit von gutem und gerechtem Leben. Darin liegt das wahre Glück. Unser Autor ist Dozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz. (Redaktion)

Das Streben nach Glück bewegt nicht nur das alltägliche Handeln. Insofern Glück die subjektive Form des Heils ist, ist es einer der Mythos und Religion am stärksten formenden Impulse. Ihre Geschichten und Symbole vom mißlungenen und geglückten Leben spiegeln typisierte Erfahrungen im Umgang mit der Frage nach dem Leben, das gut und glücklich ist. Für das Abendland haben vorrangig Philosophie und christliche Theologie Modelle und Gründe angeführt, worin das höchste erstrebenswerte Gut liegt und wie es zu erreichen sei. Beide Denkformen sind sich auf anthropologischer Ebene darin einig, daß dieses in der Einheit von glücklichem und *moralisch* gutem Leben (Eudämonie) besteht und nicht in der egoistischen Aneignung von Glücksgütern.[1] Dieser Unterschied läßt sich sogar begrifflich in vielen Sprachen beobachten: Während das episodische, zufällige Glück mit „eutychia", „fortuna", „chance", „luck", „Glück-haben" bezeichnet wird, ist Glück als Form gelingenden Lebens „eudaimonia", „felicitas/beatitudo", „bonheur", „happiness", „Glücklichsein/glücken". Aber diese theoretische Einheit war zugleich immer schon eine Problemgestalt: Wie verhält sich denn das eigene Interesse am guten Leben zur moralischen Rücksichtnahme (Solidarität, Gerechtigkeit) auf die anderen?

In unserer von Massenkonsum und Erlebnissucht geprägten Zeit wird der innere Zusammenhang von geglücktem Leben und sittlicher Orientierung immer brüchiger. Die Schere zwischen individualistischer beziehungsweise hedonistischer Lebensorientierung und jenen modernen Gesellschaftsstrukturen, die auf eudämonistischen Prinzipien aufbauen (Menschenrechte, Rechtsstaat, Gemeinwohl), öffnet sich gefährlich. Zudem inszeniert sich die Konsumkultur, deren Kern die Ideologie des freien Marktes ist, als ein „unbedingter Heilsweg" zum Glück. Deshalb rückt das individuelle Glücksverlangen zur letzten massenwirksamen Utopie der Gegen-

[1] Zum philosophischen Glücksbegriff siehe: *M. Forschner,* Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant. Darmstadt ²1994; *L. Marcuse,* Philosophie des Glücks von Hiob bis Freud, Zürich 1995 (1948). Ein populärer Problemzugang ist: *R. Winterswyl,* Das Glück. Eine Spurensuche, München 1995; eine nützliche Textsammlung bietet das Insel-TB: Glück. Erkundigungen, eingeholt von *Gottfried Honnefelder,* Frankfurt/M. 1992.

wart auf. Der Markt ersetzt Religion und Philosophie zugleich, denn er versteht sich als die Religion und die Philosophie des Glücks. Seine Produkte sind sein Evangelium: Sie sind keine bloßen Güter mehr, sondern „Glücksversprecher", umgeben von einer gleichsam spirituell wirkenden Aura (Marke), „liturgisch" perfekt inszeniert und initiiert.[2]

So scheint das Verhältnis von Glück und religiösem Heil, Glück und Moral heute doppelt entfremdet: Zum einen, weil Glück mit bloß hedonistischem (auch religiösem) Konsum identifiziert und der Zusammenhang von Glück und Moral entkoppelt wird. Zum anderen ist der christliche Glaube mit dem Vorwurf konfrontiert, eine glücksfeindliche Einstellung zum Leben gefördert zu haben. Daß das „Leben [dort] zu Ende [ist], wo das Reich Gottes anfängt", hat schon Nietzsche feindselig, aber auch zutreffend beobachtet.[3] Aus dieser Konstellation ergibt sich die Struktur der folgenden Überlegungen.

1. *Zur „Dissoziation von Glück und Heil"*[4]

Die neuzeitliche westliche Kultur wurde wesentlich durch die *Rationalisierung des Glücksstrebens* geformt.[5] Mit dem Motto, daß das ultimative Ziel politischen Handelns die Ermöglichung des größten Glücks für die größte Zahl (Jeremy Bentham) sei, hat die englische utilitaristische Moralphilosophie eine epochale Weichenstellung vorgenommen. Sie „entmoralisierte" auf diese Weise das Glücksstreben und legte es in die Hände ökonomischer und politischer Steuerungskompetenz.[6] Damit wurde das Glücksstreben ein gesamtgesellschaftliches, von den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Institutionen zu förderndes Gut. Die alteuropäische Kategorie des „Glücks" als Einheit von Glück und Sittlichkeit wurde zum Projekt, das entweder die individuelle Entfaltung (bürgerlicher Liberalismus) oder die kollektive Ermöglichung des Glücks (Sozialismus) oder die praktisch unaufhebbare Differenz von Glücksstreben und Sittlichkeit (Idealismus) favorisierte. Während heute die zweite Linie wegen des humanitären und ökonomischen Scheiterns marxistischer Politik beinahe trägerlos geworden ist, setzt sich die hedonistische Variante der ersten Linie ungebremst durch. Dieses Glücksstreben ist eine enge Symbiose mit der marktwirtschaftlichen Wirtschaftsform als globalem Paradigma von Produktion und Konsumtion eingegangen. Dessen Grundprinzip besteht bekanntlich darin, daß die Befriedigung der eigenen Interessen das Wohl aller am besten gewährleisten

---

2 Vgl. etwa die quasisakralen Produkteinführungen von Automarken oder PC-Software.

3 *F. Nietzsche*, Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, in: Nietzsche Werke. Kritische Studienausgabe, Berlin 1969, Bd. 6,79.

4 Zu dieser Problematik siehe bes. *G. Greshake*, Glück oder Heil?, in: *ders.*, Gottes Glück – Heil des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 1983, 159–206.

5 Die Ursachen sind komplex und vielschichtig. Zu nennen sind der Zusammenbruch des metaphysisch-religiösen Weltbildes; die aufgewertete Bedeutung des Subjekts; die Entstehung des funktionalistischen Denkens; die Erfolge frühkapitalistischen Wirtschaftens; die Sichtweise des Lebens als „letzter Gelegenheit" (vgl. *M. Gronemeyer*, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, Darmstadt 1993).

6 Die amerikanische Verfassung von 1781 hat ihren Bürgern das „pursuit of happiness" sogar als Menschenrecht zuerkannt.

kann.[7] Aber der Preis für diese Anstrengung, durch Arbeit, Wettbewerb und erfolgsorientierte Zweckrationalität ein Maximum an Glücksmöglichkeiten herzustellen, bewirkt offensichtlich das Gegenteil: den Verlust der Fähigkeit, daß Individuen ihr *Leben als ganzes* unter die Zielsetzung des Gelingens und Glückens stellen können. An die Stelle des ersehnten Lebensglücks tritt ein ausgeklügeltes Manipulationsspiel: künstlich stimulierte Mangelerfahrungen werden durch Güterkonsum befriedigt, was wieder nach neuer Stimulierung verlangt.[8] Weder Himmel noch Geschichte – das Warenhaus ist darum das gegenwärtige, in Bann nehmende Symbol für das Glück. In der Marktwirtschaft ist Glück eine Ware geworden und das Geld deren Möglichkeitsbedingung.

Warnende Stimmen über die kulturellen Folgen dieser Entwicklung finden sich sowohl in der bürgerlichen als auch in der marxistisch orientierten Sozialphilosophie. Max Weber sprach schon am Beginn unseres Jahrhunderts durchaus weitsichtig vom kommenden „Genußmenschen ohne Herz" und vom „Fachmenschen ohne Geist"[9]. Herbert Marcuse hat die westliche Konsumkultur sogar als die subtilste Form der Entfremdung kritisiert. Er stützt sich auf die Beobachtung, daß ihre Mitglieder nicht einmal mehr die Mechanismen ihrer Verdinglichung und Manipulation merken, weil sie ihre Lustbefriedigungen mit dem wahren Inhalt des Glücks verwechselten.[10] Schon die vorgegaukelten Bedürfnisse seien in Frage zu stellen, denn wahres Glück bestehe in der Einheit von Vernunft und erfüllten authentischen Bedürfnissen. Dazu müßten jedoch die Unglück verursachenden Strukturen aufgehoben sein.[11]

Allerdings: Hinsichtlich des Verhältnisses von moderner Kultur und Religion trauen beide Sozialphilosophen religiösen Heilsvorstellungen keine gesellschaftskorrigierende Kraft mehr zu. Beiden ist das Christentum als kulturprägende Instanz auch wegen seines Glückskonzepts „problematisch" geworden.[12]

Bekanntlich hat das Christentum schon in der Antike in Übereinstimmung mit der Stoa eine Lebenspraxis, die an der Erfüllung von Lust ihr Maß nahm, entschieden zurückgewiesen. Am Beispiel Augustins[13] ließe sich zeigen, daß er die Verinnerlichung und Verjenseitigung des Glücks stark gefördert hat. Denn er lagert den Begriff des wahren Glücks aus dem ganzheitlichen Lebensvollzug tendenziell aus, spaltet die

---

[7] Dieser eigentümliche „Glücksegoismus" ist schon in den Volkswirtschaftstheorien von Adam Smith und David Ricardo als der eigentliche Mechanismus des Wohlstands und der Harmonie der Gesellschaft interpretiert worden.

[8] Vgl. *H. Kundler* (Hg.), Anatomie des Glücks, Köln 1971; *ders.*, Die Glücksvorstellungen des heutigen Menschen und die Gesellschaft, in: Universitas 33 (1978) 942–947; *K.M. Meyer-Abich/D. Birnbacher* (Hg.), Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein, München 1979.

[9] *M. Weber*, Die protestantische Ethik, Bd. I, Hamburg ³1973, 189.

[10] *H. Marcuse*, Zur Kritik des Hedonismus, in: *ders.*, Kultur und Gesellschaft I, Frankfurt/M. 1965, 128–168, 160; vgl. auch: *ders.*, Der eindimensionale Mensch, Darmstadt und Neuwied 1967.

[11] *Ders.*, Kritik 166f.

[12] Weber sah im calvinistischen Ethos sogar die Wurzel des Kapitalismus, weil dieses aufgrund der doppelten Prädestination eine streng rationalisierte Lebensführung forderte, die ihrerseits die Wirtschaftsweise rationalisierte. Der dadurch ermöglichte wirtschaftliche Erfolg wurde dann als Zeichen der Erwählung interpretiert; Marcuses Stellung zur Religion ist von der marxistischen Religionskritik geprägt.

[13] Vgl. De beata vita. Über das Glück. Lateinisch/Deutsch, Stuttgart 1982 (Reclam TB 7831).

sinnlichen und ästhetischen Komponenten von den seelischen und transzendenten ab. Folglich ist nur jener Mensch glücklich zu schätzen, der Gott hat, worin auch das höchste Glück der *Seele* liegt. Solch selig machender „Genuß" Gottes ist ein wesentlich *transzendenter* Akt. Friedrich Heer sah in dieser Trennung von sichtbarem und unsichtbarem Glück und Heil „sowohl eine Wurzel der eigentümlichen europäischen Aktivität und Spiritualität, ... [als] auch eine der Wurzeln des neueuropäischen Unglaubens an das Glück: in der Denunzierung des Glücks als eines ‚hinfälligen Scheinglücks der eitlen Welt' liegt ja der Keim der Schrumpfung und Pervertierung des Glücks zu einer billigen Sache, die man machen, die man kaufen kann, mit magischen und technischen Mitteln".[14]

Gegen das Vermiesen irdischen Glücks hat am schärfsten die neuzeitliche Religionskritik ihren Einspruch erhoben.[15] Dementsprechend definierte Ludwig Feuerbach das Glück dezidiert sensualistisch: Alles Lebendige „will ... glücklich sein: denn nur Glückseligkeit ist Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden, wollenden Wesens, ist gewolltes, geliebtes Sein. ... Der Glückstrieb ist der Ur- und Grundtrieb alles dessen, ... was ist und sein will... Jeder Trieb ist ein Glückseligkeitstrieb..."[16] Daraus folgt für Feuerbach: „Wollt ihr die Menschen bessern, so macht sie glücklich; wollt ihr sie aber glücklich machen, so geht an die Quellen des Glücks ... – an die Sinne"[17]. Seine Religionskritik will deshalb die falsche, weil projizierte Transzendenz des Glücks entlarven und dessen Immanenz festhalten. Heinrich Heine hat in seinem Gedicht: „Deutschland. Eine Winterreise", dieses Glücksprogramm prägnant formuliert:

„Ein neues Lied, ein besseres Lied,/O Freunde, will ich euch dichten!/ Wir wollen hier auf Erden schon/Das Himmelreich errichten./Wir wollen auf Erden glücklich sein/Und wollen nicht mehr darben;/Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,/Was fleißige Hände erwarben./Es wächst hinieden Brot genug/Für alle Menschenkinder,/Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust/Und Zuckererbsen nicht minder./Ja, Zukkererbsen für jedermann,/Sobald die Schoten platzen!/Den Himmel überlassen wir/Den Engeln und den Spatzen."[18]

Nicht zu übersehen ist, daß in Heines materialistischer Glücksparole die Erfahrung ökonomisch bedingten Unglücks mitschwingt. Damit ist der Schritt zur Religionskritik von Karl Marx vorbereitet: Für diesen gilt, daß Religion als „illusorisches Glück des Volkes"[19] aufzuheben sei, damit das wirkliche Glück an seine Stelle trete. Allerdings lehnt Marx einen hedonistischen Glücksbegriff ab. Wirkliches Glück könne es für die Menschen nur geben unter den Bedingungen gesellschaftlicher Freiheit, die es erst herzustellen gelte. Damit wahrt Marx den klassischen Zusammenhang von Glück und politischem Handeln; doch im Unterschied zu Aristoteles garantiert nicht das tugendhafte Handeln der

[14] *F. Heer*, Glück und Glückseligkeit, in: *ders.*, Ges. Vorträge II, Nürnberg 1956, 19f, zit. n. Greshake 173f.
[15] Vgl. den aufschlußreichen Artikel von *A. Schmidt*, Zum Begriff des Glücks in der materialistischen Philosophie, in: *U. Hommes* (Hg.), Was ist Glück? Ein Symposion, München 1976, 55–107.
[16] *L. Feuerbach*, Zur Ethik: Der Eudämonismus, in: Sämtliche Werke. Hg. von *W. Bolin* und *F. Jodl*, Bd. X, Stuttgart 1911, 230f, zit. n. *Schmidt* 58.
[17] Ebd. 143f, zit. n. *Schmidt* 60.
[18] *H. Heine*, Gedichte. Ausgewählt und eingeleitet von Ludwig Marcuse, Zürich 1977, 206.
[19] *K. Marx/F. Engels*, Werke. Bd. I, Berlin 1970, 378f.

Einzelnen in der Polis die Einheit von Glück und Moral, sondern die geschichtlich zu leistende Überwindung der Unheil verursachenden Mechanismen des Kapitalismus.
Auf dem Hintergrund dieser nur exemplarisch herausgegriffenen Entwicklungen des Glücksverständnisses, die zur Entfremdung von dem religiösen Heilsbegriff führten, stellt sich die Frage, welche Dimensionen diese Dissoziation von Glück und Heil, die ja den Glücksbegriff um seine transzendenten und den Heilsbegriff um seine sinnlichen Elemente bringt, überwinden helfen.[20] Ich betrachte dazu zwei Bereiche, die die religiöse Tiefenstruktur des Glücks einmal von seiner extremsten und dann von seiner alltäglichsten Seite freigeben können: das Verhältnis von Glück und Leid und das Streben nach dem guten Leben, was sich selbst verwirklichendes, eigeninteressiertes Handeln voraussetzt.

2. *„Das Glück von heute läßt das Unglück vergessen, das Unglück von heute läßt das Glück vergessen." (Sir 11,25)*

„Daß auf Erden an so vielen Stellen Ungerechtigkeit und Grauen herrschen und die Glücklichen, die es nicht leiden müssen, davon profitieren, daß ihr Glück vom Unglück anderer Kreaturen heute wie in der vergangenen Geschichte abhängt, die sogenannte Erbschuld, ist offenbar. Den im eigentlichen Sinn Denkenden ist all dies bewußt. Und ihr Leben, selbst in glücklichen Momenten, schließt die Trauer ein."[21] Mit diesem Zitat von Max Horkheimer ist die schwierigste Aporie der Glücksfrage aufgeworfen. Ja, dieser Widerspuch ist die wunde, nie heilende Berührungsstelle philosophischer und theologischer Glücksreflexion. Schon in der Antike löste er das Entstehen der jüdischen Eschatologie, Apokalyptik und Theodizee (Hiob) aus. Und an ihm müßte auch heute das Gespräch von moderner Kultur, Philosophie und Religion wieder angeknüpft werden. Horkheimer erwartet denn auch gerade von der Religion in diesem Punkt eine besondere Sensibilität. Würden die religiösen Begriffe von der *Gerechtigkeit* und *Güte Gottes* die „Sehnsucht derer, die zu wahrer Trauer fähig sind"[22], artikulieren, dann wäre ein Beitrag zu ihrer öffentlichen Rettung nach Religionskritik und Kapitalismus geleistet.[23] Demzufolge wäre Religion jene Instanz, welche die Einheit von Glück und Gerechtigkeit am radikalsten zu denken wagte.
Von seiten der Theologie hat Johann Baptist Metz am eindringlichsten diese Sensibilität für die Wahrnehmung der Leidenden als erstrangigen theologischen Topos betont. Darin ist nicht nur das Problem der politischen Gerechtigkeit angesprochen, sondern die

[20] Eine theologiegeschichtliche Folge ist der Verlust des Glücksbegriffs in der christlichen Erlösungslehre.
[21] *M. Horkheimer*, Über den Zweifel, in: *ders.*, Gesammelte Schriften 7, Frankfurt/M. 1985, 222.
[22] Ebd.
[23] Auch *Walter Benjamin* sah in der Verklammerung von Glücksanspruch und Leiderfahrung die Affinität von historischem Materialismus und Theologie: „Was die Wissenschaft [die Historie, F.G.], ‚festgestellt' hat, kann das Eingedenken modizifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie" (Gesammelte Schriften. Bd. V1, Frankfurt 1982, 589).

dogmatische Frage nach dem christlich-jüdischen Heilsbegriff selbst.[24] Für Metz besteht darum der Kern dieses Glaubens in seiner *anamnetischen* Struktur, in der *memoria passionis*, im Eingedenken des Leidens vergangener Generationen und gegenwärtig Leidender. Andererseits bringt Metz das in scharfe – bisweilen polemische – Ablehnung einer glücksorientierten, postmodernen Gegenwartskultur, die sich von der Religion ihre Heilssehnsüchte mit den Mitteln der Psychotherapie stillen lassen will: „War Israel etwa glücklich mit seinem Gott?", fragt Metz an. „War Jesus glücklich mit seinem Vater? Macht Religion glücklich? Macht sie ‚reif'? Schenkt sie Identität, Heimat, Geborgenheit, Frieden mit uns selbst? Beruhigt sie die Angst? Beantwortet sie die Fragen? Erfüllt sie die Wünsche, wenigstens die glühendsten? Ich zweifle"[25]. Kein Zweifel besteht darin, daß Metz zu Recht die Struktur unserer „religionsfreundlichen" Zeit attackiert, die auch Religion als Konsumgut, als Erlebnis- und Glücksmittel vereinnahmen will. Als Gegensatz dazu manifestierte sich – Metz zufolge – im Leidensgedächtnis die unverwechselbare und unersetzbare Gestalt des jüdischen Glaubens, die scharfe Grenze von Glückssuche und solidarischer Existenz. Aber: Fällt mit der Betonung der Solidarität mit den Leidenden notwendigerweise der Aspekt des Glücks unter den Tisch – diesmal im Namen der Gerechtigkeit? Verfehlen diejenigen ihr Leben, die sich nach Glück sehnen?

So ist an Metz die Rückfrage zu richten, ob er nicht genau die *Bedingung* thematisch unbeleuchtet läßt, die das Eingedenken des Leidens mit auslöst: das Eingedenken versagten Glücks, biblisch gesprochen: die Erfahrung des Bundes, des Heils, der Rettung, des satten Lebens, also: die – antizipierte – Einheit von Glück und Heil. Ein Blick auf die biblischen Schriften zeigt, daß das Glücken des Lebens, seine Rettung die Form der Heilserfahrung Gottes ist.[26]

Beeindruckend vermitteln zum Beispiel die Vätererzählungen die fürsorgende Gegenwart Gottes im Lebensgeschick der Patriarchen und ihrer Familien. Der Segen Gottes ist das Glück der Menschen, wenn ihnen zuteil wird, was ihr Leben bereichert: Friede, Land, Gesundheit, Nachkommenschaft, langes Leben, reiche Ernten. „Exodus" und das „verheißene Land" sind *die* Symbole für das Glück Israels. In der Weisheitstradition heißen jene glücklich, die ein lauteres, gottesfürchtiges Leben führen. Schließlich bezeugt die Schöpfung selbst ihr Gutsein als Werk der Weisheit Gottes (Gen 1). Das Bekenntnis zur Welt als Schöpfung ist das Ja zu ihrer Glückswürdigkeit und -seligkeit. Der Paradiesesgarten ist darum das biblische Symbol des ungetrübten Daseins im Glück.

Gewiß kann man sich gegenüber diesen positiven Zügen auf jene zäsurartigen historischen Unglückserfahrungen Israels berufen, die als Katalysator für die Problematisierung und Radikalisierung der Heils- und Gottesfrage wirkten: Exilierung, Verarmung, Unterdrückung, Verfolgung. Denn hier erst wurde die Frage virulent, wie sich denn das Unglück der Menschen – das durchaus auch als Gerichtshandeln zu verstehen versucht wurde – zum

[24] Vgl. *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977.
[25] *J. B. Metz*, Theologie als Theodizee?, in: *W. Oelmüller* (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1992, 103–118, 115.
[26] *G. Theissen*, Glück in der Bibel, in: Glück und Heil. Ausgewählt und bearbeitet von W. Trutwin und H. Assig (Theologisches Forum 13), Düsseldorf 1972, 56–58; vgl. auch den Beitrag von J. Niewiadomski in diesem Heft.

Wohlwollen Gottes verhält. Daß erst in dieser Situation der Schöpfungsglaube beziehungsweise die Geschichts-Eschatologie als Antwort auf diese Krisenerfahrungen entwickelt wurden, zeigt, daß das „verlorene Heilsglück" ein entscheidendes Motiv bleibt. Auf diesen Problemzusammenhang hat auch Max Horkheimer mit dem aktualisierenden Blick auf die Schoa hingewiesen: „Nach dem, was in der Gegenwart geschehen ist, die Worte ‚Ich befreie ihn' zu sagen, ist nur dann kein schlechter Widerspruch, wenn, wie die Juden glauben, am Ende der Messias ersteht und die Gerechten aller Völker nach Zion führt, wenn der Einzelne mit solcher Verheißung sich eins fühlt, ihr zu dienen versucht und ihr vertraut. Wenn ein Vater sein Kind in dem Gedanken erzieht und eine Mutter in der Erwartung es ansieht, es werde jenem unendlichen Glück dienen, ja vielleicht es erleben dürfen, auch wenn sie selbst einmal gestorben sind, erfährt das Kind die Liebe und vermag sie wieder auszustrahlen, die im emphatischen Sinn den Menschen zum Menschen macht."[27] Das heißt, die jüdische memoria passionis ist selbstverständlich umfangen vom erhofften messianischen Glück und Heil. Sichtbar wird dies schon in der täglichen Liebe, denn in ihr nimmt die Freiheit, der andere Name für Glück, Gestalt an.

Auch der christliche Glaube hält im Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem gekommenen und wiederkehrenden Messias prinzipiell an dieser Struktur fest, gibt ihr allerdings eine andere Akzentuierung. Denn er bezeugt mit der Erinnerung des Namens *Jesu* jenes einzigartige Lebensgeschick, das die unwiderrufliche Eröffnung des unbedingten Heilwerdens der Welt symbolisiert. Auch im Christusbekenntnis verdichtet sich sozusagen die ganze Spannung der Differenz von Glück und Heil, denn Gottes Heilsglück ist die Aufhebung der Differenz von Glück und Gerechtigkeit, von Leben und Tod.

Dorothee Sölle hat einmal Jesus als den „glücklichsten Menschen, der je gelebt hat"[28], gekennzeichnet. Mit diesem Urteil ist natürlich nicht vordergründig eine empirische Aussage gemacht, sondern die Rückspiegelung seiner Botschaft, seiner Praxis auf die historische Person selbst. Jesus erscheint nach dem Zeugnis des NT als jener Mensch, der sich vorbehaltlos am Gutsein Gottes ausgerichtet hat. Wenn das Wesen des Glücks in der Realisierung der „höchsten Möglichkeit des Menschen"[29] besteht, dann ist dem Glaubenden dieser Jesus zur höchsten Möglichkeit des Menschen geworden. Denn seine Lebensform hat ihre Mitte in der Botschaft vom „Reich Gottes". Darin ist das „Glück" die Daseinsform aller Wirklichkeit. Vom Ansatz her ist dann dem Glauben die Gefahr genommen, Vertröstung, Ersatz vorenthaltenen Glücks zu sein. Wenn Jesus die Armen, die Hungernden, die Weinenden seligpreist (Mt 5,3ff), dann hält er nicht nur an der „Sinnlichkeit" des Reiches fest, sondern bricht die lähmende Hoffnungslosigkeit, die sich über die Un-

[27] *M. Horkheimer*, Psalm 91, in: Gesammelte Schriften 7, 212.

[28] *D. Sölle*, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik, Stuttgart 1990, 63.

[29] Diese Formel, die den aristotelischen Begriff des höchsten Gutes umschreibt, stammt von *H. Marcuse*, Philosophie und kritische Theorie, in: *ders.*, Schriften Bd. 3, Frankfurt 1979, 227–249, 228.

glücklichen gelegt hat. Das Glück, von dem Jesus spricht, ist eben kein Glück, das mit dem Vergessen der Leiden erstohlen ist. Es ist ein Gut, das sich frei ereignet, wenn das menschliche Streben ganz und gar von einem bewegt ist: dieses Reich und seine Gerechtigkeit selbst zu suchen (Mt 6,33). Gewiß war das Glück als solches „kein Programm für Jesus, es war eine Frucht, die dazufiel, wenn absichtslos gelang, was unbedingt nötig ist: das Vertrauen zum Vater".[30] Daß sein eigenes Leben, das gebrochen wurde, gelang und als unser Heilsweg verkündet werden kann, ist denn auch nur im Bekenntnis seiner Auferstehung möglich.

Wenn der christliche Glaube daraus sein Heilsverständnis gewinnt, dann ist die Glücksdimension unverzichtbar für die Bestimmung von Religion. Religion ist nicht nur memoria passionis, sondern genauso memoria beatitudinis. Die Verklammerung von Glücks- und Leidenserinnerung verweist dann die Christen erst recht in die gesellschaftliche Praxis. Der scharfe Einspruch der Religionskritiker, das Christentum hätte die Erde und ihr jetzt schon mögliches Glück verraten, bleibt deshalb ein Stachel in der öffentlichen Gestalt dieser Glaubensform. Weil an ökonomisch-politischen, an sozialen und psychischen Umständen die Glücks*möglichkeiten* von Menschen hängen, darum muß das Christentum ein *Anwalt des guten Lebens* für jene Menschen und Lebewesen sein, deren Dasein ungerechtfertigt und willkürlich beschädigt wird.

3. „Wer sich selbst nichts gönnt, wem kann der Gutes tun? Er wird seinem eigenen Glück nicht begegnen." (Sir 14,5)

Wir suchen im täglichen Lebensvollzug und innerhalb des eingespielten Netzes von Arbeit und Kommunikation, Selbstverwirklichung und Hingabe das *gute Leben.* Was darunter zu verstehen ist, ist selbst kontextabhängig, es variiert von Mensch zu Mensch, von Kultur zu Kultur. Aber in den präferentiellen Einstellungen zu jenen Gütern und Werten, von denen wir Lebensglück erwarten, stoßen wir immer wieder auf moralische Konflikte. Soll ich auf den langersehnten freien Abend verzichten, um einem Freund zu helfen? Soll ich mich in dieser Sache engagieren oder eigenen Interessen Vorrang geben? Soll ich mit dem Auto fahren oder öffentliche Verkehrsmittel nehmen? Der Deutsche Idealismus hat die Autorität des Sollens an den Unbedingtheitscharakter moralischer Maximen gebunden und demgegenüber Maximen, die sich am guten Leben orientieren, abgewertet.[31] Heutige Moraltheorien[32] wollen die Abwertung des Strebens nach dem guten Leben zugunsten der Universalisierbarkeit von Sollensansprüchen (zum Beispiel Gerechtigkeit, Solidarität) korrigieren. Das führt zu einer Neubestimmung von Moral: „Moral ist ... kein Mechanismus der Beseitigung, vielmehr eine Fähigkeit der stets von neuem geforderten Bewältigung der Spannung zwischen Leidenschaft und Rück-

[30] *G. Bachl,* Das Vertrauen Jesu zum Vater, in: *H. Bogensberger* (Hg.), Grammatik des Glaubens. St. Pölten 1985, 77–89, 89.

[31] Vgl. Kants kategorischen Imperativ.

[32] Siehe *M. Nußbaum,* The Fragility of Goodness, London 1986; *B. Williams,* Moral Luck, Cambridge 1981; vgl. auch: *A. MacIntyre,* After Virtue, London 1981; *Ch. Taylor,* Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/M. 1994; *R. Spaemann,* Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989.

sicht"[33]. „Die Einheit zwischen Glücksstreben und moralischer Orientierung darf nicht als Identität, sondern muß aus ihrer Differenz, als ein primär *innermoralischer* Widerstreit verstanden werden."[34] Der Sinn von Moral liegt dann im *„Schutz der Form des Glücks"*[35]. Moral und Glück verweisen demnach wechselseitig aufeinander: es gibt kein gutes Leben ohne ein Mindestmaß an moralischer Orientierung, weil schon die eigene Selbstbestimmung als öffentliche Anerkennung der Entfaltungsmöglichkeit und -pflichtigkeit eines jeden nur intersubjektiv zugestanden werden kann; es gibt keine Moral ohne Ausrichtung auf Glück, weil sie die Verletzbarkeit der Entfaltung des Einzelnen gerade minimieren soll. In diesem Modell ist treffend die moralische Grundeinstellung des westlichen Bürgertums umschrieben.

Wenn ich Religion als memoria beatitudinis interpretiert habe, dann darf sie nicht als Instanz gegen das „gute Leben" aufgeboten werden.[36] Denn das Glück des Glaubens ist die vorweggenommene Versöhnung des guten Lebens mit dem gerechten. In jenen Augenblicken des Glücks, wo die Zeit gleichsam still steht und die Welt den Atem anhält, zeigt sich die Wirklichkeit im Glanze möglicher Vollendung: daß alles seine vollkommene Entfaltung findet und dies nicht auf Kosten des anderen; daß Ich und Welt, Subjekt und Objekt zur vollen Identität kommen und aneinander ihr Gutsein verströmen. Dieses Glück stellte „die subjektive Seite dar, was auf der Objektseite un-verstellte Wirklichkeit wäre."[37] Wenn diese Transzendenzmomente des Glücks aber an das Glücksverständnis des guten Lebens liberaler Philosophie angelegt werden, zeigt sich im letzteren eine doppelte Unterschlagung.

1. Der Glückshorizont der heutigen Entwürfe des guten Lebens fällt von vornherein mit den Grenzen menschenmöglichen Glücks zusammen. Das hat zur Folge, daß unhintergehbare Kontingenzen wie Tod, Schuld, Krankheit von vornherein schon in die Möglichkeiten vernünftiger Glückserwartung eingerechnet sind. Zu Ende gedacht heißt das, daß der Natur das letzte Wort über die Glücksmöglichkeiten des Menschen gegeben wird. Gewiß kann ein Leben gelingen innerhalb der Grenzen des Menschenmöglichen. Aber eine Phänomenologie der Glückserfahrung könnte unmöglich an jenen Momenten der Unbedingtheit vorbeigehen, die jeder glückliche Augenblick, jede Erfahrung von Freiheit und Liebe umschließt. Glück zielt tendenziell auf deren letzte Erfüllung. Thomas von Aquin und Immanuel Kant haben darum die transzendente Erfüllung des Glücks als dem Moral- und Glücksbegriff inhärente Bestimmungen gesehen. Das heißt: Ein starker Glücksbegriff ist ohne Gottesbegriff, ohne Unsterblichkeitsbegriff nicht zu denken.[38] Religion ist gegenüber Philosophie jene Lebensorientierung, die an einem starken Glücks-

---

[33] *M. Seel*, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt/M. 1995, 38.
[34] Ebd. 47.
[35] Ebd. 53.227.
[36] Vgl. Joh 10,10, wo das Ziel der Sendung Jesu in der Formel vom erfüllten Leben für alle zusammengefaßt wird.
[37] *Th. W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1975, 367.
[38] An dieser inneren Einheit hält auch das Lehramt fest, wenn es im 1. Vatikanum Gott in guter thomistischer Weise als „in sich und aus sich vollkommen glücklich" (DS 3001) definiert.

begriff festhält, wenn auch im „rational schwachen" Modus des Glaubens und der Hoffnung.

2. Die ästhetische Glückserfahrung zeigt ein weiteres Phänomen: Im Glück liegt der intensivste Zugang zur Geschenktheit von Identitäts- und Welterfahrung. Der Glaube bezeichnet solche Gratuität als Gnade. Nun liegt aber die Möglichkeitsbedingung der Rede vom sich selbst verwirklichenden Leben in der Voraussetzung, daß der Mensch von sich aus sein Gutsein, also sein Glücken wenigstens intentional garantieren kann. Doch hier ist der „religiöse" Blick auf das menschliche Handeln „realistischer": Unzulänglichkeiten und Schuld, die Möglichkeit identitätsbedrohender Krisen sind Dimensionen in jedem Leben, die die Möglichkeit der Balance zwischen gutem und gerechtem Leben relativieren. Gerade an diesem Punkt ist der christliche Glaube die höchste Provokation gegenüber dem bürgerlichen Optimismus vom guten Leben. Nicht nur gegenüber dem unbedingten Anspruch der Gerechtigkeit, auch gegenüber der Gratuitätserfahrung des Glücks ist uns die Möglichkeit, unser Gutsein und Gutwerden ohne Selbstgerechtigkeit aus uns selbst entwerfen zu können, nicht gegeben.

Wenn der christliche Glaube diese Möglichkeitsbedingung in der zuvorkommenden Gnade Gottes, in dessen unbedingtem Heilswillen erblickt, dann sind, schon bevor wir beginnen, unser Leben als ganzes auf sein Glükken hin auszurichten, die Vorzeichen geändert: Es ist schon „geglückt" in der Gnade und Liebe Gottes. Und alles Leben und Glück, das auf schuldhafte Weise gebrochen und verletzt worden ist, wird von Gottes heilender und wieder recht machender Kraft der Versöhnung am „Ende der Zeiten" erhofft.

So bewahrt hier die religiöse Rede vom Glück eine Dimension, die die Philosophie nicht begründet „denken" kann: die Möglichkeit einer Menschheit, in der jeder einzelne und alle zusammen in Gemeinschaft ihr Glück leben können. In dieser Hinsicht ist der „Himmel" wohl das schlichteste und kühnste Symbol des Glücks.

In den großen Freiheitserfahrungen, in den geglückten Begegnungen der Liebenden, in der Begegnung mit der Natur liegt der Geschmack des Himmels. In der Glückserfahrung der Liebe, im sinnlichen Genießen ist schon die Einheit von Sittlichkeit, Sinnlichkeit und Glückseligkeit antizipiert.[39] Daß dem keine Dauer gegeben ist und Gedächtnis, Hoffnung und Einübung ins „richtige Leben" die allein dem Menschen mögliche Antwort darauf ist, läßt Religion und die „Denkenden" (Horkheimer) in eine Koexistenz treten. Diese bezeugen je auf ihre Weise, daß „alles Hoffen auf Glückseligkeit"[40] geht. Religion als memoria beatitudinis ist ein solches Moment praktischer Hoffnung.

[39] Das müßte gegen Kants Reduktion des Glücksstreben als einer bloßen Triebfeder eingeklagt werden.

[40] *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 833.

HANJO SAUER

„Erotik" als Thema der Theologie

Im kirchlichen Sprachgebrauch ist der Begriff „Erotik" negativ besetzt. Er wird mit „Sex", „Pornographie" und „Perversion" in ein gemeinsames Wortfeld eingereiht. Zuständig ist die Moraltheologie, die dieses Thema unter den Normen des 6. Gebotes abzuhandeln hat. Diese verengte Sichtweise wirkt sich für die Glaubwürdigkeit der Kirche verheerend aus, denn die moderne Gesellschaft zählt Erotik zu einem ihrer Schlüsselbegriffe und besetzt ihn religiös. Erotik hat Verheißungs- und Heilscharakter. Weil es im Umgang mit der Erotik um eines der drängendsten Themen des Konfliktfeldes von Kirche und Gesellschaft geht, muß sie zum Gegenstand systematischer Überlegungen werden. Denn in der Art und Weise, wie mit ihr umgegangen wird, steht der Umgang mit der Welt überhaupt, mit der Sinnlichkeit und der Faszination vor der Schöpfung selbst auf dem Spiel. Das Thema ist komplex. Es hat viele Perspektiven. Die folgenden Gedanken unsereres Autors, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, wollen in Anknüpfung an den theologischen Entwurf Franz von Baaders einige Impulse in die Diskussion einbringen. (Redaktion)

1. Franz von Baaders Schrift „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik"

Im August des Jahres 1831 sandte Franz von Baader (1765–1841) an die in Rom lebende Künstlerin Emilie Lindner, mit der er seit 1825 korrespondierte, eine kleine Schrift mit dem Titel „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik".[1] Wie in keiner anderen Schrift stellt er in seinen „Vierzig Sätzen" den Begriff der „Liebe" ins Zentrum seines Diskurses, näherhin den Begriff der geschlechtlichen Liebe zwischen Mann und Frau. Der Titel „religiöse Erotik" weist auf diesen Sachverhalt hin. Mit dem Adjektiv „religiös" charakterisiert er die transzendentale Funktion des von ihm gebrauchten Liebesbegriffs. Daß Baader bewußt den Begriff der „Erotik" gebraucht, der über die geistig-seelischen Erscheinungsformen der Liebe hinaus auch deren naturhaft-körperliche Dimension mit thematisiert, nämlich den Aspekt geschlechtlicher Anziehung und sinnlicher Lust, gleichzeitig aber auch eine Sublimierung und Stilisierung der Geschlechtlichkeit in eine künstlerische Tätigkeit, hängt mit Baaders Naturbegriff zusammen. Angesichts der Frage, ob der Naturbegriff nur auf geschaffenes Sein anwendbar sei, argumentiert Baader mit der Übernahme des Böhme'schen Begriffs einer ewigen Natur so: es sei irrig, Materie nur vom „verweslichen Wesen zu gebrauchen", weil Wort und Begriff höheren Ursprungs seien.[2] Von diesem mythischen Grund her entwikkelt er seine Soteriologie: Ursprüngliche Ganzheit, Herrlichkeit und Integrität sowie der Verlust all dessen als Folge eines Falls.

---

[1] Zu Person und Werk vgl. *H. Sauer,* Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader, Göttingen 1977.

[2] Baader verweist dabei auf das Böhme-Zitat: „Coligitur in Patre Deus, in matre natua" (10,33 Anm. 2). Die Werke Baaders werden nach der Ausgabe von Franz Hoffmann, Leipzig 1851–1860, zitiert (Neudruck Aalen 1963).

Die Geschlechtsdifferenz ist beides: Ausdruck des Falls und der Geschiedenheit, jedoch auch Prinzip der Restauration zur Wiederherstellung des verlorenen Himmelsbildes. Nicht als solche restauriert die Geschlechtlichkeit das verlorene Urbild. Vielmehr sucht „die höchste Selbstsucht des Mannes wie des Weibes ihre Befriedigung" in der „liebeleeren Kopula", und der Mann ist dem Weib – wie das Weib dem Mann – „hierzu Werkzeug"[3]. Beide depotenzieren sich in ihrer gegenseitigen Beziehung, es sei denn, der „Exorzismus der (religiösen) Liebe" als „das alleinige Prinzip aller freien Assoziation"[4] kann den Bedingungen der Unfreiheit und Selbstsucht zum freien Bund und zu freier Assoziation verhelfen. Religiöse Liebe versteht Baader als Vorgriff einer Vermittlung, wo Einen und Unterscheiden nochmals umgriffen sind und so der Ausgleich des Ungleichen geschehen kann.[5] Symbolhaften Ausdruck dieser Liebe sieht Baader in der Umarmung von Frau und Mann.[6]

So sind Mann und Frau in einer unwahren, dem Ursprung gegenüber gebrochenen Form. Ihnen haftet das Wesen selbstischen Sicherhobenhabens, vom Zentrum isolierten Selbstseins an. Der Akt der Begattung an sich und absolut gefaßt ist „sowenig ein Unions- oder Liebes-(Vermählungs)akt [...], da hier vielmehr gerade das Gegenteil des Letzteren eintritt, nämlich die gegenseitige höchste Steigerung der Selbstsucht (Nichtliebe), welche mit keiner Einigung, sondern mit einer Indifferenz, einem gleichgültigen Auseinanderfallen der entgleisten Pole, und eigentlich mit einem wahrhaften wechselseitigen Ineinander-zu-Grund-Gehen endet, darum auch mit dem Schlummer als Bruder des Todes; und welcher Tierakt gleichsam nur durch die Umarmung, das heißt durch die Liebe seinen Exorzismus erhält"[7]. Die Zweiheit des Geschlechts weist die allgemeine gebrochene Struktur der Wirklichkeit auf. Ihre unvermittelte Polarität wird als Widerspruch empfunden und von dem Mythos des androgynen Urmenschen her gedeutet. In soteriologischer Hinsicht kommt dieser Zweiheit die nämliche Ambivalenz zu wie der Materie und der Natur im allgemeinen: sie sind sich gegenseitig Möglichkeitsbedingung der Vermittlung. Damit liegt in ihnen die Möglichkeit der Transzendierung ihrer selbst, aber auch deren Verfehlung.

1.1 Der anthropologische Standpunkt: Ort und Ursprung seines Denkens

Der Mensch als Bild Gottes ist das Prinzip aller Erkenntnis; er ist der Schlüssel zu allen Geheimnissen. Der Mensch existiert in den Grundvermögen von Erkennen, Wollen und Wirken. Religiös ist er, wenn diese drei Vermögen eins sind, nämlich, wenn der Gegenstand der Bewunderung zugleich auch Gegenstand der Liebe und der Tat ist. „Wirklich religiös ist nur jener, welcher

[3] 3,305.
[4] 3,304.
[5] 2,360.
[6] Um die Aussagekraft dieses Bildes zu steigern, operiert er mit einer osteologischen Hypothese, nach der die Arme als Verlängerung der Rippen angesehen werden. So deutet Baader die Umarmung des Mannes als den Versuch, die Frau wieder seiner Brust (seinem Herzen) einzuverleiben, aus der sie nach der mythologischen Vorlage gebildet wurde. Vgl. 7,236f.
[7] 7,237.

liebt (lieben kann), was er bewundert, welcher bewundert (bewundern kann), was er liebt, und welcher tut und darstellt, was er bewundert und liebt."[8] Die Bestimmung des Menschen in seinem zeitlichen Dasein ist es, wie Baader in Satz 33 ausdrückt, „das Vergängliche zum Unvergänglichen" zu machen.[9] Dieses zeitliche Dasein ist durch den urzeitlichen Fall betroffen, gleichzeitig jedoch auch von der Restauration dieses Falls, weil Gott dieser Fall zu Herzen ging. Folge des Abfalls sind Vergänglichkeit, Sterblichkeit und Not. Sie sind der Ort der menschlichen, aber auch der göttlichen Liebe.

Der Mensch ist ein „zeitlich Daseiender"[10]. Der Begriff der Zeit aber ist identisch mit jenem der „Restauration"[11], „nemlich beim guten Gebrauch der Zeit, die noch nicht direkte Richtung zum Centrum sich zur direkten" zu ergänzen. Die Restauration wurde nötig, um den „Abfall oder Treubruch", der in der Liebe eingetreten ist, in der „Versöhnung" mit dem Getrennten zu tilgen. „Nicht nur lernt man in der Noth den Freund und Geliebten kennen, sondern Freundschaft und Liebe wurzeln erst in Widerwärtigkeit und Noth. Im Glück und Wohlergehen bringen es die Menschen nur zur Kameradschaft [...], und wenn die Pflanze der Liebe auch ohne Thränen aufgeht, so wurzelt sie doch nicht ohne diesen Thau."[12] Der anthropologische Standpunkt ist für Baader der einzig mögliche, denn er ist der Standpunkt des Lebens selbst.

Baader konzipiert seine „Vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik" als Alternativentwurf zum Konzept einer subjektivistisch vereinsamten, sogenannten „autonomen" Persönlichkeit, die den lebendigen Bezug zur Welt, zur Gesellschaft, zur Natur, zur Sinnlichkeit, kurz zu allen niederen und höheren Regionen und so auch zu Gott und zu sich selbst verloren hat. Insbesondere geht es ihm in seinen „Vierzig Sätzen" um das Verständnis einer sinnenhaften Liebe als eines menschlichen Existentials, das dieses mit dem „Centralprozeß"[13] verbindet. Jedes Seiende hat sowohl den radikalen Trieb, „sich in sich zu verschließen und in eine Einheit geschlossen oder ungeteilt zu halten, als jenen, sich zu öffnen und den ganzen Reichtum seiner Fülle als Vielheit zu entfalten [...]. Mit anderen Worten: Jedes Wesen hat das Bedürfnis, sowohl sich zu nehmen als sich zu geben und mitzuteilen, ebensowohl sich zu besitzen als sich besitzen zu lassen"[14]. Doch „nur die freie Neigung ist Liebe, nur wer sich selber hat, kann sich selber geben"[15]. Eben darin geschieht die Existenzbegründung der Person, in der Ausgleichung des Doppeltriebes von Freisein- und Bestimmtseinwollen. Diese Existenzbegründung vollzieht sich in Freiheit, Bewußtheit und in der Tat. So kann auch die Lehre Christi nur erfaßt werden, wenn sie getan wird. Das zeitlich Daseiende „wird oder entwird"[16]. Baader will nicht willkürlich, sondern verantwortet leben, auf daß ihm sein „Leben kein

[8] 2,532.
[9] 4,196 = 33.
[10] 14,132.
[11] 4,199 = 38.
[12] 4,192 = 26.
[13] 4,200 = 40. Baader kann auch vom „Centralherz" sprechen: 4,195 = 30.
[14] 14,133; vgl. 4,188 = 12.
[15] Ebd.
[16] 14,139.

unterhaltendes Spiel, sondern ein Experiment sei"[17]. Denn „Sein und Gestaltetsein ist eines und dasselbe, und ein gestaltloses, nicht definiertes Sein, ein abstraktes Sein, das nicht Dasein ist, ist keines".[18] So kann auch die Lehre nur erfaßt werden, wenn sie getan wird: „So ihr *tut*, sagt Christus, was ich euch gebiete, so werdet ihr inne werden, daß meine Lehre aus Gott ist".[19] Die Theologie hat diese Lehre lebendig zu halten. Sie sieht ihr Ziel in der „Darlegung des Gesetzes der Offenbarung des Seienden nach allen Momenten desselben".[20] Ihr eigentliches Geheimnis ist das der „gebärenden und schaffenden Liebe".[21] Denn: „Wie die Creatur sich in Gott aufhebt, hebt sich dieser in der Creatur auf u.u.".[22] Theologie, Anthropologie und Physiologie kann die spekulative Erkenntnis nur in wechselseitiger Verbindung betreiben.

1.2. „Die inbildende Sinnlichkeit" und der „Affekt der anbetenden Liebe"

Auftrag des Menschen ist es – wie gesagt wurde –, „das Vergängliche zum Unvergänglichen" zu machen.[23] Der bildende Künstler sucht „den flüchtigen Geist durch Beleibung [...] bleibend zu machen".[24] Entsprechend auch der Dichter. Am deutlichsten zeigt sich die Kraft der Sprache in der Poesie als dem Ort, wo der Geist den Sinnen die Bilder im inneren Sinn vorführt. Baader notiert in sein Tagebuch: „Die Poesie malt zwar aus gesehenen Wirklichkeiten, aber nicht *nach* gesehenen Wirklichkeiten; die Schattenrisse ihrer Gemälde nimmt sie wohl nicht aus der wirklichen Welt. Uebrigens ist die Einbildungskraft, die Mutter der Poesie, ein Wunder aller Wunder; sie ist kein bloßes Wort, sondern ein Mikrokosmos von Geheimkräften in uns."[25]

Im Vorwort zu seinen „Vierzig Sätzen" thematisiert er, was ihm Herzensangelegenheit ist: die Bewunderung gegenüber „dem wahrhaft Bewundernswerthen", die Liebe gegenüber dem Liebenswürdigen und den Glauben gegenüber dem Glaubwürdigen. Im Affekt der Liebe geschieht das Sich-Öffnen als Andacht und Adoration. Darin geschieht der „Dienst" gegenüber dem „rechtmäßigen Dienstherrn". „Leben ist so sehr Dienen dem Geliebten, daß umgekehrt der Dienst leicht Liebe hervorbringt."[26] Es kann nicht davon die Rede sein, daß der Mensch Andacht oder Adoration haben soll oder nicht, sondern nur davon, „ob der Mensch mit dieser seiner Andacht und Religion sich zu dem lebendigen, unsichtbaren allsehenden Gott im Himmel oder zu dem großen Tier auf Erden wenden soll".[27] Der Gottesbegriff fungiert ihm als Inbegriff von Sein und Leben, so daß wir Gott nur zu denken vermögen „in allen allgemeinen (Vernunft-) Ideen". Ja, selbst wenn wir sein

[17] 11,312.
[18] 13,170.
[19] 4,83.
[20] 10,273.
[21] 10,29.
[22] 4,184 = 1.
[23] 4,196 = 33.
[24] 7,214.
[25] 11,85f.
[26] 4,191 = 20.
[27] 1,20 vgl. 9, 266.

Dasein leugnen würden, wäre dies doch nur durch ihn und in ihm möglich. So wie wir das Licht selbst nicht sehen und doch alles Sichtbare nur durch dieses, „und wie er das Leben ist, das uns Alles fühlen macht, wenn wir schon es selber nicht fühlen. Nur in diesem Sinne nannte sich Gott selbst den Deus absconditus, in der intellectuellen Welt unter dem Namen der Wahrheit, in der physischen unter jenem der ersten Ursache, in der Gesellschaft unter dem der Macht (pouvoir, Autorität) immer verborgen und doch immer gegenwärtig und in seiner Gegenwart anerkannt; ja, selbst im Grunde unseres Herzens verborgen und gegenwärtig in der Unermeßlichkeit unserer Hoffnungen und unserer Furcht".[28]

Nach Baader beruht die christliche Religion auf der Erkenntnis, daß „Gott die Liebe ist". Als Haupt- und Grundgebot der Schrift kann die Liebe dem Menschen nur dann als Pflicht geboten sein, wenn ihr Wesen nicht im Gefühl (als „Appetit und Leidenschaft"), sondern im Willen liegt, nämlich als Aufruf zur Entscheidung, sich der Liebe Gottes zu öffnen oder zu verschließen.[29] „Wenn nemlich in der Schrift gesagt wird: daß alle Gebote in dem einen: der Liebe Gottes und des Menschen befaßt sind, so wird ja die Liebe selber als Pflicht geboten. Nun könnte aber freilich diese Liebe nicht geboten oder Pflicht sein, falls sie nur Appetit oder Leidenschaft wäre, und dieses Gebot der Liebe sagt darum nur, daß jeder Mensch es in seiner Macht hat, sich dem ihm frei anbietenden [...] Affect dieser Liebe zu öffnen oder sich ihm zu verschließen."[30] Pflicht leitet Baader von „Verflochtensein" ab: „Die Verbindung, welche in der Pflicht nur noch einseitig und also unfrei war, wird in der Liebe wechselseitig und darum frei."[31] Für Baader ist die Liebe die Grund-Kraft aller Kreativität, aller Freiheit und Spontaneität.

1.3 Geist und Natur verbinden sich: der Eros als Ausdruck der Überfülle des Geistes

In seinem Begleitbrief zu den „Vierzig Sätzen" an Emilie Lindner weist Baader auf den richtigen „Stand- und Brennpunkt" hin: „Es ist kein Niedersteigen ohne ein Erheben, und soll etwas von der Höhe herniederkommen, so muß etwas von der Tiefe zu jenem hinaufkommen. Ist es nun die Function des Mannes, das Hohe, den Geist ins Herz zu ziehen; so ist es die Function des Weibes, das Niedrige, die Natur oder Erde in's Herz zu erheben; denn das Herz ist die Mitte, in welcher beide zusammengehen und menschlich werden. Diese göttliche Mitte können Mann und Weib nur dadurch gewinnen und erhalten, daß der Mann dem Weibe hilft, das Niedrige zu erheben, das Weib dem Manne hilft, das Hohe herabzuziehen. In seiner wahrhaften Virtualität geht uns der Mensch nur insofern auf, als uns Geist und Natur in seinem Herzen als vereinte Männlichkeit und Weiblichkeit entgegentreten, wohin alle Religion, alle Weisheit, alle Kunst wollen...".[32]

Vom Geschehen der Integrierung des Gottesbildes durch die gegenseitige Hilfe und Vermittlung von Mann und

[28] 10,102f.
[29] Vgl. 4,186 = 9.
[30] 4,186 = 9.
[31] 4,187 = 9.
[32] Zit. nach *L. Noack*, Philosophiegeschichtliches Lexikon. Leipzig 1869, 86.

Frau führt eine direkte Linie zum romantischen Liebes-, Ehe- und Freundschaftsbegriff. Bei Baader bleibt die Geschlechtsdifferenz in einer ambivalenten Schwebe: als Eva kann die Frau dem Mann ebenso „Teufelsgebärerin" wie als Maria „Gottesgebärerin" sein.[33] Doch die Geschlechtsdifferenz ist auch Prinzip der Restauration zur Wiederherstellung des verlorenen Himmelsbildes. Die menschliche Liebe ist dazu bestimmt, Bauhütte zu sein, in deren Innerem die androgyne Persönlichkeit Gottes entstehen kann. Um die Begründung zu empfangen, muß der Mensch die Entwurzelung der Entgründung erfahren: Leid, Geburt und Tod. Heilsgeschichte ist Todesgeschichte des alten Menschen. Erlösung ist Geschenk, vom Sohn durch die Wiederauferstehung bewirkt.

Das Urmodell allen Lebens und aller diesem innewohnenden Kraft ist für Baader das trinitarische Gottesereignis. Alles Leben ist Abbild des göttlichen und hat deswegen am trinitarischen Prozeß teil. Darstellbar wird dieses trinitarische Leben nur als Offenbarungs- und Produktionsprozeß der *Liebe* Gottes. Baader versteht das Leben nicht biologistisch, sondern personal als Freiheit und Liebe. Das Geheimnis des Lebens und der Liebe sind eins. Entgegen einem abstrakten Einheitsbegriff ist Gott eine „Societas".[34] Baader will dies mit „den alten Theologen sagen, daß Gott dreipersönlich in einem Wesen, einwesig in drei Personen ist, jenes in Seinem inneren Wesen (Essenz), dieses in Seinem äußeren Wesen oder Seiner Substanz"[35] – „mit anderen Worten, daß eine Person in abstracto, das heißt ohne Bezug auf eine andere oder auf mehrere andere Personen nicht denkbar ist...".[36] Als absoluter Geist ist Gott zwar naturfrei, aber nicht naturlos. Die Natur ist die Welt Gottes. Nicht nur die Kreatur hat ihren Himmel, sondern auch Gott hat seinen Himmel, in dem er wohnt.[37] Doch da Gott „nicht ein Gott ohne den Menschen sein"[38] wollte, mußte er sich seiner Herrlichkeit entäußern. Von dieser sich herablassenden Liebe Gottes zum Menschen spricht Baader in einem ergreifenden Brief an seine Tochter Julie: Du wirst „dich oft über die Eitelkeit der Männer innerlich gewundert und sie belächelt haben, welche von Gott immer nur als Vater, das heißt als Mann sprechen und in ihren theologischen Grübeleien über die Vaterliebe seine Mutterliebe vergessen. – Aber ein Weib versteht besser als ein Mann, was es heißt, daß die Liebe niedersteigt, um zu erheben, daß sie sich verbirgt, um zu offenbaren, und daß die Warm- und Barmherzigkeit der Mutter sich in die Armut des Kindes frei versenkt, das heißt ihres Gemüts Reichtum nur in dieser Armut findet".[39]

Diese Herablassung der Liebe Gottes ist aller Bewunderung wert. Sie führt den Menschen zu wahrer Begründung und Verselbständigung. Dies ist das Herzstück der erotisch-religiösen Philosophie. Diese Liebe Gottes spiegelt sich nur verschleiert[40] in den Geschöpfen wider. Der Eros, der der Überfülle

[33] 7,230.
[34] 12,244.
[35] 4,239.
[36] 1,132.
[37] 1,132.
[38] 4,183 = 1.
[39] *E. Susini* (Hg.), Lettres inédites de Franz von Baader, Paris 1967, Bd. IV, 338.
[40] Vgl. 4,190 = 15.

des Geistes entspringt, lenkt Schöpfung und Heilsgeschichte: Liebe als Ausdruck der tiefen, wesensgleichen Beziehung zwischen Vater und Sohn, zwischen dem dreieinen und dreifaltigen Gott. Von dieser göttlichen Liebe ist auszugehen, um gegen den „doktrinär" gewordenen Lügengeist[41] von „herzerkältender, ausdorrender und vergiftender" Philosophie,[42] die dem deistischen und pantheistischen Mechanizismus mit seinen atheistischen Motiven eigen ist, anzugehen.
Franz von Baader ist in seiner Zeit mit dem Projekt der Integration der Erotik in das theologische Denken gescheitert, sein Projekt aber ist weiterhin der Theologie als Aufgabe gestellt.

2. *Erotik im christlichen Kontext*

2.1 Die Geschlechtsdifferenz als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit von Frau und Mann

Die biblische Schöpfungstheologie entspringt nicht einem spekulativ-neugierigen Interesse an den Ursprüngen der Welt, sondern formuliert in protologischen Aussagen einen Versuch der Antwort auf drängende Fragen der Theodizee. Wie kommt es, daß die Welt so ist, wie sie ist? Daß Unrecht und Böses oft die Oberhand gewinnen? Daß Menschen unter grauenhaften Umständen eines sinnlosen Todes sterben müssen? Daß es nicht *den* Menschen gibt, sondern Mann und Frau, deren Gemeinsamkeit oft genug empfindlich gestört ist und zum Kampf der Geschlechter wird? So muß die biblische Schöpfungstheologie als Funktion der Soteriologie verstanden werden.[43] Wenn sie das Bild eines paradiesischen Zustandes malt, „wie es im Anfang war", so werden damit normative Aussagen gemacht, die den Menschen in seiner Beziehung zu Gott begreifen. Diese Gottesbeziehung ist der rote Faden, der sich durch alle narrativen Elemente hindurchzieht. Diese Gottesbeziehung betrifft auch die Geschlechtsdifferenz des Menschen. Die Tatsache, daß er entweder als Mann oder als Frau existiert, ist als solche nicht Ausdruck und Folge des Sündenfalls, sondern wird in den Ursprung seiner Erschaffung durch Gott selbst hineinverlegt. Wohl verweigert sich die biblische Tradition der Versuchung, die Geschlechtsdifferenz in Gott selbst hineinzuprojizieren und so als ein letztes konstitutives Moment der Wirklichkeit anzusehen, doch muß dies im Zusammenhang mit Gottes absoluter Transzendenz gesehen werden. Weil er nicht Teil der Welt ist, keinen Anteil an Materialität und Vergänglichkeit des Geschaffenen hat, sondern all dem souverän gegenübersteht, darum treffen auch die Kategorien der Welt auf ihn nicht zu. Jede Redeweise von ihm hat analogen Charakter; keine Kategorie trifft sachgemäß auf ihn zu. Er ist nicht Mensch, und *darum* weder männlich noch weiblich. Wenn jedoch im Menschen etwas von seiner Eigenart aufscheint, dann gerade auch in seiner Geschlechtsdifferenz, insofern diese zum Mysterium des Lebens selbst in einer ursprünglichen Beziehung steht. Die aus gnostischen Wurzeln gespeiste Tendenz, nur bestimmte geistbezogene Eigenschaf-

[41] 4,196 = 31.
[42] Ebd.
[43] Diese These entwickelt *Franz Schupp* in seiner umfangreichen Untersuchung: Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf 1990.

ten des Menschen, wie seine Vernunft, mit Gott in einen direkten Bezug zu bringen und seine Körperlichkeit, insbesondere seine Geschlechtlichkeit, für nicht sakramentsfähig zu halten, trägt in die Anthropologie einen dem christlichen Denken diametral entgegengesetzten Dualismus hinein. In seinem ganzen Wesen, als Geist in Welt, in Geschichte, Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit bezeugt der Mensch seinen Schöpfer; er/sie bezeugt ihn als Mann und Frau und in der Beziehung beider zueinander. Der Mensch hat diesen Raum seines Daseins nicht zu transzendieren in dem Sinn, daß er ihn verlassen würde, sondern *in diesem Raum selbst* erweist sich – mit den Augen des Glaubens gesehen – das Sakramentale, daß dem für Gott transparenten Menschen in seinem ganzen Wesen, in allem, worin er sich vollzieht und was er als sein Eigenes erfährt, in Angst und Hoffnung, Freude und Trauer, Lust und Vergeblichkeit eine Spur jenes Geheimnisses erfahrbar wird, das mit allem Mut des Herzens „Gott" genannt werden darf.

Eine theologische Anthropologie darf nicht vorschnell vorgeben, zu wissen, was der Mensch sei. Zu groß ist die Gefahr, mehr oder weniger reflektiert kulturgeschichtliche Anleihen zu machen und diese als etwas spezifisch Christliches zu verstehen. Die neuzeitliche Philosophie, die den Menschen als Wesen der Geschichte und der Freiheit zu konzipieren sucht, warnt zur Genüge davor, naturalistische und biologistische Kategorien zu gebrauchen, die nichts mehr erahnen lassen davon, daß der Mensch sich selbst aufgegeben als zukunftsbezogenes Projekt zu verstehen ist. Gerade eine theologische Anthropologie muß entscheidend darauf drängen, den Menschen in seiner Offenheit und Nichtdefinierbarkeit als „Bild Gottes", als Abbild jenes letzten und absoluten Geheimnisses zu verstehen. So ist die theologisch entscheidende Aussage über den Menschen keine, die ihn (samt seiner geschichtlichen und gesellschaftlichen Situiertheit, seiner Leibhaftigkeit, seinen Lusterfahrungen und seinen Ängsten) kategorial festlegt, sondern ihn sich in Gott hinein verlieren läßt. Wo der Mensch an die Grenzen seines Daseins stößt – und dies geschieht dauernd, insofern er sich in jedem Selbstvollzug als leiblich-geistiges Wesen selbst transzendiert –, dort ist jener Abgrund zu erfahren, den gläubige Menschen mit „Gott" bezeichnen.

2.2 *Eros und Agape*

Soll theologisch der Ort abgesteckt werden, an dem sachgemäß vom Eros die Rede sein kann, so ist im Hinblick auf die Sprache des Neuen Testaments eine Begriffsabgrenzung unumgänglich, jene zwischen Eros und Agape.[44] Kategorisch urteilt Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: „Wenn die deutsche Sprache so arm ist, daß sie in beiden Fällen Liebe sagt, haben die Begriffe doch darum nichts miteinander zu schaffen".[45] In der Tat stehen hinter den beiden Begriffen entgegengesetzte Grundmotive und völlig verschiedene geistige Welten. Für die platonische Philosophie ist der Eros ein Schlüsselbegriff; er ist jene entscheidende Kraft der Vermittlung zwischen Sterblichem und Unsterblichem, das Grundstreben

[44] Bereits 1930 hat *Anders Nygren* eine detaillierte, immer noch interessante Studie vorgelegt: Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Berlin 2. Aufl. 1955.

[45] Zitiert bei *A. Nygren*, a.a.O. 9.

des Menschen nach Gutem und Schönem und so sein Anteil am Göttlichen. Der Eros selbst, so wird in Platons „Symposion" deutlich, ist kein Gott und selbst auch nicht gut und schön.[46] Er ist ein „Metaxy", ein Zwischen von Sterblichem und Unsterblichem; als solches verursacht er Begehren und Sehnsucht, seine Richtung weist nach oben. Es geht ihm um die Anteilhabe am Göttlichen und Unsterblichen, insofern liegt ihm eine Selbstbehauptung zugrunde, die sich nicht verschenkt, sondern für sich selbst nach der Fülle des Lebens strebt. Theologisch gesprochen meint die Grundkraft des Eros die urwüchsige Liebe des Menschen zu Gott, ohne daß transzendental die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Liebe reflektiert worden wäre. So wird der Eros von der Faszination des Schönen und Guten bestimmt; er erfaßt das Werthafte dessen, worauf er sich richtet, und strebt dieses an.[47]

Ganz anders die Agape: Sie ist ein Schlüsselbegriff der paulinischen Theologie und beschreibt Gottes sich zum Menschen herabneigende Liebe. Ihre Grundrichtung führt von oben nach unten. Sie hängt aufs engste mit der Gnade als der Selbsterschließung Gottes zusammen. Als solche ist sie nie und nimmer eine Kraft, die vom Menschen ausgehen kann, denn sie „sucht nicht das Ihre", sie verschenkt sich und gibt sich hin. Nur Gott selbst ist zu solcher Form des Sich-selbst-Verschenkens fähig, weil nur er selbst sich in dieser Weise innehat. Deswegen ist die Agape auch „grundlos"; sie ist nicht hervorgerufen durch die Werthaftigkeit dessen, worauf sie sich richtet, sondern sie schafft selbst den Wert. Ihr wohnt Spontaneität, überquellende Kraft des Sichverschenkens und souveräne Freiheit inne. Nun hängt alles davon ab, diese beiden entgegengesetzen Grundmotive nicht gegeneinander auszuspielen, sondern in ihrem je eigenen Ansatz gelten zu lassen und eine schöpferische Verbindung beider zu ermöglichen. Diese Verbindung hängt aufs engste mit den kulturellen und gesellschaftlichen Lebensumständen zusammen und bedarf daher immer wieder einer grundsätzlichen Revision. Ein Beispiel für einen schöpferischen Versuch einer solchen Synthese in der bildenden Kunst sei angeführt.

Weltberühmt ist Tizians Bild „Die himmlische und die irdische Liebe", das in der Galleria Borghese in Rom hängt. Dargestellt sind zwei junge Frauengestalten, die eine davon bekleidet, die andere unbekleidet, beide sitzen am Brunnenrand, dazwischen beugt sich der kindliche Amor, dessen Rechte im Wasser spielt. Seinen Zeitgenossen gab dieses Bild einige Rätsel auf: sollte die unbekleidete Frau die irdische Liebe, die bekleidete aber die himmlische Liebe darstellen? Oder gar umgekehrt? Auch später hat das Bild in der Kunstkritik die unterschiedlichsten Deutungen erfahren. Am wahrscheinlichsten ist wohl, daß von Tizian eine Allegorie der Liebe in ihrem weitesten humanistischen Sinn gemeint war, daß sich nämlich – und hier macht sich der neue Ansatz der Renaissance bemerkbar – antike und christliche Vorstellungen über die Tugend miteinander verflechten und beide Figuren zwei Aspekte einer und derselben Frau dar-

[46] Vgl. dazu: *H. Buchner*, Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion, Bonn 1965.

[47] Vgl. zur Bedeutung des Eros bei den griechischen Kirchenvätern: *C. Yannaras*, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982.

stellen, nämlich der Braut von Niccolò Amelio, dem Auftraggeber, der zur Zeit der Entstehung des Bildes, nämlich im Mai 1514, heiratete.[48] Das Rätsel, das Tizian seinen Zeitgenossen aufgegeben hat, in welchem Verhältnis himmlische und irdische Liebe zueinander stehen und wie sie zu versinnbildlichen seien, macht den Problemhorizont der Zeit deutlich: eine neue Beziehung zur Sinnlichkeit, die in Bezug und in Spannung zur Religiosität gebracht wird.

2.3 *Eros und Thanatos*

Die Verbindung des Eros mit dem Tod ist keine nur äußere, sondern in beiden selbst angelegt. Insofern sich der Eros nicht mit Kontingentem begnügt, sondern das Absolute selbst anstrebt, ist das Scheitern, die Tragik und der Tod in diesem unerreichbaren Streben selbst angelegt. „Jede Lust will Ewigkeit" sagt Nietzsche und weist präzise auf den Zusammenhang von Tod und sinnlicher Liebe hin. Besonders Karl Rahner hat mit Nachdruck immer wieder darauf verwiesen, den Tod nicht als „das Ende des Lebens" aus der Alltagswirklichkeit auszugrenzen, sondern in seiner dauernd anwesenden Form, in jedem Scheitern, in jedem An-Grenzenstoßen wahr- und ernstzunehmen. Weil diese innere Verbindung besteht, impliziert die Erfahrung des Erotischen, wo sie nicht verdrängt oder kaschiert wird, auch eine antizipierte Todeserfahrung.[49] Weil der Eros mit der in ihm angelegten Dynamik auf das Absolute selbst hinzielt, stellt er die Wirklichkeit in ihrer Begrenztheit und Vergänglichkeit in Frage. In der Sprache der Mystik, wo die erotische Strebung ihre höchste und sublimierteste Form erreicht, wird der ekstatische Zustand mit „mortificatio" oder „annihilatio" beschrieben, daß nämlich das Geschöpfliche in seinem Selbststand zugrundegeht, wo sich die Vereinigung mit dem Göttlichen vollzieht. Wie in der Mystik greifbar wird, kommt die erotische Strebung dort zum Schweigen, wo die begrifflich-kategoriale Umgangsweise mit der Wirklichkeit zum Problem wird. Mit der Sprache bleibt auch alles welthaft Erfahrbare zurück und übergibt sich dem unauslotbaren Abgrund des Todes. Insofern kommt dem Tod eine Doppelgestalt zu: radikaler Abbruch von allem, was als werthaft, schön und lebendig erfahren wurde (und damit verbunden Sinnlosigkeit und Leere einerseits), aber auch jene andere Seite, welche die Absolutheit im Bereich der Welt repräsentiert, das radikal Andere, von Horkheimer als „Stellvertretung Gottes" bezeichnet. Was im Bereich der Kunst als mystische Todeserfahrung und Liebestod beschrieben wird, thematisiert jenen antizipierten Erlösungszustand.

Eine Fülle von religionsgeschichtlichen Ausdrucksformen belegt diesen Zusammenhang von Liebes- und Todeserfahrung. Die christliche Tradition besteht darauf, wenn sie sich durchgängig zur „Auferstehung des Fleisches" bekennt, daß diese Erlösung nicht als Befreiung von der Leiblichkeit verstanden und somit ein Dualismus in die Anthropologie hineingetragen wird, sondern Welt- und Leibhaftigkeit vor, mit und in Gott ihre bleibende Bedeutung haben. In der Christologie hat dieses Bekenntnis seinen Grund. So

[48] Diese Deutung gibt u.a. *Charles Hope*, Tizian, London 1980.

[49] Als Medienereignis wurde jüngst dieser Zusammenhang bei der Beisetzung der englischen Prinzessin Diana am 6. September 1997 deutlich.

kann der Tod als jener Prozeß verstanden werden, durch den die Begrenztheit und Isolation des in sich verschlossenen Individuums aufgehoben wird und sich ein neuer Weltbezug einstellt. Auch darin wird die Analogie zur erotischen Dynamik deutlich, die über sich selbst hinausstrebt und „alles" will. Wurde der Eros im Gegensatz zur Agape als eine Bestrebung beschrieben, der es um Selbstbehauptung geht, so wird hier deutlich, daß in ihr etwas angelegt ist, das über sich selbst hinausführt und daher dieses Selbst nicht als absolutes bewahrt, sondern transformiert – über die Todesgrenze hinaus. Sein Ziel erreicht der Eros nur um den Preis der Selbstaufgabe; dies ist seine Tragik und sein Paradox. „Die Liebenden sterben nicht nur gemeinsam (wie Heinrich von Kleist und Henriette Vogel), nicht nur nebeneinander, sondern gleichsam ineinander hinein. Sie sterben, weil das Leben soviel ungestillte Liebessehnsucht nicht mehr tragen kann, und die Sehnsucht läßt sich nicht stillen, weil immer ein Rest von Persönlichkeit übrigbleibt und der unio mystica der Liebe widersteht, solange der Leib, der vereinzelnde, atmet. [...] Wie die mystische Ekstase, so hat auch der Rausch der umarmenden Liebe etwas vom Tode. Der geschlechtliche Orgiasmus nimmt die volle Verschmelzung der Liebenden vorweg, die endgültig erst im Tode gelingt. Niemals kommen sich zwei sterbliche Wesen so nahe wie im Liebesakt und niemals so nah dem Ideal der Entselbstung. Mit ihrem eschatologischen Zug hat die Liebe etwas vom Tode, darum kann auch der Tod etwas von der Liebe haben."[50]

Was hier im Hinblick auf ekstatische Situationen beschrieben ist, gilt für die Alltagserfahrung ebenso, für das mutige Bestehen der täglichen Mühsal mit ihren allzuseltenen Glanzpunkten und einem gehörigen Maß an entfremdender Langeweile. Deswegen wurde verschiedentlich eine christlich inspirierte erotische Lebenskultur gefordert.[51] Anton Grabner-Haider dazu: „Liebe als Partnerschaft ist das Kunstwerk, an dem wir alle arbeiten. Und sie ist das Spiel, in dem wir alle eine Rolle haben; ob wir nun Anfänger sind oder gereifte Partner; ob wir gute Voraussetzungen mitbringen oder ob wir Außenseiter sind. Wir alle haben die Möglichkeit, zu lernen, wo immer wir stehen mögen. Dabei ist es nicht entscheidend, ob die Partnerschaft zwischen zwei oder mehreren Menschen besteht. Diese Partnerschaft also ist das große Spiel unseres Lebens, das im Kontext des christlichen Glaubens auch der Tod nicht beenden, sondern nur vollenden wird. Wenn dieses Spiel und Kunstwerk unter allen Menschen vollends gelungen und in seinen Möglichkeiten eingeholt sein wird, dann dürfen wir als Christen von einer ‚neuen Schöpfung' Gottes sprechen."[52] Dem ist zuzustimmen, doch muß verdeutlicht werden, daß diese „erotische Lebenskultur" keinesfalls in der verengten Sicht einer ehelichen Partnerschaft

[50] *W. Schubart*, Religion und Eros, München 1966, 194f. Anzumerken bleibt, daß Schubarts Denken einem Dualismus verhaftet bleibt. Sein Verständnis von Welt und Leiblichkeit ist nicht nach einem christlichen Modell konzipiert.

[51] Vgl. *K. Ledergerber*, Die Auferstehung des Eros. Die Bedeutung von Liebe und Sexualität für das künftige Christentum, München 1971; *A. Grabner-Haider*, Eros und Glaube. Ansätze einer erotischen Lebenskultur, München 1976; *F. Tanner*, Eros und Religion. Spiritualität und Sexualität, Altstätten 1988, *G. Bachl*, Der beschädigte Eros. Frau und Mann im Christentum, Freiburg-Basel-Wien 1989.

[52] *A. Grabner-Haider*, a.a.O., 204f.

gesehen werden darf, sondern eine Grundeinstellung zur Wirklichkeit im ganzen darstellt. Entgegen aller kommerziellen Vereinnahmung und Instrumentalisierung der Erotik bleibt noch ein letzter widerständiger Rest, der auch unter den bedrückendsten Umständen seinen Verheißungscharakter nicht verloren hat. Die Wirklichkeit erscheint dabei anziehend und wertvoll und offenbart ihren unverrechenbaren Eigenwert. Weil sich entgegen aller zugreifenden instrumentellen Vernunft ein ursprünglich integrales Moment im Menschen regt, das Vernunft und Gefühl, Wahrnehmung und Willen in unmanipulierbarer Weise zusammenschließt, daß einem „die Gänsehaut" aufläuft und sich ein Erstaunen einstellt, das ursprünglich mit Unerwartetem, Ungeplantem zu tun hat. In dieser Weise erschließt die Erfahrung des Eros einen Horizont. Sie ruft den Betrachter/die Betrachterin in einen neuen Bezug zum Geschauten und so in einen neuen Bezug zur Welt selbst, die solches in sich birgt.

Daß es sich bei dieser Thematisierung des Eros im Raum der Theologie keineswegs um eine kritiklose Anpassung an gesellschaftlich vorherrschende Tendenzen handelt, sondern im Gegenteil um ein Widerstandspotential gegen die Alleinherrschaft einer instrumentellen Vernunft, machen soziologische Analysen hinreichend deutlich. Es hat den Anschein, daß „Erotik" in der Gesellschaft hoch im Kurs steht. Doch der Schein trügt, denn sie wird insbesondere am Bild der geschlechtlich beliebig verfügbaren Frau (inzwischen auch des Mannes) festgemacht und hängt mit deren Instrumentalisierung zusammen: „Da der gesellschaftliche Fortschritt als rein technischer bestimmt wird, dessen Zweck die Kontrolle des Lebendigen ist, und seine Erfüllung allein in der fortschreitenden Beherrschung der Natur besteht, verbleibt das Glück weithin in das Jenseits, in das Imaginäre, verwiesen. Der Frau fällt es zu, eben jene Leerstelle im System des technischen Fortschritts zu füllen. Reduziert zum Naturwesen und in das Private ausgegrenzt, wird sie in der Zurichtung ihres Körpers zum schönen Schein, zum Zeichen der Erfüllung der Wünsche."[53] Dieses Verständnis der Erotik ist der Kritik zu unterwerfen. Die Theologie hat dabei eine gesamtgesellschaftliche Mitverantwortung.

[53] *K. Braun/E. Kremer,* Asketischer Eros und die Rekonstruktion der Natur zur Maschine, Oldenburg 1987, 135.

JÓZEF NIEWIADOMSKI

„... ein Festmahl für alle..."

Biblisch-systematische Reminiszenz

Die Frage, ob die Religion lustfreundlich oder aber lustfeindlich sei, wird auch im Kontext der religiösen Predigt zu beantworten sein. Und dies nicht nur anhand von Inhalten; auch die Form ist von Bedeutung. Mit dem Bild des jesajanischen Bildes vom Mahl aller Völker vor Augen versucht sich unser Autor, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Innsbruck, an einem lustmotivierenden religiösen Essay. (Redaktion)

„Der Herr der Heere wird auf diesem Berg
für alle Völker ein Festmahl geben
mit den feinsten Speisen,
ein Gelage mit erlesenen Weinen,
mit den besten und feinsten Speisen,
mit besten erlesenen Weinen...
Gott, der Herr, wischt die Tränen ab
von jedem Gesicht." (Jes 25,6.8b)

Dieses Bild, überliefert beim Propheten Jesaja, gehört für mich zu den Kurzformeln des Glaubens und der Hoffnung: Hoffnung auf menschliches Leben in einer Gemeinschaft, die der Menschen würdig ist. Es ist ein Bild, das ich ganz gerne zur Überblendung anderer Bilder verwende: Bilder, mit denen wir unsere Gegenwart beschreiben, aber auch Bilder von der Kirche, ja sogar Bilder von Gott. Die Vision eines Festmahls, das zu einem Gelage wird, diese Hoffnung auf eine geradezu orgiastische Lust und Freude, die dazu noch allen Völkern der Erde zukommen soll – wenn der Herr, auf den wir unsere Hoffnung setzen, sich als Gott erweisen wird –, dieses Bild ist alles andere als selbstverständlich. Und der Grund dafür liegt zuerst bei der Lust.

Projiziert man ein solches Bild beispielsweise auf die kirchlich verfaßte Menschheit, so gleichen einander die Bilder kaum: Immer noch ein erhobener Zeigefinger, der den Menschen ihre Lust am Leben allzu gerne verderben möchte, oder ein allzu saures Gesicht, das dafür sorgt, Freude und Lust von vornherein zu kontrollieren –, diese beiden Momente fokussieren die kirchliche Wirklichkeitswahrnehmung.

Eine solche Bändigung der eschatologischen Gelüste finden wir bei den Rechten und bei den Linken gleichermaßen. Beiden ist Lust immer schon unzüchtig gewesen; beiden ist Spaß an ihrem Gott und an ihrer Gemeinschaft doch etwas Unanständiges und die Grenze des guten Geschmacks Übersteigendes. *Der* Frömmler wird diese Freude von vornherein verwerfen, *der* Linke aufgrund der programmatischen Solidarität mit all dem Leid und all dem Elend. Beide haben die Lust und die ungebremste Lebensfreude in die Hölle geschickt und dadurch kriminalisiert. „Ihre" himmlische Gemeinschaft bleibt sauber: Dort ist niemand mehr, der von den erlesenen Weinen zuviel erwischt hat und dem es „speiübel" geworden ist. Wie gesagt: Ihre himmlische Wunschgemeinschaft ist sauber, aber auch langweilig. Da aber Gott selber und nicht der Mensch Garant der jesajanischen Hoffnung ist, stellt die Langeweile doch nicht deren Inbegriff dar.

Realismus unserer Zeit

Darf man denn heute wirklich noch so denken? Kann man angesichts der alltäglichen Maskerade des Bösen von einem gemeinschaftlichen Mahl auf dem Berg Zion träumen? Ist die Gegenüberstellung der hungernden Menschen mit einem himmlischen Gelage nicht obszön? Muß nicht die Überblendung des Bildes einer rechtsradikalen, brandschatzenden und auch mordenden Horde durch die Vision des Festes, an dem alle Nationen teilnehmen werden – Türken, Roma, Polen, Österreicher und viele andere mehr –, einen Brechreiz mit sich bringen: den Brechreiz, den Religion vielen aufgeklärten und liberalen Zeitgenossen bereitet, weil sie darin nichts anderes entdekken können, als ideologische Frieden-, Freude- und Eierkuchenmentalität? Dem frommen Menschen und auch dem Autor des Bildes selber ist der Stachel solcher Fragen nicht fremd; wie ein Kontrapunkt begleitet dieser das Hoffnungspotential des Bildes. Seine Nahrung gewinnt er im sogenannten realistischen Verhältnis zur Wirklichkeit, und dieses gipfelt immer wieder von neuem in der Einstellung: Diese (unsere) Welt sei so schlecht und dermaßen im Teufelskreis des Bösen verstrickt, daß ihre Zerstörung die einzige logische Folge wäre. Gegen solch ungehemmte Destruktivität ist auch der Fromme nicht gewappnet. Seine Verachtung der sündigen Menschheit kann so grenzenlos sein, daß er von Gott nur noch eines zu erhoffen weiß: daß er „dreinschlagen" möge mit Lust und Freude; jetzt erst recht! Auf daß die Katastrophe perfekt wird! Alles andere sei ihm: Illusion.

Die Hoffnung auf Gott und die Lebenslust kapitulieren allzu oft vor der Faszination des Bösen und der Lust am Zerstören. Ob „fromm" oder autonom oder rechtsradikal motiviert: das scheint zweitrangig. Hauptsache: Es „brennt"! Da aber Gott selber und Gott sei dank nicht der Mensch Garant unserer Hoffnung bleibt, haben „das Brennen" und die Destruktivität nicht das letzte Wort.

Projiziert man allerdings dieses Bild auf die Menschheit, deren Lustbegriff durch Supermärkte und Werbung pervertiert wird, so bekommt man doch ein schlechtes Gewissen. Kann man denn angesichts dieser Konsumorgie des ausgehenden 20. Jahrhunderts allen Ernstes noch davon träumen, daß die Vollendung der Menschheit in der Gemeinschaft, die ihrer würdig ist, etwas mit essen und trinken, den sprichwörtlichen primären Lebensbedürfnissen zu tun hat? Ist Laisse-faire-Stil und Gott ein und dasselbe?

Die Schwierigkeit ist nicht nur eine moderne; schon zur Zeit des Propheten Jesaja hat es Menschen gegeben, die nur noch eine Lebensmaxime kannten: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot!" Sie erlagen nicht einmal der Faszination des Destruktiven. Ihre Verzweiflung an der Welt von damals schien so groß, daß sie weder zu Wut noch zu Verachtung fähig waren. So ist ihnen die Flucht aus der Wirklichkeit zum Inbegriff für Hoffnung geworden. Indem die Flucht ihnen aber zur Hoffnung wurde, kam ihnen gerade die Hoffnung abhanden: sie sehen und sehen doch nicht, sie hören und hören doch nicht, mindestens nicht das, worauf es ankommt. Sie träumen kaum, und wenn, dann keine Qualitätsträume. Das billige Bier sorgt für die Visionen. Nicht der tagtägliche Konsum stellt den Stachel im Fleisch für unser von der Lebenslust geprägtes Hoffnungsbild, sondern die Resignation und die Versuchung zur Flucht.

Gerade der Fromme ist gegen eine solche Versuchung nicht gewappnet. Er verliert die Konkretheit des Alltags zwar nicht an das Bier, aber er verliert sie. Sein Hoffen auf „Gott" wird lustlos und steril und vermag gar nichts auszurichten. Weil ihm die Flucht aus dieser Welt zur Hoffnung wird, kommt ihm die Hoffnung abhanden. Da aber Gott und nicht der Fromme der Garant unserer Hoffnung ist, wird sie konkret bleiben und sich bis in die primären Lebensbedürfnisse hinein entäußern. Miteinander essen, miteinander trinken, miteinander schlafen und vieles andere mehr am gemeinsamen Tun: Der Christ gibt sich erst dann zufrieden, wenn sein Qualitätstraum Wirklichkeit wird: für alle!

Muß aber ein derartiges Bild angesichts anderer tagtäglicher Erfahrungen im Kontext unseres Zusammenlebens nicht depotenziert werden? Was geschieht im Augenblick des Entsetzens darüber, daß all die Grenzen verschwimmen, daß der Unterschied von gut und böse, von Freund und Feind wegschwimmt und Chaos produziert? Immer und immer wieder mobilisieren sich Menschen, um gegen die erfahrene oder auch eingebildete Zerstörung und den Weltfrust zu kämpfen. Je größer die Bedrohung, je mehr Zerstörung und Leid, desto mehr Wut im Bauch wird es geben. Und desto stärkere Grenzen und Zäune werden aufgerichtet als Antwort auf dieses Entsetzen. Und Gott?

An welchen Gott wird da geglaubt, und welcher Gott wird erhofft? Der Liebhaber des Lebens, der die Lebenslust motiviert? Jener „vollkommene" Vater, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und seinen Regen über Gerechte und Ungerechte regnen läßt? Oder einer, der die Menschen scheidet, sie radikal trennt und diese Trennung auch ewiglich garantiert? Ein Festmahl? Warum auch nicht? Aber: im Kontext der geordneten Verhältnisse. Wenn Gott in diesen Zusammenhängen erhofft wird, dann wird es meistens ein Gott sein, der dieser Welt klare Rechnungen präsentiert, die Bösen beseitigt oder sie mindestens im Zaum hält. Daß dies aber immer die „anderen" sind, das steht außer Zweifel!

Nährt sich die Hoffnung zum einen aus dem Entsetzen über den Teufelskreis des Bösen in unserer Welt, zum anderen aus dem Gefühl der Selbstgerechtigkeit, so wird sie immer eine halbierte Hoffnung bleiben. Eine „halbierte Lebenslust" wird dieser Hoffnung zur Seite stehen: „Freu dich, aber vergiß nicht die haarsträubende Rechnung! Vor allem jene für die anderen." So wird sie nicht nur auf Kosten der anderen leben, sie wird auch auf Kosten der anderen hoffen. Da aber Gott und nicht die selbstgerechten Partisanen Garanten der allerletzten Hoffnung sind, ist das Halbiertsein doch nicht das letzte Wort. Beim eschatologischen Mahl, bei dem die besten Speisen und die erlesenen Weine serviert werden, sind Grenzen unangebracht. Gerade für Gott und seine Sache.

Und was ist mit all jenen, die im Elend leben? Was mit jenen, die so leiden müssen, daß sie diesem Leben keinen Funken an Freude mehr abgewinnen können und eigentlich nur noch davon träumen, dieses Leben möge ausgelöscht werden, damit ihr Leid und ihre Isolation endlich ein Ende finden? Die biblische Hoffnung kapituliert nicht vor dem Leid; sie rebelliert im Gegenteil gegen dieses, wo sie nur kann, sie stachelt auf zum Engagement und zur Aufhebung des Leidens auf Schritt und Tritt. Gerade die Propheten haben den Glauben an Gott und das soziale Ge-

wissen, Frömmigkeit und Engagement gegen das unnötige Leid auf Gedeih und Verderben miteinander verbunden. Sie waren es aber auch, die selber viel gelitten haben. Und doch sind sie nicht der Versuchung verfallen, die Qualität des Lebens am Ausmaß der Leidenserfahrung zu messen. Deswegen wehrten sie sich gegen den Wunsch, nur jenes Leben als menschenwürdig anzusehen, in dem es kein Leid und kein Scheitern gibt. Daß Leid und Scheitern zu den krummen Zeilen des menschlichen Lebens gerechnet werden können, darüber gibt es keinen Zweifel. Doch die Hoffnung glaubt, daß Gott auch auf krummen Zeilen gerade schreiben kann.

Transformation des Negativen

Und wer zahlt? Was ist der Preis dafür, daß alle Nationen, ja alle Menschen, nicht trotz, sondern gerade angesichts der tagtäglich erfahrenen Maskerade des Bösen immer neu auf eine Vollendung hoffen und daraus kreative, diese Maskerade überwindende Kräfte schöpfen? Allen moralisierenden Menschenverächtern zum Trotz resigniert die Menschheit nicht, und sie verfällt auch nicht der radikalen Destruktivität! Warum? Eines der tiefsten Geheimnisse der biblischen Tradition deutet die Antwort mit dem Hinweis auf Erlösung und Stellvertretung an. Der biblische Glaube verschließt die Augen nicht vor der Tatsache, daß wir alle Opfer produzieren, auch wenn wir nach bestem Wissen und Gewissen handeln; mehr noch, daß wir eigenes Versagen und eigene Schuld permanent auf solche Opfer abwälzen und so auf Kosten der Sündenböcke leben. Diese Tradition hofft aber auf einen Gott, der solche Tatsachen zwar nicht ungeschehen macht, sie aber verwandelt. Nicht als ein deus ex machina. Nein: Indem er selber einer von den Schwachen wird, indem er das Leiden bis hin zur tiefsten Verzweiflung erfährt, zeigt er, daß auch diese Wege menschlicher Erfahrung nicht jenseits seiner Liebe zum Leben liegen und nicht unbedingt in der Isolation enden müssen. Mehr noch: daß gerade aus der Erfahrung des Leidens und aus der Erfahrung der Schwäche und der Not heraus Beziehungen geknüpft werden, die stärker sind als der Tod. Nicht die Gesunden und nicht die Starken diktieren also die Zulassungsbedingungen zum endzeitlichen Mahl, sondern die Schwachen und Leidenden. Jene, die den Geschmack der Tränen gekostet haben... Und diese Tränen werden getrocknet, nicht ungeschehen gemacht.

Woher diese Sicherheit? – Sicherheit ist es nicht; wohl aber Vertrauen, das sich auf unzählige Hinweise aus der Alltagserfahrung stützt. Weil das Böse nicht nur abgeschoben, sondern auch erlitten und verwandelt wird, weil unzählige Menschen die Teufelskreise auch immer wieder unterbrechen – durch ihre Toleranz, durch ihre zuvorkommende Liebe, durch bewußte Vergebung und durch Integration all jener, die immer wieder und immer wieder neu aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden, weil sie Tränen trocknen und Leid mindern – deshalb können wir das eschatologische Festmahl erhoffen. Weil Gott durch uns Menschen Grenzen überwindet und auf krummen Zeilen menschlicher Geschichte gerade schreibt, ist sein Wort über die Vollendung menschlicher Gemeinschaft das letzte Wort. Er läßt uns leben: mit Lust und Freude und Spontaneität.

Das jesajanische Bild kann also zu einer Kurzformel des Glaubens und der Hoffnung mitten in dieser Welt wer-

den. Aus seiner Kraft läßt sich leben nach einer Logik, nach der auch Jesus gelebt hat. Es ist eine Logik, die von Marie-Luise Kaschnitz auf die Kurzformel gebracht wurde: „Selig, die gelebt, bevor sie starben".
Und warum sind sie selig? Weil ihr Hoffnungspotential und ihre Lebenslust letztlich weder dem Entsetzen über die Maskerade des Bösen in dieser Welt entsprang noch von ihrer Selbstgerechtigkeit sich nährte. Weil sie angesichts der Sackgassen weder die Resignation noch die Stigmatisierung der Sündenböcke als eindeutige Rezepte begriffen haben. Freilich lebten sie nicht abgehoben von der Welt; deswegen hatten sie auch an allen Zweideutigkeiten Anteil: Sie brauchten aber nicht ihre Kraft daraus zu schöpfen. Für diese zeichnet der grenzenlose Liebhaber des Lebens verantwortlich.

Dieser Gott ist aber nicht nur ein Verlängerungsarm unserer Wünsche. Er zeigt sich sogar als höchst anstößig, weil er unsere Wünsche zwar wahrnimmt, sie aber nicht direkt erfüllt, sondern transformiert. Lust und Freude am Leben – ja: aber nicht auf Kosten der Sündenböcke; Lust und Freude – ja: aber zusammen mit denen, die ihr nicht ausstehen könnt; selbst mit euren Feinden; Lust und Freude – ja: aber nicht jenseits von Leid und Widerspruch... Die Tränen werden zwar abgetrocknet, aber nicht ungeschehen gemacht. Lust und Freude – ja: genauso und im selben Maße, wie dies im Leben Jesu von Nazareth der Fall war.

EMANUEL TOV

Fünf Jahrzehnte Erforschung der Rollen vom Toten Meer[1]

1997 konnte der fünfzigste Jahrestag der Entdeckung der Höhle 1 in der Nähe von Qumran mit einem großen Kongreß in Jerusalem gefeiert werden. Der Leiter des internationalen Forschungsteams zur Publikation der Qumrantexte, Prof. Emanuel Tov von der Hebräischen Universität in Jerusalem, eröffnete den Kongreß mit einem Rückblick auf 50 Jahre Qumranforschung, den wir in deutscher Übersetzung wiedergeben. Prof. Tov ist neben seiner Tätigkeit als *Editor-in-Chief* des *Dead Sea Scrolls Publication Project* auch Mitherausgeber des *Hebrew University Bible Project*, das Texteditionen zu Jesaja und jüngst zu Jeremia herausgebracht hat. Seine Bücher *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* und *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Ḥever* sind Standardwerke in der Erforschung der griechischen Bibel; sein Grundlagenwerk zur Textkritik der hebräischen Bibel ist gerade in Deutsch erschienen: *Der Text der Hebräischen Bibel*.[2]
E. Tov stellt den Verlauf der wissenschaftlichen Erforschung der Qumranschriften in Kontrast zu der journalistischen Aufarbeitung der Qumran-Thematik. Er erläutert die verschiedenen Faktoren, die zur Krise in der Qumranforschung Anfang der 90er Jahre geführt haben, als Engführungen im ursprünglichen Forscherteam, Sensationsgier der Öffentlichkeit und vorschnelle Hypothesen zur Beziehung von Qumran und Christentum bei manchen Journalisten in Verschwörungstheorien eskalierten. Die Texte vom Toten Meer bieten neben den spezifischen Texten der Qumrangemeinschaft einen Querschnitt des jüdischen Schrifttums zur Zeit des Zweiten Tempels. Ihre Analyse war bisher zu stark von bibelexegetischen Fragestellungen dominiert und hat auch das spezifisch jüdische Element zunächst vernachlässigt. Durch die Ausweitung des Herausgeberteams auf mittlerweile sechzig Personen hat die Publikation der Texte rasant zugenommen. E. Tov zeigt abschließend weitere Perspektiven der Arbeit an den Rollen vom Toten Meer auf.
Für die Übersetzung bedanken wir uns bei Christian Fischer und Dr. Eva Drechsler. (Redaktion)

Heute Abend schauen wir zurück auf fünf Jahrzehnte der Entdeckungen, der Publikationen und der Erforschung der Rollen vom Toten Meer. Fünf Jahrzehnte der Faszination an diesen Rollen, aber auch der Sorgen und Kämpfe, des „Krieges um die Schriftrollen" und nun – endlich – des Friedens.
Wie wir alle wissen, wurden die ersten Rollen vor genau fünfzig Jahren entdeckt, von einem Hirten, der die Höhle betrat, als er seine entlaufene Ziege verfolgte. Wir salutieren vor dieser Ziege, die – durch göttliche Vorsehung geleitet – direkt zu Höhle 1 geführt wurde, welche die schönste und vollständigste der Qumran-Rollen enthielt. Denn die anderen Höhlen versorgten uns mit wesentlich fragmentarischeren Texten, mit Ausnahme der Tempelrolle

[1] Eine gekürzte Version dieses Vortrags wurde am Eröffnungsabend des Kongresses *The Dead Sea Scrolls – Fifty Years After Their Discovery – Major Issues and New Approaches, Jerusalem 20–25 July, 1997* in Jerusalem gehalten.

[2] Anm. d. Red.: *E. Tov*, The Greek Minor Prophets Scroll from *Naḥal Ḥever* (The Seiyal Collection 1; DJD 8), Oxford 1990; *ders.*, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research, (Jerusalem Biblical Studies 3), Jerusalem 1981; *ders.*, Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik. Übersetzung aus dem Englischen von Heinz-Josef Fabry und Mitarbeitern, Kohlhammer, Stuttgart 1997 (= Textual criticism of the Hebrew Bible, Minneapolis/Assen 1992). Wieviel sich mittlerweile in der Publikation der Qumrantexte getan hat, zeigt ein vergleichender Blick in *E. Tov*, The Unpublished Qumran Texts from Caves 4 and 11, in: BA 55,2 (1992) 94–104; *ders.*, Expanded Team of Editors Hard at Work on Variety of Texts, BAR 18,4 (1992), 69.72–75.

aus Höhle 11. Beduinen und Archäologen gruben diese Rollen aus, eine Aufgabe, die 1947 begonnen und 1956 vollendet wurde. Neuere Ausgrabungen wurden in Qumran im Jahr 1993 durchgeführt, und ein bedeutendes Ostrakon wurde 1996 direkt in *Ḥirbet Qumran* gefunden.[3] Dieses Ostrakon verzeichnet die Eigentumsübertragung von einer Einzelperson an den *Yaḥad*, wie der Fachausdruck für die Qumran-Gemeinde lautet. Wir vertrauen der gründlichen Ortskenntnis der Beduinen und halten es für unwahrscheinlich, daß noch mehr Rollen in den bekannten Höhlen gefunden werden. Es ist aber nicht unmöglich, daß manche Höhlen eingestürzt sind und doch noch mit Hilfe neuer Techniken wie beispielsweise eines Radars, das Erdschichten durchdringt, entdeckt werden können. Ebenso ist es nicht unmöglich, daß eine oder zwei der Rollen, unter ihnen vielleicht die Schrift Henoch, die anscheinend in einem Safe im Mittleren Osten oder in Europa deponiert worden sind, letztlich auftauchen werden.

Im Anschluß an die Entdeckungen begann die Aufgabe von Erforschung und Publikation in beständiger Interaktion. Die Veröffentlichung begann in den frühen 50er Jahren mit einigen verstreuten Texten aus Höhle 1, nämlich mit den Publikationen von E.L. Sukenik, M. Burrows, N. Avigad und Y. Yadin.[4] Heute halten wir diese Publikationen für ziemlich unvollkommen, aber ohne diese Pionierarbeiten würden wir heute nicht dort sein, wo wir sind. Die Jesaja-Edition von Burrows enthält unpräzise Transkriptionen[5], die Lacunae[6] werden auf sehr seltsame Weise angezeigt, und es gibt keine diakritischen Zeichen[7]. Die Abbildungen sind nicht klar, und es gibt kaum irgendwelche Einführungen. Die Unvollkommenheiten dieser Ausgaben verhinderten nicht, daß die Forschung gedieh. Die ursprünglichen Publikationen ebneten den Weg für eine Reihe von Ausgaben, die zuerst *„Discoveries in the Judaean Desert"* genannt wurden, später als *„Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"* bekannt geworden sind, und nun neuerlich *„Discoveries in the Judaean Desert"* (DJD) heißen.

Das wissenschaftliche Interesse an der Thematik der Rollen hat sich als ernsthaft und beständig erwiesen. Gleichzeitig hat auch die breite Öffentlichkeit außerordentlich großes Interesse an den Rollen gezeigt, wenn auch nicht unbedingt aufgrund derselben Motive. Seit dem Jahr 1947 haben die Rollen von Qumran und den anderen Fundorten in der Judäischen Wüste mehr öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen als irgendein anderer Manuskriptfund dieses Jahrhunderts. Ich frage mich, wieviele Menschen außerhalb der wissenschaftlichen Welt von den extrem bedeutenden Oxyrhyn-

---

[3] *F.M. Cross; E. Eshel,* Ostraca from Khirbet Qumrân, IEJ 47 (1997) 17–28.

[4] Vgl. *M. Burrows,* The Dead Sea Scrolls of St. Marks Monastery, New Haven 1950; *E.L. Sukenik, 'wṣr hmgylwt hgnwzwt šbydy h'wnybrsyṭh h'bryt,* Jerusalem 1954; *N. Avigad; Y. Yadin,* A Genesis Apocryphon – A Scroll from the Wilderness of Judaea, Jerusalem 1956.

[5] Anm. d. Red.: Transkription ist die Umschrift des in der Handschrift gelesenen Textes in moderne Schrifttypen.

[6] Anm. d. Red.: Lacuna (lat. „die Lücke") meint in der Handschriftenkunde das Fehlen von Buchstaben aufgrund der physikalischen Beschädigung der Handschrift. In einer guten Edition muß genau erkennbar sein, wieviele Buchstaben an welcher Stelle fehlen.

[7] Anm. d. Red.: Diakritische Zeichen geben dem Nutzer einer Edition zusätzliche Informationen über die Beschaffenheit und Sicherheit des abgedruckten Buchstabenbestandes.

chus-Papyri aus dem hellenistischen Ägypten, den uralten Täfelchen von Ugarit und Ebla oder dem Codex Hamurabi gehört haben. Wie die Rollen vom Toten Meer sind alle diese Manuskriptfunde von großer Bedeutung für die Wissenschaft, aber ihre Entdeckung erregte nicht das Interesse, das an den Rollen vom Toten Meer gezeigt wurde. Es muß zusätzliche Gründe für die Berühmtheit der Rollen gegeben haben.

Es scheint, daß zu diesem ungewöhnlichen Publikumsinteresse größtenteils das Mysteriöse, eine romantische Sichtweise des Altertums, Erwartungen auf der religiösen Ebene und Sensationshunger beitragen. Vor diesem Hintergrund wurden mehr als zehn Romane durch die Rollen angeregt.

Die Tatsache, daß Angehörige eines Beduinenstammes die von Staub und Fledermauskot bedeckten Rollen gefunden haben, in Höhlen eines unfruchtbaren, trockenen Winkels des turbulenten Mittleren Ostens, schuf eine Aura von Geheimnis und Romantik. Die alten Fragmente wurden zum Verkauf angeboten – oft in Stücke geschnitten, um den Handel lukrativer zu machen, und in Zigarren- oder Schuhschachteln aufbewahrt.

Ein romantisches Image wurde zusätzlich erzeugt, als die Verfasser oder Schreiber der Rollen als die weißgewandeten Mönche von Qumran dargestellt wurden, die an ihren Pulten im sogenannten Skriptorium sitzen und Hunderte von Rollen schreiben. Filme wie beispielsweise „Masada" mit Peter Strauss und Peter O'Toole trugen viel dazu bei, um dieses Image zu erzeugen. Weitere Details können den archäologischen Rekonstruktionen dieses Skriptoriums am Fundort 30[8] entnommen werden, das sich entweder in der untersten Schicht oder in der zweiten Ebene befunden hat.

Ein weiterer Anteil des öffentlichen Interesses bestand in den Erwartungen auf der religiösen Ebene, besonders im Hinblick auf das Christentum. Die meisten der Rollen vom Toten Meer enthalten religiöse Texte, geschrieben von Juden für Juden; das jüdische Element ist jedoch oft vernachlässigt worden, nicht von den Wissenschaftlern, aber von der breiten Öffentlichkeit. Ich kann Sie auf Fernseh-Dokumentationen verweisen, in denen die Geschichte der Rollen mit christlichen Bildern erzählt wird, unterlegt mit Kirchenmusik. Tatsächlich hat das Publikum, ebenso wie die Wissenschaftler, gehofft, mehr über den Hintergrund des Christentums zu erfahren, das gerade im Entstehen begriffen war, als die letzten Rollen abgeschrieben wurden. Dies ist, denke ich, der Kern der besonderen Anziehungskraft der Rollen. Wie auch immer, bald wurde vergessen, daß dieser spezielle Aspekt einer der Hauptgründe für das ursprüngliche Interesse an den Rollen gewesen war.

Sensation war und bleibt eine weitere Zutat. Als kein direkter Hinweis auf Jesus in den Rollen gefunden wurde, beschuldigte man den Vatikan, Rollen mit derartigen Hinweisen verbrannt zu haben. Diese Anschuldigung besteht bis heute, vorwiegend durch Journalisten verbreitet; kein ernsthafter Wissenschaftler teilt diese Meinung.

Dieser Hunger nach Sensationen, gepaart mit Zorn, stand auch hinter dem öffentlichen Aufschrei gegen das so-

[8] Anm. d. Red.: In der Ausgrabungsstätte Qumran sind alle Fundstellen durchnumeriert und in einem Plan definiert, so daß sie – unabhängig von den oft umstrittenen Deutungen des Befundes – allein durch die Fundnummer identifiziert und diskutiert werden können.

genannte Rollen-Monopol des internationalen Teams, das für ihre Veröffentlichung verantwortlich war. Das Monopol auf die Fotografien und die unveröffentlichten Texte, welches das ursprüngliche Team von acht Wissenschaftlern besaß, verursachte viel negative Publicity für das Veröffentlichungsprojekts zu Beginn der 90er Jahre. Zeitungen beschrieben es als Skandal, und das Monopol wurde auf der New Yorker Konferenz im Jahr 1991 diskutiert.[9] Das große Ausmaß an öffentlichem Interesse ermöglichte es einigen Wissenschaftlern und Journalisten, mehr als 300.000 Exemplare ihrer Bücher über die Schriftrollen zu verkaufen.[10] Die Buchtitel sprechen für sich:

The Dead Sea Scrolls Uncovered – The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years[11]; The Dead Sea Scrolls Deception oder noch besser in Deutsch: Die Verschlußsache Jesus – Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum[12]; The Hidden Scrolls – Christianity, Judaism, and the War for the Dead Sea Scrolls[13].

Ich könnte noch wesentlich mehr in die Details dieser Auseinandersetzungen gehen, aber sie liegen nun hinter uns, und ich erwähne sie nur im Vorübergehen aufgrund ihrer Bedeutung für die Historiker.

Das große öffentliche Interesse an den Rollen ist von den Wissenschaftlern geteilt worden. Das wissenschaftliche Interesse war überwältigend während dieser fünf Jahrzehnte; die Verfasser von Bibliographien haben eine harte Zeit, um all diesen Veröffentlichungen auf der Spur zu bleiben. Die neue Bibliographie von García Martínez und Parry enthält 560 Seiten allein für die Jahre 1970–1995.[14] Ebenso sind wir Zeugen einer üppigen Vermehrung von Qumran-Konferenzen, -Projekten, -Stiftungen, -Zentren, -Organisationen, -Forschungsgruppen, -Übersetzungen, -CD-ROMs und -Datenbanken. Allein in den letzten zwölf Jahren (1985–1996) sind 22 internationale Treffen abgehalten worden, und das gegenwärtig stattfindende ist bis jetzt das größte: New York (1985)[15], Manchester (1987)[16], London (1987)[17], Jerusalem (1987)[18], Mogilani, Polen (1987, 1989)[19], Haifa/Tel

---

9 Vgl. besonders die Darstellung bei *N.A. Silberman*, The Hidden Scrolls – Christianity, Judaism and the War for the Dead Sea Scrolls, New York 1994 (= Die Messias-Macher. Der Aufstand von Qumran und die Schriftrollen vom Toten Meer, Bergisch Gladbach 1995); *E.M. Cook*, Solving the Mysteries of the Dead Sea Scrolls, Grand Rapids, MI 1994.

10 *M. Baigent; R. Leigh*, Die Verschlußsache Jesus – Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum, München 1991 (= The Dead Sea Scrolls Deception, London 1991).

11 *R.H. Eisenman; M. Wise*, The Dead Sea Scrolls Uncovered – The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years, Shaftesbury/Rockport/Brisbane 1992 (= Jesus und die Urchristen: die Qumran-Rollen entschlüsselt, München ⁴1993).

12 Vgl. Anm. 10.

13 Vgl. Anm. 9.

14 *F. García Martínez; D. Parry*, A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970–1995 (STDJ 19), Leiden/New York/Köln 1996.

15 *L.H. Schiffman* (Hg.), Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls – The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin (JSOT/ASOR Monograph Series 2), Sheffield 1990.

16 *G.J. Brooke* (Hg.), Temple Scroll Studies – Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll Manchester, December 1997 (JSP.S 7), Sheffield 1989.

17 Veröffentlicht in JJS 39,1 (1988).

18 *M. Broshi u.a.* (Hg.), The Scrolls of the Judaean Desert – Forty Years of Research (hebr.), Jerusalem 1992.

19 Folia Orientalia 25 (1988) 1–255; *S.J. Kapera* (Hg.) Mogilani 1989 – Papers on the Dead Sea Scrolls I–II, Kraków 1991, 1993.

Aviv/ Jerusalem (1988)[20], Groningen (1989)[21], Madrid (1991)[22], Eichstätt (1991)[23], Paris (1992)[24], New York (1992)[25], Mogilani (1993)[26], Notre Dame (1993)[27], Austin, Texas (1994), Jerusalem, The Centre for Near Eastern Studies (1995)[28], Mogilani (1995), Kopenhagen (1995)[29], Provo (1996), Manchester (1996) und Cambridge (1996). Jährliche Sitzungen zum Thema Schriftrollen werden in den Vereinigten Staaten bei den Zusammenkünften der *Society of Biblical Literature* abgehalten. Forschungsgruppen wurden vom *Institute for Advanced Studies* der Hebräischen Universität 1989–1990[30] und vom Annenberg-Institute in Philadelphia 1992–1993[31] beherbergt. Bei der Pariser Konferenz 1992 wurde die *International Organization for Qumran Studies* errichtet, die seitdem in Cambridge im Jahr 1995 eine Zusammenkunft abgehalten hat und im Jahr 1998 in Oslo neuerlich zusammenkommen wird. Das erste Institut, das sich ausschließlich dem Studium der Schriftrollen widmet, wurde an der Universität Groningen von Prof. A.S. van der Woude (Qumran-Instituut) errichtet, und inzwischen gibt es auch anderswo ähnliche Zentren: Das *Orion Institute for the study of Qumran and related literature* an der Hebräischen Universität; das *Qumran Project of the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies* in Yarnton, Oxford; das *Manchester-Sheffield Centre for Dead Sea Scrolls Research,* das *Qumran Forum* an der Universität Oxford; und das *Dead Sea Scrolls Institute* an der Trinity Western University in Kanada. Das *Ancient Biblical Manuscript Center* in Claremont, Kalifornien, besitzt Kopien aller Negative der Schriftrollen. FARMS *(Foundation of Ancient Research and Mormon Studies)* in Provo ist mit der Vorbereitung eines großen Forschungsprojekts zur Speicherung der Rollentexte auf CD-ROM befaßt. Kom-

[20] *D. Dimant; U. Rappaport* (Hg.), The Dead Sea Scrolls – Forty Years of Research, Leiden/Jerusalem 1992.

[21] *F. García Martínez* (Hg.), The Texts of Qumran and the History of the Community – Proceedings of the Groningen Congress on The Dead Sea Scrolls (20–23 August 1989) 1, Biblical Texts; 2, Non-Biblical Texts, Paris 1989, 1990.

[22] *J. Trebolle Barrera; L. Vegas Montaner* (Hg.), The Madrid Qumran Congress – Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls – Madrid, 18–21 March, 1991, vol. 1–2 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 11), Leiden/Madrid 1992.

[23] *S. Mayer* (Hg.), Christen und Christliches in Qumran? (Eichstätter Studien 32), Regensburg 1992.

[24] *G.J. Brooke* mit *F. García Martínez* (Hg.), New Qumran Texts and Studies – Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 15), Leiden/New York/Köln 1994.

[25] *M.O. Wise u.a.* (Hg.), Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site – Present Realities and Future Prospects (Annals of the New York Academy of Sciences 722), New York 1994.

[26] *S.J. Kapera* (Hg.), Mogilani 1993 – Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in Memory of Hans Burgmann, Kraków 1996.

[27] *E. Ulrich; J. VanderKam* (Hg.). The Community of the Renewed Covenant, The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls (Christianity and Judaism in Antiquity 10), Notre Dame, IN 1994.

[28] *D.W. Parry; S.D. Ricks* (Hg.), Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls – Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30. April 1995 (STDJ 20), Leiden/New York/Köln 1996.

[29] *N.P. Lemche; Th.L. Thompson* (Hg.), Qumran between the Old and the New Testament (Copenhagen International Seminar), Sheffield 1997, im Druck.

[30] *D. Dimant; L.H. Schiffman* (Hg.), A Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989–1990 (STDJ 16), Leiden 1995.

[31] Die Beiträge wurden in JQR 85 (1994) veröffentlicht.

mentarreihen zu den nichtbiblischen Rollen werden an der Trinity Western University und an der Haifa University vorbereitet. Unter den Hochschulen und Institutionen, welche in hohem Maß in das Studium der Rollen einbezogen waren, befinden sich die *École Biblique* in Jerusalem, CNRS *(Centre National de Recherche Scientifique)* in Paris sowie die Deutschen und Holländischen Akademien der Wissenschaften. Etliche Verlage haben Forschungsarbeiten zu den Rollen publiziert, aber wir wären nicht dort, wo wir heute sind ohne die aktive Beteiligung der *Oxford University Press* und *E.J. Brill* in Leiden. *Oxford University Press* (OUP) hat vermutlich das Ausmaß des Unternehmens nicht überblickt, auf welches man sich einließ, als man die Zustimmung gab, die Rollen in der *DJD*-Reihe zu publizieren. Im fünfzigsten Jahr des zweiten Lebens der Schriftrollen ist es daher gut, sich daran zu erinnern, daß die Reihen sich als wesentlich umfangreicher erwiesen als ursprünglich geplant. Auf der Suche nach einem Verlag, der geneigt war, die Rollen zu publizieren, schrieb G. Lankester Harding, er denke an einen Umfang von „insgesamt, vielleicht, fünf Bänden".[32] Allein in diesem Sommer 1997 veröffentlichte OUP vier Bände in der Reihe *DJD*. Brill hat eine eindrucksvolle Reihe von Monographien[33] veröffentlicht wie auch – gemeinsam mit IDC *(International Document Center, Claremont)* – eine Mikrofiche-Ausgabe aller Rollen[34]. Schließlich gibt es nun auch sehr gute Übersetzungen in zahlreichen Sprachen, manche von ihnen als „autoritativ" oder „vollständig" bezeichnet: Vier in Englisch, andere in Französisch, Deutsch, Spanisch, Italienisch, Holländisch, Polnisch, Finnisch und Ungarisch.[35] Die Rollen selbst wurden in Washington, San Francisco und New York (1993), in Rom (1994) und Provo, Utah (1997; es handelte sich um die jordanischen Rollen) ausgestellt.

Wenden wir uns nun der Geschichte von fünf Jahrzehnten der Veröffentlichungen und Forschungsarbeiten zu, zuerst den Textausgaben, die auf Fotos und Interpretationen beruhten. Ausgezeichnete Fotos wurden in den 50er Jahren von Albino im *Palestine Archaeological Museum* aufgenommen, welche die Ergebnisse der Identifizierungen durch das internationale Team einfingen. Dank dieser Anstrengungen des ursprünglichen internationalen Teams wurden sehr bedeutende Verbindungen zwischen den Fragmenten hergestellt, manche davon wahrhaft genial. Das war eine wirkliche *Mission Impos-*

---

[32] Sein Brief ist im *Palestine Archaeological Museum* im Ordner Nr. 1118 archiviert.

[33] Alle in der Reihe *Studies on the Texts of the Desert of Judah.*

[34] *E. Tov* with the collaboration of *Stephen J. Pfann,* The Dead Sea Scrolls an Microfiche – A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judean Desert, with a Companion Volume, Leiden 1993; überarbeitete Ausgabe: Companion Volume to The Dead Sea Scrolls Microfiche Edition (Second Revised Edition), Leiden 1995.

[35] *Th.H. Gaster,* The Dead Sea Scriptures, Anchor/Doubleday: Garden City, 3. Auflage, NY 1976; *G. Vermes,* The Complete Dead Sea Scrolls in English, Penguin: London 1997, *F. García Martínez,* The Dead Sea Scrolls Translated – The Qumran Texts in English, The Authoritative New Translation of the Dead Sea Scrolls Complete in One Volume, tr. W.G.E. Watson, Leiden/New York/Köln 1994; *M. Wise; M. Abegg, Jr.; E. Cook,* The Dead Sea Scrolls: A New Translation, Boston 1996; *F. García Martínez,* Textos de Qumran, Madrid 1992; *F. García Martínez; A.S. van der Woude,* De rollen van de Dode Zee 1–2, Kampen/Tielt 1994–1995; *F. García Martínez; A.S. van der Woude,* Testi di Qumran, Brescia 1996; *J. Maier,* Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, 1–3, München/Basel 1995–1996; *P. Muchowski,* Rekopisy znad morza martwego Qumran – Wadi Murabba'at – Masada (Biblioteka zwojówo tlo Nowego Testamentu 5), Kraków 1996.

sible, für die wir eine Dankesschuld an Wissenschaftler wie Milik, Strugnell und Cross abzustatten haben. Wo die Beduinen Verheerung schufen, weil sie keine detaillierten Informationen über die Funde gaben und die Fragmente durcheinandermischten, hatten die Wissenschaftler einzugreifen und ihre Erfindungsgabe zu nutzen; eine Aufgabe, die unglaublich schwierig wurde, da sie mit buchstäblich Tausenden von Fragmenten unbekannter Texte hantieren mußten.

Diese Fotos, die für eine öffentliche genaue Untersuchung lange Zeit nicht verfügbar waren, wurden zu Beginn der 90er Jahre veröffentlicht und waren seitdem in einer Mikrofiche-Ausgabe zugänglich (siehe Anm. 34), in einer fotografierten Faksimile-Ausgabe[36] und seit diesem Jahr auch auf einer CD-ROM[37], welche die Bilder in maschinenlesbarer Form darbietet. Die Zugänglichkeit der Fotos (die Mikrofiche-Edition eingeschlossen) im Jahr 1991 hätte eine neue Ära in der Geschichte der Wissenschaft von den Rollen einläuten können, sie tat es jedoch nicht. Obwohl nun jeder imstande war, die Fotos in seinem oder ihrem Arbeitszimmer einzusehen, wandten sich nur wenige Wissenschaftler ihnen zu. Man muß bedenken, daß es für den Uneingeweihten sehr schwierig ist, ohne umfangreiche Vorbereitung die meisten dieser Fotos zu interpretieren oder Querverbindungen zwischen zwei Fragmenten herzustellen, besonders dann, wenn sich diese auf zwei verschiedenen Negativen befinden. Daher bleiben die meisten Wissenschaftler auf Editionen angewiesen, die auf der Erfahrung von anderen Wissenschaftlern basieren, welche diese Fragmente über Jahre hinweg studiert haben. So sind auch seit 1991, so wie zuvor, die Bilder oft Teile eines ungelösten Puzzles geblieben. Das hat zur Folge, daß viele Wissenschaftler es vorziehen, die bereits existierenden Editionen zu benützen und auf die kommenden Editionen in der DJD-Reihe zu warten. Historiker werden daher beurteilen, ob die hitzige Diskussion am Beginn der 90er Jahre eine Verschwendung von Energie war oder nicht (sie hätte zwanzig Jahre früher stattfinden sollen). Manche haben im vergangenen Jahr gesagt, daß der Aufruhr, welcher die Veröffentlichung der Rollen um mindestens ein halbes Jahr verzögerte, sinnlos war, während ihn andere für ein bedeutendes Ereignis im Ringen um die Freigabe der Rollen halten.

Das Tempo der Veröffentlichung hat sich in diesem Jahrzehnt beschleunigt, verbunden mit der Erweiterung des ursprünglichen internationalen Teams von acht Wissenschaftlern auf mehr als sechzig. Diese Ausweitung lief Hand in Hand mit der Reorganisation des Teams, der vermehrten Beteiligung der *Israel Antiquities Authority* und aufgrund des persönlichen Enthusiasmus und der Energie ihres Direktors Amir Drori. Acht Bände der DJD-Reihe wurden von der Oxford University Press zwischen 1951 und 1990 veröffentlicht, während allein in den letzten sechs

[36] *R.H. Eisenman; J.M. Robinson*, A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls, Washington DC 1991.

[37] *T. Lim* with the consultation with *P. Alexander*, The Dead Sea Scrolls – Electronic Reference Library, Oxford/Leiden 1997.

Jahren weitere zwölf publiziert worden sind[38], vier davon im letzten Monat[39]. Fünf weitere Bände befinden sich derzeit in einem fortgeschrittenen Stadium der Vorbereitung.[40] Stärker als jemals zuvor sind Wissenschaftler entschlossen, ihre Textausgaben in diesem Jahrtausend zu vollenden, obwohl die tatsächliche Herausgabe durch die Verlage von deren eigenen Zeitplänen abhängen wird. Insgesamt ist die DJD-Reihe auf 38 Bände angelegt, von denen zwanzig bereits veröffentlicht worden sind, Konkordanzen inbegriffen.

Die bleibende Aufgabe der Identifizierung geht insofern unvermindert weiter, als neue Verbindungen zwischen den Fragmenten hergestellt und alte Verbindungen aufgegeben werden. In den vergangenen Jahren sind diese Aufgaben auch mit der Schaffung von umfassenden Verzeichnissen aller Fragmente und Fotos durch Teams in Jerusalem und Claremont unterstützt worden.[41]

Nachdem wir über fünf Jahrzehnte von Entdeckungen und Editionen gesprochen haben, wenden wir uns nun fünfzig Jahren der Forschung zu.

Die Qumran-Wissenschaft würde ihren gegenwärtigen Gipfel nicht ohne die Pionierarbeit der ersten Generation von Wissenschaftlern erreicht haben. Etliche von ihnen waren aktiv an der Veröffentlichung der Rollen beteiligt: Dominique Barthélemy, Ronald de Vaux, Maurice Baillet, Jozef Milik, John Strugnell, Frank Cross, Jean Starcky, Pierre Benoit, Patrick Skehan, Joseph Fitzmyer, John Allegro, Adam S. van der Woude, P.A.M. van der Ploeg und James Sanders. Zusätzlich zum ursprünglichen internationalen Team waren etliche andere Wissenschaftler in den ersten Jahrzehnten der Pionierstudien sehr aktiv. Namen, die einem sofort in den Sinn kommen, sind: Eliezer Lipa Sukenik, Yigael Yadin, Nachman Avigad, David Flusser, Shemaryahu Talmon, Yaaqov Licht,

---

[38] *P.W. Skehan; E. Ulrich; J.E. Sanderson,* Qumran Cave 4.IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts (DJD 9), Oxford 1992; *E. Qimron; J. Strugnell,* Qumran Cave 4.V: *Miqṣat ma'ase ha-Torah* (DJD 10), Oxford 1994; *E. Ulrich; F.M. Cross* (Hg.), Qumran Cave 4.VII: Genesis to Numbers (DJD 12), Oxford 1994; *H. Attridge a.o.,* in consultation with *J. VanderKam,* Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts, Part 1 (KJD 13), Oxford 1994; *E. Ulrich; F.M. Cross* (Hg.), Qumran Cave 4.IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings (DJD 14), Oxford 1995; *J.M. Baumgarten,* Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266–273) (DJD 18), Oxford 1996; *M. Broshi a.o.,* in consultation with *J. VanderKam,* Qumran Cave 4.XII: Parabiblical Texts, Part 2 (DJD 19), Oxford 1995; *G. Brooke a.o.,* in consultation with *J. VanderKam,* Qumran Cave 4.XVII: Parabiblical Texts, Part 3 (DJD 22), Oxford 1996.

[39] *E. Ulrich* (Hg.), Qumran Cave 4.IX: The Prophets (DJD 15), Oxford 1997; *T. Elgvin a.o.,* in consultation with *J. Fitzmyer S.J.,* Qumran Cave 4.XV: Sapiential Texts, Part 1 (DJD 20), Oxford 1997; *M.J. Leith,* Wadi Daliyeh Seal Impressions (DJD 24), Oxford 1997; *H. Cotton; A. Yardeni,* Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from *Naḥal Ḥever* and Other Sites (The Seiyal Collection 2). With an Appendix Containing Alleged Qumran Texts (DJD 27), Oxford 1997.

[40] *E. Eshel a.o.,* in consultation with *J. VanderKam,* Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts, Part 1 (DJD 11), Oxford 1997; *F. García Martínez; E. Tigchelaar; A.S. van der Woude,* Qumran Cave 11.II: 11Q2–18, 11Q20–30 (DJD 23), Oxford 1997; *É. Puech,* Textes Hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579). Qumran Cave 4.XVIII (DJD 25), Oxford 1997; *P. Alexander; G. Vermes,* Qumran Cave 4.XIX: 4QSerekh ha-*Yaḥad* and Two Related Texts (DJD 26), Oxford 1997; *T. Elgvin, D. Harrington; J. Strugnell,* in consultation with *J.A. Fitzmyer, S.J.,* Sapiental Texts, Part 2. Qumran Cave 4.XXIV (DJD 34), Oxford 1997.

[41] Für die Ergebnisse des Teams in Claremont vgl. *S.A. Reed; M.J. Lundberg,* The Dead Sea Scrolls Catalogue-Ducuments, Photographs and Museum Inventory Numbers (SBL Resources for Biblical Study 32), Atlanta, GA 1994. Das kürzlich in Jerusalem ausgearbeitete Verzeichnis wurde noch nicht veröffentlicht.

Geza Vermes, Karl Georg Kuhn, Johann Maier und Hartmut Stegemann.
Im Zusammenhang mit dem Jerusalemer Kongreß ist es angemessen, *israelische* Wissenschaft besonders zu erwähnen. Sukenik, welcher 1947 als erster das hohe Alter der Rollen erkannte, veröffentlichte Faksimile-Ausgaben der größeren Rollen aus Höhle 1. Sein Sohn, Yigael Yadin, publizierte später mustergültige Ausgaben der Kriegsrolle und viel später solche der Tempelrolle[42], und Yaaqov Licht verfaßte ausgezeichnete Kommentare zu der Hymnenrolle (Hodajot) und der Gemeinderegel.[43] Neben diesen Editionen wurde eine Tradition der Schriftrollenforschung von David Flusser[44] und Shermayahu Talmon[45] begründet, je auf einem speziellen Feld der Sachkenntnis. Während sowohl Flusser als auch Talmon das Wesen der Qumran-Gemeinde und ihrer Ideen erforschten, untersuchte Flusser außerdem die Beziehung der Schriften dieser Gemeinschaft zum frühen Christentum, und Talmon beschrieb den idiosynkratischen Kalender der Sekte. Im Verlauf des letzten Jahrzehnts ist mit der vermehrten Zugänglichkeit der Quellen die israelische Wissenschaft sogar noch mehr gediehen, mit vielen zusätzlichen Studien, die von jüngeren Wissenschaftlern verfaßt wurden, und mit der Einführung von zahlreichen Studiengängen an fünf Universitäten.

Es ist schwierig, die Richtungen von fünf Jahrzehnten der Qumran-Wissenschaft zusammenzufassen, da viele Wissenschaftler sich auf verschiedene Typen von Literatur und Sprachen spezialisiert haben, die in diesem Corpus repräsentiert sind.
Im vorliegenden Kontext können wir die Themen, welche Wissenschaftler durch fünf Jahrzehnte hindurch beschäftigt haben, nur kurz erwähnen. Die Hauptthemen waren: Das Wesen der Gemeinschaft von Qumran und ihres Werkes, der archäologische Hintergrund von Qumran, die Exegese der verschiedenen Gruppen von literarischen Dokumenten sowie die möglichen Verbindungen mit dem frühen Christentum. Der Einfluß der Studien an den Qumran-Dokumenten ist in etlichen wissenschaftlichen Disziplinen über die Qumran-Untersuchungen hinaus spürbar. So kann man sich die Erforschung des biblischen Textes nicht mehr ohne den Beitrag der Qumran-Texte vorstellen. Das Studium der Texte, welche vor den Funden von Qumran als Pseudepigraphen[46] bezeichnet wurden, ist nun mit der Analyse der Qumran-Texte verschmolzen. Das Studium der Qumran-Dokumente ist auch für die historische Analyse der hebräischen und aramäischen Sprachen bedeutsam. Dies trifft auch auf die Erforschung des Ursprungs von *Halacha*[47] zu sowie auf jene der Apokalyptik,

[42] *Y. Yadin*, The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness, Oxford 1962; The Temple Scroll, 1–3 (hebr.), Jerusalem 1977.
[43] *Y. Licht*, M^{e}gillat ha-hôdajôt, Jerusalem 1957; The Rule Scroll (hebr.), Jerusalem 1965.
[44] Vgl. die gesammelten Schriften von *D. Flusser*, Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988.
[45] Vgl. die gesammelten Schriften von *S. Talmon*, The World of Qumran from Within, Jerusalem 1989.
[46] Anm. d. Red.: Die Pseudepigraphen werden in der kath. Exegese Apokryphen genannt, während man im internationalen Sprachgebrauch der exegetischen Forschung unter Apokryphen die deuterokanonischen Bücher versteht.
[47] Anm. d. Red.: Halacha, von der hebr. Verbwurzel halach „gehen", meint den torakonformen Lebenswandel in der je unterschiedlichen Sicht der jeweiligen jüdischen Gemeinschaft und ebenso die einzelne Regel dieser Lebenspraxis.

jüdischer Gruppen in der Zeit des Zweiten Tempels, des Auftauchens des Mystizismus und vieler anderer Gebiete.

Was hat die Forschung zustandegebracht? Ein Konsens hat sich entwickelt in vielen Einzelfragen; über noch mehr Themen haben wir jedoch gelernt, verschiedener Meinung zu sein. Das Wesen dieser asketischen Gemeinschaft ist lebendig geworden, ebenso ihre Institutionen und Ideen. Wissenschaftler haben Sichtweisen des Verhältnisses zwischen der Qumran-Gemeinde und der Außenwelt entwikkelt, ihrer Beteiligung an der Schaffung von Halacha und ihrer biblischen Exegese, die aufgrund ihrer aktualisierenden Eigenart oftmals Parallelen zu den Verweisen des Neuen Testaments auf die Hebräische Bibel aufweist. Aber nur manche der in Qumran gefundenen Texte wurden von der Qumran-Gemeinde verfaßt; eine Tatsache, die uns Einblicke in die gesamte im alten Israel verbreitete Literatur ermöglicht. In Qumran haben wir die wichtigeren literarischen Vertreter des Judentums des Zweiten Tempels gefunden: von Psalmenliteratur bis Weisheitsliteratur, Spekulationen über die zukünftige Welt, biblische Exegese, umgeschriebene biblische Geschichten, halachische Literatur und anderes mehr. Auf allen diesen Gebieten ist unsere Kenntnis in großem Maß bereichert worden. Ein Trend, der in neuerem Schrifttum offensichtlich geworden ist, betrifft die stärkere Betonung der jüdischen Eigenart der Texte. Dies geschah infolge der Publikation von mehr Texten, besonders von jenen halachischen Inhalts. Ein anderer Punkt, der die neuere Wissenschaft charakterisiert, ist die Publikation von Parallelen zu den Texten aus der Höhle 1, wie beispielsweise der Hymnen-Rolle, der Gemeinderegel, der Kriegsrolle und anderer weniger bekannter Texte. Diese Veröffentlichungen erlauben eine Analyse der literarischen Entwicklung dieser Textkompositionen, die bis jetzt noch nicht voll entwickelt ist.

Es mag sonderbar erscheinen, aber nach all diesen Jahren dauert die Diskussion über den *Charakter des Qumran-Corpus* noch immer an. Das Fehlen einer endgültigen Antwort ist nicht ein Resultat der Tatsache, daß nicht alle Texte veröffentlicht worden sind. Immerhin sind die meisten Texte in der einen oder anderen Weise bekannt. Aber es bleibt ein Mangel an Klarheit darüber, welche Dokumente von der Qumran-Gemeinde verfaßt worden sind und welche nicht, und welche Dokumente bereits verfaßt worden waren, bevor die Gemeinschaft ins Leben trat. Diskussionen unter den Wissenschaftlern, welche das Wesen des Corpus, das Wesen der Qumran-Gemeinde und den Ursprung der in Qumran gefundenen Rollen betreffen, dauern unvermindert an.

Manche Leute haben den fehlgeleiteten Eindruck, daß die „Rollen vom Toten Meer" eine Sammlung biblischer Werke sind. Tatsächlich umfassen die biblischen Rollen nur ein Viertel der in Qumran gefundenen Texte. Zusammen mit biblischen Kommentaren und auf der Bibel basierenden Werken mag die Gruppe der auf die Bibel bezogenen Werke ein Drittel der in Qumran gefundenen Texte darstellen. Die Hebräische Schrift hatte eine zentrale Stellung in der Qumran-Gemeinde inne. Wir wissen jetzt viel über die Traditionen des biblischen Textes im alten Israel in der Periode zwischen der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Christus und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. In der Tat war es ziemlich überraschend, so viele verschiedene Text-

formen der Bibel kennenzulernen. Der masoretische Text repräsentiert nur eine von vielen Formen der Bibel, die zu dieser Zeit bekannt waren. Textstudien sind im Gefolge der Qumran-Funde in hohem Maß revolutioniert worden.

Die Diskussion über die Relevanz der Archäologie für die Auseinandersetzung mit dem Charakter der Qumran-Gemeinde wird ebenfalls andauern. Aber zuerst muß Klarheit bestehen über die Gegebenheiten selbst. Die wichtigeren archäologischen Funde wurden in den zehn Jahren nach 1947 entdeckt, und danach wurden sie interpretiert und publiziert. Obwohl die Sicht des Charakters der Qumran-Gemeinde als einer essenischen Siedlung von de Vaux noch immer von den meisten Gelehrten geteilt wird, sind doch auch andere Optionen in den letzten Jahren bedacht worden, so daß die Ansicht der Mehrheit einer Herausforderung ausgesetzt ist. Die Terminologie und die Schlußfolgerungen von de Vaux herrschen noch immer in der Wissenschaft vor. Daher ist es umso frustrierender, daß nur ein Teil der archäologischen Funde veröffentlicht worden ist und die näheren Angaben zu bestimmten Artefakten, Münzen, Glas- und Metallgegenständen noch immer unbekannt sind. Zugleich ist es ermutigend, daß einige der Originalnotizen und Schlußfolgerungen von de Vaux in der Reihe *Novum testamentum et orbis antiquus. Series archaeologica* (NTOA.SA) publiziert werden.

Das letzte Jahrzehnt hat viel Fortschritt auf dem Gebiet jener Wissenschaften gesehen, die der literarischen Erforschung der Schriftrollen zu Hilfe kommen, und es scheint, daß auch in der Zukunft viel von diesem Ansatz erwartet werden darf. Vor allem haben sich die fotografischen Techniken sehr verbessert. Zwei Teams aus Kalifornien haben gezeigt, daß die Anwendung dieser neuen Techniken auf die Fragmente es uns ermöglicht, mehr Buchstaben oder Teile von Buchstaben zu sehen, entweder durch verbesserte fotografische Abbildung, die oft Durchlicht verwendet, oder durch elektronische Abbildung, das heißt eine multispektrale Darstellung, die eher Computer als konventionelle Filme verwendet.

Ein zweites Gebiet ist jenes der C-14-Untersuchungen, die 1991 und 1995 durchgeführt wurden. Messungen der Radioaktivität winziger Materialteile haben ergeben, daß die Fragmente ungefähr 2000 Jahre alt sind, und daß die so bestimmten Datierungen der einzelnen Texte nahe an jene Daten herankommen, die ihnen zuvor auf der Grundlage ihrer paläographischen Analyse zugeschrieben worden waren. Die Untersuchungen eröffnen nichtsdestoweniger ein weites Feld an Möglichkeiten. Es war aber möglich aufzuzeigen, daß manche der sogenannten Qumran-Fragmente vermutlich von *Naḥal Ḥever* oder *Murabba'at* stammen, Fundorten aus einer späteren Zeit als Qumran. Für viele Fragmente kann eine vorchristliche Datierung bewiesen werden, während in anderen Fällen eine Datierung in christlicher Zeit nicht ausgeschlossen werden kann.

Ein drittes Gebiet ist die DNS-Forschung, die noch in den Kinderschuhen steckt, aber vermutlich imstande sein wird, mit Bestimmtheit zu sagen, ob zwei einzelne Lederfragmente von der Haut desselben Tieres stammen, wodurch sie die literarische Analyse und die Manuskriptrekonstruktion unterstützt.

Viertens wird mit optischer Forschung, die an verschiedenen Orten Europas

und der USA durchgeführt wird, angestrebt, mehr Informationen aus vorhandenen Positiven oder Negativen herauszubekommen.

Schließlich haben auch neuere Tests, mit denen die Zusammensetzung der beim Schreiben der Dokumente verwendeten Tinte untersucht wurde, für einige Antworten gesorgt.

Im Idealfall sollten alle diese Techniken an jedem Fragment angewendet werden, und dies könnte eine neue Ära der Forschung ankündigen, da alle Wissenschaftler darüber einig sind, daß neue Fotos und eine enorme Datenbank, welche Informationen über den C-14-Gehalt, DNS-Muster, Zusammensetzung der Tinte und Lederherstellung enthalten, auch Informationen zur Verfügung stellen würden, die ausschlaggebend für die Identifizierung einzelner Fragmente und für die Analyse des Ursprungs der Qumran-Texte wären.

In den letzten Jahren hat die IAA *(Israel Antiquities Authority)* ihre Bemühungen zur Konservierung der Fragmente intensiviert. Nicht weniger als vier Konservatoren arbeiten täglich an dieser mühsamen Aufgabe aus Liebe zur Sache und erhalten so Fragmente, die sich andernfalls zersetzt hätten.

All diese neuen Daten, Publikationen, Techniken und Einsichten ermöglichen es uns, beim Studium der Schriftrollen Fortschritte zu machen.

FRANZ WEBER/FRANZ GRUBER

Ein hoffnungsvolles Miteinander

Das 9. gesamtbrasilianische Basisgemeindetreffen

Um die Basisgemeinden ist es im deutschen Sprachraum in den letzten Jahren genauso auffällig und merkwürdig still geworden wie um die Theologie der Befreiung. Ist ihre Zeit vorbei und ihre Bedeutung für Theologie und Kirche geschwunden? Wenn Kardinal Joseph Ratzinger im Blick auf einige weltkirchliche Strömungen der Gegenwart nüchtern feststellt, daß der Grundgedanke der Befreiungstheologie heute berechtigterweise in allen Kontinenten Widerhall gefunden habe, weil das Christentum sich auch in der irdischen Existenz des Menschen auswirken muß[1], dann hat er damit nicht nur einen unübersehbaren Tatbestand aufgezeigt, sondern auch das Grundanliegen einer Glaubens- und Gemeindepraxis gekennzeichnet, von deren Lebendigkeit wir uns zusammen mit einer Gruppe österreichischer TheologInnen auf dem Treffen der brasilianischen Basisgemeinden in São Luís (15. bis 19. Juli 1997) überzeugen konnten.

Die Basisgemeinden – eine nachkonziliare Modeerscheinung, die passé ist? Wer solches behauptet, kennt weder deren leid- und hoffnungsvolle Entstehungs- und Wirkungsgeschichte als Kirche der Armen und Märtyrer[2], noch deren gegenwärtiges Ringen um eine glaubwürdige Präsenz der Kirche inmitten schmerzlicher gesellschaftlicher, kultureller, aber auch innerkirchlicher Konflikte in Lateinamerika und anderswo. Was als Lateinamerikaboom und Dritte-Welt-Euphorie inzwischen wieder von der Bildfläche verschwunden ist, was europäische TheologInnen bisweilen an eigenem Wunschdenken in diese ursprünglich lateinamerikanische Kirchenerfahrung hineinprojiziert haben oder was ihre ideologischen Gegner an ihnen wahrnehmen wollen oder gegen sie erfinden, kann im Grunde genommen nichts daran ändern, daß sie einfach weiterhin da sind, die Basisgemeinden: als gesellschaftlicher und kirchlicher ‚Sauerteig' und ‚Gärstoff', als unscheinbares Senfkorn vor Ort, als Lebens- und Hoffnungszeichen inmitten von Millionen von Menschen, die angesichts der todbringenden Folgen neoliberaler Globalisierung längst zu den Ausgeschlossenen und Überflüssigen dieser Erde zählen. Nicht, was wir über sie gelesen, sondern „was wir gehört und gesehen haben", im Miterleben der von christlicher Hoffnung sprühenden Versammlung von São Luís, was wir in Gesprächen mit einfachen Frauen und Männern von der Basis, mit TheologInnen, Ordensschwestern, Priestern und Bischöfen wahrgenommen haben, das möchten wir ein wenig weitergeben an alle, denen die Erneuerung der Kirche auch hierzulande ein brennendes Anliegen geblieben ist.

---

[1] *J. Ratzinger,* Das Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, 141; vgl. auch 281f.

[2] Vgl. dazu *F. Weber,* Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz, Mainz 1995, bes. 66–113.

Einige Eindrücke

Der Bundesstaat Maranhão zählt zu den ärmsten Brasiliens, aber die Menschen dort sind stolz, daß diese Region zur Wiege der Basisgemeinden gehört. Deren Basisgemeindedelegierte hatten 1992 in Santa Maria beim vorangegangenen 8. Treffen das Rennen um den nächsten Veranstaltungsort gemacht. Thema dieses 9. Treffens war: „Basisgemeinden und Massengesellschaft". Fünf Jahre liefen die Vorbereitungen auf den verschiedensten Ebenen, wie üblich wurde ein Basistext zum Generalthema erstellt, der in wichtige Aspekte theologisch und soziologisch einführte. So kamen im vergangenen Juli ca. 2500 Delegierte aus ganz Brasilien zusammen. Einige ausländische, vor allem lateinamerikanische TeilnehmerInnen (ca. 80), unter ihnen die Autoren dieses Berichts, waren ebenfalls zugelassen.

Das Treffen begann traditionellerweise mit der Eröffnungsfeier am ersten Abend. Es war eine Manifestation der Vielfalt, der Freude, der Erwartung, der Hoffnung und des Glaubens. Tanz und Gesang bestimmten die Atmosphäre maßgeblich – zum erstenmal wurden wir mit der brasilianischen Lebens- und Ausdruckskraft konfrontiert, die viel sinnen- und körperbetonter ist, als wir es gewohnt sind. Von den vielen liturgischen Elementen war vor allem eine Art Litanei bemerkenswert, worin nicht nur um den Beistand des Heiligen Geistes und der Heiligen gebetet wurde, sondern die Erde, der Himmel, das Meer, die Vögel, alle Geschöpfe – also in gut franziskanischer Tradition – angerufen wurden, bei diesem Treffen gegenwärtig zu sein. In diese kleinen liturgischen Variationen waren also schon große Herausforderungen der brasilianischen Kirche einbezogen: etwa die jahrhundertelang verdrängte Spiritualität der Indios oder die afro-brasilianischen Rituale.

Die folgenden drei Tage standen ganz unter dem Zeichen der Auseinandersetzung mit der Frage des Verhältnisses der Basisgemeinden zu Phänomenen der Massengesellschaft. Um einen fruchtbaren Kommunikationsvorgang zu ermöglichen, mußten sich die TeilnehmerInnen schon bei der Anmeldung für einen von sechs Themenblöcken entscheiden: Volkskatholizismus, Pfingstbewegungen, Afro-Brasilianische Religionen, Indios, Ausgeschlossene/Volksbewegungen und Massenkultur. In verschiedenen Schulen und Turnhallen der Stadt trafen sich dann die Delegierten, zusammen mit ca. 75 theologischen BeraterInnen und 60 Bischöfen. Die Diskussionen fanden jeweils in Kleingruppen und Plena statt, deren Ergebnisse in einer Abschlußerklärung zusammengefaßt wurden.

Was konnten wir als ausländische Teilnehmer, die Zugang zu allen Gruppenprozessen erhielten, wahrnehmen? Aus der Fülle greifen wir einige Momente heraus:

• Erfahrung einer „horizontalen Kirche": Die Basisgemeindetreffen sind der öffentliche Höhepunkt der „neuen Art, Kirche zu sein". In der Tat: ein solches Miteinander von Landarbeitern, Fabriksarbeiterinnen, Amtsträgern, Theologen, ein so ungeheucheltes Sich-Begegnen von „unten" und „oben" ist einzigartig, faszinierend und erfrischend. Die Basisgemeinden haben die alten vertikalen Kommunikationsstrukturen auf den Kopf gestellt. Das heißt nicht, daß es nicht auch zu Spannungen, Mißverständnissen, sogar autoritären Eingriffen kommt, aber grundsätzlich sahen wir, welche

Sprengkraft die Metapher vom „Volk Gottes" in sich birgt, wenn sie in der konkreten Art der Begegnung Wirklichkeit wird.

- Erfahrung der gelebten „Option für die Armen": Die Menschen, die sich dort versammelten, sind geprägt vom Kampf ums Leben und Überleben. In ihren Diskussionsbeiträgen, Gebeten, Gesängen spiegelt sich ihr Engagement für eine gerechte Welt. Es sind einfache, bescheidene Menschen, aber klar in ihren Forderungen, eindeutig in ihrem Bekenntnis.
- Erfahrung einer Kirche, die nicht um den „heißen Brei" herum redet: Was in den einzelnen Foren thematisiert wurde, sind die heißen Eisen der Gegenwart, wie etwa die Landfrage, die Frage der Indios, die Rolle der afrobrasilianischen Religionen, das Problem der ausgeschlossenen Massen, der Partizipation der Laien am kirchlichen Amt usw.
- Erfahrung einer mystischen Kirche, die aus dem Gedächtnis der Leidenden lebt: Der liturgische Höhepunkt des Treffens war die „Feier der Märtyrer". In ihr wurde jener gedacht, die ihren Einsatz für die Veränderung der Gesellschaft mit dem Leben bezahlten. Gerade in dieser Feier wurde deutlich, daß die Spiritualität der Basisgemeinden durch die Mystik von Tod und Auferstehung geprägt ist. Überwältigend war, wie die Basisgemeinden ihren Glauben, ihre Lebenserfahrung in einem „dramaturgischen Geschehen" zu ritualisieren verstanden.
- Erfahrung einer hoffenden Kirche: In den fünf Tagen der Begegnung mit Männern und Frauen, Theologen, Bischöfen, Afro-Brasilianern und Indios haben wir eine Kirche erfahren, die aus einer ungebrochenen Hoffnung lebt, daß die Erde ein menschliches Antlitz tragen solle. Ja, wir haben in den Gesichtern, in den Biographien, im Zeugnis dieser Menschen diese Menschlichkeit gesehen. Auch darin lag das für uns Verblüffende: Sie kreisten nicht um ihr eigenes Leben, um ihre Selbstverwirklichung, um die Sorge nach ihrem Lebensstandard, sondern was sie bewegte war, wie die Welt menschlicher, wie in ihr das Reich Gottes sichtbarer werden könnte.

Um nicht mißverstanden zu werden: São Luís ist selbst für die TeilnehmerInnen eine außeralltägliche Situation. Wir begegneten dort nicht dem konkreten Alltag, der auch unspektakulär, konfliktreich, schwierig, bedrohlich und tödlich ist. Aber wir spürten, wenn diese Menschen sich alle paar Jahre treffen, dann ist das ein jeweils einzigartiger kirchengeschichtlicher Augenblick. Ja, in dieser Einzigartigkeit liegt gerade die Originalität und Unübertragbarkeit der Kirche der Armen, denn in ihr kristallisiert sich ein Stück weit die „Kultur der Armen". Es ist diese Konstellation von unvorstellbarer Ungerechtigkeit und prophetisch widerstehenden Menschen, die diese Begegnungen zu Zeichen des anbrechenden Gottesreiches machen. Darum verdichtet sich in der Teilnahme an diesem Treffen für uns vor allem dies: Die Kirche der Armen ist das kräftigste Zeichen dafür, daß das Leben stärker ist als der Tod. Darum ist es eine authentische Kirche, eine Kirche, in der Christus lebt.

Basisgemeinden – eine „verschwiegene" Anfrage an die Gesamtkirche?

Die Bedeutung der Basisgemeinden war – trotz aller Diskussion – in den vergangenen Jahrzehnten der Kirchenleitung bewußt. Sie waren ohne

Zweifel eines der Hauptanliegen der Bischofssynode von 1975.[3] Paul VI. hat sie im Anschluß daran trotz seiner Schwierigkeiten mit Basisgemeinden in Rom und in Italien in „Evangelii nuntiandi" differenziert gewürdigt.[4] Papst Johannes Paul II. sprach noch in seiner Missionsenzyklika aus dem Jahre 1990 von ihnen als „Sauerteig des christlichen Lebens, der Aufmerksamkeit für die Vernachlässigten und des Engagements für die Umwandlung der Gesellschaft"[5]. Warum werden die „kleinen christlichen Gemeinschaften" nur fünf Jahre später im nachsynodalen apostolischen Schreiben „Ecclesia in Africa" einfach verschwiegen, obwohl die afrikanischen Bischöfe sie auf ihrer Synode wiederholt zur Sprache gebracht hatten? Gegen den kalten Wind, der ihnen ins Gesicht bläst wegen ihres Widerstandes gegen eine Welt, die zuschaut, wie die Armen ärmer und die Reichen reicher werden, hat die brasilianische Bischofskonferenz sie in Schutz genommen und sie als „Brief Christi" und als „großes Geschenk an die katholische Kirche"[6] gewürdigt. Darin liegt auch ihre Bedeutung für unsere österreichische Situation.

Wenn der „Dialog für Österreich" dem „Neben- und Auseinander in Kirche und Gesellschaft" eine neue Kirchenerfahrung entgegensetzen soll[7], dann dürfen weder die brennenden sozialen Fragen noch die anstehenden innerkirchlichen Strukturprobleme ausgeklammert bleiben. Diese stellen ja nicht nur eine Überlebensfrage für viele Gemeinden dar, sondern haben auch ganz wesentlich mit dem pastoralen Dienst der Kirche an den Menschen von heute zu tun. Für diesen in Aussicht gestellten Neuanfang hätten wir einiges von den lateinamerikanischen Basisgemeinden zu lernen. Was der kürzlich verstorbene Salzburger Erzbischof DDr. Karl Berg der Kirche besonders dringend gewünscht hat, „das Miteinander des neuen Gottesvolkes" als „Konzert der Gaben des Heiligen Geistes" und als „gegenseitiges Aufeinander-Verwiesensein von Amtsträgern ... und Volk"[8], das hat uns das Basisgemeindetreffen in São Luís sehr anschaulich und glaubwürdig vor Augen gestellt.[9]

Franz Weber ist Professor der Pastoraltheologie an der Universität Innsbruck, Franz Gruber ist Dozent für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

[3] Vgl. *R.J. Kleiner,* Die IV. Römische Bischofssynode zum Thema „Basisgruppen", in: ThPQ 123 (1975) 40–49.

[4] EN 58.

[5] Redemptoris missio, n. 51.

[6] Der Brief ist in deutscher Übersetzung erschienen in: Weltkirche 14 (1994) 83–85; vgl. dazu *F. Weber,* Kirchenträume oder reale Kirchenerfahrungen? Beobachtungen zur gegenwärtigen Situation der brasilianischen Basisgemeinden, in: Orientierung 59 (1995) 63–67.

[7] Vgl. dazu das Interview von Bischof Johann Weber: KathPress Nr. 204 vom 6.9.1997, 2.

[8] Vgl. KathPress Nr. 201 vom 3.9.1997, 15.

[9] Unsere Erfahrungen auf dem 9. Gesamtbrasilianischen Treffen der Basisgemeinden, vor allem die Frage, worin die Basisgemeinden auch für unsere westliche Kultur nach wie vor Wegweiser sind, haben wir in einem im Frühjahr 1998 im Tyrolia-Verlag erscheinenden Buch artikuliert: *F. Weber* (Hg.), Frischer Wind aus dem Süden, Innsbruck-Wien 1998.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe

Kongregation für die Glaubenslehre: Ordnung für die Lehrüberprüfung

Es zählt unbestritten zur Hirtenaufgabe der Bischöfe und vor allem des einheit-stiftenden Petrusamtes, den Glauben unverkürzt zu verkünden, falsche Lehrmeinungen als solche zu deklarieren und Schaden für die Glaubenden abzuwenden. So sehr daher einerseits die individuelle Bekenntnisfreiheit aller Christen zu wahren ist, muß es doch auch andererseits entsprechende Möglichkeiten zur Abwendung von Gefährdungen des Glaubens und der Einheit der Kirche für die Träger der kirchlichen Lehrautorität geben. Ein angemessener Interessensausgleich wird dabei erfahrungsgemäß nur in einer verbindlichen Ordnung und voraussehbaren Regelung gefunden. In diesem Sinne wurde seitens der Glaubenskongregation eine gründlich überarbeitete „Verfahrensordnung für die Lehrüberprüfung" (datiert mit 29. Juni 1997) erstellt, welche die bisherige „Ratio" aus dem Jahre 1971 ersetzt. Die Untersuchung nämlich, ob „Schriften und Meinungen dem rechten Glauben entgegengesetzt und gefährlich" erscheinen und wie darauf zu reagieren ist, obliegt auf gesamtkirchlicher Ebene der Kongregation für die Glaubenslehre (vgl. Pastor Bonus, Art. 51, Nr. 2), die in der Erfüllung dieser Aufgabe „einen Dienst an der Wahrheit leistet und das Recht des Volkes Gottes auf die getreue und vollständige Verkündigung des Evangeliums schützt" (vgl. Ratio, Art. 1). Davon bleiben die Möglichkeiten der Bischöfe als einzelne oder als Bischofskonferenz unberührt, auf lokaler Ebene diesbezüglich vorzugehen (vgl. cc. 823 §§1–2 CIC; 652 §2 CCEO; während die Deutsche Bischofskonferenz eine eigene Verfahrensordnung erstellt hat, fehlt eine solche für den Bereich der Österreichischen Bischofskonferenz).

Bei der Ende August 1997 veröffentlichten »Agendi ratio in doctrinarum examine« steht formell nicht die Bestrafung eines Autors (einer Autorin) im Vordergrund, sondern die objektive Würdigung einer Lehrmeinung hinsichtlich ihrer Übereinstimmung beziehungsweise Abweichung von der Glaubensüberzeugung der Kirche. Jedoch darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Durchführung eines derartigen Verfahrens – das als letzter Schritt zur Anwendung kommen soll, wenn aus der Sicht der Kirchenleitung alle anderen Formen des Dialogs nutzlos geworden sind – und vor allem das jeweilige Ergebnis durchaus auch gravierende Auswirkungen auf den Lebens- und Arbeitsbereich der betroffenen Personen hat. Deshalb wurde schon mit der Kurienreform 1988 (PB Art. 51/2) verfügt, daß den Autoren unter Einbeziehung der betroffenen Ordinarien (Diözesanbischöfe, Generalvikare, Ordensobere) ausreichend Gelegenheit eingeräumt werden muß, ihre Ansichten umfassend zu erklären.

In der neuen Verfahrensordnung wird diesem Anliegen sowie mancher bisher laut gewordenen Kritik verstärkt Rechnung getragen, wenngleich noch lange

nicht alle vorgetragenen Wünsche erfüllt wurden. Als zentrale Merkmale einer Verbesserung können jedenfalls hervorgehoben werden: die bessere Gewährleistung einer seriösen Untersuchung und Beurteilung der vorgelegten Texte durch eine unmittelbarere Einbeziehung des Autors, die Inanspruchnahme der Verantwortung des jeweiligen Ordinarius von Anfang an, die Einführung eines selbstgewählten Beistandes und die erweiterten Möglichkeiten zur Verteidigung der Autoren – zumindest im ordentlichen Verfahren.

Die Glaubenskongregation greift vor allem dann ein, „wenn der Einfluß einer Veröffentlichung über die Grenzen einer Bischofskonferenz hinausgeht oder der Glaube einer besonders schweren Gefahr ausgesetzt ist" (Art. 2). Dabei wird ein Text zunächst einer ersten *Vorprüfung* und Begutachtung von Fachleuten unterzogen, wobei dann vom „Kongreß" (der wöchentlichen Versammlung der leitenden Mitarbeiter der Kongregation) je nach „Offensichtlichkeit, Schwere, Verbreitung, Einfluß und Gefahr" der „möglichen Irrtümer" für die Gläubigen (Art. 6) darüber entschieden wird, ob eine bloße Intervention beim Ordinarius ausreicht, um den Autor von den „lehrmäßigen Problemen" (quaestiones doctrinales) zu informieren und ihn zu notwendigen Klarstellungen zu bewegen, oder ob eine ordentliche beziehungsweise dringliche Lehrüberprüfung durchzuführen ist.

Das *Ordentliche Prüfungsverfahren* wird immer dann angewandt, „wenn eine Schrift (zwar) schwere lehrmäßige Irrtümer zu enthalten scheint, deren Aufdeckung (aber) ein sorgfältiges Unterscheidungsvermögen erfordert und deren möglicher negativer Einfluß auf die Gläubigen nicht zu besonderer Eile anzutreiben scheint" (Art. 8). Im Rahmen der Voruntersuchung erstellen zwei oder mehrere Fachleute Gutachten, ob die Texte mit der kirchlichen Lehre übereinstimmen oder nicht. Zugleich wird ein „Relator pro auctore" („Berichterstatter") bestellt, der aber nicht mit einem „Amtsanwalt" verwechselt werden darf, selbst wenn es zu seinen Aufgaben zählt, „die positiven Aspekte der Lehre und die Vorzüge des Autors wahrheitsgemäß aufzuzeigen, zur richtigen Interpretation seines Denkens im allgemeinen theologischen Kontext beizutragen und ein Urteil über den Einfluß der Ansichten des Autors abzugeben" (Art. 10). Zur Beratung über die Gutachten kann nicht nur dieser Relator, sondern auch der Ordinarius des Autors eingeladen werden, der sich dabei nicht vertreten lassen darf. Das Votum der Konsultoren wird dann mit allen Unterlagen der Ordentlichen Versammlung (der bischöflichen Mitglieder der Kongregation) übergeben. Sie befindet, ob und in welchen Punkten eine Beanstandung des Autors erfolgen soll, wobei das Ergebnis dem Papst vorgelegt wird.

Jetzt erst wird im Falle einer Beanstandung der Autor beigezogen. Er erhält über den Ordinarius eine begründete Zusammenstellung aller Vorwürfe sowie alle zur Verteidigung notwendigen Dokumente. Neu ist hierbei die Begründungspflicht der Kongregation sowie die Vorlage der anonymisierten Gutachten. Der Autor kann sich mit dem Einverständnis des Ordinarius nun selbst einen Berater wählen und hat innerhalb von drei Monaten eine schriftliche Antwort vorzulegen. Der Ordinarius soll diese mit einem eige-

nen Gutachen ergänzen. Diese relativ kurze Frist für Auswahl und Genehmigung des Beraters, mit dem zusammen die (existentiell) bedeutsame Stellungnahme zu verfertigen ist, erscheint angesichts des zeitaufwendigen „Vorlaufs" seitens der Kongregation etwas unverhältnismäßig, und erst die Praxis wird erweisen, ob bei unterschiedlich begründeten Verzögerungen auch entsprechende Nachsicht gewährt wird. Jedenfalls ist nunmehr ausdrücklich auch die Möglichkeit einer persönlichen Begegnung des Autors und seines Beraters mit Vertretern der Kongregation vorgesehen. Die Mitglieder der Kongregation beschließen nach Studium aller Antworten und weiteren Gutachten, ob das Verfahren jetzt eingestellt oder eine Maßnahme als nötig angesehen wird. Wie auch immer, die Entscheidung wird dem Papst zur Approbation vorgelegt und in geeigneter Weise veröffentlicht. Spezielle Maßnahmen zur Rehabilitierung von beschuldigten Autoren sind leider nicht vorgesehen, jedoch zeigen jüngste Beispiele (P. György Bulanyi), daß Veröffentlichungen durch die Bischofskonferenz veranlaßt werden.

Während im ordentlichen Verfahren ein intensives Bemühen um das korrekte Verständnis der angezeigten Lehrpositionen prozessual vorgeschrieben ist, steht das *Dringliche Lehrprüfungsverfahren* (Art. 23–27) ganz im Zeichen einer möglichst raschen präventiven Reaktion. Dieses Verfahren setzt allerdings voraus, daß eine Schrift „offensichtlich und sicher" Irrtümer enthält, durch deren Verbreitung ein schwerer Schaden für die Gläubigen entstanden ist oder entstehen könnte. Dabei werden sofort die Ordinarien und Dikasterien verständigt und eine Kommission beauftragt, die irrigen und gefährlichen Ansichten so schnell wie möglich anzugeben. Die bischöfliche Versammlung der Kongregation entscheidet schließlich ohne weiteres Gespräch mit dem Betroffenen. Nach der Approbation des Papstes wird der Autor über den Ordinarius aufgefordert, innerhalb von zwei Monaten seine Positionen richtigzustellen. Hält es der Ordinarius nach Anhörung des Autors für notwendig, diesen um eine schriftliche Erklärung zu bitten, muß er diese zusammen mit seiner Stellungnahme der Kongregation vorlegen.

Sollte der Autor seine Irrtümer nicht in befriedigender und angemessener öffentlicher Form berichtigen, können verschiedene Maßnahmen verhängt werden, wie etwa der Entzug der kirchlichen Beauftragung (missio canonica), das Versagen beziehungsweise die Rücknahme des ‚nihil obstat' bei Dozenten oder die Aussetzung der Lehr- und Predigtbefugnis. Gegebenenfalls muß auch das Vorliegen von Häresie, Apostasie oder Schisma erklärt werden. In diesem Fall kippt das Verfahren von einem lehramtlichen in einen jurisdiktionellen Akt. Da bei den wichtigsten Entscheidungen jeweils die direkte Beteiligung des Papstes vorgesehen ist, wird schon innerhalb des Beanstandungsverfahrens – in Abweichung vom sonst geltenden kirchlichen Strafprozeßrecht – die Tatstrafe der Exkommunikation (latae sententiae) festgestellt. Dies ist auch der Grund, warum die beiden letzten Artikel der neuen Verfahrensordnung vom Papst »in forma specifica« approbiert wurden. Sie machen in Zukunft all jene Vorwürfe hinfällig, die etwa unlängst im Zusammenhang mit der Häresieerklärung von P. Tissa Balasuriya erhoben wurden. Ob allerdings nicht ein eigenes Strafverfahren, bei dem dann

selbstverständlich meritorisch das Vorliegen eines lehrmäßigen Irrtums zu übernehmen wäre, die öffentliche Rezeption einer Entscheidung besser gewährleistet und für die davon sichtbar getrennten verwaltungsrechtlich-disziplinären Maßnahmen eine flexiblere Handhabung ermöglicht hätte, sei hier lediglich als Frage angemerkt. Ebenso wäre im Sinne des kirchlichen Subsidiaritätsprinzips eine deutlichere Wahrung eines „Instanzenzuges" vom ortskirchlichen Vorgehen (Glaubenskommission der Diözese beziehungsweise Bischofskonferenz) zum universalkirchlichen Einschreiten durch die Glaubenskongregation wünschenswert gewesen, wenngleich dies die Kriterien des Art. 2 in der Praxis auch nicht grundsätzlich ausschließen.
(L'Osservatore Romano [dt.] vom 5. September 1997, 8)

Päpstliche Akademie für das Leben, Reflexionen über Klonierung

Klonierung ist ein Verfahren, in dem mittels ungeschlechtlicher Vermehrung aus einem pflanzlichen, tierischen oder menschlichen Individuum erbgleiche Nachkommenschaft produziert wird. Bereits 1993 veröffentlichten Jerry Hall und Robert Stilman von der George-Washington-Universität Daten über Versuche künstlicher Zwillingsbildung an menschlichen Embryonen. Diese Experimente wurden ohne Zustimmung der zuständigen Ethikkommission durchgeführt, um – so die Autoren – eine breite ethische Diskussion zu provozieren. Ein derartiger intensiver öffentlichkeitswirksamer Diskurs folgte als Reaktion auf eine in der Zeitschrift „Nature" vom 27. Februar 1997 veröffentlichten Meldung über eine von den schottischen Wissenschaftern Jean Vilmut und K.H.S. Campbell erfolgreich durchgeführte Klonierung eines Schafes. Der Sensibilität der Materie angemessen bemüht sich die Päpstliche Akademie für das Leben im vorliegenden Schreiben um eine sorgfältige Abwägung der anthropologischen und ethischen Dimension der Klonierung. Der bewußt gewählte zeitliche Abstand zur öffentlichen Diskussion erlaubte es der Akademie, die Argumente des öffentlichen Diskurses mitzuberücksichtigen, was die Konsistenz und Überzeugungskraft des Schreibens erhöht.

Vorab werden unangemessene Simplifizierungen korrigiert, der „Nimbus der Allmacht" auf eine angemessene Dimension zurückgeschraubt. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß die agamische Vermehrung und die damit verbundene Vervielfältigung der körperlichen Struktur nicht notwendigerweise auch zu einer Identität der Person in ihrer ontologischen und psychologischen Realität führt: Geist-Seele, psychologische Entwicklung, Kultur und Umwelt führen zu verschiedenartigen Persönlichkeiten. Dessen ungeachtet ist aber die marktgerechte Replikation von Individuen in den Bereich des Möglichen gerückt und über das „biologische Faktum" hinaus einer grundsätzlichen ethischen Bewertung zu unterziehen. In dieser Analyse verweist der Päpstliche Rat auf die durch Klonierung bewirkte Reduktion der personellen Elemente von Sexualität und Fortpflanzung auf bloßen Biologismus wie auch auf die damit verbundene „radikale Instrumentalisierung der Frau auf rein biologische Funktionen", eine Funktionalisierung und Reduzierung, deren Parallelität zur Denkweise der industriellen Produktion auf der Hand liegt. Auch die Diskriminierung durch

das „eugenisch-selektive Profil", das der Logik der Klonierung inhärent ist, wird kritisch aufgezeigt. Schon im Hinblick auf die Würde der klonierten Person ist diese Form einer ungeschlechtlichen Fortpflanzung abzulehnen, „kommt sie doch zur Welt aufgrund ihres ‚Kopie'-Seins". Mißachtung der Würde der klonierten Person, Mißachtung der Würde menschlicher Sexualität und Diskriminierung sind die Begründungselemente, welche die Päpstliche Akademie zur unmißverständlichen Verurteilung der Klonierung in anthropologischer und ethischer Perspektive führen.
(L'Osservatore Romano [dt.] vom 5. September 1997, 9–11)

Johannes Paul II.:
Apostolisches Schreiben
***„Laetamur magnopere"* anläßlich der Approbation und Veröffentlichung der lateinischen „Editio typica" des „Katechismus der Katholischen Kirche"**

Fünf Jahre nach der ersten Ausgabe ist die verbindliche Fassung des Weltkatechismus erschienen: am 15. August 1997 approbierte und veröffentlichte Papst Johannes Paul II. die lateinische „Editio typica" des „Katechismus der Katholischen Kirche".
Die Ausgabe wurde von einer aus den verschiedenen Dikasterien des Apostolischen Stuhls zusammengesetzten, 1993 eingerichteten Kommission vorbereitet. Besondere Aufmerksamkeit wurden den zahlreichen Änderungsvorschlägen im Anschluß an die Veröffentlichung der ersten, 1992 auf französisch herausgekommenen Ausgabe gezollt. Diese behält zwar weiterhin ihre volle Gültigkeit und Aktualität, sie erfährt aber „in der vorliegenden Ausgabe ihre endgültige Durchführung". Insgesamt unterscheidet sich die „Editio typica" an über 70 Stellen von der Ausgabe 1992. Neben Korrektur von Redaktionsversehen sind auch inhaltliche Veränderungen und Ergänzungen erfolgt. Die Einarbeitung der Enzyklika *Evangelium vitae* von 1995 und ihrer Aussagen zum Lebensschutz, neue Formulierungen zur Todesstrafe, Notwehr und Organtransplantation sind nur einige der Korrekturen. Im Hinblick auf die derzeitige Diskussion um den Sonntag als Feiertag sei noch die Erweiterung des Sonntagsgebots erwähnt: nicht nur der Gottesdienst, sondern auch die Sonntagsruhe, der Verzicht auf Arbeiten, die seiner Heiligung entgegenstehen, wird von den Gläubigen eingemahnt. Die derzeit etwa 40 nationalsprachlichen Editionen des KKK werden diese Aktualisierungen hoffentlich bald in geeigneter Form veröffentlichen.

(L'Osservatore Romano [dt.] vom 19. September 1997, 4)

Das aktuelle theologische Buch

LEHNER MARKUS, *Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche.* Eine Theoriegeschichte. Lambertus, Freiburg im Breisgau 1997. (399).

Der Autor, Leiter der „Abteilung Caritaswissenschaft" an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, legt hier eine umfassende Untersuchung der Theoriegeschichte jener sozialen Arbeit der katholischen Kirche vor, die mit dem ursprünglich aus romanischen Ländern stammenden und bei uns seit etwa einem Jahrhundert eingebürgerten Begriff „Caritas" bezeichnet wird. Das umfangreiche Werk wurde als schriftliche Habilitationsleistung für das Fach Pastoraltheologie bei Prof. Rolf Zerfaß in Würzburg vorgelegt, der sich als praktischer Theologe eingehend mit dem kirchlichen „Lebensnerv Caritas" auseinandergesetzt hat.

Daß ein wissenschaftliches Werk, das sich auf einen Zeitraum von über zweieinhalb Jahrhunderten erstreckt und zahlreiche Quellenwerke und eine Fülle sozialhistorischer und pastoraltheologischer Fachliteratur verarbeitet, nicht langatmig sein muß, sondern lebensnah bleiben und stellenweise geradezu spannend zu lesen sein kann, also durchaus den „Lebensnerv" einer kirchlichen Tätigkeit trifft, dafür liefert diese Theoriegeschichte einen überzeugenden Beweis. Theorie wird hier wohl deshalb nicht als „grau", sondern als bunt und vielfarbig erlebt, weil sie als Niederschlag einer Vielzahl von Praxisformen des Glaubens dargestellt wird, aus denen heraus Christinnen und Christen, hauptberuflich und ehrenamtlich, in ihrer Begrenztheit als Kinder ihrer Zeit, aber mit Einsatz und Kreativität auf immer wieder neue Art und Weise um „Caritas" als Verwirklichung der Botschaft des Evangeliums gerungen haben. Das Wort hatte ja an der Kirchenbasis lange Zeit keinen guten Klang, weil es nur an regelmäßig wiederkehrende Kirchen- und Haussammlungen erinnerte, deren Ertrag nach dem Vorurteil vieler Kirchgänger angeblich ja doch nur arbeitsscheuen Existenzen zugutekam. Daß heute in Österreich und anderswo der Caritas auch in der Gesellschaft wieder Respekt gezollt wird, ja daß man mit ihr rechnen kann und rechnen muß, liegt wohl nicht nur daran, daß die ständig zunehmenden neuen Formen von Armut den Sozialstaat an seine Grenzen stoßen lassen, sondern auch daran, daß die Caritas auch zu heiklen sozialpolitischen Themen Stellung bezieht und Ursachen und Verursacher der Verarmung beim Namen nennt.

In der hier folgenden Vorstellung dieses Werkes sollen jedoch nicht so sehr diese Herausforderungen der Gegenwart und die vielen historischen Einzelheiten der Entwicklung des Caritaswesens, die der Verf. als Ergebnis seiner gewissenhaften Quellenarbeit zutage fördert, gewürdigt werden, sondern vor allem die Bedeutung dieser Untersuchung für die theologische Begründung und wissenschaftstheoretische Einordnung der Caritaswissenschaft in den Gesamtrahmen der Praktischen Theologie. Denn nach der schon im Jahre 1925 erfolgten Errichtung eines Instituts für Caritaswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Freiburg kam es zu keiner weiteren Etablierung der Caritaswissenschaft innerhalb der Praktischen Theologie.. Erst als in den 70er Jahren der aus der protestantischen Tradition kommende Diakoniebegriff Eingang in die praktisch-theologische Diskussion fand, begannen Pastoraltheologen wie O. Fuchs, R. Zerfaß, N. Mette, W. Zauner u.a. auch der Arbeit der Caritas Beachtung zu schenken.

Wie wurde die caritative Tätigkeit der Kirche im Laufe der Geschichte der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin und in der Seelsorge vor Ort gesehen? Gibt es so etwas wie ein spezifisch „caritatives" Handeln, das der sozialen Arbeit der Kirche durchgehend ein eigenständiges Profil verleiht, und läßt sich daraus „eine im historischen Verlauf einigermaßen stabile Caritas-Theorie identifizieren"? (370) Diesen Fragen geht der Autor dadurch nach, daß er einerseits die Handbücher der Pasto-

raltheologie daraufhin untersucht, wie sie Caritas als Praxis der Kirche verstanden und konzipiert haben. Weil theologische Lehrbücher aber kirchliche Wirklichkeit oft nur selektiv und unter einem bestimmten theologischen Blickwinkel wahrnehmen, wählt der Verf. als zweiten Quellenstrang die Linzer Theologisch-praktische Quartalschrift, welche – 1802 als „Theologisch-praktische Monathschrift" erstmals erschienen – die älteste ausdrücklich praxisorientierte theologische Fortbildungsschrift im deutschen Sprachraum darstellt. Mit Hilfe dieser beiden einander ergänzenden Quellen gelingt dem Autor die Wahrnehmung eines immer wieder wechselnden pastoraltheologischen „Bühnenbildes", vor dessen Hintergrund sich die Szene der caritativen Tätigkeit der Kirche abspielt. Dabei ist beachtenswert, daß der Verfasser die Handlung nie in ein vom Erdboden abgehobenes „kirchliches Obergeschoß" verlegt, sondern auf den „Brettern, die die Welt bedeuten" beläßt, indem er Caritas konsequent in den jeweiligen sozialgeschichtlichen Rahmen hineinstellt und sie als Beitrag von Christinnen und Christen zur Bewältigung des gesamtgesellschaftlichen Projektes der Sozialen Arbeit sieht (12).

Nach einem Einführungsteil über „Caritas als soziale Arbeit der Kirche" (9–16), der Bestimmung von „Caritaswissenschaft als Handlungswissenschaft" (17–24) und der detaillierten Vorstellung der bearbeiteten Quellenstränge (Lehrbücher und Praktisch-Theologische Quartalschrift), in denen Caritas als Thema Praktischer Theologie aufscheint (24–64), ist ein erstes Kapitel mit dem treffenden Titel „Obrigkeitliche Caritas" (1740–1848) überschrieben. Darin werden die Anfänge des Wohlfahrtsstaates im aufgeklärten österreichischen Absolutismus, aber auch das Massenphänomen Armut, wie es sich in der Übergangszeit von der ständisch-feudalen Gesellschaft ins Industriezeitalter in verschiedenen Formen darstellt, ausführlich beschrieben (65–90). Der Begriff Caritas ist damals zwar noch unbekannt. Die pastoraltheologischen Lehrbücher äußern sich aber ausführlich zur Aufgabe des Klerus im „Armenwesen", zur Frage des Almosens und des Kirchengutes als Besitz der Armen sowie zur Rolle der Kirche als öffentliche Wohlfahrtsagentur (90–138).

Wie die Kirche in Österreich im Zeitraum von 1848–1945 auf die vielfältige Not weiter Bevölkerungsteile reagierte, wie sie in einer Zeit gewaltiger sozialer Umbrüche und angesichts der Formierung antagonistischer Lager sich selbst immer mehr zu einem Bollwerk gegen ihre Feinde entwickelte und wie sie ihre Caritas als „beredteste und überzeugendste Apologie des Christenthumes" (I. Schüch) verstanden wissen wollte, beschreibt der Verf. in einem ausführlichen zweiten Teil, dessen Überschrift „Demonstrative Caritas" den Nagel auf den Kopf trifft. Hier kommen die Auswirkungen der katholischen Lagermentalität und des Milieukatholizismus (140–149) genauso zur Sprache wie die Situation der Arbeiterschaft, der Dienstboten auf dem Land, der Landstreicher und der Arbeitslosen und die Not der Zwischenkriegszeit (151–160). Dem Verf. ist aber vor allem zu danken, daß er anhand vieler Beispiele nachzuweisen vermag, wie engagiert Seelsorger und Pastoraltheologen sich mit der „Sozialen Frage" auseinanderzusetzen begannen (vgl. bes. 162ff), welche Formen die Caritas im Milieukatholizismus annahm (Vinzenzvereine, Ordenscaritas, Pfarrer als Genossenschaftsfunktionäre u.a.) und wie Caritas bereits in der Pastoraltheologie der Zwischenkriegszeit als „Seele der Katholischen Aktion" gesehen und zum lebensnotwendigen Inhalt des „Gemeindelebens" erklärt wird (214).

Im letzten Kapitel, dessen inhaltlicher Reichtum hier nicht einmal angedeutet werden kann, gibt der Verf. eine umfassende Übersicht darüber, welche Behandlung Caritas als „grundlegende Wesensfunktion jeder Gemeinde und der Kirche als ganzer" in der neueren praktisch-theologischen Literatur findet. Nach einer Beschreibung verschiedener Formen der Armut im Schatten des Wirtschaftswunders (253–266) kommt der Verf. auch auf das Gesicht der „Neuen Armut" und auf die Notwendigkeit einer „strukturellen, global-politischen Diakonie" (280) zu sprechen. Er analysiert dann vor allem ausführlich die theologi-

schen Begründungsmuster kirchlicher sozialer Arbeit (286–319), die bis zur Stunde in der Pastoraltheologie diskutiert werden (zum Beispiel Diakonat; die Grundvollzüge der Gemeinde, Option für die Armen, Theologie der Befreiung und Soziallehre, Solidarität u.a.). Breiten Raum nimmt schließlich noch ein Abschnitt über die „Caritas im Sozialstaat" von heute ein: Was dort über deren integrative, alternative und anwaltschaftliche Funktion und schließlich über deren Verwirklichung an der Basis von Pfarre und Diözese ausgeführt wird, erweist sich, wie das gesamte Werk, für jede(n) als Fundgrube, ob er (sie) nun in der Praxis kirchlicher Sozialarbeit steht oder diese Praxis theologisch zu reflektieren und motivieren versucht.

Man wird dieses Werk natürlich auch mit kritischen Augen lesen dürfen und wird dann, je nachdem man es zum Beispiel aus sozialhistorischer oder systematisch-theologischer Perspektive liest, auch auf Lücken stoßen; die historischen Zusammenhänge werden oft nur angedeutet und theologische Grundfragen nur „andiskutiert". Diese Theoriegeschichte der sozialen Arbeit der Kirche leistet der Praktischen Theologie einen wertvollen Dienst, weil sie der von manchen als bloße Modeerscheinung empfundenen Diskussion um eine „solidarische Pastoral" eine solide sozial- und theologiegeschichtliche Basis bietet. Sie macht vor allem deutlich, daß Caritas eine theologisch-wissenschaftliche Grundlegung und eine „theologische Analyse der Gegenwartssituation" (K. Rahner) not-wendig hat, damit sie die vielfältige Not der Menschen mit den „Augen des Glaubens" wahrnehmen und im Blick auf die Praxis Jesu wenden kann. Das Buch Lehners macht Mut, weil es wissenschaftlich klarstellt, daß die Kirche „durch alle gesellschaftlichen Wandlungen hindurch im Zugehen auf Arme, Notleidende und Unterdrückte die Begegnung mit jenem gesucht hat, von dem sie sich gesendet weiß" (372). Die Aufgabe, Caritas in diesem Sinn zu begründen, wird der Theologie von keiner anderen Wissenschaft abgenommen.

Innsbruck *Franz Weber*

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.), *Vor-Bilder. Realität und Illusion.* Salzburger Hochschulwochen 1996. Styria, Graz 1996. (295). Kart. S 280,–.

Der Band dokumentiert den Festvortrag und die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1996. Es ist bemerkenswert, daß es in der Erziehungswissenschaft um das Vorbild ziemlich still geworden ist, obwohl Leitbilder in der Erziehung nach wie vor ihre Bedeutung haben. Diese Ambivalenz kommt schon darin zum Ausdruck, daß die Titel der Vorlesungen des Religionspädagogen *A. Bucher* (Renaissance der Vorbilder?) und der Pädagogin *U. Frost* (Erziehung durch Vorbilder?) mit einem Fragezeichen versehen sind. H. Barz überlegt die Frage nach den veränderten Leitbildern von den gesellschaftlichen Veränderungen her. *R. Strubel* macht anhand therapeutischer Prozesse deutlich, welche Rolle Leitbilder bei der Entwicklung und Gesundung von Menschen haben. *W. Wickler* setzt sich mit der genetischen und epigenetischen Prägung auseinander, die für das Überleben von Arten und Individuen wichtig ist. Er hält es für angebracht, die geltenden Gottesbilder und die daraus abgeleiteten moralischen Ansprüche immer wieder neu zu überprüfen an den ebenfalls von Gott kommenden Vorgaben der Natur. *A. Angenendt* zeigt anhand der Geschichte auf, daß es immer schon beides gegeben hat, die Orientierung am Vorhandenen, dem möglichst gut zu entsprechen war, wie auch ein eigenständiges und kreatives Verhalten, das zu neuen Lösungen geführt hat. In der Spannung dieser Doppelorientierung ist das eigene Gesicht immer stärker hervorgetreten; seine Sichtbarkeit und Bedeutung nehmen zu. *G. Fuchs* (Die Bilder durch Bilder austreiben) und *J. Werbick* (Bilder sind Herausforderungen) machen die theologischen Hintergründe sichtbar, indem sie über die Gottebenbildlichkeit des Menschen und eine notwendig bildhafte Rede von Gott nachdenken.

Es ist ein Verdienst der Salzburger Hochschulwochen, die Frage nach Bild und Vorbild neu

thematisiert zu haben. Bilder sind ja nicht nur in der Erziehung von Bedeutung; sie sind – trotz der Gefahren, die in ihnen liegen – für das Leben unverzichtbar. Die einzelnen Vorlesungen sind von hoher Qualität; sie bringen die gesellschaftlichen und weltanschaulichen Veränderungen zur Sprache, die zu einem veränderten Umgang mit Bildern geführt haben; sie machen aber auch sichtbar, daß Bilder eine urtümliche und prägende Kraft haben. Es wird verständlich, daß nicht nur ein verhängnisvoller Mißbrauch von Vorbildern zu einem tief sitzenden Mißtrauen geführt hat, sondern daß der lang andauernde Prozeß einer emanzipatorischen Individualisierung und Subjektorientierung die pädagogische Vorbildorientierung ausgehöhlt hat.

Was zwar vereinzelt zur Sprache kommt, aber nicht eigens thematisiert wird, ist allerdings die Radikalität, der dieser Prozeß gegenwärtig unterliegt. Es geht heute nicht mehr nur um eine möglichst subjektbezogene Aneignung einer transzendenten Wirklichkeit, sondern um deren Verlust. Das Transzendente, das dem Menschen vorgegeben und zugleich sein Ziel ist, wird ersetzt durch eine vom Menschen konstruierte Wirklichkeit, über die man sich im besten Fall in langwierigen Diskursen einigen kann. Damit aber bekommen auch die Bilder eine grundlegend andere Bedeutung; sie werden zu Abbildern oder Vorbildern einer vom Menschen geschaffenen Wirklichkeit.

Linz *Josef Janda*

■ DANIELCZYK RUDOLF, *neue fibel für christen.* Weltbild und Handeln. Versöhnung der neuen Bibelinterpretation mit der heutigen Weltsicht. Druck- und Verlagshaus Thaur, 1997. (274). Kart.

Grundanliegen dieses Buches ist die „Inkulturation des Christentums in die wissenschaftlich-technische Denkweise des 20. Jahrhunderts". (230). In drei großen Teilen (27–253) spricht Danielczyk Themen der Dogmatik, Fundamental- und Moraltheologie an; am Ende finden sich ein Anhang (254–266) mit erläuternden Texten sowie die Anmerkungen (267–274).

Die Lektüre dieser „Fibel" hinterläßt eine Ambivalenz an Eindrücken: Einerseits ist das Bemühen, traditionell formulierte, christliche Lehre mit dem Selbstverständnis einer „heutigen Weltsicht" zu konfrontieren (und in gewisser Weise auch zu transformieren), uneingeschränkt zu würdigen. Andererseits aber geben sowohl die vorausgesetzte hermeneutische Option („Versöhnung") sowie einige daraus folgende Thesen dieses Buches Anlaß zu kritischen Rückfragen, die hier kurz zur Sprache kommen sollen:

Danielczyk legt seinen Überlegungen immer wieder einen Begriff von „Inkulturation" zugrunde, der sich am früheren Modell von „Schale" und „Kern" orientiert. So ist zum Beispiel von einer „Übertragung des Inhalts in eine andere Kultur" (109) die Rede sowie davon, daß man auf „eine leichte Verstehbarkeit im neuen Kulturkreis" noch „zusätzlich" [?] (ebd.) Wert legen könne. „Inkulturation" erscheint hier als die Transposition eines an sich feststehenden Inhalts in eine andere – „zusätzlich" gegebene – Umwelt. Demgemäß muß Danielczyk folgern: „Solche Neuinterpretation darf jedoch die grundlegenden wesentlichen Aussagen über Gott und Mensch nicht ändern" (ebd.). Nur von diesem sehr starren Begriff von „Inkulturation" her lassen sich weitere Gedankengänge verstehen wie zum Beispiel die Aufforderung, aus der Bibel „die wesentlichen, zeitlos gültigen Aussagen herauszufiltern" (219). Noch viel fragwürdiger ist allerdings die vorausgesetzte Option der „Versöhnung" biblischer Denkformen mit technisch-wissenschaftlichen Kategorien, die eigentlich einer Assimilierung gleichkommt; schon in der Einleitung wird vom Christentum gefordert, daß es mit dem heutigen Wissen „verträglich" sei: „Es muß ‚inkulturiert' werden" (16). Immer wieder wird ein solches – nicht näher definiertes – „Inkulturieren-Müssen" (vgl. 128) angesprochen, das sich letztlich kritiklos einem naturwissenschaftlichen Verstehenshorizont fügt. Angesichts dieser hermeneutischen Einseitigkeit ist es auch kein Wunder, wenn der Autor meint: „Eine solche neue Darstellung des Christentums sollte in den nach westlichem Vorbild (wissenschaftlich) geschulten Schichten der ganzen Welt verständlich sein, zum Beispiel auch im fernen Osten" (129). Solche und andere Formulierungen (vgl. die Einteilung der verschiedenen kulturellen „Entwicklungsstufen" [163]) wirken angesichts der Bemühungen um eine Theorie kontextueller Theologie, wie sie gegenwärtig diskutiert wird, nicht ermutigend.

Schwere Bedenken löst der theologische Umgang Danielczyks mit dem AT aus: „Der Gott des AT ist der furchterregende Schöpfergott, dem der Mensch sich nicht nahen kann. Der Gott des NT ist der liebende Vatergott, der in Christus die Leiden der Welt mitträgt und den Menschen nahe ist, bei ihnen wohnt" (63). – Eine solche Sicht und Einschätzung des AT findet sich durchgehend in dieser „Fibel" (vgl. 17, 111, 167, 194, 245) und ist offenbar ein Symptom dafür, daß antisemitische und markionitische Tendenzen in der christlichen Theologie nicht so leicht zu überwinden sind.

Auch wenn Danielczyk in seinen Ausführungen immer wieder die Stimmungslage hinsichtlich verschiedener Probleme des Glaubens und der Kirche treffen mag, bietet er letztlich keine theologisch kohärente Aufarbeitung der von ihm aufgeworfenen Fragen. Einige Anliegen aus dem Problemfeld Naturwissenschaft – christlicher Schöpfungsglaube finden vergleichsweise starke Berücksichtigung; Kriterien zur (fundamental) theologischen Erkenntnis- oder Prinzipienlehre fehlen hingegen völlig. Dementsprechend kraß fallen mehrere systematische Fehlinterpretationen aus (zum Beispiel: „Eschatologie" [25]; Rahners Begriff des „Existentials" [58]; die Beurteilung von „Befreiungstheologie" [72, 202]; das Verhältnis von „Natur" und „Bibel" als zwei Quellen der Offenbarung [126–128]; die Schöpfung, die „aus Gottes Hand leidbehaftet [!] hervorging" [244] usw.), die unbedingt Anlaß dazu geben sollten, die bedrängende Frage nach Methode, Kriterien und Denkform theologischer Reflexion nicht zu verdrängen.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ RINGSEISEN PAUL, *Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde.* Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener. Herder, Freiburg 1994. (248). Kart. DM 24,80. ISBN 3-451-23337-1.

Bis in die Gegenwart wird das Stundengebet vielfach als Standesgebet der Kleriker und der Ordensleute angesehen. Obwohl auch die Reformüberlegungen auf dem 2. Vatikanum deutlich von der besonderen Problematik des Breviers der Seelsorgspriester geprägt waren, hat das Konzil aber doch den Wunsch geäußert, daß auch die Laien gemeinsam oder alleine sich dieses Gebet zu eigen machen. Ohne Zweifel dürfte dieser Reformimpuls noch zu den Desideraten des Konzils gehören. Daß dies nicht so bleibt, ist das berechtigte Anliegen des Münchener Seelsorgers Paul Ringseisen.

R. geht im ersten Teil seines Buches aus von der Gebetsnot der Gegenwart und versucht, das Anliegen der Tagzeitenliturgie (vor allem Laudes und Vesper) als Antwort in dieser Situation herauszuarbeiten (21–97). Dabei ist er sich durchaus bewußt, daß das Zeit- und Lebensgefühl des heutigen Menschen in großer Spannung steht zu den natürlichen Rhythmen, von denen die Tagzeitenliturgie geprägt ist. Eine gewisse Beachtung dieser Rhythmen und eine Rückgewinnung von Form, Gestalt und Regelmäßigkeit scheinen ihm jedoch eine Notwendigkeit für den Gebetsgottesdienst der Gemeinde. R. arbeitet sowohl die Bedeutung des Gotteslobes für den Glauben in einer heillosen Welt, als auch den österlichen Charakter der Tagzeitenliturgie heraus. Martin Klöckener zeichnet in einem eigenen Kapitel den Weg vom täglichen Gebet des einzelnen hin zum Breviergebet der Neuzeit nach (98–122).

Die historischen, anthropologischen und theologischen Überlegungen bilden den Hintergrund für den zweiten Teil des Buches, in dem R. Perspektiven und Modelle für die Praxis entwikelt beziehungsweise vorstellt (125–163). Mit der Reform des Stundenbuches kann die Reform der Tagzeitenliturgie jedenfalls nicht abgeschlossen sein, wenn sie wirklich einen Platz im Leben der Gemeinden haben soll. „Die Tagzeitenliturgie der Zukunft wird verschiedene Gesichter haben, kein Einheitsgesicht" (so schon 16). R. trägt Erfahrungen mit dem regelmäßigen Stundengebet in einzelnen Gemeinden zusammen (Bad Tölz, Aachen, Stuttgart) und sieht zu Recht gerade in der Tagzeitenliturgie eine Hilfe, das häufige Monopol der Eucharistiefeiern aufzubrechen und so auf Dauer den täglichen Gottesdienst auch in kleineren Gemeinden zu retten. Schon im ersten Teil hatte R. auch auf die Möglichkeit hingewiesen, Laudes oder Vesper in jenen Gemeinden zu feiern, in denen an einem Sonntag keine Eucharistie gefeiert werden kann. Welche Konsequenzen es für den spezifischen Charakter dieser Horen hat, wenn in ihnen der Lesungs- und Verkündigungsteil dann ausgeweitet wird (so 97), müßte allerdings sicher noch einmal genauer betrachtet werden. Mit dem von R. zu Recht hervorgehobenen latreutischen Akzent des Morgen- und Abendlobes (167 mit 243 Anm. 3) dürfte dies in einer gewissen Spannung stehen.

Ausführlich stellt R. das von ihm entwickelte „Fürstenrieder Modell" vor, mit dem ein neuer Zugang zur Tagzeitenliturgie und ihren Elementen gefördert werden soll und das auch für eine Erstbegegnung mit dieser Gottesdienstform hilfreiche Ansätze enthält (164–213). Schon hier finden sich konkrete Gestaltungsanregungen, die in eigenen Anhängen noch ergänzt werden. Hilfreich ist auch das Register am Ende des Buches (245–248).

R. bietet mit seinem Buch eine geistliche Erschließung der Tagzeitenliturgie, und er tut dies wissenschaftlich verantwortet und mit zahlreichen Belegen und weiterführenden Hinweisen. Bei der Lektüre ist zu spüren: Hier spricht jemand aus Erfahrung, und er lädt ein, selbst Erfahrungen zu machen. Ein empfehlenswertes Buch.

Linz *Winfried Haunerland*

■ KERNER HANNS/NÜBOLD ELMAR (Hg.), *Ökumenische Segensfeiern.* Eine Handreichung. Bonifatius/Calwer, Paderborn/Stuttgart 1997. (187+3 Zeichenbänder). Geb. DM 49,80/S 364,–/ sFr 47,30.

Ökumenische Gottesdienste haben längst den Reiz des Neuen und Spektakulären verloren. In vielen Gemeinden haben sie einen selbstverständlichen Platz und oftmals auch bewährte Formen gefunden. Schwierigkeiten ergeben sich freilich oftmals im Detail, wenn konfessionell vertraute Elemente bei den Angehörigen der jeweils anderen Konfession Erstaunen oder auch Widerspruch hervorrufen. Einweihungs- und Segensfeiern, die nicht selten in ökumenischer Trägerschaft stehen, erweisen sich hier als besonders sensibles Feld. Denn die in der katholischen Tradition größere Bedeutung der Sakramentalien und zeichenhafter Handlungen wurde geradezu als Konfessionsmerkmal verstanden, und die konkrete, häufig allzu reduzierte Feiergestalt läßt den reformatorischen Protest verständlich erscheinen.

Eine in der letzten Zeit gewachsene Annäherung im Verständnis der Benediktionen zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Tradition machte es möglich, daß eine Arbeitsgruppe eine Handreichung erarbeiten konnte, in der Vorschläge für ökumenische Segensfeiern zur Verfügung gestellt werden. Ausführlich nennen die Verfasser in einer Einleitung ihre Ziele, verschweigen bleibende Differenzen nicht und geben Rechenschaft, daß nur aufgenommen wurde, was für beide Seiten akzeptabel erschien. Deutlich zu spüren ist, daß die im deutschen Benediktionale von 1979 und in der (bisher noch nicht übersetzten) lateinischen Editio typica von 1984 erreichten Gestaltregeln auch hier weitgehend zum Tragen gekommen und offensichtlich im wesentlichen ökumenisch rezipierbar sind.

Das Formular einer jeden Segensfeier beginnt in der Regel mit Vorbemerkungen und konkreten Hinweisen für die Feier. Nach einer Eröffnung durch Instrumentalmusik wird der Gottesdienst mit einem liturgischen Gruß und einer freieren Einführung begonnen, auf den ein gemeinsamer Gesang (häufig mit konkreten Vorschlägen – v.a. aus Gotteslob und Evangelischem Gesangbuch) und ein Eröffnungsgebet folgen. Nie darf die Verkündigung des Wortes Gottes fehlen, für die jeweils Perikopen vorgeschlagen sind. Zu Recht haben die Verfasser nur einige wenige Schrifttexte in einem eigenen Teil des Buchers abgedruckt; deutlich hätten sie freilich herausstellen sollen, daß für die Verkündigung immer (und nicht nur bei der Einweihung eines ökumenisch genutzten Gottesdienstraumes; vgl. 42) eine angemessene Ausgabe der Heiligen Schrift oder ein Lektionar zu verwenden ist. Höhepunkt der Segensfeier ist nach der Predigt und ggf. einem weiteren Gesang der Lobpreis und die Segensbitte. In jeder Feier wird die Möglichkeit einer zusätzlichen Zeichenhandlung erwähnt. Dabei geht es in der Regel um Erinnerungszeichen, die den Teilnehmenden überreicht beziehungsweise in den gesegneten Institutionen aufgehängt werden können. Ob die Entscheidung, fast alle Fürbittformulare (nur drei Ausnahmen) an den Vater zu richten, durch das jeweils abschließende Vaterunser motiviert ist, wird nicht deutlich; Rez. hält dies jedoch für eine unnötige Engführung. Mit dem Schlußsegen und einem weiteren Gesang (oder Instrumentalmusik) soll der Gottesdienst beendet werden.

In großer Breite (22 verschiedene „Formulare") werden für unterschiedliche Bereiche Segensfeiern zur Verfügung gestellt, in denen die konkreten Umstände gut integriert werden können. Modelle für die Segnung von ökumenischen Einrichtungen, von Kranken und Eheleuten, von Kindern bei der Einschulung (leider nicht von Jugendlichen bei der Schulentlassung) finden sich hier ebenso wie solche für öffentliche Gebäude, Verkehrsmittel, Straßen oder Wegkreuze. Den Verfassern ist durchaus bewußt, daß für manche Gelegenheit auch größere Adaptionen notwendig sind. Doch bieten sie mit ihrer allgemeinen Segensfeier ein brauchbares Grundmodell.

Grundsätzlich ist das Erscheinen eines solchen ökumenischen „Benediktionale" zu begrüßen, denn es kann eine gute Hilfe sein, gemeinsame Segensfeiern in ökumenischer Verantwortung vorzubereiten. Auch wenn das Buch im Untertitel als „Handreichung" deklariert wird, so wird durch den Zwei-Farben-Druck und die beigebundenen drei Zeichenbänder doch deutlich, daß es als liturgischer Behelf gedacht ist und ein nicht existierendes offizielles Buch ersetzen soll.

Leider ist dieser Schritt jedoch nicht konsequent gegangen. Denn zumindest bei den Gebetstexten hätte man dann auf Sprechzeilen (wie in den amtlichen katholischen Büchern, aber auch im Vorentwurf der Erneuerten Agende u.ä. üblich) nicht verzichten sollen. Nicht immer nachvollziehbar sind auch die Zuordnungen der einzelnen Texte an die unterschiedlichen Handlungsträger. Warum zum Beispiel bei einer Krankensegnung die Fürbitten einem Liturgen und nicht (wie bei den anderen Feiern) einem Sprecher

beziehungsweise einer Sprecherin zugewiesen werden, wird nicht deutlich. Ökumenische Vielfalt wird auch im Wechsel zwischen den beiden Liturgen gepflegt: Steht in der Einführung, daß jene „Leitungsperson, die nicht predigt", Lobpreis und Segensbitte spricht, finden sich aber auch mehrere Feiern, in denen Lobpreis und Segensbitte aufgeteilt sind; ökumenische Parität bleibt hier wie in der Praxis offensichtlich ein wichtiges, aber nicht einfach erreichbares Ziel. Daß mehrfach (33, 83, 90, 92, 110, 176) vor bestimmten Texten kein Handlungsträger genannt wird, ist zumindest inkonsequent. Für den liturgischen Vollzug ist es hinderlich, wenn innerhalb eines Gebetes umgeblättert werden muß.

Spannungen ergeben sich gelegentlich zwischen den Vorbemerkungen beziehungsweise Hinweisen zur Feier und den Rubriken selbst. So kann es nach den Hinweisen zur Feier bei der Segnung innerhalb eines landwirtschaftlichen Betriebes angebracht sein, daß „nach Lobpreis und Segensbitte auch ein christliches Zeichen (zum Beispiel ein Kreuz, ein Blatt mit Segensspruch) durch ein deutendes Wort vorgestellt und vor dem Schlußsegen übergeben werden" (120) kann. Die Rubrik im Feierablauf selbst ignoriert diese differenzierte Anregung und empfiehlt ihrerseits bereits vor den Fürbitten: „Hier kann beispielsweise ein Wandspruch überreicht werden, etwa der Sonnengesang des Franziskus von Assisi" (124).

Unklar bleibt Rez. auch, wie die Benediktion mit dem Kreuzzeichen verbunden werden soll, was zumindest nach der Einführung die Regel sein soll (11). Ein Hinweis innerhalb der Gebetstexte findet sich jedenfalls nicht. Überhaupt scheint es, daß die Gebetstexte nicht durchgängig jenes Niveau haben, das mittlerweile erreichbar ist. Wenn zum Beispiel in einem Gebet kein Zusammenhang zwischen der Anrede Gottes, der Prädikation und der Bitte zu erkennen ist, fehlt einem solchen Text jene Kohärenz, die den betenden Mitvollzug leicht macht (43). Unangemessen ist es auch, wenn inhaltliche Vorbehalte zu moralin-belehrenden Bitten führen (175). Zumindest die Frage muß erlaubt sein, ob es gut ist, wenn bei einer Einschulung die Leitungsperson im Eröffnungsgebet so spricht, als wenn auch für sie (und die anwesenden Erwachsenen) die Schule anfängt und als wenn auch sie neue Freundinnen und Freunde finden möchten (104). Rez. hat jedenfalls den Eindruck, daß eine kritischere Durchsicht der Gebetstexte notwendig gewesen wäre, die jetzt den Endverbrauchern überlassen bleibt, vor einer zweiten Auflage dieses an sich erfreulichen Buches aber nicht unterlassen werden sollte.

Linz *Winfried Haunerland*

■ NEMETSCHEK MONIKA, *Selig die Trauernden, denn sie sollen getröstet werden.* Tyrolia, Innsbruck 1996. (152). Brosch. S 188,–/DM 25,80/ sFr 24,–.

Das vorliegende Buch beschreibt in einer leicht zugänglichen und zum Teil sehr persönlichen Sprache Erfahrungen mit Sterben, Tod und Trauer. Über weite Strecken spiegelt es die Art und Weise wider, wie sich die Autorin selbst mit dem Verlust eines geliebten Menschen auseinandersetzt. Das Buch ist geschrieben aus der Perspektive christlicher Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod. Abgeleitet aus menschlichen (Alltags)Erfahrungen zeichnet Nemetschek immer wieder Bilder, die den Glauben an den „Himmel" stärken und das „Danach" für unsere menschliche Vorstellung andeuten möchten. Dabei greift sie das traditionelle eschatologische Schema auf, versucht aber, es mit positiv besetzten Begriffen zu umschreiben (die Vorstellung eines Zwischenzustands – „Fegefeuers" – wird bei ihr zum Beispiel zu einem „Gesundungsprozeß" des Auslassens und Aussöhnens, 131). Die Stärke des Buches liegt m.E. darin, daß Nemetschek den Trauerprozeß nicht nur konkret anspricht, sondern auch Sackgassen falscher Bewältigung erwähnt. Auch wenn der Stil der Autorin mitunter zu persönlich gefärbt ist, weist er eine große Sensibilität auf. Das Buch richtet sich vor allem an Menschen, die einen theologisch-kritisch „unverdorbenen" Zugang zum christlichen Auferstehungsglauben haben. Andere werden sich wohl an manchen Vorstellungen „reiben" oder Zeilen über die Klage und das Aufbegehren gegen Gott angesichts von Sterben und Tod vermissen.

Aigen *Sr. Marta Bayer*

BIBELWISSENSCHAFT

■ HUBER KONRAD, *Jesus in Auseinandersetzung.* Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen (Forschung zur Bibel, 75). Echter, Würzburg 1995. (499). Kart. DM 56,–/ S 409,–/sFr 56,–.

Diese Innsbrucker Dissertation untersucht die sogenannten „Jerusalemer Streitgespräche Jesu" des MkEv: Die Perikopen Mk 11,27–33; 12,13–17. 18–27. 28–34. 35–37 (Frage nach der Vollmacht Jesu; Frage nach der Kaisersteuer, nach der Auferstehung und nach dem ersten Gebot; Frage Jesu nach der Davidssohnschaft des Messias)

werden ja seit alters aus gattungsmäßigen und literarkritischen Gründen von vielen Erklärern zusammengenommen. [Das dazwischenstehende Gleichnis von den bösen Winzern (12,1–12) wird von H. wegen seiner abweichenden Gattung aus der Untersuchung ausgegliedert und in einen kurzen Exkurs (138–143) verwiesen.] Die ersten beiden und die letzte der sogenannten „Streitgesprächsperikopen" exegesiert Huber in aller Ausführlichkeit nach dem jeweils gleichen Schema: Textkritik; Abgrenzung; Gliederung; Einzelauslegung synchron; diachrone Analyse (mit Literarkritik; synoptischer Vergleich; Traditions- und Redaktionskritik; Formanalyse); christologische Implikationen. Die beiden mittleren Perikopen (Auferstehungsfrage; Erstes Gebot) geht er demgegenüber – obzwar mit den selben Fragen – viel rascher durch, weil sie inhaltlich und formal so eng an 12,13–17 (Kaisersteuer) hängen, daß dieser Stelle ein „paradigmatischer Charakter" für die beiden folgenden zukomme, was dann auch die kürzere Behandlung im Rahmen dieser Untersuchung indiziere. [Die Darstellungsökonomie mag auch mitgespielt haben, weil anderenfalls die Monographie aufgrund jeweils gleichen Kapitelaufbaus die Grenzen zur Plerophorie wohl überschritten hätte. – Daß aber Mk 12,13–17. 18–27. 28–34 tatsächlich untereinander noch einmal enger zusammengehören als sie mit den umgebenden Perikopen 12,27–33; 12,35–37 – im Jetzttext und in der Tradition (?) – verwandt sind, hätte möglicherweise noch entschiedener ausgewertet werden können.]

Das Untersuchungsziel ist nicht die Neuauflage der Frage nach Gestalt, Herkunft und Sitz im Leben einer allfälligen vormarkinischen Sammlung als schriftlicher Quelle des Evangelisten, sondern die umfassende Auslegung der Stellen mit dem *Schwerpunkt auf den christologischen Implikationen:* Die Perikopen enthalten nämlich keine direkten christologischen (Selbst)Aussagen Jesu beziehungsweise über Jesus: In der ‚Vollmachtsfrage' ist zwar eine direkte christologische Frage gestellt, eine explizite Antwort verweigert Jesus aber. In der ‚Davidssohnfrage' geht es zwar um ein messiologisches Thema, dieses wird aber nicht deutlich auf Jesus bezogen. Und in den drei mittleren Perikopen tritt Jesus als Lehrer auf, der kontroversiell zu Sachthemen, nicht aber zu seinem Selbstverständnis Stellung nimmt. *Dennoch* kommen in der Art und Weise, wie Jesu Auftreten als Lehrer und Streitgegner geschildert wird, Aspekte der (Selbst)Einschätzung und des eschatologischen Anspruchs Jesu beziehungsweise seiner Botschaft zum Vorschein: „implizite Christologie" eben. Diesen Aspekten geht Huber jeweils vor allem nach. – Nach der „Christologie" sucht er aber nicht nur im Hinblick auf den vorliegenden Endtext, sondern auch im Zusammenhang mit der diachronen Frage nach der jeweiligen Vorlagen-Tradition und der Rückführung auf den historischen Jesus: Auch auf diesen Traditionsstufen liegt das Augenmerk auf Hinweisen zum (Selbst)Verständnis Jesu, insofern es sich indirekt äußert.

Die Stärke der Arbeit Hubers liegt in der intensiven und sauberen Aufarbeitung und Zugänglichungmachung des gesamten, reichen exetischen Beobachtungsmaterials zu den untersuchten Texten, vor allem der bibeltheologischen Zusammenhänge. In bezug auf die Fragen nach dem Ausmaß der *markinisch-redaktionellen* Eingriffe und v.a. nach der *Authentizität* und direkten *Rückführbarkeit auf den historischen Jesus* ist m.E. der kritische Zugriff etwas zu zaghaft und sind daher die Ergebnisse, denen ich aber oft zustimmte, vielleicht zu schnell „optimistisch". [Dies betrifft auch das Verhältnis des Täufers zu Jesus, wo 66ff.129.130f u.ö. für die historische Ebene möglicherweise doch zu sehr Maß an einer bereits christlich-kirchlichen Täuferdeutung genommen wurde.] – Insgesamt aber: Eine reiche Kommentierung der ausgewählten Perikopen, die deren implizit christologische Brisanz und hohe literarisch-narrative Qualität erschließt.

Linz *Christoph Niemand*

■ ROLOFF JÜRGEN, *Einführung in das Neue Testament.* (Universal-Bibliothek Nr. 9413). Philipp Reclam jun., Stuttgart 1995. (267) Kart. DM 11,–/S 81,–.

„Dieses Buch will in knapper Form über Entstehung, literarische Eigenart, Inhalt und theologische Bedeutung der neutestamentlichen Schriften informieren" (Einleitung). Dieses Ziel hat der Autor m.E. absolut erreicht, so daß dieses Reclam-Bändchen als Vademecum für alle, die rasche und verläßliche Information (oder Erinnerungshilfe) bezüglich der ntl. Einleitungsfragen wollen, sehr empfohlen werden kann. Die Elementarisierungsleistung Roloffs ist gar nicht hoch genug zu veranschlagen: die Ausführungen sind zwar denkbar knapp; dennoch sind sie für mein Empfinden so plastisch und sachgerecht strukturiert, daß sie *vielfältig* und für unterschiedliche Benützungsformen hilfreich sein können.

Vor die Behandlung der einzelnen ntl. Schriftengruppen stellt Roloff ein Kapitel „Was ist das Neue Textament?", wo die Entstehung des NT als Sammlung kanonischer Schriften nachskiz-

ziert und über die Tatsache reflektiert wird, daß das „Neue Testament als zweiter Teil der christlichen Bibel" in einem eigenartigen und heute oft diskutierten Verhältnis zum Alten Testament steht. – Das zweite und das dritte der vorbereitenden Kapitel weisen auf die „Mündliche Überlieferung im Vorfeld des Neuen Testaments" hin (vorösterliche Anfänge und nachösterliches Wachstum der Jesus-Erzählungen; missionarische, katechetische und liturgische Materialien) und zeichnen dann den „Weg zur Verschriftlichung der Jesusüberlieferung" nach. – Mit dem vierten Kapitel ist die älteste Phase des schriftlichen NT errreicht: „Paulus und seine Briefe". Es folgt die Darstellung der „Synoptischen Evangelien" (mit Apostelgeschichte als Teil des lukanischen Geschichtswerks). Dabei ist vorweg die Frage „Was ist ein Evangelium?" gestellt. – Dann werden die „pseudepigraphischen Briefe aus nachapostolischer Zeit", die „Schriften des johanneischen Kreises" und die „Johannes-Offenbarung" kurz vorgestellt. – In zwei Anhängen werden einige aktuelle Arbeitsfelder und Themen der ntl. Forschung durchbesprochen und wird eine durch ihre Gliederung kommentierte Übersicht über weiterführende Literatur geboten.

Die vertretenen Positionen sind – wie es sich für ein seriöses Lehr- und Einführungswerk gehört – durchwegs ohne Extremismen und Abenteuerlichkeiten. Daß man auch innerhalb dieses Rahmens einer grundsätzlichen Konsensfähigkeit im Einzelfall die Dinge etwas anders bewerten kann, bleibt unbenommen. (*Beispiele:* Roloff setzt die authentischen Gefangenschaftsbriefe Phlm und Phil nicht, wie in den letzten 30 Jahren weithin üblich, in eine hypothetisch angenommene „ephesinische Gefangenschaft" des Paulus in den 50er Jahren, sondern, wie früher verbreitet und neuerdings wieder gelegentlich vertreten, nach Rom in die Gefangenschaft vor seinem Martyrium. Oder: die Möglichkeit, im JohEv literarische Wachstumsprozesse noch nachzeichnen zu können, wird m.E. allzu rasch verabschiedet.) – Jedenfalls: Ein konzentrierter und gelungener Versuch, in knappster Form Wissen und Überblick zu vermitteln. Wenig kann manchmal sehr viel sein!

Linz *Christoph Niemand*

■ SCHREIBER STEFAN, *Paulus als Wundertäter.* Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen (BZNW, 79). Walter de Gruyter, Berlin 1996. (XII+329). Ln. DM 164,–/S 1.197,–/ sFr 146,–.

Daß die Apg den Völkermissionar Paulus im Rahmen seiner Verkündigungsreisen auch Wunder tun läßt, ist wohl im Bewußtsein vieler BibelleserInnen; daß der Apostel in seinen authentischen Briefen manchmal – selten – auf sein Wundertun Bezug nimmt, wird wohl weniger bekannt sein. Der Autor, ehemaliger NT-Assistent in Linz, jetzt in Augsburg, geht in seiner Dissertation (H. Leroy, Augsburg) umfassend und systematisch dieser Thematik nach und benützt dafür in umsichtiger Weise den gesamten Methodenkanon der historisch-kritischen Exegese. Unterschiede in der Sicht beziehungsweise Darstellung des Paulus als Wundertäter zwischen Apg und den echten Paulinen werden, dem Stand der Forschung entsprechend, von vornherein erwartet.

Nach einer kurzen Einführung (Hauptteil A; u.a. zum antiken Verständnis von „Wunder") widmet sich der *Hauptteil B* der *Apg-Darstellung des Wundertäters Paulus* (13–158). Ein forschungsgeschichtlicher Überblick und die Ermittlung der relevanten Textstellen (13,6–12; 14,3+15,12; 14,8–10; 14,19.20a; 16,16–18; 16,19–40; 19,11ff; 20,7–12; 28,3–6; 28,7–9) eröffnen; dann werden diese Texte der Reihe nach durchgearbeitet: jeweils mit den Polen „Analyse" (Abgrenzung; Sprache und Stil; Aufbau; Gattung mit Frage nach Parallelen und Motiven); „Traditionsgeschichte" (dabei dient die Scheidung von Tradition und Redaktion v.a. der Profilierung der jeweiligen Paulus-Wundertäter-Darstellung; doch auch die Frage nach Historizität und Sitz im Leben der Vorlagentraditionen werden mit Interesse verfolgt); und schließlich „Paulusbild". – Die Untersuchungen ergeben, daß der Acta-Autor seine Pauluswunder innerhalb des ganzen breiten Gattungsspektrums von Wundererzählungen (Summarien; Heilung; Exorzismus; Totenerweckung; Rettungswunder; Strafwunder) bietet, und daß er sie über den ganzen Paulus-Abschnitt der Apg verteilt. Lk hat die Pauluswunder-Summare zwar eigenständig gebildet, die Wundergeschichten selbst stammen aber mit Ausnahme von 28,3–6.7–9, das lk Bildung ist, in den Grundzügen aus vorliegenden Traditionen, wohl voneinander unabhängige lokale Überlieferungen, die als Gemeindeätiologien erzählt wurden. Den Bezug zur Faktengeschichte beurteilt Schreiber meist vorsichtig positiv. Die lk Bearbeitung ist tiefgreifend und verfolgt folgende theologisch-darstellerische Intention: Gott ist der eigentlich und im Hintergrund Handelnde. Das Wundertun Pauli ist eng hingeordnet auf sein Wirken als Verkünder des Evangeliums. (Das Wunder braucht das Wort zur Deutung; das Verkündigungswort erfährt durch Wunder staunenerregende Bestätigung.) Der Wundertäter

bleibt darstellerisch aber dem Wortverkünder nachgeordnet. (Lk beabsichtigt also keine an *theios-aner*-Vorbildern, deren Existenz ohnehin fraglich wäre, orientierte Paulusdarstellung.) Durch die Aufnahme der in AT/LXX geprägten Formel *semeia kai terata* (Zeichen und Wunder; im AT v.a. für die Rettungswunder beim Exodus) für die Pauluswunder stellt Lk das urchristliche Verkündigungsgeschehen in den Horizont des übergreifenden heilsgeschichtlichen Tuns Gottes.

Hauptteil C (161–282) verfolgt das Thema *„Paulus als Wundertäter" in den echten Paulus-Briefen:* Dabei werden, nach Hinweisen zur Forschungsgeschichte und zur Terminologie *(dynamis; semeia kai terata)* folgende Texte bearbeitet: *1 Kor 12,9f. 28–30* spricht zwar nicht von Pauluswundern, sondern von Wunderphänomenen (Heilungen) als charismatischen Erfahrungen in der Gemeinde von Korinth. Die konsequente Interpretation dieser wunderbaren Fähigkeiten durch den Apostel schlägt aber wohl zurück auch auf seine Sichtweise der „eigenen Wunder": Für den Apostel ist nämlich klar, daß die charismatischen Heilungen in Korinth „keine willkürlichen Machttaten einzelner sind, sondern ihren Ort in der Gemeinde ... haben" (185) und somit diakonal und kerygmatisch fruchtbar sein müssen. Auch der nächste untersuchte Text, *Gal 3,5*, spricht nicht von einem Paulus-Wunder, sondern von wunderbaren Tat-Erfahrungen in den galatischen Gemeinden. Paulus wertet sie als Geisterfahrungen, welche die Galater aufgrund ihres Glaubens machen durften, und der Apostel weist auf diese frühere Erfahrung hin, um angesichts der aktuellen Gefährdung vor dem Abfall vom paulinischen Glaubensevangelium abzuhalten. – Echte Selbstaussagen des Paulus zu seinem eigenen Wunderwirken haben wir nur in folgenden zwei Stellen vor uns: In *Röm 15,19a* nimmt Paulus im Briefschluß mit der geprägten Wendung *semeia kai terata* Bezug auf eigenes Tun, das als Bestandteil seiner Verkündigung klassifiziert wird und dem er in gewisser Weise – damit dem Außenbild genüge getan wird – eine eingeschränkte legitimatorische Funktion beimißt. (Die Kürze des Hinweises sagt aber etwas aus über die Gewichtigkeit, die Paulus diesem Aspekt beimißt. Es handelt sich für ihn um „Begleiterscheinungen".) In *2 Kor 12,12* nimmt Paulus im Kontext der apologetisch-polemischen Narrenrede für sich in Anspruch, daß die „Zeichen des Apostels" (Zeichen, Wunder, Machttaten) in Korinth „in aller Geduld" gewirkt worden seien, und daß die Korinther somit in keiner Hinsicht zu kurz gekommen wären. Die ausführliche Interpretation dieser Stelle in ihrem rhetorischen Kontext ergibt folgendes *„Fazit:* von der Situation in Korinth herausgefordert, weist Paulus auf sein Wundertun hin. In den Augen derer, an die er schreibt, können diese Wunder als Zeichen dafür gelten, daß Paulus wirklich Apostel Jesu Christi ist. Für ihn selbst jedoch ist es viel bedeutsamer, daß er als schwacher Mensch von Christus durchdrungen ist und ihn so verkündigen kann. Gleichwohl läßt sich das Wunderwirken als historischer Zug des Auftretens Pauli erkennen, ohne daß darüber exakte Angaben möglich wären. Die eigene Deutung des Paulus jedenfalls läßt seine Wunder als untergeordnete Phänomene erscheinen, denen er keinen zentralen Wert zuerkennt. Die Mitte bleibt Jesus Christus" (234). Den Schluß dieses Hauptteils C bildet eine systematisierte Zusammenfassung der Ergebnisse.

Der abschließende *Hauptteil D* (285–304) legt dann die Ergebnisse der Teile B und C unter folgenden Rubriken aneinander: Textbasis; Hintergrund der Darstellungen; Historizität; Terminologie; Darstellungsweise; theologische Deutung; Tradierung und Ausgestaltung des Bildes vom Wundertäter Paulus. Verkürzt läßt sich sagen, daß demzufolge zum reflektierten *Selbstbild des Paulus* das – in begrenztem Ausmaß historische – Wundertun nur ganz am Rande gehört; dessen legitimatorischen Aspekt ankennt er nur im Hinblick auf externe, eher aufgezwungene Erwartungshaltungen, nicht aber im Blick auf seine eigene Theologie des Apostolats; diese zeichnet er nämlich am Maßstab des Gekreuzigten, der in seiner Schwachheit der Ort der Macht Gottes wurde: Diese wunderliche Macht des Ohnmächtigen zu verkünden ist sein Apostolat. Die *Apg-Darstellung* kennt solche theologische Tiefen nicht mehr: Auch hier ist das Wundertun zwar eng an die Verkündigung gebunden und nicht etwa an mirakelhafte Propaganda; doch wird, anders als bei Paulus selbst, eine legitimatorische Funktion der Wunder nicht offenbarungstheologisch problematisiert und aufgehoben, sondern allenfalls kerygmatheologisch eingeordnet: das Wunder als Anlaß zur Verkündigung.

Schreibers Studie ist äußerst umsichtig und seriös gearbeitet. Den vielen Einzelurteilen konnte ich meist zustimmen. Das Thema wirkt am Anfang vielleicht etwas sperrig und unergiebig. Die Mühe des langen Marsches lohnt aber am Ende mit recht eindrücklichen Einblicken in das Selbstbild des streitbaren und umstrittenen Apostels und in das davon merklich differierende Fremdbild, das der Apg-Autor eine Generation später zeichnet.

Linz *Christoph Niemand*

DOGMATIK

■ GIRARD RENÉ, *„Wenn all das beginnt..."*. Ein Gespräch mit Michel Treguer (BMT 5). Thaur+ LITVerlag, Thaur 1997. (194). S 189,–.

Dieses Buch sollte nicht empfohlen sein, ohne mit einer Warnung zu beginnen: Einige ziemlich konservative Äußerungen, die von G. in die Diskussion eingestreut werden, dürfen nicht dazu verleiten, die von ihm stammende „mimetische Theorie" an diesen Äußerungen zu beurteilen. Im Gegensatz zu seinen übrigen auf Deutsch erschienenen Werken sind in diesem Interview-Band recht direkt seine persönlichen Ansichten und Zeitdeutungen zu erfahren. Das ist als *seine* Auslegung seiner eigenen Theorie zu lesen und an dieser Theorie zu messen und nicht umgekehrt. Er selbst bestätigt im letzten Kapitel: *„Viele Ihrer Fragen kann ich eigentlich nur mit >persönlichen Meinungen< beantworten, die sich von einem Augenblick zum andernen durchaus ändern können. Manchmal täusche ich mich auch hinsichtlich dessen, was wirklich zu meinen fundamentalen Intuitionen gehört, und was nicht"*. (167)

Die Theorie Girards ist sicher zu den „gewaltigsten" gegenwärtigen Entwürfen bezüglich der Themen *Religion, Gewalt, Anthropologie (inkl. Psychologie)* und nicht zuletzt der *christlichen Theologie* zu zählen. Daß die Rezeption bisher noch nicht so gewaltig ausgefallen ist, mag auf verschiedenste Gründe zurückzuführen sein: G.s wissenschaftstheoretisch unorthodoxe Ausdrucksweise, seine polemische Art, die Schwierigkeit fachlich möglicher Zuordnung der Aussageebenen, die kaum systematisierte Mixtur zwischer äußerst Abstraktem und Konkretem etc. Der Rezensent hat die Erfahrung gemacht, daß geschulte Philosophen und Theologen fast kollektiv in Interpretationsfallen laufen und nicht erkennen, was das Tragegerüst der Theorie ist. G. vergleicht seine Theorie in diesem Band mit einer Straßenkarte, die auf ein kompaktes Format richtig zusammenzufalten er selbst noch lernen möchte (178). Dieser bisher „jüngste Girard" in Buchform erschien 1994 mit dem Titel *„Quand ces choses commenceront..."* (vgl. Lk 21,28 und G.s Werk von 1978 *„Des choses chachées depuis la fondation du monde"* Mt 13,35). Das nun übersetzte Interview-Bändchen ist in der Aufmachung eng an das Original angelehnt, allerdings um ein kurzes Vorwort von *R. Schwager* und einen Anhang von *Jean-Pierre Dupuy* (189–192) erweitert. Letzterer ist die Übersetzung der Rezension der Originalausgabe im *Nouvel Observateur,* und man erfährt darin einiges über den – teilweise skurrilen – Kontext der Aufnahme der Girardschen Werke. *Depuys* Urteil, dieses Interview-Bändchen sei die beste Einleitung in die Girardsche Theorie, ist zumindest bis jetzt für den auf Deutsch erschienen Bereich zu bestätigen und hervorzuheben. Die Übersetzung könnte – abgesehen von einigen kleinen Druck- und anderen Fehlern – öfter wörtlicher ans Original angelehnt sein, um nicht bedeutungstragende Nuancen einzuebnen und so erst eher wieder falsche Schlußfolgerungen zu erregen (nur als *ein* solches Beispiel sei v. S. 113 angeführt: m.E. ist es nicht völlig gleich, ob man behauptet, daß das moderne Denken „die selbe Rolle spielt" (orig.) wie die antijüdische Bibellektüre, oder daß es „das gleiche bewirkt").

Als Einleitung eignet sich dieses Buch besonders wegen seiner leichten, kurzweiligen Lesbarkeit (man erhält allein schon durch die Lektüre der ersten paar Kapitel einen sehr guten Überblick) und weil es sich nicht *in extenso* mit ermüdenden literaturwissenschaftlichen Details herumschlägt, sondern direkt an der Deutung konkreter Geschichts- und Zeitvorgänge die Theorie demonstriert. Dies macht das Buch auch für jene höchst interessant, die G. bereits von seinen Hauptwerken kennen, denn dort ist die Auslegung ins Konkrete oft äußerst schwierig, wenn nicht mehrdeutig. Der Fernsehkritiker und langjährige Kenner von Girard *M. Treguer* ist weithin für diese direkte, spannende und persönliche Ausdrucksweise Girards verantwortlich. *Treguer,* der sich als Agnostiker bezeichnet, vermag G. durch seine kritische und nicht locker lassende Frageweise herauszufordern, einige der schwer deutbaren und für Mißverständnise anfälligen Theorieelemente zu präzisieren. Außerdem konnte er G. verleiten, auch über seine persönlichen Motivationen, vom Werdegang seiner „Intuition" und von seinem religiösen „Damaskuserlebnis" im Jahre 1958/59, von welchem noch in keinem seiner Bücher so zu lesen war, zu erzählen (176–187).

Die Warnung der mimetischen Theorie, sich vom „Skandalon" nicht fesseln zu lassen, kann nur immer wieder wiederholt werden. Der „polemische Girard" – besonders in seinen früheren Werken – war selbst davor nicht gefeit, wie er heute auch zugibt (zum Beispiel 137). Sicher wird sich so manches Haar auch der geneigten Leser/innen sträuben, wenn G. zum Beispiel auf seine gelassen pointierte Art die Unfehlbarkeit des Papstes verteidigt (144), wenn er der Haltung des Vatikans in der Frage der Geburtenkontrolle nonkonformistischen Heldenmut zuspricht (122) – was er auch den Kreationisten und Fundamentalisten attestiert, ohne ihnen inhaltlich zuzustimmen (156) –, wenn er den Conquistadores Lateinamerikas zugute hält, daß sie auch *„unge-*

heuerlichen Ritualen ein Ende gesetzt haben" (93) und noch genügend Ähnliches mehr.

Nach welchen Kriterien von G.s eigener Theorie könnte man nun seine Ansichten messen, dieser Theorie, die nach *Dupuy „alles in sich zu verschlingen droht"* (191)? Zwei solcher Grundaussagen der Theorie sind zu nennen: Erstens stammt im Kern die Gewalt, die mit der (Erb-)Sünde des Menschen identifiziert werden kann, von *jedem Menschen gleichermaßen,* und den ausschlaggebenden kulturellen Zusammenhalt kann es zunächst nur aufgrund der tiefsitzenden *Illusion von einzelnen Schuldigen* geben, für die wir seit einigen hundert Jahren auch die reflexive Bezeichnung „Sündenböcke" kennen, wenngleich wir jene Sündenböcke, die wir selbst produzieren, nicht als solche erkennen (15)! Was G. mit Mythos und mit vorbiblischer Religion bezeichnet, transportiert diese Illusion. Die zweite Grundaussage ist die von der Existenz eines Gottes, der mit dieser Gewalt nicht das Geringste zu tun hat und der uns nur durch die Bibel – und letztendlich nur durch die Hingabe Jesu – zugänglich werden konnte und kann. Das erste ist die Sünde, und das zweite ist die erlösende Offenbarung. Die eigentliche menschliche Geschichte ist vom Übergangsprozeß vom einen zum andern, von diesem >Zwischen< (102) her verstehbar. Die Entstehung und Erhaltung der myhischen Illusion setzt die *Einmütigkeit* der Illusion voraus; soweit diese nicht besteht, befindet sich eine Gemeinschaft mehr oder weniger in der Krise, die von Parteiungen und wechselseitiger Gewalt geprägt ist. Die Antagonisten in diesem Stadium sind gemäß G.s literarischer Terminologie mit „Doubles" oder „feindliche Brüder" zu bezeichnen. Doubles unterscheiden sich nur innerhalb ihrer gegenseitigen Illusion, in Wirklichkeit gleichen sie sich. Im historischen Konflikt zwischen Kirche einerseits und Humanismus und Aufklärung andererseits ergreift G. immer nur einseitig für die Kirche Partei (alles rückschrittlich „sakrifizielle" daran benennt er gewöhnlich mit „historischem Christentum"). Gemäß seiner eigenen Theorie sollte man aber all diese gewalttätig konkurrierenden Traditionen zuerst einmal als Doubles sehen und erst von daher ihre komplementären Charakteristiken verstehen.

„Am provozierendsten ist, daß die Girardsche Theorie sich den Luxus leisten kann, die gewaltsame Zurückweisung, die sie erfährt, zu erklären und vorauszusagen." (*Dupuy* 189). G.s Theorie *ist* sehr total, geschlossen und gegenüber empirischer Falsifizierbarkeit äußerst elastisch (was die wissenschaftstheoretisch orientierten Kritiker besonders auf den Plan ruft), das heißt sehr verschiedene konkrete Szenarien sind denkbar; die Variationen sind aber keinesfalls beliebig: Undenkbar ist besonders, daß die Menschen in der Krise sich an den grünen Tisch setzen und durch pure Vernunft motiviert eine wirklich gewaltfreie Lösung von Konflikten finden, die nicht verdeckt auf Kosten irgendwelcher Außenstehender (oder nach außen Gestellter) geschehen würde (vgl. 45).

Was G.s Geschichtsdeutung betrifft, hat er sich in seinen sonstigen Büchern noch kaum so unmißverständlich ausgedrückt (bes. 22.98.103.109. 167). Einzelne historische und auch gegenwärtige Ereignisse lassen sich in sein christliches Geschichtsmodell einordnen, und er zeigt immer wieder auf, wo für ihn deutlich eine christliche Sinnrichtung der Geschichte zu erkennen ist, wenngleich er sich in expliziter Abgrenzung von Hegel für ein offenes, nicht festnagelbares Geschichtsverstehen auspricht. *„Darauf zu beharren, daß der Holocaust der Geschichte ein Ende bereitet hat, hieße dem Nationalsozialismus einen spirituellen Sieg zuzugestehen, den er nicht verdient."* (119) Andererseits steht uns die Möglichkeit der geschichtlichen Apokalypse in unserer Zeit näher als je zuvor. Die Freiheit der Menschen vermag immer exponierter das ganze Geschichtsschicksal in eine der beiden Richtungen zu reißen (92.96.109).

G. betont zwar die Freiheit, andererseits gibt es m.E. kaum einen Denker, der die Relativität der Freiheit so überzeugend auszuloten vermag (auch wenn nach G.s Hinweis drei Viertel seiner Theorie schon bei Augustinus zu finden seien). Sehr aufschlußreich ist in diesem Band dazu sein Kommentar zu Joh 8,3–11 (170–176). Die Relativität der Freiheit macht ja die Grundlage der mimetischen Theorie aus: Die Rede von der unweigerlichen Nachahmung (= Mimesis), speziell im Bereich des menschlichen Begehrens und Strebens, klingt sehr einfach, hat es aber im Zusammenhang mit dem Theorem von der Attraktion durch das Hindernis und das Sakrale in sich. M.E. hat sich G. nirgends so klar und ausführlich bezüglich der Wirkmöglichkeit der *positiven,* von Gott gewirkten Mimetik ausgesprochen, wie in diesem Kommentar zu Joh 8. Wie ich diesen Kommentar interpretiere, gab es eigentlich nur einen wirklich ganz freien Menschen, nämlich Jesus, auf dessen Vorgabe für die Mimetik es ankam. Sofern wir Gott immer nur vermittelt durch Menschen nachahmen können, vermögen wir nie direkt zu sagen, ob wir nur die Menschen nachahmen oder wirklich frei der göttlichen Liebe antworten; auch die Nachahmung guter Inhalte kann meist den Kreis rivalitätsanfälliger Wechselseitigkeit gar nicht verlassen!

Viele weitere Antworten auf Fragen, die für den Leser und die Leserin von G.s früheren Werken

offen geblieben sein mögen, zum Beispiel seine Sicht des Wertes der heidnischen Religionen (138), seine Anwendung des Opfer-Begriffs im Sinne der Kreuzestheologie (160f), die Rolle Nietzsches (bes. 18f.186–188) u.v.m. sind in diesem Buch zu finden, auch wenn nach der Lektüre noch immer nicht *alle verborgenen Dinge seit Grundlegung der Welt* klargestellt sein werden. Zu einer verständigeren Girard-Rezeption im deutschsprachigen Raum sowie zur Verbreitung der Theorie unter einem weiteren Publikumskreis könnte das Buch jedenfalls viel beitragen. Sollte sich G.s Bedeutung in einigen Jahrzehnten wirklich mit jener eines Marx oder Freud vergleichen lassen (vgl. 191), wäre das nichts Geringes.

Linz *Ludwig Ecker*

■ LEINSLE ULRICH G., *Einführung in die scholastische Theologie.* (UTB für Wissenschaft, 1865). Schöningh, Paderborn 1995. (353). PB.

Die von Leinsle vorgelegte Einführung ist ein Musterbeispiel dafür, wie eine solch komplexe und unüberschaubare Thematik wie die scholastische Theologie prägnant und verständlich vorgestellt werden kann. Bereits in der Einleitung (1–15) wird klargestellt, daß die gängigen Schablonen von „Scholastik" weder der historischen Realität noch dem systematischen Anspruch dieses Phänomens gerecht werden können; Leinsle stellt die scholastische Methode von Anfang an als „ein komplexes methodisches Paradigma mit sich wandelnden Rationalitätsstandards, Techniken, Darstellungsweisen und Präsuppositionen" (9) dar. „Scholastische Theologie" ist also nicht als univoker Begriff zu fassen, sondern als „Sammelnamen für jene Theologie, die in den Schulen und Universitäten des Mittelalters in verschiedenen Ansätzen entwickelt und zum Teil in der Frühen Neuzeit noch gepflegt beziehungsweise erneuert wurde" (14).

Auf dem Hintergrund dieser entscheidenden Vorbemerkungen gibt Leinsle in sieben Abschnitten einen Überblick über die Geschichte der Scholastik. Zuerst geht es um die Entstehung der scholastischen Theologie (16–68) aus der Kommentierung der Heiligen Schrift und um die Entfaltung der Schulen ab dem 10. Jahrhundert. Ein zweiter Abschnitt geht auf das Selbstverständnis frühscholastischer Theologien (69–110) ein, wie es sich besonders bei Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor, Peter Abaelard, Petrus Lombardus u.a. zeigt. Entscheidend wird schließlich die Herausbildung des universitären Wissenschaftsanspruchs der Theologie im Hochmittelalter, die untrennbar verbunden ist mit der Rezeption aristotelischer Philosophie (111–169); Leinsle bringt die dadurch verursachten Konflikte klar zur Sprache und zeichnet die in diesem Kontext entstandenen Systeme des Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Wilhelm de la Mare, Heinrich von Gent und Ägidius Romanus klar und verständlich nach. Die spätmittelalterliche „Suche nach Gewißheit" (197) sowie die Problematik des Menschen des 14./15. Jahrhunderts, „der in seiner Subjektivität sich dem Handeln Gottes gegenübergestellt weiß" (217), sind zentrale Fragen der „Spätscholastik", die im vierten Abschnitt (170–228) zur Darstellung kommt. Die in dieser Epoche immer drängendere Frage nach einer Reform der Kirche (Wyclif, Hus), zunehmende Schulbildungen und Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Ordenstheologien, aber auch die Ansätze von Johannes Duns Scotus, Meister Eckhart, Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel u.a. sind Ausdruck eines Umbruchs, der sich im Humanismus und vor allem in der Reformation voll auswirkte; dieser eminent scholastikkritischen Phase ist der fünfte Abschnitt (229–261) gewidmet. Die reformatorische Bewegung wandte sich im Gefolge Luthers und Melanchthons massiv gegen den scholastischen Lehrbetrieb, der als Überwucherung und Entfremdung der Theologie empfunden wurde; das neue Selbstverständnis lautet: „Als Beweisinstanz wird nun die Schrift zentral. Wo kein Schriftbeweis, dort ist keine Probation der Thesen gegeben, sondern nur eine Meinung vertreten" (238). Im sechsten Abschnitt des Buches (262–335) kommt die sogenannte „Barockscholastik" zur Sprache, also die Wiederaufnahme scholastischer Methoden in der Frühen Neuzeit; als Schwerpunkte behandelt Leinsle den „Gnadenstreit" zwischen Jesuiten und Dominikanern auf dem Hintergrund der grundsätzlichen „Spannung zwischen Augustinismus und neuzeitlichem Freiheitsbewußtsein" (310) sowie die als „protestantische Scholastik" bezeichnete Schulbildung der reformatorischen Orthodoxie. Ein kurzer Ausblick (336–342) weist noch auf die Abkehr von der scholastischen Methode im 18. Jahrhundert hin und auf den – letztlich vergeblichen – Versuch eines idealisierten Rückgriffs auf mittelalterliche Philosophien im 19./20. Jahrhundert (Stichwort „Neuscholastik").

Dieses Buch vermittelt einen faszinierenden Einblick in die Vielfalt scholastischer Theologien und deren Ringen um ein intellektuell verantwortbares Glaubensverständnis. Gerade in diesem wissenschaftstheoretischen Aspekt besteht die eigentliche Aktualität der Einführung Leinsles.

Corrigenda: S. 49, 13. Zeile: Literalexegese; S. 244, 4. Zeile: Datum muß lauten: 1536.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ CLARET BERND J., *Geheimnis des Bösen.* Zur Diskussion um den Teufel. Innsbrucker Theologische Studien, 49). Tyrolia, Innsbruck 1997. (437). Kart.

Der Autor dieser detaillierten Untersuchung hat sich an eine Thematik gewagt, die einer echten Gratwanderung gleichkommt; es soll geprüft werden, „ob die Theologie darauf verzichten kann, über die Frage nach dem Teufel nachzudenken" (17). Daß eine solche Fragestellung ungewohnt klingt und zwiespältige Erwartungen hervorrufen kann, ist Claret bewußt; sein Anliegen besteht darin, Funktion und Stellenwert der traditionellen Rede vom „Teufel" im Gesamtzusammenhang einer christlichen Reflexion der Erfahrung des Bösen zu bedenken.

Entsprechend dieser Zielsetzung geht Claret in einem ersten Kapitel (21–59) auf den lebensweltlichen Erfahrungshorizont ein, welcher der Frage nach dem „Teufel" vorausliegt. Dieser Horizont ist geprägt von einer „Wiederverzauberung der Welt" (34), die sich auswirkt in einer massiven Hinwendung zu Esoterik, Okkultismus und Satanismus. In diesen Phänomenen sieht Claret ein „Symptom eines an seine inneren Grenzen gekommenen Modernisierungsprozesses" (48), eine Gegenreaktion auf die tiefgreifende Rationalisierung der Lebenswelt in der Moderne. Das zweite Kapitel (60–83) zeichnet den Plausibilitätsverlust der kirchlichen Auffassung vom „Teufel" nach, wie er seit Ende der 60er Jahre in der theologischen Diskussion zur Geltung kam. Es ist schade, daß Claret, der minutiös einzelne Veröffentlichungen und Stellungnahmen untersucht, die grundsätzliche Neuorientierung der „nachkonziliaren" Theologie nur sehr knapp und etwas schlagwortartig aufzeigt (bes. 78f). Das dritte Kapitel (84–188) stellt eine umfassende Auseinandersetzung mit Herbert Haags Veröffentlichung „Abschied vom Teufel" aus dem Jahr 1969 dar. Claret referiert Haags Position genau und sehr ausgewogen; besonders interessant erweist sich dabei der Ertrag der exegetischen Arbeiten (105–123). Auch wenn Claret dem pastoralen und theologischen Grundanliegen von Herbert Haag, daß nämlich „die Rechtgläubigkeit eines Christen in keiner Weise von seiner Stellungnahme zur Frage nach der Existenz eines Teufels abhängig gemacht werden darf" (175), zustimmt, meldet er zwei schwere Bedenken an. Einerseits schließt sich Claret der vielfach gegen Haags „Abschied vom Teufel" geäußerten Kritik an dessen hermeneutischer Option an, die – so der Vorwurf – das Weltbild der modernen Gesellschaft zur exklusiven Norm der Schriftauslegung erhebt (vgl. 135–138); andererseits weist Claret Haags Auffassung zurück, „die Sünde sei für den Menschen unvermeidbar, da sie zur *Natur* des Menschen gehöre" (130). Das Böse – so wird Haags Position interpretiert – gehe nicht auf einen personal Bösen zurück, sondern entspringe einer tragischen Verfaßtheit des Menschen (vgl. 191–200). Claret zieht daraus den Schluß, daß der Mensch bei Haag nicht „verantwortlicher Täter des Bösen", sondern „Opfer seiner Natur – genauer: seiner von Gott so gewollten Natur" (207) sei. Mit diesen Anfragen ist Claret nahtlos ins vierte Kapitel (189–251) übergegangen, das der systematisch-theologischen Frage nach dem Ursprung des Bösen gewidmet ist. Hier wird vor allem der entscheidende Stellenwert der Schöpfungstheologie deutlich, von der aus – implizit oder explizit – die Zuordnung von „menschlicher Natur" und „Bösem" konzipiert wird. Die Möglichkeiten solcher „Systematik" sieht Claret in den drei Positionen eines monistischen, dualistischen oder personalen Denkmodells gegeben (vgl. 210–225). Als weiterführenden Ansatz in bezug auf die theologische Funktion der Rede vom „Teufel" stellt Claret im fünften Kapitel (252–304) die Symboltheorie Paul Ricoeurs vor; in besonderer Weise geht es um dessen „Symbolik des Bösen" (1960), aus der sich Kriterien für ein theologisches Verständnis des Symbols des „Teufels" gewinnen lassen (vgl. 303f). Im sechsten Kapitel (305–396) schließlich erfolgt eine systematisch-theologische Rechenschaft, deren zentrale These lautet: „Der Teufel symbolisiert, wie kein zweites Symbol des Bösen, das Mysterium iniquitatis und ‚gibt' das Geheimnis des Bösen ‚zu denken'". (32) Unaufgebbar ist für Claret nicht die Annahme einer persönlichen Existenz des „Teufels", sondern die dadurch symbolisierte „‚Außenheit' des Bösen, ein ‚Voraus' des Bösen" (304), das in seiner Realität die „Spitze der unbequemsten aller Fragen" (325) der Theologie darstellt und gerade so eine „Ästhetisierung und Funktionalisierung des Bösen" (335) verhindert. Claret ist überzeugt: Das „personale Denkmodell" des Bösen – nicht zu verwechseln mit einer naiv-deskriptiven Personalisierung eines „Teufels"! – vermag die drängenden Fragen nach dem Ursprung des Bösen am besten zu klären (vgl. 336f) – was nicht heißt: restlos zu beantworten! Darüber hinaus – weil „kein Mensch ein Teufel ist" (383) – ist eine mögliche Hinführung auf das Zentrum der christlichen Frohbotschaft gegeben, die „Hoffnung auf ein gutes Ende für ausnahmslos alle Menschen zu wecken vermag" (384). Mit dieser

„theologischen Entlastung" Gottes und des Menschen beschließt Claret seine Untersuchung (397–408).

Obwohl Clarets Ausführungen sehr präzise und detailliert sind, engen sie den Spielraum eigener theologischer Urteilsbildung nicht auf unzulässige Weise ein, was gerade bei einem solch heiklen Thema von entscheidender Bedeutung ist. Der differenzierte Umgang mit theologischen Kriterien sowie die sensible Einarbeitung zeitgeschichtlicher Phänomene (zum Beispiel Satanismus und Jugendkultur [52–58], Ereignisse des Bosnienkriegs [239f], Lieder von Ludwig Hirsch [308f], Interpretation der Ereignisse in Auschwitz [365–374] usw.) erbringen den Beweis, daß diese „Gratwanderung" geglückt ist.

Corrigenda: S. 122, Anm. 216: Sündenböcke; S. 151, Anm. 351, 2. Zeile: muß wohl heißen: *Vordergrund;* S. 171, 14. Zeile: begründen; S. 267, Anm. 46, 4. Zeile: philosophischen.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

EDITH STEIN

■ EDITH-STEIN-JAHRBUCH: *Jahreszeitschrift für Philosophie, Theologie, Pädagogik, andere Wissenschaften, Literatur und Kunst.* Band 3: Das Judentum. Echter, Würzburg 1997. (414). Kart. Abonnementpreis S 375,–.

Das umfangreiche Jahrbuch, an dem 31 Autoren mitgearbeitet haben und welches hier natürlich nur auszugsweise vorgestellt werden kann, ist in fünf Hauptteile gegliedert, wobei der zweite und umfangreichste dem Hauptthema „Judentum" gewidmet ist; er folgt J. Menuhins eindrücklicher, in einem langen Gebet ausklingenden Beschreibung seiner jüdischen Existenz (S. 17–22), welche den ersten Teil bildet. Den Einstieg in das Hauptthema bildet eine Auswahl von wichtigen Texten aus Bibel und Liturgie, dazu kommt die israelische Nationalhymne. Anschließend erläutert S. Ben Chorin (S. 30–36) die ‚Bedeutung der hebräischen Bibel für das jüdische Leben' mit besonderer Berücksichtigung der Situation im modernen Israel. C. Thoma zeigt anhand von Beispielen, welchen Einfluß Philo von Alexandrien auf die Vermittlung von jüdischem Gedankengut in die damalige hellenistische und christliche Welt hatte (S. 37–49). D. Krochmalnik geht der Frage nach, wie sich Edith Steins Lebensopfer einordnet in die jüdische Tradition von der Verpflichtung zur ‚Heiligung des Namens Gottes' (S. 50–63). Als nächstes (S. 64–73) folgt ein Gespräch der Redakteure des Jahrbuches mit Ruth und Pinchas Lapide über die „Juden in Spanien" im Mittelalter. Diese Thematik wird in zwei weiteren Beiträgen fortgesetzt; in dem einen behandelt A. Sáenz-Badillos „Hermeneutik, Messianismus und Eschatologie bei Maimonides" (S. 74–85) und zeigt dabei auch die konkreten Hintergründe der Position von Maimonides auf. In dem anderen erläutert U. Dobhan (S. 86–98), daß heute aufgrund der Veröffentlichung der entscheidenden Quellen an der jüdischen Abstammung der hl. Teresa von Avila nicht mehr zu zweifeln ist. Den Überstieg nach Mitteleuropa und zugleich in die Neuzeit bildet der Beitrag von M. Walther, „Spinozas Philosophie der Freiheit – eine ‚jüdische Philosophie'?", der diese Frage sehr differenziert auseinanderlegt und die auch konkreten Auswirkungen einzelner Antworten in der Geschichte aufzeigt. K.S. Davidowicz beschäftigt sich mit M. Mendelsohn und S.R. Hirsch und deren je eigener Art, sich den Gedanken der Aufklärung auszusetzen und sie im Rahmen ihrer jüdischen Existenz zu verarbeiten (S. 134–142). Heinrich Heines Lebensreise durch verschiedene Konfessionen (– „jüdisch beschnitten – evangelisch getauft – katholisch getraut" – so der Untertitel –) skizziert P. Lapide anhand von Texten des sensiblen Dichters (S. 143–155), und L. Wachinger beschreibt eindrucksvoll den besonderen Weg, den M. Buber in der Auseinandersetzung mit dem Christentum gegangen ist, und welche Fragen ihn dabei umgetrieben haben (S. 156–164). Die Lebensbilder von A. Einstein, geschrieben von A. Hermann (S. 165–172) und von dem osteuropäischen, im Stalinismus wegen seiner kritischen Haltung umgekommenen Dichter O. Mandelstam, geschrieben von T. Stammen (S. 173–189), stellen schließlich jüdische Persönlichkeiten vor, deren besondere Leistungen nicht mehr speziell mit der Religion verbunden sind. Der letzte Beitrag im Hauptteil stammt von R. Heuberger (S. 190–200); sie gibt einen sehr informativen Überblick über die Stellung der Frau im Judentum, wobei der Schwerpunkt bei den jüngsten Entwicklungen in den einzelnen Richtungen des Judentums liegt.

Von den ‚literarischen, philosophischen und theologischen Studien' des dritten Hauptteiles seien folgende ausdrücklich genannt: M. Reich-Ranickis Beitrag „Die verkehrte Krone. Über Juden in der deutschen Literatur" (S. 203–215), die ausführliche Untersuchung von H.R. Sepp, „Die Phänomenologie Edmund Husserls und seine ‚Schule'" (S. 237–261), sowie die theologischen Beiträge von E. Zenger, „Die konstitutive Bedeutung der Bibel Israels für christliche Identität" (S. 262–277), – Zenger zeigt darin auf, daß die Kirche zwar seit dem II. Vat. Konzil eine

neue Haltung gegenüber dem Judentum einnimmt, aber damit ist noch kein sachgerechter, christlicher Umgang mit der Bibel Israels, dem Alten/Ersten Testament gewährleistet – und von M. Plattig, „Bilderverbot und Bilderfülle – zwei Wege mit demselben Ziel?" (S. 278–292), der im zweiten Teil vor allem darauf hinweist, welche Bedeutung dieses Verbot angesichts von Auschwitz und der Erfahrung der schrecklichen Unergründlichkeit Gottes hat.

Der vierte Hauptteil, „Zeitspiegel", bringt als erstes von M. Mannheimer „Gedanken eines Überlebenden von Auschwitz" (S. 295–306), anschließend eine von W. Benz verfaßte Studie über das besondere Schicksal, das Judenchristen in der NS-Zeit sowohl von staatlicher wie auch von kirchlicher Seite her traf (S. 307–318), sowie von S. Urban-Fahr eine knappe Darstellung des Widerstandes, den Juden gegen ihre Vernichtung leisteten (S. 319–325). Sehr ausführlich ist dagegen abschließend der Bericht über ‚Jüdische Verlage in Deutschland' von derselben Autorin (S. 326–346).

Der fünfte und letzte Hauptteil befaßt sich mit der „Edith-Stein-Forschung" (S. 349–414); er umfaßt u.a. eine Studie zu „Die Frau im Denken Edith Steins" von R.F. Brenner, welche betont, wie sehr E. Stein auf die Entfaltung der besonderen, einfühlenden Fähigkeiten der Frau Wert legte, weiters einen Vergleich zwischen Emmanuel Levinas und Edith Stein, angestellt von A.U. Müller (S. 367–384), der sich vor allem auf die Bewältigung von „Schreckenserfahrungen" bezieht, eine reich dokumentierte Abhandlung über „Die Familie Stein in Lublinitz" von M.A. Neyer, (S. 385–402), eine Bibliographie zum ‚Werk Edith Steins in Polen' (S. 403–406) und eine kurze Darstellung von E. Steins Aufenthalt im Kölner und Echter Karmel von W. Herbstrith (S. 407–410). Köstlich ist am Schluß noch „Der ‚koschere Knigge'. Über den Umgang mit ‚jüdischen Mitbürgern' ". Abschließend muß man also sagen: ein gelungener, höchst informativer und spannend zu lesender Band!

Linz *Franz Hubmann*

■ BÖRSIG-HOVER LINA (Hg.), *Ein Leben für die Wahrheit.* Zur geistigen Gestalt Edith Steins. Börsig, Fridingen a.D. (243). Ppb. DM 98,–.

Die Herausgeberin, Lina Börsig-Hover, (Benediktbeuern) führt in elf Beiträgen, eigenen Artikeln und solchen von Raimund Honecker (Aachen), Winfrid Hover (München) und Roderick Vonhögen (Brüssel) sehr interessant in Edith Steins Person, Leben und Werk ein.

Der *I. Teil* über die „geistige Signatur Edith Steins" setzt ein mit *„Edith Steins existentieller Wahrheitssuche und Wahrheitsliebe".* Von der Wahrheitssehnsucht der Jugend führt der Weg zur Psychologie, Philosophie, Offenbarung. Sie läßt sich von der Wahrheit als personalem Geschehen einholen bis in die existentielle Gemeinschaft mit dem österlichen Kreuzesmysterium. – *„Wegkreuzungen – Edith Stein und Martin Honecker"* an der Freiburger Universität zeigen eine Frau, die sich gründlich mit der Spannung zwischen moderner und thomistischer Philosophie auseinandersetzt und die Habilitation anstrebt. Selbst Honecker, der die Kontaktangst, die Martin Heidegger vor jüdischen Kollegen hat, nicht teilt, kann ihr nicht zum Durchbruch helfen. Ihrem Werk „Endliches und ewiges Sein" wird große Anerkennung gezollt, die Verleger scheuen sich aber, das Buch zu drucken. – *„Der Weg in den Karmel – Edith Steins Vortragstätigkeit in den Jahren 1928–1933 und der Auftrag von Erzabt Raphael Walzer"* läßt die Spannung miterleben, die die Konvertitin bis zum Eintritt in den Karmel zu bestehen hat: Berufsarbeit als Deutschlehrerin, intensives Gebetsleben, wissenschaftliche Arbeit und Vortragstätigkeit. Walzer, der ihre Verankerung in der Liturgie kennt, kann ihr verantwortet zum Auftreten in der Öffentlichkeit raten. – *„Im Wahrzeichen des Kreuzes – zur Mystik Edith Steins":* Sie ist seit ihrem Eintritt in den Karmel bereit, das Kreuz Jesu, das auf das jüdische Volk gelegt wird, anzunehmen. Sie wird bereit zur Sühne, damit die Herrschaft des Antichrists zusammenbreche. 1941 entsteht ihre „Kreuzeswissenschaft", ihr letztes, prophetisches Werk, Ausdruck ihres Wesens, in die Nacht des Geistes tastend und in die Auferstehung mündend.

II. Teil „Edith Stein: Frau, Kirche und Gesellschaft". Der Beitrag *„Edith Stein und die Frauenfrage"* zeigt ihr Engagement für das Bewußtwerden des Eigenwertes der Frau auf dem großen Hintergrund der Kulturumwälzung, in der später Papst Johannes XXIII. in der Frauenfrage das „Zeichen Gottes für unsere Zeit" erblicken kann. Den Völkern Europas, die miteinander gestürzt sind, können die Frauen das zusammenführende Element geben, in dem allein der Aufstieg wieder möglich wird. – *„Vom Wesen der Frau. Der Beitrag Edith Steins zum Verhältnis von Frau, Kirche und Gesellschaft":* Von Einsichten, die besonders für das Bildungswesen wichtig sind, bis zu Klarheiten über das übernatürliche Wirken der Kirche ist Edith Steins Denken ergiebig.

III. Teil: „Edith Stein und die Philosophie" Im Beitrag *„Der Wahrheit Schönheitsglanz. Edith Steins Beitrag zu einer christlichen Ästhetik und Kunst-*

theorie" wird die Aufmerksamkeit zum Angerührtwerden von einer Schönheit, die nicht an die Sinnenwelt gebunden ist, zur göttlichen Schönheit, dem Grund aller Schönheit geführt. Christusgemäße Lebensgestaltung prägt sie aus. – *„Die menschliche Person bei Edith Stein"*: Phänomenologische und philosophische Analysen nähern sich dem zentralen Thema: Die ontologische Einheit der Person in der Seele, die Abbild des göttlichen Personseins ist. Der Mensch ist eingeladen, auf die Selbstgabe Gottes durch die freie Hingabe an Gott zu antworten. – *„Edith Steins Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Existentialphilosophie"*: Scharfsinnig zeigt sie die Stellen, wo Martin Heidegger Verweisungen mißachtet, die sich dem Denken geradezu aufdrängen, und stellt die Frage, ob dieser den Anspruch, die Sinnfrage von Sein erneut zu stellen, auch einlöse. – *„Wer wissen darf, sieht mehr. Sinn und Möglichkeit einer ‚Christlichen Philosophie' nach Edith Stein"*: Es wäre unvernünftig, sich vor dem zu verschließen was ein höheres Licht sichtbar macht. Aber auch der Mensch, der „zu Gott hin glaubt", soll dankbar sein für die wertvollen Dienste des natürlichen Lichtes der Vernunft. – *„Die Beschäftigung Edith Steins mit Dionysius Areopagita in ‚Endliches und ewiges Sein'"*: Von der Erfahrung des Ruhens am Ziel im Prozeß der Erkenntnisgewinnung wird auf die Idee eines reinen Geistes verwiesen, der von Anbeginn im Anschauen der Fülle des Seienden ruht, auf geistiges Gemeinschaftsleben, das nicht an die Vermittlung des leiblichen Ausdruckes gebunden ist...

Durch die in viele Richtungen ausstrahlende Vielzahl der Informationen ist das Buch sehr interessant und anregend. Die Art Edith Steins, den Weg zur Wahrheit konsequent zu gehen, ihn mit größtem Einsatz zu gehen, ermutigt und ist aktueller denn je.

Linz *Franz Huemer-Erbler*

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). Kart.

Die Intention dieser Studie Hausers besteht in einer speziellen Weiterentwicklung fundamentaltheologischer Erkenntnislehre: Theologie als Glaubensreflexion soll in ihrer Kontextualität wahrgenommen sowie in ihren Denkformen rekonstruiert werden. Demgemäß umreißt der Autor das Ziel seiner Arbeit: „Es geht um das ganzheitliche Verstehen theologischen Erkennens unter den Bedingungen verschärfter Verstehensschwierigkeiten" (18).

In den ersten drei Teilen des Buches (15–274) arbeitet Linus Hauser die wissenschaftstheoretischen Prinzipien heraus, die er seiner Interpretation Scheebens und Rahners zugrundelegt. Maßgeblich ist dabei ein Konzept analytischer Philosophie, das sowohl der Situierung wissenschaftlicher Reflexion im lebensweltlichen Kontext gerecht wird als auch die erforderliche Kompetenz zur formalen Rekonstruktion theorienleitender Denkformen aufweist. Dieses Konzept sieht Hauser im wissenschaftstheoretischen Strukturalismus verwirklicht, dessen Methode er auf die Theologische Erkenntnislehre „experimentell" (117) anwenden möchte. Hauser nimmt dabei explizit Bezug auf eine „grundlegende Neubesinnung" (152) der analytischen Wissenschaftstheorie, die von der Veröffentlichung des Buches „The logical structure of mathematical physics" von Joseph D. Sneed (1971) ausging; Aufgabe der Wissenschaft ist demnach nicht eine – angebliche – Deskription der Wirklichkeit, sondern „die logische Rekonstruktion von Theorien als Satzklassen von Formeln und Aussagen und deren institutionellem Vollzug" (158f). Diese Sichtweise hat für das Verständnis fundamentaltheologischer Reflexion tiefgreifende Konsequenzen; theologische Erkenntnislehre ist somit „eine Rekonstruktion faktischer Konstitution von Glaubenserkenntnis im Volke Gottes unter dem Gesichtspunkt gerade dieser Konstitution als solches" (121).

In zwei weiteren Teilen erfolgt nun der Versuch einer Anwendung des erarbeiteten formalen Instrumentariums auf zwei „klassische" Entwürfe von Theologie: Zum einen Matthias Joseph Scheeben (Teil IV, 274–410), den Hauser als „Repräsentanten Theologischer Erkenntnislehre des I. Vatikanums" (276) vorstellt, zum anderen Karl Rahner (Teil V, 411–638). In Rahners Theologie ist es der „systematische Einbezug der Reflexion auf das den Glauben selbst verantwortlich vollziehende und sich in ihm notwendig hinsichtlich seines Wesens ausdrückende Subjekt" (438), wodurch Hauser die neuscholastische Engführung auf „einen am Aussagenkonzept orientierten logischen Positivismus" (595) überwunden sieht. Überzeugend wird aufgewiesen, daß die transzendentaltheologische Begriffsbildung die konkrete Lebenserfahrung nicht deduziert, sondern bedenkt – sie ist „Reflexion auf Lebensfiguren" (443). An dieser Stelle zeigt

sich, worin überhaupt der systematische „Qualitätssprung" nachkonziliarer Theologie besteht: „Begriffsgeschichte wird zur Rekonstruktion innovativer theologischer Arbeit, die aus Veränderungen der gesamten Lebenswelt resultiert und nicht aus der Findigkeit eines formal-analytisch deduzierenden einsamen Theologen" (613). Mit dieser These – die weit über den speziellen Bereich der Theologien Scheebens und Rahners hinausgeht – hat Hauser sein Grundanliegen angesprochen, das er im sechsten Teil (639–647) seiner Studie nochmals klarstellt: Theologische Erkenntnislehre hat – angesichts der wachsenden Komplexität unterschiedlicher Lebens- und Reflexionskontexte – „neue Formen von ‚gestaltmäßigen' Hinblicknahmen auf diese loci theologici, diese Verbindungen von objektivierten Gedanken und Lebensformen, zu entwickeln beziehungsweise als schon entwickelte zu entdecken, zu hegen und eventuell sprachlich und fachwissenschaftlich zu entfalten" (647).
Wer sich auf die differenzierten – ja bisweilen filigranen – Gedankengänge dieses Buches einläßt und sich ein Stück weit mit dem Glossar der formalen Logik vertraut macht, kann die vorliegende Untersuchung als kreatives Beispiel fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung verstehen.
Corringenda: S. 147, 13. Zeile: Em*a*nzipationswille; S. 288, 4./5. Zeile: Standort-suche [Trennfehler]; S. 459, 7. Zeile: igna*t*ianischen; S. 507, Anm. 188: oberste Zeile wurde verdoppelt; S. 566, 16./17. Zeile: bestimm-ten [Trennfehler].
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ RAHNER KARL, *Hörer des Wortes.* Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. (Sämtliche Werke, Band 4). Bearbeitet von Alvert Raffelt. Benziger-Herder, Freiburg 1997. (XXXVIII und 634). Ln.
Im vorliegenden Band finden sich Beiträge Rahners zu fundamentaltheologischen Fragen; ihr Publikationszeitraum reicht vom Abschluß von „Geist in Welt" (unveröffentl. Fassung 1936) bis zum Erscheinen des ersten Bandes der „Schriften zur Theologie" (1954). Nach einem einführenden Editionsbericht (XIII-XXXVIII) erfolgt im Teil A (1–281) der parallel – also Textvergleiche ermöglichende – gesetzte Text der beiden Auflagen von „Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie" (1. Aufl. 1941; 2. Aufl. 1963 [Zur Neubearbeitung von J.B. Metz vgl. die Darstellung XVI-XVII sowie die Rechenschaft zu den inhaltlichen Korrekturen im Vorwort der 2. Aufl.: 3–7]). Teil B (283–295) bringt eine Kurzfassung von Rahners Vorlesungen bei den Salzburger Hochschulwochen 1937 sowie eine Predigt. Teil C (297–448) beinhaltet verschiedene Aufsätze und Literaturberichte, darunter den maßgeblichen Beitrag „Theos im Neuen Testament" sowie den gemeinsam mit H.U. v. Balthasar erarbeiteten „Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik". Teil D (449–494) faßt unterschiedliche Buchbesprechungen aus den Jahren 1936–1948 zusammen; am spannendsten liest sich zweifellos die Rezension von Ch.M. Schröder, Rasse und Religion (1937!), in der Rahner klar und deutlich die Position vertritt, daß „die Frage nach einer eindeutigen Abhängigkeit der Religion von der Rasse grundsätzlich schon negativ entschieden [ist]" (459f). Im Anhang (495–634) findet sich u.a. das in den letzten Jahren vieldiskutierte Memorandum „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum". Bei diesem Text aus dem Jahr 1943 handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit einem Schreiben des Freiburger Erzbischofs Gröber an die deutschen Bischöfe, in dem „siebzehn Beunruhigungen" über theologische und kirchliche Entwicklungen geäußert wurden. Auch wenn das Memorandum offiziell als Kommissionsarbeit gilt, steht die „Hauptverfasserschaft Karl Rahners" (XXX) ziemlich sicher fest. Wichtig und hilfreich sind schließlich die editorischen Anmerkungen (577–622), die Publikationsnachweise (623–625) sowie die umfangreichen Register (627–634).

Die Entstehungszeit der hier veröffentlichten Texte liegt zwar weit zurück, doch ist die Lektüre dieses Bandes auch heute ein echter Gewinn. Rahners Beiträge – und seien es nur kurze Rezensionen – zeugen von einer systematischen Kraft, einer Kenntnis der Tradition und einer Sensibilität für die Fragen seiner Zeit, die auch heute noch beeindruckt. Über das 1941 erschienene Werk „Hörer des Wortes" läßt sich ohne Pathos sagen, daß es zu den wichtigsten Impulsen systematischer Theologie des 20. Jahrhunderts gehört und in seinem systematischen Anspruch bis heute nicht umgesetzt ist. Wenn Rahner etwa im Schlußkapitel in bezug auf den Entwurf einer theologischen Anthropologie bemerkt, daß ein „unreflexes Selbstverständnis des Menschen die Bedingung der Möglichkeit von Theologie [selbst] ist" (260/261), dann ist hier eine Verhältnisbestimmung von Mensch und Offenbarung vorgenommen, die – etwa in der Diskussion um die „Pluralistische Religionstheologie" – noch kaum eingeholt ist. Auch die beständige Einmahnung des rationalen und kommunikativen Potentials christlichen Denkens angesichts einer damals wie heute wirksamen Lähmung theologischer Vernunft erscheint hochaktuell; besagt das Christentum nämlich als Bekenntnis zur

Menschwerdung Gottes „eine wirkliche Inbesitznahme des wirklichen Menschlichen", dann ist der Glaube auch „menschlich-rationalem Verstehen zugänglich" (335).
Corrigenda: S. XXIX, Anm. 58, 1. Zeile: Schreibweisen; S. 290, 10. Zeile v.u.: nach „ist" fehlt eine Klammer; S. 420, Anm. 3, 6. Zeile: Geschöpf. Gelegentlich werden Punkt und Komma vertauscht (zum Beispiel S. 480, 8. und 20. Zeile).
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ZINNHOBLER RUDOLF, *Studien zur Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit* (Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz Jg. 10), hg. von Johannes Ebner und Monika Würthinger, Linz 1996, (222). Kart. S 150,–/ DM 22,–.
Dieser Band, der zur Vollendung des 65. Lebensjahres von Prof. Zinnhobler erschien, enthält 28 Beiträge, die im Verlauf von 25 Jahren entstanden sind und anderweitig schon einmal publiziert wurden. Behandelt werden kirchengeschichtliche Themen des Mittelalters und der Neuzeit; Schwerpunkte bilden Fragen in Zusammenhang mit Reformation, Josephinismus und Nationalsozialismus. Daran fügen sich „Zeitfragen" und „Literaturberichte".
Eine „Einleitung" reflektiert die Geschichtlichkeit der Kirche und kommt zum Ergebnis, daß es sich rächt, wenn diese nicht ernst genommen wird. Der aufgenommene Vortrag über den hl. Wolfgang bringt im Zusammenhang damit auch interessante Ausführungen über das „dunkle" Jahrhundert, den Begriff „Reichskirche" und die Fragen von „Mission und Organisation". Mit den Abhandlungen über „Eigenkirche und Pfarre" sowie „Passauer Bistumsorganisation und Bistumsreform" werden Themen aufgegriffen, die das eigentliche Forschungsgebiet Zinnhoblers ausmachen.
Von besonderem Interesse dürfte im Zusammenhang mit dem Lutherjahr 1996 für viele Leser der Aufsatz über den Wandel des katholischen Lutherbildes sein, aber auch die Ausführungen über die Reformation in England bringen wenig bekannte Fakten und sehen die Ereignisse in einem neuen Licht. Hier wird aufgezeigt, daß auch diese reformatorische Bewegung eng mit Luther verbunden ist und sozusagen gegen den Willen Heinrichs VIII. erfolgte. Der Problematik seiner Ehescheidung ist ein eigener Aufsatz gewidmet.
Die Geschichte der Priesterseminare wird aufgrund archivalischen Materials in drei Beiträgen in einer zusammenhängenden Darstellung, die auch die Situation und Entwicklung in Linz berücksichtigt, erfaßt. Es handelt sich dabei praktisch um eine kurze Geschichte der Institution Priesterseminar.
Der Josephinismus, über den Zinnhobler auch den entsprechenden Artikel im LThK geschrieben hat, wird nicht nur in einem allgemeinen Aufsatz gewürdigt; in einer Studie über „Staatskirchentum und Bistumsregulierung" wird vielmehr sehr konkret gezeigt, wie sich dieses System in der Praxis ausgewirkt hat.
Mit dem Phänomen Nationalsozialismus (NS) befassen sich drei Beiträge. Zunächst wird mit eindrucksvollen Beispielen nachgewiesen, wie sehr sich der NS als Weltanschauung, ja als Religion verstand. Sodann werden die Auswirkungen des NS auf die Kirche Österreichs behandelt und die Reaktionen von Parteistellen auf ein bischöfliches Hirtenwort von 1941 wiedergegeben. Die These von K. Deschner über die Kollaboration von Kirche und NS findet jedenfalls eine überzeugende Widerlegung.
Es konnte nur auf einige Aspekte des interessanten Bandes, dem wir eine weite Verbreitung wünschen, eingegangen werden. Den Herausgebern sei dafür gedankt, daß sie sich der Mühe der redaktionellen Arbeit unterzogen haben.
Linz/Kronstorf *Kriemhild Pangerl*

■ WURM JOHANNES PETER, *Johannes Eck und der oberdeutsche Zinsstreit 1513–1515*, (RST 137). Aschendorff, Münster 1997. (VI+310). Kart. DM 118,–.
Die Jahre unmittelbar vor der Reformation waren von zahllosen Kontroversen gekennzeichnet. Dazu gehörte der Zinsstreit zwischen Augsburger und Nürnberger Humanisten als Ausdruck für einen fundamentalen wirtschaftsgeschichtlichen Wandel, der auch die herkömmliche Lehre vom moraltheologischen Zinsverbot veränderte. In einer Zeit, da die Naturalienwirtschaft das tägliche Leben bestimmte, sahen die Menschen keine Veranlassung, das biblische Zinsverbot als wörtlich bindend und jede Art von Zinsgeschäft als Wucher zu verstehen. Obendrein galt der Beruf des Fernhändlers und Großkaufmanns zeitweise als „unehrlich". Das änderte sich mit den aufsteigenden Patrizierfamilien, von den Florentiner Medici bis zu den Thurn und Taxis, den Fuggern und Welsern. Reformationsgeschichtlich bedeutet das Handlungs- und Wandlungsbedarf, auf alle Fälle das Zusammenbrechen von „Plausibilitäten". Der

evangelische Autor, dem wir übrigens auch eine penible wertvolle Quellenedition des Rechtsgutachtens Ecks über die Erlaubtheit eines Zinssatzes von fünf Prozent 1514 (223–283) verdanken, fühlte sich zu dem Thema hingezogen, weil er den frühen Gegner Luthers, der sich in der protestantischen Historiographie ob seiner scharfen Zunge keiner großen Beliebtheit erfreut, näher kennen lernen wollte. Für den Katholiken ist das Thema interessant, weil die Zinsfrage in der innerkirchlichen Kontroverse um die Kontinuität von Dogma und Moral eine gewisse Rolle spielt. Johannes Eck hatte so wie die übrigen katholischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts einen völlig klaren Begriff von verbindlicher kirchlicher Lehre in Glaubens- und Sittenfragen einschließlich der päpstlichen Unfehlbarkeit. Trotzdem sah er in der von ihm befürworteten Änderung der Wirtschaftsethik keinen Bruch mit der Lehre der Väter. Denn Wucher bleibt Wucher, was immer sich an wirtschaftlichen, politischen oder kulturellen „Plausibilitäten" ändern mag. So wurde ein eher peripheres Thema der Zeit ähnlich wie der Dunkelmännerstreit in Köln oder der Streit des Erasmus um den neuen Bibeltext trotz allem zu einem Vorspiel der Reformation.

Das Buch kann eine wertvolle Unterlage nicht nur für reformationsgeschichtliche, sondern auch für moral- und fundamentaltheologische Seminare bilden.

Salzburg *Gerhard B. Winkler*

■ WIESINGER PETER/REUTNER RICHARD, *Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Schärding (Nördliches Innviertel).* (Ortsnamenbuch des Landes Oberösterreich Bd. 3) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1994. (209, 32 Karten). Brosch.

Mit diesem Band findet die Behandlung der Ortsnamen des Innviertels ihren Abschluß. Enthalten sind die 966 Ortsnamen des politischen Bezirkes Schärding. Das Vorwort informiert uns über die Schwierigkeiten der Bearbeitung, die nicht zuletzt auch auf Probleme der Finanzierung hinauslaufen und eine Verzögerung im Erscheinen bewirkten.

Vom bekannten Ortsnamen-Lexikon Konrad Schiffmanns (1935–1940) ausgehend, konnte ein Werk erstellt werden, das zahlreiche Korrekturen und manche ergänzende Belege bietet, aber keineswegs in Hypertrophien ausartet. Die Einbeziehung der lokalen Dialektaussprachen stellt eine wichtige Grundlage zur Interpretation dar. Hierfür leistete *H. Scheuringer* wertvolle Hilfe. Auf die Etymologien, die zur Gänze *P. Wiesinger* vorgenommen hat, wurde besonderer Wert gelegt. Ein interessantes Beispiel sei angeführt (183): „Silbering", das in frühen Überlieferungen als „Sulprun" aufscheint, leitet sich von „sul" (Salz) und „prun" ab, verweist also auf ein Gewässer mit salzhältigem Wasser, „das, wenn es vertrocknet, weiße, salzartige Ränder zurückläßt". Aufgrund dieses Befundes erklärt sich die volksetymologische Umgestaltung in die heutige Namensform, die sich in diesem Fall schon seit dem 14. Jahrhundert abzeichnet. Man sieht also, wie skeptisch man gegen scheinbar selbstverständliche Namenserklärungen, die die heutige Lautung nahelegt, sein muß. Die zur Erschließung des gebotenen Materials sehr wichtigen Register und Karten wurden von *R. Reutner* erstellt, dem auch das Literaturverzeichnis zu danken ist. Sehr aufschlußreich sind die Register der Namentypen, die auch viel über die geschichtliche Entwicklung der Besiedlung aussagen. Erwähnt seien die vielen -ing- und -bach-Namen; dagegen kommen im behandelten Bezirk keine -hausen-Namen vor.

Sowohl die Anlage des Werkes, zum Beispiel die Gliederung nach Bezirken und erst innerhalb derselben nach dem Alphabet, als auch das Fehlen des Einleitungsbandes erschwert derzeit die Benützung. Im Sinne einer gründlichen Rezeption für die Landeskunde im weitesten Sinn ist daher ein rascher Fortschritt zu wünschen. Trotz aller Sparpakete sollten die zuständigen Landesstellen den Geldfluß für das Unternehmen nicht versiegen lassen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KUNST

■ LEISCH-KIESL MONIKA, *Verbergen und Entdecken.* Arnulf Rainer im Diskurs von Moderne und Postmoderne. (Passagen Kunst). Passagen, Wien 1996. (257, 15 Abb.). Brosch. S 392,–/ DM/sFr 56,–. ISBN 3-85165-236-3.

Die Linzer Professorin für Kunst legt mit diesem Text, der Druckfassung ihrer kunstgeschichtlichen Dissertation, ein anspruchsvolles Werk vor. Der Bogen, der hier vor den Augen des Lesers gespannt wird, erstreckt sich, wie im Untertitel angedeutet, von der Moderne, die Leisch-Kiesl „zwischen Ringstraße und Donauwalzer" bei Alfred Kubin verortet und *via comparationis* bis zu Arnulf Rainer zieht (Arnulf Rainer I gleichsam), zu Jackson Pollock, Cy Twombly, Robert Rauschenberg und – wieder Arnulf Rainer (Arnulf Rainer II sozusagen), zur sogenannten „Postmoderne" also. Vor letzterer, der vielgeschmähten, zeigt die Autorin erfrischend wenig

Schwellenangst. Daß sie mit den „postmodernen Meisterdenkern" und hier in erster Linie mit Michel Foucault nicht etwa nur zeitgeistgemäß kokettiert, sondern zu einer veritablen Auslotung der Ergiebigkeit von deren Theoremen für ihren professionell-disziplinär vorgegebenen Rahmen ansetzt, stellt das breite Spektrum von Leisch-Kiesls Kenntnissen unter Beweis und weist sie als philosophisch versierte Kunsthistorikerin aus.

Einige wenige Punkte, die mir entweder besonders stichhältig und/oder einer weiteren Überlegung wert scheinen, seien hervorgehoben. Da ist vor allem die Kennzeichnung von Rainers Konzept der *Überarbeitung* als „Ver-ander-ung". Der Begriff Veränderung, von Leisch-Kiesl als konstitutiv erkannt für den Prozeß der Überarbeitung, wird modifiziert zur Ver-ander-ung als „Auslieferung an das stets Andere in der eigenen Setzung" (60), womit die Autorin zweifellos ein Motiv aufgreift, das bereits den Stoff für ihre Auseinandersetzung mit der Geschlechterdifferenz in dem Buch ‚Eva als Andere' (Köln-Weimar-Wien: Böhlau 1992) geliefert hat. Lautete die Frage damals nach den Weisen der Konstitution von Andersheit in Frühchristentum und Mittelalter, sprich: mann-geschaffene Andere einerseits, andererseits dagegen revoltierende weibliche Selbsterschaffung, so bleibt dieses Thema implizit auch bei Leisch-Kiesls Rainer-Studie virulent, sind doch auch Rainers Überarbeitungen nichts anderes als Kreationen von Andersheit (aus dem Selben/im Selben?). Der Zusammenhang, den die Thematisierung solcher Fragen mit der Problematik der Konstitution von Identität und (Selbst-)Bewußtsein hat – Zusammenhang, der ja nicht zuletzt die Nähe von solcher Kunst zu „postmodernen" Theorien gewährleistet –, dieser bleibt aber aufs Ganze gesehen nachrangig vor der Fülle behandelter Künstler. Hier wäre weniger vielleicht mehr gewesen, umso eher, als sich bei entsprechend nachhaltigerem Eingehen auf die erkenntnis- und bewußtseinstheoretischen Implikationen von Rainers Œuvre auch die zu Recht als damit in enger Verbindung stehend gesehenen Schriften Freuds anders präsentiert, einem „anderen Blick" sich geöffnet hätten. So hingegen bleibt ein Weg, der sich mit dem Stichwort „Ver-anderung" nahezu von selber anbietet, nämlich der über Freud zu Lacan und seinem Konzept des vorzukünftigen A/anderen, wie auch ein möglicher zweiter Weg zu Levinas mit seiner Ethik des Anderen (der sich auch von Kubin her hätte erschließen lassen – vgl. etwa S. 139) unbeschritten. Und so kann auch die Auslotung der Bedeutung des Freudschen Denkens für Rainers Technik bildlicher Darstellung folgerichtig nur negativ ausfallen (vgl. S. 207 f.), da der Freud, der der durch die Analyse zu erreichenden, zunehmenden Bewußtmachung unbewußter Inhalte zugunsten der Stärkung des Ichs gegenüber dem Es mittels des berühmten Vergleichs mit der „Trockenlegung der Zuyder-See" das Wort geredet hat, begünstigt wird zu Ungunsten des „anderen" Freud, der (zum Beispiel im Aufsatz ‚Konstruktionen in der Analyse') festgehalten hat, daß der Analysant dem Analytiker während der analytischen Kur nicht etwa tatsächlich vorgefallene Erlebnisse, die dann traumatische Folgen gehabt haben, erzähle, sondern vielmehr solche vergangenen Erlebnisse, Vorfälle und Situationen respektive was davon erinnert wird, im Laufe der Kur als traumatisch allererst konstituiere. Dieser „andere" Freud – der Freud der „Nachträglichkeit", der auch der Lacans ist – wäre nach meinem Dafürhalten sehr viel näher noch an der Rainerschen Praxis als der, von dem die Autorin handelt, und die Rainersche Technik etwa der „Überarbeitung" hätte ungleich mehr von der psychoanalytischen Technik, als sie unter ihren Prämissen anzunehmen geneigt ist. Sie befindet sich mit dieser als ich-psychologisch zu charakterisierenden Lesart Freuds freilich in bester Gesellschaft, nicht zuletzt der ihres „anderen" Gewährsmannes im nämlichen Kapitel, Foucault, dessen Kritik an der Psychoanalyse auf denselben, wenn auch (sogar im analytischen Milieu selbst) gängigen Verkürzungen der Freudschen Theorie aufruht.

Leisch-Kiesls Bezugnahme auf Foucault von Rainer her und auf diesen hin ist nichtsdestoweniger überaus erhellend, läßt sie doch dessen umstrittenen Diskurs-Begriff sehr plastisch in einem Licht erscheinen, das Foucaults diskurspositivistischem Auge fraglos behagt hätte: nicht das gleißende Licht der Aufklärung, sondern vielmehr das diffuse Licht, das einen die Dinge weniger scharf, weniger konturiert sehen und doch ungleich besser erfassen und erkennen läßt als jenes – vergleichbar dem Effekt, den zusammengekniffene Augen mitunter haben. „Ähnlich Rainer." (216) Überzeugend hebt die Autorin hervor, inwiefern Rainers Schaffen mit Foucaults Denken die Intention teilt, die historischen, überlieferten (Macht-)Verhältnisse, die tradierte Ordnung der Dinge nicht umzukehren, ja nicht einmal sie zu *subvertieren* (da auch diese Bewegung noch zu sehr dem traditionellen Denken in hierarchisch geordneten Oppositionen verhaftet bliebe), sondern sie regelrecht zu pervertieren – und zwar einfach durch Darstellung. Rainer partizipiert, so gesehen, am berühmten „rein" deskriptiven Duktus der Foucaultschen Schriften, der einige ehrbare Leute und Wissenschaftler, darunter vor allem Historiker, zur Weißglut gebracht

hat und oft genug noch bringt, der zumindest aber niemanden unberührt läßt, wie Leisch-Kiesl treffend anmerkt, und so seine Berechtigung und Gültigkeit untermauert. Beider Werk thematisiert die (im Freudschen Sinne) „un-heimliche" Herausforderung, die die Dinge an uns richten, indem sie sich keineswegs etwa, wie man lange Zeit angenommen hat, anders darstellen, als sie sind, sondern ungleich frappierender: indem sie genauso sind, wie sie sich darstellen. Es bedarf freilich großer Meister – des Pinsels respektive der Worte – wie Rainer und Foucault, um solchem Ärgernis, worin zugleich die Kunst der Ver-ander-ung besteht, auf die Schliche zu kommen: „...ich bin mir dessen voll bewußt, daß ich niemals etwas anderes geschrieben habe als fictions. Ich will nicht sagen, daß das außerhalb von Wahrheit liegt. Es scheint mir die Möglichkeit zu geben, die Fiktion in der Wahrheit zum Arbeiten zu bringen, mit einem Fiktions-Diskurs Wahrheitswirkungen hervorzurufen..." (Foucault in einem Gespräch mit Lucette Finas)

Das und vieles andere, vor allem auch über Kubin, wovon hier nicht die Rede sein kann, meine ich aus ‚Verbergen und Entdecken' gelernt zu haben. Von besagtem Anderen und von dem, was Monika Leisch-Kiesls Buch darüber hinaus anbietet, ist selbstverständlich erheblich mehr zu finden auf über 250 Seiten und fünfzehn Abbildungen, deren Lektüre beziehungsweise Betrachtung ich jeder und jedem nur wärmstens ans Herz legen kann, die/der sich für avancierte Kunsttheorie begeistern kann und es außerdem schätzt, wenn höchst subtile Thesen und Erkenntnisse in bestechend klarer und angenehm unprätentiöser Sprache vorgestellt werden.

Linz *Artur R. Boelderl*

LITURGIE

■ IGNATZI HANS-JOACHIM, *Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung.* Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 75) Aschendorff, Münster 1994. (XL u. 353). Kart. DM 98,–. ISBN 3-402-04054-9.

Die Zeit zwischen dem Konzil von Trient und dem 2. Vaticanum kann nur in Grenzen als eine „Periode der ehernen Einheitsliturgie und der Rubrizistik" (Theodor Klauser) bezeichnet werden. Denn die liturgischen Reformbemühungen der katholischen Aufklärung belegen, daß im deutschen Sprachgebiet zumindest im Bereich des Rituale Alternativen zu den amtlichen Büchern entwickelt und benutzt wurden. Die Liturgie der Aufklärungszeit findet deshalb zu Recht Beachtung durch die liturgiewissenschaftliche Forschung. Nach den großen Monographien von Manfred Probst zur Kindertaufe (1981) und von Benedikt Kranemann zur Krankensalbung (1990) widmet Hans-Joachim Ignatzi seine Bamberger Dissertation der Feier des Begräbnisses im Süden des deutschen Sprachgebietes. Zurückgreifen kann er auf nicht weniger als 116 Begräbnisformulare, die in nichtamtlichen Ritualien oder als einzelne Entwürfe in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gedruckt wurden oder handschriftlich als Teil eines Rituale oder selbständig überliefert sind.

Diese Quellen stellt I. nach einem Forschungsbericht im ersten Teil der Arbeit vor (1–43), bevor er den Kontext der Begräbnisreform innerhalb der staatlichen und kirchlichen Situation in der Zeit der Aufklärung skizziert (44–74). Um das Charakteristikum der aufgeklärten Begräbnisriten herausarbeiten zu können, stellt er die Begräbnisliturgie jener Diözesanritualien vor, die für die Verfasser der untersuchten Formulare maßgeblich waren (75–108). Dabei zeigt sich, daß die Diözesanritualien nicht einfach die Begräbnisliturgie des Rituale Romanum übernommen hatten, sondern von regionalen Differenzierungen geprägt waren, und daß zumindest einige durch einzelne deutschsprachige Gebetstexte das Monopol der lateinischen Liturgiesprache durchbrochen hatten.

Der zentrale vierte Teil der Arbeit gilt der Begräbnisliturgie der nichtamtlichen Formulare (109–291), wobei nach einer allgemeinen Übersicht bei der Einzelanalyse schwerpunktmäßig ausgewählte („repräsentative") Entwürfe mit den Diözesanritualien und untereinander verglichen werden. Wie bei den amtlichen Ritualien widmet sich I. in eigenen Durchgängen dem Erwachsenenbegräbnis und dem Kinderbegräbnis. Dabei gelingt es ihm, die Fülle der Einzelbeobachtungen mit eindrucksvollen Beispielen zu belegen. Da eine solche Analyse notwendigerweise kleinteilig sein muß, ist es wichtig, daß I. in einem abschließenden fünften Teil die formalen und theologischen Charakteristika der Reformversuche zusammenfaßt und die Frage nach ihren Nachwirkungen stellt (292–321). Tabellarische Übersichten sowie verschiedene Register (323–353) erleichtern die Arbeit mit dieser sauber gearbeiteten Studie, der ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (IX–XL; Angaben zu Doering fehlen) vorangestellt ist.

Bei aller Wahrung der traditionellen Grundstruktur modifizieren die aufgeklärten Begräbnisformulare doch erheblich, um die gottesdienstliche Feier auf die Gemeinde hin auszurichten.

Dies zeigt sich nicht nur in der weitgehend volkssprachigen Feiergestalt, sondern auch in zahlreichen Anreden, in dem Austausch vorgesehener Psalmen durch inhaltlich passendere, durch Psalmenparaphrasen, freie Psalm-Dichtungen oder Kirchenlieder und durch die Neuformulierung von Gebeten für unterschiedliche Situationen. Anliegen der Verfasser ist dabei nicht nur, das Volk zu belehren, zu erbauen und zu einem sittlich guten Lebenswandel zu ermahnen, sondern zugleich auch, ihm in seiner Trauer Trost zu spenden. Daß dabei auch die Trauer wahrgenommen und angesprochen wird, ist Voraussetzung wirklichen Trostes und darf als innovatorische Leistung der Reformer angesehen werden (307). Die Grenzen dieser seelsorglich einfühlsamen Haltung zeigen sich allerdings, wenn die Verfasser ihrer moralisierenden Haltung nachgeben und zum Beispiel sogar beim Verschließen des Grabes auf belehrende Texte nicht verzichten (273). Keinesfalls können die Reformer als zeichenfeindlich eingestuft werden; wohl zeigt sich, daß sie den Zeichenhandlungen allein nicht vertrauen und diese deshalb mit kommentierenden Worten begleiten. Theologisch gelingt es ihnen mehr als den amtlichen Ordines, die Begräbnisfeiern österlich zu prägen.

Keine ökumenischen Berührungsängste zeigen die Reformer, wenn sie Lieder evangelischer Herkunft in ihre Formulare integrieren. Wieweit sie auch auf protestantische Ritualien zurückgegriffen haben, müßte noch näher untersucht werden. Daß die Reformen in späteren amtlichen Diözesanritualien kaum rezipiert worden sind, müßte – das weiß der Verfasser (318) – durch eine Analyse der späteren deutschen Rituale-Ausgaben noch erhärtet werden. Ohne Abhängigkeiten zu behaupten, kann Verf. doch zeigen, daß die Anliegen und Vorschläge der Reformer Berührungspunkte mit dem nachkonziliar erneuerten Begräbnis-Ordo haben.

Auch wenn es im Blick auf das Erkenntnisinteresse der Arbeit verständlich ist, so ist es in der Sache bedauerlich, daß I. keine näheren Informationen zu jenen einzigartigen Formularen des Leobener Pfarrers Hierreich gibt, die dieser für das (prinzipiell untersagte) Begräbnis ungetaufter Kinder verfaßt hat (37, 300). Von Interesse dürfte doch sein, in welcher Weise Hierreich vom Schicksal dieser Kinder sprach und wie er den Eltern Trost zu spenden wußte. Doch ist es ja erst der Verdienst des Verfs., auf die Existenz dieser Texte aufmerksam gemacht zu haben. Gerne wird man ihm bestätigen, mit seiner Arbeit eine Forschungslücke geschlossen und einen Beitrag zur Liturgiegeschichte im deutschen Sprachgebiet geleistet zu haben.

Linz *Winfried Haunerland*

■ EDER KARL, *Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst.* Bamberger Gebet- und Gesangbücher von 1575 bis 1824. (Dissertationen Theologische Reihe 56) EOS, St. Ottilien 1993. (LXII, 402 und 161). Brosch. DM 78,–. ISBN 3-88096-446-7

Das Thema der Bamberger Dissertation steht im Kontext verschiedener aktueller Forschungsbemühungen innerhalb der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft. Nicht allein die für den gesamten römischen Ritus geltenden liturgischen Bücher und Ordnungen, sondern auch die ortskirchliche Entwicklung der Liturgie und ihre Quellen finden immer mehr Aufmerksamkeit. Besonderes Interesse gehört dabei der Liturgie und den liturgischen Reformanstrengungen der Zeit der sogenannten katholischen Aufklärung. Gegenstand liturgiewissenschaftlicher Untersuchungen werden verstärkt auch Gesang- und Gebetbücher als frömmigkeits- und liturgiegeschichtliche Zeugnisse eigener Art. .

Karl Eder beschäftigt sich in seiner Studie mit jenen Bamberger Gesangbüchern, die für die Gottesdienstfeier in Stadt und Diözese nach der Reformation bis zur Zeit der Aufklärung besondere Bedeutung gehabt haben. Ausgangspunkt ist dabei das erste Diözesangesangbuch von 1575. Der Untersuchungszeitraum wird begrenzt durch das „Lehr-Gebeth- und Gesang-Buch", das Friedrich Brenner 1824 veröffentlichte.

Nach einer Einleitung (1–46), in der u.a. über den Forschungsstand unterrichtet wird, stellt Eder im zweiten Teil (47–106) neben dem ersten Bamberger Diözesangesangbuch und dem durch Fürstbischof Johann Philipp von Gebsattel 1606 herausgegebenen (freilich nicht der Diözese vorgeschriebenen) Gebetbuch die Diözesangesangbücher von 1691, 1707 und 1732 sowie deren Vorlagen vor: das 1628 von Johann Degen veröffentlichte und weit verbreitete Gesangbuch und dessen bereits als „Bamberger Gesangbuch" bezeichnete zweite Auflage von 1670. Die amtliche Gesangbuch-Geschichte im Untersuchungszeitraum endet mit den nicht erfolgreichen Bemühungen um ein Nachfolgebuch für das Diözesangesangbuch von 1732 am Beginn des 19. Jahrhunderts, ein Projekt, das eingebettet war in andere Bemühungen zur liturgischen Erneuerung, über die Eder im dritten Kapitel (107–152) informiert.

Das zentrale vierte Kapitel (153–314) handelt über Struktur und Inhalt ausgewählter Bamberger Gebet- und Gesangbücher, dem von Friedrich Brenner 1824 veröffentlichten Buch und jenen seit 1788 erschienenen Werken, auf denen Brenners Werk wesentlich aufbaut. Es ist auffallend, daß erst in dieser Zeit Bücher erscheinen, die sowohl Lieder als auch Gebetstexte enthal-

ten. Die Entwicklung von zusammengebundenen Konvoluten zu integrierten Gebet- und Gesangbüchern vollzieht sich hier innerhalb weniger Jahre.

Wegen der großen Bedeutung, die in diesen Büchern der Beteiligung der Gläubigen an der Messe gegeben wird, stellt Eder im fünften Teil seiner Untersuchung eingehend die von ihm „Meßformulare" genannten Zusammenstellungen von Gebeten und Gesängen zur Meßfeier vor (315–398). Neben den Übersetzungen beziehungsweise Paraphrasen des Ordo Missae geht es dabei vor allem um Meßlied-Reihen, mit denen den Gläubigen die Teilnahme an der Meßfeier erleichtert werden sollte, intensiver und liturgienäher, als es durch das vielfach übliche Rosenkranzgebet während der Meßfeier möglich war. Hintergrund für das rechte Verständnis kann natürlich nur die seinerzeitige Praxis der Liturgie sein. Deshalb wirkt es anachronistisch, wenn als Gliederung der Analyse die Begrifflichkeit der derzeitigen Meßordnung gewählt wird. Gelegentlich hatte Rez. den Eindruck, daß ein stärkeres Eingehen auf die tatsächliche damalige Meßpraxis die Anweisungen in den untersuchten Meßformularen für den heutigen Leser besser verständlich werden lassen könnte.

In der Entwicklung der Gesang- und Gebetbücher zeigt sich zunehmend das Bemühen, die Gläubigen an den gottesdienstlichen Verrichtungen des Priesters teilnehmen zu lassen und somit den ekklesialen Charakter der Liturgie zu betonen. Mit seinen zahlreichen wörtlichen Übersetzungen aus dem Missale versucht vor allem Brenner, die Spiritualität des Volkes liturgisch zu prägen. Rez. fällt auf, daß es hier eine große Nähe zu den Bemühungen von Johann Michael Sailer gibt, als dessen Schüler Brenner 1808 in Landshut promoviert wurde. Brenner selbst dürfte sein Gebet- und Gesangbuch als praktische Konsequenz seiner bemerkenswerten Studien zur Liturgiegeschichte verstanden haben, mit denen er durchaus Reformanstöße für die Gegenwart bieten wollte.

Eder sichert den Ertrag seiner Untersuchung in einer Zusammenfassung (399–402). Neben einem Sachregister (LV–LXII; leider fehlt ein Autorenregister) ist dem Buch ein ausführlicher Anhang beigegeben, in dem – häufig im synoptischen Vergleich – zahlreiche Lieder und Texte dokumentiert sind. Vor allem bei ähnlichen Studien wird dies fruchtbringend konsultiert werden können. Auch die notwendig kleinteiligen Analysen dürften für solche Arbeiten genutzt werden können. Zweifelsohne ist es Verdienst Eders, das liturgische „Rollenbuch" der Gemeinde für eine wichtige Epoche einer deutschen Diözese sorgfältig untersucht und damit einen Beitrag für eine noch zu schreibende Liturgiegeschichte der Neuzeit in Deutschland geliefert zu haben.

Linz *Winfried Haunerland*

■ 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 12). Pustet, Regensburg 1997. (446). Kart. DM 88,–/sFr 80,–/S 642,–. ISBN 3-7917-1551-8.

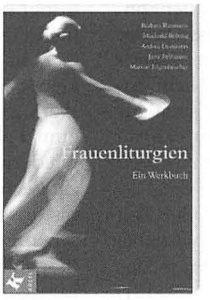
Das II. Vatikanische Konzil und die grundlegende Phase der nachkonziliaren Liturgiereform sind bereits Geschichte. Als selbstverständlich werden die jeweils positiv gewerteten Veränderungen betrachtet, unverständlich erscheint dagegen manchmal, daß die jeweils gewünschten Entwicklungen nicht längst Wirklichkeit geworden sind. Solche subjektiven Eindrücke sind allerdings für eine ernsthafte und verantwortliche Bewertung des gegenwärtigen Standes kirchlicher und liturgischer Erneuerung nicht ausreichend. Deshalb ist es so notwendig wie erfreulich, daß in den vergangenen Jahren der historische Abstand und der mittlerweile leichtere Zugang zu den konziliaren Quellen genutzt werden, um die in vielen Bereichen epochale Entwicklung nachzuzeichnen und so das Gewordene und Bestehende besser zu verstehen.

In diesen Kontext gehört auch die Innsbrucker Habilitationsschrift, in der Rudolf Pacik der Erneuerung des Stundengebetes in den „offiziellen Vorarbeiten und Reformen von Pius XII. bis zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils" (17) nachgeht. P. verbindet dies mit einer Untersuchung über die Sicht des Offiziums bei Josef Andreas Jungmann und dessen Bemühungen um eine zeitgemäße Erneuerung. Obwohl Jungmann aufgrund seines grundlegenden Werkes zur römischen Meßliturgie (Missarum Sollemnia. 2 Bde. 1948; 5. Aufl. 1962) während des Konzils und seiner Vorbereitungszeit vor allem bei den Fragen der Meßliturgie maßgeblich gefordert war, zeigt sich, daß auch die sogenannte Brevierreform zu seinem großen Anliegen gehörte und daß er bis zum Schluß auf die konziliaren Beschlüsse in unterschiedlicher Weise Einfluß zu nehmen suchte. Daß P. den Nachlaß Jungmanns und dabei vor allem dessen Konzilstagebuch und zahlreiche Unterlagen der konziliaren Arbeit auswerten kann, erweist sich somit nicht nur im Blick auf Jungmanns eigene Position, sondern auch für die Kenntnisse der verschiedenen Beratungsphasen in der Vorbereitung und während des Konzils als äußerst fruchtbar.

Interessant und neu im Februar 1998



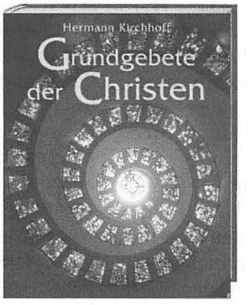
Stephan Ernst
Ägidius Engel
Grundkurs christliche Ethik
Werkbuch für Schule,
Gemeinde und
Erwachsenenbildung
ca. 192 S. Zahlr. Abb. Kart.
ca. 29,90/218,-/28,50
ISBN 3-466-36487-6



Barbara Baumann, u.a.
Frauenliturgien
Ein Werkbuch
272 S. Zahlr. Abb. Kart.
ca. 32,-/234,-/30,40
ISBN 3-466-36488-4



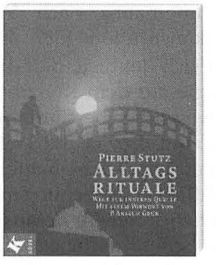
Rainer Oberthür
unter Mitarbeit von Alois Mayer
Kinder fragen nach Leid und Gott
Lernen mit der Bibel im
Religionsunterricht
Ein Praxisbuch
ca. 200 S. Zahlr. Abb. Kart.
ca. 34,-/248,-/32,20
ISBN 3-466-36493-0



Hermann Kirchhoff
Grundgebete der Christen
176 S. Mit Farbtafeln
von Marc Chagall.
Lesebändchen. Geb.
ca. 28,-/204,-/26,70
ISBN 3-466-36490-6



Anne Granda, u.a.
Exerzitien im Alltag
Geistliche Übungen für Advent,
Fastenzeit und
andere Anlässe im Jahr
Hrsg. v. Günther Lohr
212 S. Zahlr. Abb. Kl.br.
ca. 22,-/161,-/21,10
ISBN 3-466-20432-1



Pierre Stutz
Alltagsrituale
Wege zur inneren Quelle
Mit einem Vorwort von
Pater Anselm Grün
158 S. Kart.
ca. 26,90/196,-/25,70
ISBN 3-466-36494-9

online: www.koesel.de

KÖSEL

Alle Preise in DM/öS/sFr

Der Grundaufbau der Studie ist chronologisch. Im 1. Teil („Vom Beginn der öffentlichen Tätigkeit Jungmanns bis zur Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil") geht P. den grundlegenden Aussagen Jungmanns zum Liturgiebegriff und zum Stundengebet vor 1945 nach (23–74) und informiert über die römischen Pläne zu einer Liturgiereform, von denen die Umfrage der Zeitschrift „Ephemerides Liturgicae" von 1948 sowie die 1949 fertiggestellte „Memoria sulla Riforma liturgica" der historischen Sektion der Ritenkongregation zeugen und die erste Ergebnisse in der Rubrikenvereinfachung von 1955 und im Rubrikenkodex von 1960 brachte (75–108). Nicht zuletzt diese römischen Signale dürften auch für Jungmann ein Anstoß gewesen sein, von 1950 an verstärkt zu Fragen der Stundenliturgie zu arbeiten (109–144).

Im 2. Teil seiner Arbeit widmet sich P. der Zeit des II. Vatikanischen Konzils und zeichnet dabei den langen Prozeß nach, an dessen Ende das Kapitel IV der Liturgiekonstitution (SC 83–101) steht. Nach einer Übersicht über den Weg des Liturgie-Schemas insgesamt (147–155) untersucht P. die Entwicklung in den verschiedenen Phasen der Konzilsvorbereitung (156–199: Antepraeparatoria; 200–246: Vorbereitende Liturgiekommission; 247–282: Zentralkommission) und auf dem Konzil selbst – von der Debatte über das Stundengebet in der 1. Sitzungsperiode des Konzils (282–324) über die erste Revisionsphase in der konziliaren Liturgiekommission (325–349) und bei der 2. Sitzungsperiode (350–363) bis zu den letzten Korrekturen und zur Schlußabstimmung (364–381). Die Studie wird abgeschlossen mit Ausführungen zum „Tagzeitengebet im Urteil Jungmanns nach Verabschiedung der Liturgiekonstitution" (382–402).

Es zeigt sich deutlich, daß die Reform der Stundenliturgie auf dem Konzil (wie auch bei Jungmann) wesentlich bestimmt war von den Überlegungen zum Brevier der Welt- beziehungsweise Seelsorgepriester. Jungmann, der seine liturgiegeschichtlichen Forschungen immer aus einem praktischen Interesse heraus betrieb, setzte sich bis zum Schluß dafür ein, die aus der monastischen Tradition stammenden Elemente so umzuwandeln, daß das Pensum des Offiziums nicht eine Last, sondern eine spirituelle Stärkung für den pastoral tätigen Priester werden konnte. Deutlich wird dies etwa in seinem – vergeblichen – Bemühen, die Matutin durch eine geistliche Lesung zu ersetzen.

Daß hinter den praktischen Auseinandersetzungen jener Tage theologische Differenzen standen, wird immer wieder deutlich: Die strittige Frage, was das Gebet im Namen der Kirche sei und ob für eine wirkliche Beteiligung an der Liturgie Laien einer besonderen Beauftragung bedürfen, zieht sich durch das ganze Buch. Auch im Problem der Liturgiesprache spiegelt sich das jeweilige Verständnis der Liturgie allgemein und der Stundenliturgie im besonderen wider. Aufschlußreich ist gelegentlich auch, wie offensichtlich und teilweise unbefragt die je eigene Erfahrung (zum Beispiel der eigene Tagesrhythmus) das Urteil der Beteiligten bestimmt.

Die weitgehend chronologische Darstellung bringt es mit sich, daß die einzelnen Aspekte an mehreren Stellen thematisiert werden müssen. Gerade dies macht es bedauerlich, daß das Buch kein Sachregister enthält. Beigegeben ist dem Werk jedoch ein Personenregister, eine Zeittafel zum Leben Jungmanns und ein – sinnvoll gegliedertes – Quellen- und Literaturverzeichnis.

Zu Recht macht P. darauf aufmerksam, daß seine historische Studie „keine unmittelbar praktischen Ergebnisse" (19) bringt. Sie ruft allerdings Fragen in Erinnerung, die bei der Entstehung der Liturgiekonstitution faktisch entschieden wurden, deren Problematik aber dadurch nicht einfach schon als gelöst gelten kann. In welcher Form die Stundenliturgie wirklich als das Gebet der ganzen Kirche (und damit auch der einzelnen Gemeinden) erfahrbar werden kann, bleibt zum Beispiel eine Frage, die im konziliaren Geschehen sicher nicht die gebührende Beachtung gefunden hat. Die alte Unterscheidung zwischen der sogenannten kathedralen und der monastischen Tradition bezeugt immerhin, daß innerhalb der Kirche unterschiedliche Ausformungen der Tagzeitenliturgie möglich waren und möglich sein dürfen. Wollte man alte Formen jedoch unkritisch repristinieren, wäre der Vorwurf des Historismus berechtigt (vgl. 373). Doch darum ging es auch denen nicht, die vom Konzil nicht akzeptierte Reformanliegen vorgebracht haben. Darum wird es auch heute nicht gehen können, wenn Adaptationsmöglichkeiten der neuen Ordnung ausgeschöpft werden oder nach neuen Wegen einer angemessenen Feier der Tagzeitenliturgie gesucht wird.

Linz *Winfried Haunerland*

PASTORALTHEOLOGIE

■ HILPERT KONRAD/WINTERHOFF-SPURK PETER (Hg.), *Zwischen Nächstenliebe und Betroffenheitsritual.* Helfen im Medienzeitalter. Röhrig Universitätsverlag, St. Ingbert 1996. (141).

Flehende Kinderaugen blicken vom Fernsehschirm, darunter steht die eingeblendete Konto-

nummer einer Hilfsorganisation – in diesem Umfeld findet heute Helfen statt, und damit stellt sich auch theologisch die Frage nach dem ‚Nächsten' anders als in der biblischen Geschichte vom ‚barmherzigen Samariter'. Eine von der Universität des Saarlandes getragene interdisziplinäre Vortragsreihe, die nun in Buchform vorliegt, widmete sich dem historischen Wandel des Helfens und seinen heutigen Bedingungen.
Aus medienpsychologischer Sicht geht Peter Winterhoff-Spurk der Frage nach, wieweit das Fernsehen prosoziales, helfendes Verhalten beeinflußt. Der Sozialethiker Konrad Hilpert bringt von den geschichtlichen Wurzeln der mittelalterlichen Kultur der Barmherzigkeit ausgehend eine Analyse der Motive und Gefahren des Helfens in modernen Gesellschaften. Beiträge aus psychoanalytischer und aus praktisch-theologischer Sicht, ein Einblick in das Marketingkonzept eines kirchlichen Hilfswerks und ein sozialpolitischer Beitrag ergänzen dieses Spektrum.
Wie es derartige Vortragsreihen mit sich bringen, stehen sehr unterschiedliche, jeweils für sich durchaus interessante Beiträge nebeneinander. Die Frage des Einflusses von Medien, die einen gewissen roten Faden hätte abgeben können, reduziert sich in einem Gutteil der Beiträge auf eher allgemeine Bemerkungen. Zudem erscheint die Konzentration auf das Medium Fernsehen angesichts der vielfältigen aktuellen Entwicklungen der Medienlandschaft als Engführung. Abgesehen davon bietet der Band dennoch einen durchaus brauchbaren knappen Einblick in den aktuellen Fragenstand der beteiligten Disziplinen zum Thema ‚Helfen'.

Linz *Markus Lehner*

■ MITZSCHERLICH MATTHIAS, *Caritas als Wesensdimension und Grundfunktion der Kirche.* (Erfurter Theologische Studien Bd. 24). Benno, Leipzig 1997. (89).
Der Kontrast zwischen theologischem Anspruch und empirischer Wirklichkeit ist augenfällig: Es gehört inzwischen zum theologischen Allgemeingut, daß Caritas ein Wesensvollzug kirchlichen Lebens ist, andererseits leben Gemeinden und organisierte Caritas weithin ganz bequem und ungeniert nebeneinander dahin. Der Autor geht vor diesem Erfahrungshintergrund der Entwicklung der theologischen Konzeptionierung von Caritas als Wesensdimension und Grundfunktion der Kirche nach.
Anhand von Beiträgen aus zwei Publikationsreihen des Deutschen Caritasverbandes untersucht er, in welcher Weise diese theologische Idee in der organisierten Caritas (zumindest publizistisch) lebendig ist. An einer Auswahl neuerer ekklesiologischer Entwürfe (M.M. Garijo-Guembe, S. Wiedenhofer, M. Kehl, J. Werbick) zeigt er, daß hier die Betrachtung von Caritas beziehungsweise Diakonie als Wesensdimension der Kirche weitgehend zum Standard geworden ist, wobei die Diskussion im wesentlichen auf dem Stand aufbaut, der von K. Rahner und R. Völkl im Umfeld der Konzilstheologie erarbeitet wurde. Neue Aspekte sieht er in der Betonung des inneren Zusammenhangs von Koinonia und Diakonia, in einer stärkeren Beachtung der pneumatologischen Dimension der Kirche und in einem stärker betonten Verständnis der Kirche als Sakrament des Reiches Gottes. (85ff)
Matthias Mitzscherlich hat in seiner hier veröffentlichten Diplomarbeit einen beachtenswerten Überblick über den theologischen Diskussionsstand vorgelegt, der in knapper Form eine gute Orientierung bietet. Seine Beschränkung auf ekklesiologische Fragestellungen bringt es allerdings mit sich, daß die brennende pastoraltheologische Fragestellung, wie denn nun ein dieser Theorie entsprechendes Verhältnis zwischen Pastoral und organisierter Caritasarbeit praktisch gestaltet werden könnte, unbeantwortet bleibt.

Linz *Markus Lehner*

■ STRAUBE PETER-PAUL, *Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale* (Erfurter Theologische Studien Band 70). Benno, Leipzig 1996. (397).
Seit dem Fall der Mauer und dem Öffnen der Archive der ehemaligen DDR steigt das Interesse an der Erforschung der Entwicklung der Katholischen Kirche unter den Gegebenheiten des realen Sozialismus. Die vorliegende Untersuchung des Bildungsangebotes der katholischen Hochschulgemeinden stützt sich auf umfangreiche Recherchen in staatlichen und kirchlichen Archiven sowie auf eine schriftliche Umfrage unter den zehn katholischen Studentengemeinden in den neuen Bundesländern. Dabei bedarf das Lesen der vielfach im Sinne der SED und deren marxistisch-leninistischen Doktrin normierten und zensierten Materialien besonders kritischer Aufmerksamkeit und Kenntnis der Selektionsmechanismen.
Das Kapitel I stellt die Theorie und Praxis „universitärer Bildung" und „universitärer Erziehung" seit der neuhumanistischen Universitätsreform zu Beginn des 19. Jahrhundets bis zur Vereinnahmung des Hochschulwesens durch die Nationalsozialisten beziehungsweise die sowje-

tische Hochschulkonzeption dar. In diesem gesellschaftspolitischen, universitären und kirchlichen Kontext entsteht die neuartige Form von Studentenseelsorge, differenziert sich inhaltlich und organisatorisch mehr aus. Durch das Aufgreifen sozialer Fragen und eine umfassende Bildungsarbeit sprengten die Studentengemeinden bald den Rahmen bloßer Standesseelsorge.

Das Kapitel II geht dem Prozeß der Entnazifizierung und Entmilitarisierung des Hochschulwesens (1945–1947), seiner Entdemokratisierung und ideologischen Vereinnahmung durch die SED (1947–51) und der Einführung eines universitären Erziehungsauftrags nach sowjetischem Muster (2. Hochschulreform 1951/52) nach.

Das Kapitel III bildet den Hauptteil der Arbeit, wobei der Mauerbau (13.8.1963) eine wichtige Zäsur darstellt. Die katholischen Studentengemeinden verstanden sich als „christliche Gemeinschaften" (S. 70), nicht als Organisation oder Verein. Um die Liturgie herum entfaltete sich eine rege Bildungsarbeit, welche die ideologisch-verengte Sicht des offiziellen DDR-Wissenschaftsverständnisses und Menschenbildes aufbrach. Freilich zeigten sich im Laufe der Zeit auch Ermüdungserscheinungen, bedingt durch die Ausblutung der katholischen Intelligenz. Die Ghettosierung des gesellschaftlichen Lebens durch die Schließung der Westgrenzen und die Impulse des II. Vatikanischen Konzils führten zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Problem des Christseins unter realsozialistischen Bedingungen, zur Suche nach Möglichkeiten eines gesellschaftlichen Engagements als katholische Studierende und Akademiker, aber ebenso eines verantwortlichen Engagements in der Kirche. Ziel der Arbeit war immer die „Lebensorientierung aus dem christlichen Glauben". Der Blick auf die Einflußnahme des Ministeriums für Staatssicherheit durch offene Repression und durch Bespitzelung der Studentengemeinden und besonders ihrer Seelsorger durch inoffizielle Mitarbeiter illustriert für westliche Leser die risikoreiche Arbeit wie auch die hilfreiche Funktion solcher „Freiräume" und „Modelle der Demokratie", wie sie selbst in Analysen des MfS genannt werden.

Der Ausblick beschreibt – mit Dokumenten – die Bildungsarbeit in den Studentengemeinden als Studium generale – der Begriff hat auch in der Bildungsdiskussion im Westen eine Rolle gespielt (K. Jaspers, R. Guardini, I. Zangerle) – und meint damit den Auftrag zur humanistischen Bildung, der – nach der Wende – den Universitäten und Hochschulen zukommt.

Insgesamt: Ein besonders auch in der Dokumentation lesenswertes Buch, das die Erinnerung an eine nur allzu schnell vergessene und leicht verdrängte Zeit, deren Auswirkungen die pastorale Situation noch lange prägen werden, und an mutige und bescheidene Christ/innen wachhält. Die Vorbildfunktion des Studium generale freilich bedürfte einer genaueren Beschreibung sowohl hinsichtlich der konzeptionellen Gestaltung wie auch der praktischen Umsetzung.

Linz *Peter Hofer*

■ GARHAMMER ERICH, *Dem Neuen trauen.* Perspektiven künftiger Gemeindearbeit. Styria, Graz 1996. (184). Kart.

Angesichts der Umschlaggestaltung würde man wohl diesen Buchtitel nicht gleich vermuten: fast durchgehendes Schwarz blickt einem entgegen. Garhammer, Professor für Pastoraltheologie und Homiletik in Paderborn, stellt mit dieser Publikation eine einführende Lektüre für das theologische Grundstudium zur Verfügung. Auch für die in der Seelsorge Tätigen bietet das Buch eine kurzgefaßte und gut lesbare Reflexion der Geschichte und Theologie von Gemeinde. Die wesentlichen Themen seien hier angeführt.

Beginnend mit der Grundlegung des Gemeindeverständnisses im NT werden sodann Gemeindevorstellungen in der exegetischen Forschung aufgezeigt, bevor auf die Gemeindebilder bei Paulus, Matthäus, Johannes und in den Pastoralbriefen eingegangen wird. Anschließend präsentiert der Autor in einem geschichtlichen Abriß die Entwicklung von Gemeinde und Pfarrei bis hin zur wiedergewonnenen Bedeutung des Gemeindebegriffs durch das II. Vatikanum und dessen Weiterführung in der Würzburger Synode.

In einem weiteren Abschnitt konfrontiert Garhammer die Praktische Theologie mit den Sozialwissenschaften und führt in knapper Form Gesellschaftsanalysen der letzten 20 Jahre an (F.X. Kaufmann, K. Gabriel, G. Schulze, U. Beck). Unter dem Titel „Optionen für heutige Gemeindetheologie" werden die Begriffe Hauskirche, Basisgemeinde, Gemeindekirche und Volkskirche beleuchtet, wobei sich der Autor dafür ausspricht, daß letzterer Terminus nicht aufzugeben ist. Konsequenzen daraus für die Seelsorge zieht Garhammer wie folgt: Wahrnehmen aller drei Grundfunktionen von Gemeinde; Entdecken der Glaubensbiographie der einzelnen und der Gemeinde („die Phase der Modellpfarreien und Modellgemeinden [ist] vorbei", 120), woraus sich eine neue Erzählgemeinschaft konstituiere; Komplementarität von Kirche und Gemeinde, Gemeinde und Gruppe, Amt und Gemeinde. Als praktische Anregung dazu präsentiert Garhammer das Konzept der Gemeindeberatung und

erwähnt weiters exemplarisch Modelle für eine Gemeindebildung, die ihren Ausgang von Gruppen genommen haben (darunter Basisgemeinde Wien-Machstraße, Katholisches Forum Dortmund). Besonderen Raum nimmt die Darstellung diözesaner Pastoralpläne ein (Aachen, Basel, Limburg, Rottenburg-Stuttgart, Speyer). Dabei wird in solchen Prozessen deutlich, wie sehr eine vorgegebene Krisensituation das Bewußtsein geschärft hat, daß die Gemeinden selbst Subjekte der Seelsorge sind.
„Zehn Grundsätze zur Gemeindetheologie" schließen die Publikation ab, wobei Garhammer Gemeindebilder, welche die Wenigen, aber Engagierten, in den Mittelpunkt stellen, als nicht zielführend erachtet (darunter auch das Modell einer „Pastoral der konzentrischen Kreise"). Vielmehr plädiert er für eine „Pastoral der Brotvermehrung", eine Gemeinde, die sich aus überschaubaren Gemeinschaften zusammensetzt.
Das vorliegende Buch bietet einen übersichtlichen Beitrag zur gegenwärigen Diskussion um Gemeindepastoral und -theologie im deutschsprachigen Raum. Wer dieser Diskussion schon ein wenig müde geworden ist, wird sich vom Titel vielleicht mehr erwarten. Der Autor widersteht allerdings der Versuchung, ideale Visionen zu formulieren, die nicht greifen. Es bleibt der Eindruck, daß einem als in der Pfarrpastoral Tätigen die mühsame Suche nach einem Alphabet, mit dem sich die vorgegebene Situation im Licht des Evangeliums buchstabieren läßt, nicht erspart bleibt.
Aigen *Sr. Marta Bayer*

■ KOCH KURT, *Konfrontation oder Dialog?* Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung. Paulusverlag, Freiburg/Styria, Graz 1996. (288). Geb.
Beim vorliegenden Buch des Basler Bischofs handelt es sich um Vorträge und Aufsätze, die in den vergangenen fünf Jahren abgefaßt worden sind und in der Vielfalt ihrer Themen einen Einblick gewähren in das Arbeitsspektrum des Schweizer Theologen.
Das Anliegen Kochs ist eine Kirche, die sich in dialogischer Offenheit und redlicher Gesprächsbereitschaft den Problemen von Mensch und Gesellschaft stellt und von diesem Ansatz her missionarische Verkünderin des Evangeliums ist (Einleitung, 11–16). Nur wenige Themen greifen binnenkirchliche beziehungsweise theologische Fragen in einem engen Sinn auf: „Wende in Europa und Befreiungstheologie", „Wo steht die katholische Dogmatik heute?", „Weltdienst der Laien und Heilsdienst des Klerus?". Die Liturgiewissenschaft, neben der Dogmatik das zweite Lehrfach Kochs, kommt in einem Abschnitt über die „Kirche der Erlösten oder erlöste Kirche?" zur Geltung. Der überwiegende Teil der Themen befaßt sich mit neuralgischen Punkten unserer Gesellschaft, sowohl was menschliche Lebensthemen (Umgang mit der Angst, Sinnfrage, Liebe und Sexualität, Frage nach dem Jenseits) als auch konkrete Systeme (Theologie des Geldes, Sonntag, Verhältnis Kirche – Staat unter besonderer Erwähnung der Schweizer Verhältnisse) und die Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften (Medizin, Tiefenpsychologie) betrifft. Besonders hervorgehoben sei ein Aufsatz mit dem Titel „Säkulare Toleranz und christlicher Glaube", in dem Koch u.a. die Beziehung zwischen den Geschlechtern trinitätstheologisch interpretiert.
Beeindruckend ist die Eloquenz, mit welcher der Autor seine Standpunkte vorbringt und die auch jenem Leser entgegenkommt, der im abstrakten, theologisch-wisschenschaftlichen Sprachspiel nicht so geübt ist. Dabei stört nicht, daß einzelne Passagen im Verlauf des Buches mehrmals vorkommen (so die Rezeption P.M. Zulehners auf den Seiten 49, 77, 103). Auch durchaus (kirchen)kritische Töne kommen in der Publikation vor. Da deren Manuskript bereits vor seiner Wahl abgeschlossen war, möchte der Bischof all jene widerlegt wissen, die ihm eine Gesinnungsänderung seit Amtsantritt unterstellen (15f).
Das Buch bietet eine hervorragende Basislektüre für jene, die in ein differenzierteres Gespräch über gesellschaftliche und kirchliche Brennpunkte eintreten wollen, als sie es großteils in den Medien (und auch bei Pfarrstammtischen) vorfinden. Manches läßt sich kritisch weiterdenken. Koch bleibt seiner Intention treu, in dialogischer Offenheit „Glaube und Welt, Theologie und profane Wirklichkeit miteinander in Beziehung zu bringen". (15)
Aigen *Sr. Marta Bayer*

■ DAIBER KARL-FRITZ, *Religion in Kirche und Gesellschaft.* Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (301). Kart. DM 79,–/S 577,–/sFr 72,–.
Daß eine Publikation sich dem Scheitern eines größeren Projekts verdankt, sagt noch nichts über ihre Qualität aus. Das Projekt eines Einführungsbandes des ‚Gütersloher' Handbuchs der Praktischen Theologie ist leider endgültig auf Eis gelegt worden (vgl. das Vorwort; die Bände 2 bis 4 sind bereits 1981 bis 1987 erschienen). So veröffentlicht der Mitherausgeber *Karl-Fritz*

Daiber, Professor für Praktische Theologie und Religionssoziologie in Marburg, die von ihm verfaßten Beiträge im vorliegenden Aufsatzband. Ein Überblick über ‚Konzeptionen gegenwärtiger Praktischer Theologie' und ein Beitrag zur Theorie-Praxis-Diskussion leiten den Band ein. Hier wird nicht nur ein interessanter Einblick in die Entwicklung evangelischer Praktischer Theologie eröffnet. Der ökumenisch wache Blick des Autors zeigt sich in einer Hereinnahme auch der neueren Entwicklung auf katholischer Seite. Seine wohlmeinend kritische Analyse bietet wertvolle Anregungen für die laufende Grundsatzdiskussion über das Selbstverständnis katholischer Pastoraltheologie beziehungsweise Praktischer Theologie.

Auch ein Beitrag über ‚Neuere Pastoralkonzeptionen in der katholischen Praktischen Theologie' (245–262), der sich vor allem mit dem Aufgreifen des Gemeindebegriffs und der Diskussion ‚Gemeindekirche versus Volkskirche' beschäftigt, bietet überraschende Perspektiven. Daß gerade ein evangelischer Theologe davor warnt, in einer egalitären Sicht von Gemeinde als einer Gemeinschaft von Gleichen die unterschiedlichen Rollen zu überspielen, ist doch bedenkenswert. „Wer eine Gemeinde will, in der das Volk Gottes Subjekt der Kirche ist, muß die besondere Rolle des geistlichen Amtes und damit des Berufs des Pfarrers ausreichend berücksichtigen", schreibt *Daiber* der katholischen Pastoraltheologie ins Stammbuch. (263)

Im zweiten Teil des Bandes finden sich eher religionssoziologisch akzentuierte Beiträge. Der Autor erweist sich als kompetenter und vielseitiger Analytiker der religiösen Szene unserer Zeit. Von der Rolle der Printmedien über die Rituale des Sports bis zum Verhältnis von Kirche und Kunst spannt sich der Bogen. *Daiber* bekennt sich zu einer Kirche, die sich ihrer Verantwortung für die Mitgestaltung religiöser Kulturmuster in der Gesellschaft bewußt ist, auch wo diese nicht kirchengebunden sind. In diesem Zusammenhang wehrt er sich gegen eine Abwertung lebenszyklischer Teilnahmeformen am kirchlichen Leben. „Die lebens- und jahreszyklischen christlichen Rituale sind nicht nur Gemeindeveranstaltungen in einem engeren Sinne, sondern, recht verstanden, Ausdruck der Sinnorientierung der Gesamtkultur." (78) Er plädiert dafür, daß sich christliche Kirchen bewußt – dabei immer in kritischer Orientierung an der biblischen Botschaft – in den Dienst an der religiösen Dimension der Gesellschaft stellen. Dieser gelinge nur, solange sie „kulturverwoben sind, also nicht in Freiwilligkeitskirchen, kleinen religiösen Gruppen oder Sekten ghettoisiert". (ebd.)

Linz *Markus Lehner*

■ BADELT CHRISTOPH (Hg.), *Handbuch der Nonprofit Organisation.* Strukturen und Management. Schäffer-Poeschel, Stuttgart 1997. (478). Hardcover. DM 78,–.

„Zunächst sind die Kirchen mit den von ihnen angebotenen und organisierten religiösen Diensten selbst als Bestandteile des Nonprofit Sektors anzusehen. Dazu kommen kirchliche oder kirchennahe Interessensverbände, zum Beispiel im Familienwesen. Neben den religiösen Dienstleistungen treten Kirchen und Ordensgemeinschaften vor allem im Sozial-, Gesundheits- und Bildungswesen als Anbieter von Dienstleistungen auf und prägen dort das Bild des Nonprofit Sektors." (55) Ungewohnt mag dieser Zugang zum Phänomen Kirche erscheinen, schon sprachlich eine Provokation für jede klassische Ekklesiologie. Doch wie das einleitende Zitat zeigt, hat er aus praktisch-theologischer Sicht durchaus einen Vorzug. Kirchliches Leben kommt hier von vornherein in all seiner Fülle in den Blick: die Pfarre wie das Ordenskrankenhaus, der kirchliche Kindergarten wie der Katholische Familienverband, die Caritas wie die katholische Privatschule.

Dem Herausgeber, er ist Professor an der Wirtschaftsuniversität Wien, liegt es natürlich fern, ekklesiologische Fragen zu behandeln. Die Kirche kommt explizit nur am Rande in den Blick, wenn hier das vielgestaltige Phänomen der Nonprofit Organisationen (NPOs) behandelt wird. Mit diesem Negativ-Ausdruck ist sowohl eine Abgrenzung vom gewinnorientierten Unternehmenssektor als auch vom staatlichen Bereich beabsichtigt. Als Charakteristika von Nonprofit Organisationen sieht die einschlägige Forschung ein Mindestmaß an formaler Organisation, ihren nichtstaatlichen Charakter, keine Gewinnausschüttung an Eigentümer oder Mitglieder, zumindest ein Minimum an Selbstverwaltung und freiwilliger beziehungsweise ehrenamtlicher Arbeit. Damit sind implizit sehr wohl alle oben erwähnten Formen kirchlichen Lebens angesprochen.

Das Handbuch liefert einen Überblick über den Nonprofit Sektor in Deutschland, der Schweiz und Österreich, einige Grundsatzbeiträge zu diesem Phänomen aus der Sicht verschiedener Wissenschaftsdisziplinen, und widmet sich dann schwerpunktmäßig Fragen des Managements in NPOs. Aus theologischer Sicht bedenkenswert scheint vor allem der Beitrag *Alfred Zauners* mit dem brisanten Titel ‚Von Solidarität zu Wissen. Nonprofit Organisationen aus systemtheoretischer Sicht'. Ist Liebe/Solidarität geeignet als Steuerungsmedium von Nonprofit Organisationen? Er verneint diese Frage, denn Liebe sei dem Bereich der Intimkommunikation zuzuord-

nen, und mit Solidarität „würde eine vormoderne, ‚gemeinschaftliche' Form der Koordination von Primärgruppen ... in den Kontext moderner, hochdifferenzierter Gesellschaften gepreßt". (114) Wissen, nicht nur als Träger relevanter Information sondern auch als Medium der Sinnstiftung, sei das dem Organisationstyp NPO angemessene Steuerungsmedium. Ist vielleicht die Tatsache, daß die Hochkonjunktur des Solidaritätsbegriffs im kirchlichen Sprachgebrauch auf organisatorischer Ebene offensichtlich wenig greifbare Auswirkungen hat, auf diesen ‚Ebenenfehler' zurückzuführen? Die Frage wäre einer näheren Diskussion wert. Der Herausgeber selbst geht ausführlich auf das Thema ‚Ehrenamtliche Arbeit' ein, (359–387) auch ein brennendes pastorales Problem. Seine Ausführungen über die zunehmend differenzierte Motivationsstruktur im Bereich der Ehrenamtlichkeit bringen interessante Denkanstöße für diese drängende Frage pastoraler und caritativer Praxis.

Im Bereich kirchlicher Sozialer Arbeit, wo man die Notwendigkeit betriebswirtschaftlichen Denkens in den letzten Jahren zunehmend erkannt hat, wird dieses Handbuch rasch Eingang finden. Für spezielle Managementfragen bieten die Auflistungen weiterführender Literatur eine Hilfestellung zur Vertiefung. Größere Berührungsängste sind wohl im engeren kirchlichen Bereich vorhanden, wo noch immer in polemischer Weise Seelsorge gegen Geldsorge ausgespielt wird. Doch auch hier hat der zunehmende finanzielle Druck durch sinkende Kirchensteuerbeziehungsweise -beitragseinnahmen Schleusen geöffnet. In vielen Diözesen dominiert das ökonomische Thema ‚Sparen' die kirchliche Insider-Diskussion, werden externe Unternehmensberater ins Haus geholt und stragegische Planungsprozesse in Gang gesetzt. Das vorliegende Handbuch bietet insofern eine gute Grundlage für eine kritische Mitgestaltung derartiger Vorgänge, als es dezidiert von einer banalen Übertragung herkömmlicher Managementinstrumente aus dem gewinnorientierten Unternehmenssektor warnt und den eigenständigen Charakter von Nonprofit Organisationen hervorstreicht. Viele kirchliche Entscheidungsträger werden bereits das Glossar wichtiger Managementbegriffe (443–452) als praktische Hilfestellung empfinden, um hier einigermaßen mitreden zu können. Leider muß man gestehen, daß die theologische Reflexion dieser Vorgänge – heute vielleicht die einschneidendsten Orte von Kirchengestaltung – von der Praktischen Theologie bisher sträflich vernachlässigt worden ist.

Linz *Markus Lehner*

PHILOSOPHIE

■ TRENNERT-HELLWIG MATHIAS, *Die Urkraft des Kosmos.* Dimensionen der Liebe im Werk Pierre Teilhards de Chardin. (Freiburger theologische Studien, Bd. 153). Herder, Freiburg 1992. (551). DM 78,–.

Freiburg hat eine geschichtsphilosophische und -theologische Tradition. Der dort lehrende Bernhard Welte († 1983), Meßkircher Landsmann und Schüler Martin Heideggers, stellte die Frage, ob in der Geschichte ein alles durchwehender élan vital lebt, „wie Teilhard de Chardin neu und gerade auch im Blick auf die Geschichte zu denken vorschlug" (Geschichtlichkeit und Offenbarung, 61). Die Publikationen über Teilhard († 1955) haben inzwischen die Zehntausend überschritten. Professor Helmut Riedlinger, als Teilhard-Kenner ausgewiesen, hat obige Freiburger Dissertation angeregt. Der Autor, dem die internationale Teilhard-Bewegung ihre Quellen zur Verfügung stellte, unterzog sich naturwissenschaftlicher Gegenkontrolle. In der breiten Rezeption durch die „New Age"-Bewegung sieht der Autor eine Problemanzeige. „Die vorliegende Untersuchung ... vertritt die These, daß Teilhard in der Liebe die eine Urkraft erkennt, die von Gott ausgeht, der selbst reine Liebe ist, Mikro- und Makrokosmos hervorbringt und zu seiner Vollendungsgestalt in Jesus Christus verwandelt" (3). Sie zielt unaufhörlich über die je erreichten Verwirklichungsformen hinaus.

Im Bereich „Physik", dem Gesamt des rational erkennbaren Phänomenalen, mit seiner „Komplexifikation" durch „Einrollung" der Materie zur „Innenseite", zum Bewußtsein, rückt die Liebe immer mehr in das Zentrum des Denkens Teilhards. – Im Bereich „Metaphysik", der Sicht der evolutiven Gesamtwirklichkeit als „schöpferische Vereinigung", ist diese eine Liebesbewegung Gottes: Schöpfung ist Anziehung Gottes „von vorn" im Geist der Liebe. Omega-Christus, der den Tod überschritten hat, zieht alles an sich und vollendet alles in seinem mystischen Leib zur planetarischen Menschheitsgemeinschaft. Das Zentrum dieses Prozesses ist die Eucharistie: Im Brot wird die Inkarnation fortgesetzt. In diesem Kontext wird die Freiheit (analoge Eigenschaft aller Seienden auf jeder Entwicklungsstufe) bestimmt als Möglichkeit, sich zu Gott zu verhalten; sie ist auf Integration in ein Größeres angelegt, die Verweigerung ist Sünde. Leiden sind unvermeidliche Geburtswehen, in denen Christus als der kosmische geboren wird. Das Übel wird also evolutiv gedeutet. Der leidende Christus offenbart die Mühsal und die Bedingt-

heit der Evolution. – Im Bereich „Mystik", dem Einswerden mit allem im Einswerden mit dem Schöpfer durch Einbeziehung der gesamten Raum-Zeit-Wirklichkeit, weist die wahre Mystik in die Liebe, „die universellste, die großartigste und die geheimnisvollste der kosmischen Energien" (426). Sie läßt auf dasselbe göttliche Zentrum hin konvergieren. Je näher am Konvergenzpunkt Omega, desto tiefer und inniger die Verbindung. Zur Liebe gehört Loslösung wie zum Licht der Schatten.

Trennert-Hellwig stellt in dankenswerter Ausgiebigkeit und Systematik Teilhards integratives Denken in seinem lebensgeschichtlichen Werden vor; dessen „heißer Atem" wird spürbar. Er läßt Teilhard ausgiebig zu Worte kommen und bringt Stellungnahmen von und zu ihm. Deutlich wird, wie viel ihm das Konzil verdankt, etwa im Durchbruch zum geschichtlichen Denken. Die Spannungen mit der Ordensleitung und mit Rom kommen zur Sprache. – Sympathisch sind die Fragezeichen des Autors. Sie betreffen die einseitige Orientierung am nachösterlichen Christus, das „jesuanische Defizit" also: Die synoptischen Evangelien und das Heilige Land liebt Teilhard nicht sehr. Sie betreffen das Übel und seine generelle Subsumierbarkeit unter das Verweigern der Einswerdung: Das Problem des Übels existiere nicht mehr, das Theodizeeproblem erhalte eine befriedigende Antwort. Sie betreffen Teilhards „chronischen Optimismus" (99), etwa die Sicht des Krieges als Wachstumskrise der Evolution; er erlebte ihn in Verdun und fand sich 1939 schwer damit ab, nicht mitkämpfen zu können (100). Bewundernswert ist, daß sich nirgends eine Spur von Haß oder Revanchegedanken gegenüber dem deutschen Kriegsgegner findet. Also doch auch ein „Hohes Lied" auf die Liebe!

Linz *Johannes Singer*

■ GERL HANNA-BARBARA, *Wider das Geistlose im Zeitgeist.* 20 Essays zu Religion und Kultur. Pfeiffer, München 1992. (115, 6 Abb.) DM 22,–. ISBN 3-7904-0585-X.

Die durch verschiedene wissenschaftliche Publikationen bekannte Philosophin hat es sich im vorliegenden Bändchen zur Aufgabe gemacht, zu aktuellen Themen Stellung zu nehmen.

Breiten Raum nimmt die Frage des Frauenbildes oder genauer der Möglichkeiten des Werdens der Geschlechter ein. Sie warnt vor allzuschnellen Lösungen und versucht (scheinbar) konservativen Werten einen neuen Sinn abzugewinnen. So finden wir unter den Überschriften „Reizthema Frau", „Maria" und „Neues Licht auf alte Erfahrungen: Mütterlichkeit" Aussagen wie: „‚Die neue Frau ist eiliger ans Licht getreten als die neue Mutter', so eine Bemerkung von Robert Musil. Vielleicht wäre die künftige Aufgabe darin zu sehen, daß die neue Frau die neue Mutter mit einschließt, nicht ausschließt" (31), oder zum Dogma der „Aufnahme Marias in den Himmel": „... drückt dieses Marienfest Zustimmung aus: Zustimmung zum Leib, der eine Himmelfahrt vor sich hat, nicht eine Höllenfahrt, nicht eine Nachtmeerfahrt oder Fahrt ins Reich der Schatten, ..." (52).

Darüber hinaus äußert sich die Autorin aber auch zu weiteren gesellschaftlichen Problembereichen, so zur Herausforderung der Wohlstandsgesellschaft, der Verantwortung der Kirche sowie der Relevanz des christlichen Schöpfungs- und Freiheitsbegriffes. Darin sucht sie auch mißverstandene Formen christlicher Verkündigung aufzuzeigen, wenn sie etwa schreibt: „Es wäre heute an der Zeit, eine christliche Kultur des Wohlstands zu entwickeln, einen christlichen Geschmack an Freiheit und Pluralität. Wenn das Christentum auf der Seite der Armen und Entrechteten steht, dann doch in der Weise, daß es Armut und Unfreiheit aufhebt, mindestens mildert." (10)

So zeigt sich durchgängig ein gewisses Pathos für Freiheit und (christliche) Verantwortung. Mitunter scheint allerdings eine gewisse Gefahr zu drohen, daß (notwendige) Konflikte zu schnell in die rechte Bahn gelenkt und die Wogen vielfacher privater wie gesellschaftlicher Möglichkeiten geglättet werden.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ KÜSTER VOLKER, *Theologie im Kontext.* Zugleich ein Versuch über die Minjung-Theologie. (Studia Instituti Missiologici SVD Nr. 62). Steyler, Nettetal 1995. (191). Kart. DM 30,–.

Im 1. Teil der Studie, die 1994 an der Theol. Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation angenommen wurde, geht es um grundlegende Fragen einer kontextuellen Theologie. Eine veränderte Einstellung gegenüber anderen Kulturen hat sich auch auf das Missionsverständnis ausgewirkt. Die Unterscheidung zwischen der authentischen Botschaft Jesu und dem europäischen Kontext, an den diese weitgehend gebunden war und ist, ermöglicht das Suchen nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten, die ande-

ren kulturellen Gegebenheiten besser entsprechen. Das Anliegen wird als Akkommodation, Indigenisierung oder Inkulturation bezeichnet; Küster zieht das Wort Kontextualisierung vor, da dieses dynamischer ist. Das Herauslösen der christlichen Botschaft aus dem bisherigen und vertrauten Kontext und die Versuche, sie in einen anderen kulturellen Kontext einzubinden, wirft natürlich Fragen auf. Befürchtungen, daß Anpassungen den (teilweisen) Verlust des Anspruchs der alles in Frage stellenden und erneuernden Botschaft Jesu mit sich bringen, und damit verbundene Ängste führen zu teilweise recht aggressiven Auseinandersetzungen. Die Beispiele dafür nimmt Küster vor allem aus dem evangelischen Umfeld. Mit derartigen Reaktionen ist auch dann zu rechnen, wenn – wie bei Küster – die noch radikaleren Überlegungen der aus dem angloamerikanischen Raum stammenden pluralistischen Religionstheologie ausgeklammert bleiben.

Im 2. Teil kommt als Beispiel einer im Volk verwurzelten Neuinterpretation des Evangeliums die südkoreanische Minjung-Theologie zu Wort. Minjung (= Masse des Volkes) ist seit den 70er Jahren zum Kennwort einer Bewegung des Widerstandes gegen das südkoreanische Regime geworden. Christen (überwiegend Presbyterianer) haben aufgrund ihrer Situation die Botschaft Jesu neu verstehen und interpretieren gelernt. Was Minjung-Theologie bedeutet, wird anhand der Biographie und der Zeugnisse einiger ihrer prominenten Vertreter gezeigt. Zu diesen zählt auch Chung Hyun-Kyung, die durch ihr Referat beziehungsweise dessen ungewöhnliche Darbietung über den Hl. Geist bei der Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 großes Aufsehen erregte.

Die klar aufgebaute Arbeit bietet eine saubere Auseinandersetzung mit dem Anliegen der kontextuellen Theologie, auch wenn das Eingehen auf Detailfragen und spezielle Einwände die Hauptaussagen manchmal etwas verwischt. Die Aussagen der Minjung-Theologen vermitteln das Verständnis eines christlichen Glaubens, der stark an die eigene Lebensgeschichte und Erfahrung gebunden ist. Es sind Zeugnisse eines Glaubensweges, der charismatische und mystische Züge aufweist, die sich einer theologischen Begrifflichkeit, die einer Dissertation vorgegeben sind, entziehen. Allerdings muß sich auch die Erfahrung nach ihrer Einbindung in den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext und dem damit verbundenen Vorverständnis befragen lassen.

Das Bemühen von Menschen, die Botschaft Jesu in den eigenen Lebensumständen neu zur Sprache zu bringen, verlangt Respekt. Allerdings bietet selbst die Tatsache, daß der neue Text mit dem eigenen Blut und dem des Volkes geschrieben wurde, keine Garantie für seine Fehlerlosigkeit. Wie jeder politischen Theologie und Befreiungstheologie ist auch der Minjung-Theologie die Frage zu stellen, was in der Mischung von politischem Engagement und biblischer Orientierung die ursprüngliche und treibende Kraft ist. Die Dringlichkeit dieser Frage wird noch dadurch unterstrichen, daß das verändernde Eingreifen in die bestehenden irdischen Verhältnisse derzeit zu einem alle großen Religionen bestimmenden Paradigma geworden ist.

Die Erdung religiöser Überzeugungen am konkreten Leben ist gewiß unverzichtbar, aber es gibt auch eine integralistische Verschmelzung von Religion und Gesellschaft, die in vielen Kulturen der Normalzustand war, von dem zwar immer wieder geträumt wird, der aber in modernen Gesellschaften weder möglich noch anzustreben ist.

Auch die Aussage des Minjung-Theologen Hyun Young-Hak (‚Wir glauben nicht an einen invaliden Gott, der erst huckepack vom ersten Missionar nach Korea gebracht wurde' 34) ist nicht nur ein erfrischendes Dictum. Das emanzipatorische Selbstbewußtsein, das daraus spricht, macht nachdenklich in bezug auf das Verständnis von Sendung und Zeugnis, an die die Botschaft Jesu gebunden ist. Eine ausschließliche Betonung der eigenen Erfahrung führt rasch zur Absolutsetzung einer Gegenwart, die von ihren geschichtlichen Wurzeln abgeschnitten ist.

Linz *Josef Janda*

■ JAHRBUCH FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE DER RELIGIONEN Bd. 1. Herder, Freiburg 1993. (180). Brosch. DM 48,–.

Das vorliegende Jahrbuch, dessen erste Ausgabe 1993 erschienen ist, wird von einem Forum von Wissenschaftlern getragen, die der Frage nachgehen wollen, wieweit die großen Religionen von ihrer Tradition her in der Lage sind, ihre Anhänger zum Dialog und zum Frieden sowie zu einer umfassenden Solidarität der Menschen zu befähigen. Dem Forum gehören an: L. Hagemann, P. Heine, A.Th. Khoury, K. Meisig, E. Pulsfort und G. Sauter.

In den Beiträgen, die den Hauptteil des Bandes ausmachen, befaßt sich A.Th. Khoury mit dem islamischen Rechtssystem, L. Hagemann mit Problemen islamischer Minderheiten in Deutschland und P. Heine mit dem Verhältnis von Hochislam und Volksislam. E. Pulsfort gibt eine Stand-

ortbestimmung kath. Ashrams in Indien und geht dabei auf die Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs zwischen Christentum und Hinduismus ein. K. Meisig setzt sich mit der Frage auseinander, welche Bedeutung der Wunderglaube im frühen Buddhismus gehabt hat. M. Boland und U. Wesel ziehen einen Vergleich zwischen naturphilosophischen Auffassungen bei den Vorsokratikern und in den Upanishaden. Trotz der Ähnlichkeiten, die dabei sichtbar werden, bleibt allerdings doch die Frage, ob nicht das Gesamtkonzept, in das die vergleichbaren Aussagen eingebettet sind, grundverschieden ist. Zuletzt schreibt C. V. Collani über Johann Adam Schall († 1666) und dessen wissenschaftliche und missionarische Tätigkeit in China. Im Anschluß an die Beiträge finden sich zwei Tagungsberichte und eine größere Zahl von Rezensionen einschlägiger Bücher.

Das zunehmende Interesse an den Religionen, das gegenwärtig zu verzeichnen ist, ist zugleich eine gute Voraussetzung für ein besseres Verstehen anderer Kulturen. In dieser Situtation leistet ein Jahrbuch wie dieses gute Dienste. Die Artikel bieten verläßliche Informationen und zugleich Hintergrundwissen, wodurch Zusammenhänge sichtbar und verständlich werden. Die Sprache ist leicht lesbar und verständlich.

Was man vermißt, sind Kurzbiographien der Autoren. Bei den renzensierten Büchern wäre eine Preisangabe nützlich. Für manchen Leser wäre es wahrscheinlich hilfreich, wenn die ausführliche Rezension über die ‚Einführung in den Hinduismus' ins Deutsche übersetzt worden wäre.

Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

■ KRONEBERG ECKART, *Buddha in der City.* Achtsam leben im Alltag. Herder, Freiburg (Herder Spektrum 4531) 1997. (217). Brosch. DM 18,80.

Der Verf. (geb. 1930) ist gelernter Landwirt, hat evangelische Theologie studiert und lebt derzeit als freier Journalist und Buchautor in Berlin. 1977 hat er einige Monate als Mönch auf Zeit in einem buddhistischen Kloster in Sri Lanka gelebt; er ist bestrebt, die dort erfahrene buddhistische Lebensdeutung auch weiterhin zu leben. Er hat sich redlich und konsequent auf den Weg des Buddha eingelassen, sein Buch, das als geistliches Tagebuch verstanden werden kann, hat nichts zu tun mit Schwärmerei oder vordergründiger Begeisterung, sondern läßt etwas von der Härte dieses Weges spüren.

Die Grundeinsicht des Buddha ist das Wissen um die umfassende Bedingtheit des menschlichen Lebens und die damit verbundene Vergänglichkeit, die alles leidvoll macht. Glück und Lust werden nicht geleugnet, aber da sie dem Vergehen unterliegen, tragen auch sie den Stachel des Leidens in sich. Das Ziel des Buddhaweges ist das Erlöschen der Anhänglichkeiten, die den leidvollen Zustand immer wieder erneuern, und das Erlöschen eines illusionären Ichbewußtseins, in dem die bestehenden Anhänglichkeiten gebündelt sind. Es geht nicht nur darum, nichts Böses zu tun und dadurch schlechtes Karma anzuhäufen, sondern es soll überhaupt kein Karma bewirkt werden. Erlöschen ist das Ziel, nicht das (richtige) Ausschöpfen bestehender Möglichkeiten.

Der kompromißlose Weg, der nach der Einsicht Buddhas zu gehen ist und der zur eigenen Einsicht und zur Emanzipation von den in der Welt verbreiteten Illusionen führt, ist zutreffend und – soweit dies für Außenstehende möglich ist – auch verständlich dargelegt. Was man allerdings gerade bei jemandem, der sich als Christ bezeichnet, vermißt, sind Querverbindungen zwischen dem buddhistischen und dem jesuanischen Weg. Offensichtlich hat der Verf. den Weg Buddhas intensiver erfahren als den der Nachfolge Jesu; einzelne Aussagen legen den Verdacht nahe, daß er mit der Geschichte und den Formen einer christlichen Spiritualität weniger vertraut ist.

Es ist nicht zu übersehen, daß Selbstlosigkeit, Mitleid und liebevolle Güte in Buddhismus und Christentum in gleicher Weise von zentraler Bedeutung sind. Es soll nun weder danach gefragt werden, ob Buddhisten oder Christen die bessere Praxis haben, noch soll nach Unterschieden gesucht werden, die sich etwa zwischen der Tätigkeit der Schwestern von Mutter Theresa und den Mönchen eines buddhistischen Klosters in Thailand ergeben könnten, die sich alleingelassener Aidskranker annehmen, die ihnen beim Sterben beistehen und für sie die Totenliturgie vollziehen. Wohl aber ist zu fragen, was es bedeutet, daß die genannten Grundhaltungen offensichtlich in einem unterschiedlichen Gesamtzusammenhang stehen. Während sie für Buddha auf dem Weg des Erlöschens unverzichtbar sind, wobei er über ein zu erreichendes Ziel beharrlich schweigt, sind sie für Jesus Ausdruck der Übereinstimmung mit dem die Welt und die Menschen liebenden Vater und daher Heimkehr zu Gott.

Linz *Josef Janda*

THOMAS VON AQUIN

■ HANS URS VON BALTHASAR, *Thomas und die Charismatik.* Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa theologica Quaestiones II–II 171–182: Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. Johannes, Einsiedeln-Freiburg i. B. 1996. (632).

Es handelt sich um eine Neuauflage der Deutschen Thomas Ausgabe Band 23 nach der vollständigen, ungekürzten deutsch-lateinischen Ausgabe der STh II–II 171–182, kommentiert von Hans Urs von Balthasar. Diese wird in einer benutzerfreundlichen Form dargeboten (Lesbarkeit, Register, Verzeichnisse...).

Inhaltlich geht es um die Charismen, wie sie von Paulus in 1 Kor 12, 8–11 aufgezählt werden: die Rede der Weisheit, die Rede der Erkenntnis (oder Wissenschaft), der Glaube, die Charismen der Heilungen, das Wirken von Kraftzeichen, die Prophetie, die Unterscheidung der Geister, die verschiedenen Zungen, die Deutung der Zungen.

Thomas hatte in STh I–II 111,4 (DThA 14) seine Definition der Charismen, der „freigewährten Gnade" (gratia gratis data) gegeben. Alle Gnade wird dazu gewährt, daß ein Mensch zu Gott geführt wird. Die eine Form der Gnade, die „heiligmachende Gnade" (gratia gratum faciens) verbindet den Menschen persönlich mit Gott. Die „gratia gratis data" beziehungsweise das Charisma ist jene, „durch die ein Mensch mit dem anderen mitwirkt, damit dieser zu Gott zurückgeführt werde. Eine solche Gnade wird freigewährte Gnade genannt, weil sie das Vermögen der Natur übersteigt und jenseits der persönlichen Verdienste gewährt wird, ...zur Mitwirkung an der Rechtfertigung des anderen."

In seinem Kommentar bietet von Balthasar einen souveränen und doch auch detaillierten Durchblick durch die Tradition. Er liest Thomas sicher eher nach hinten, das heißt es geht ihm vorwiegend um die historische Erhellung der Quellen im patristischen und frühscholastischen Zeitraum. Umfassend werden aber auch die aristotelischen Wurzeln, die neuplatonischen Einflüsse und die Anknüpfung an beziehungsweise Auseinandersetzung mit Avicenna und Moses Maimonides dargestellt. Zudem zeigt er auch die Entwicklung bei Thomas selbst vom Sentenzenkommentar, von den Schriftkommentaren über De Veritate zur Summa auf. Thomas ist dabei alles andere als ein eindimensionaler Denker. Es ist ein begegnendes Denken, das die Positionen und Argumentationen der anderen, auch der Gegner differenziert aufgreift.

Von Balthasar sieht es als das Verdienst des Thomas an, den Begriff des Charisma vom Prodigiösen in die nüchterne Auferbauung der Gemeinde übergeführt zu haben. Es geht ja nicht primär um supranaturalistische außergewöhnliche Phänomene, sondern um die Gaben der Lehre in der Theologie, der Verkündigung, der Interpretation. Thomas sieht auch den Propheten nicht von imaginären Visionen oder Auditionen her (die er nicht prinzipiell leugnet), sondern vom prophetischen lumen, das die Urteilskraft vermittelt. Es bleibt ja im Propheten der freie Gebrauch der Vernunft (manet liber usus rationis). Freilich ist die ekklesiologische Dimension der Gnadengaben bei Thomas in der Summa kaum ausgeführt: „Eine solche Ausdehnung der Charismatik in die kirchliche Tätigkeit hinein ist bei Thomas selten; aber sie wird von ihm nirgends grundsätzlich ausgeschlossen". (514) Eine Reihe von Einzelfragen ist vielleicht überraschend aktuell: so die Frage der dämonischen Prophetie, die Abgrenzung zu Astrologie und Wahrsagerei oder auch Fragen von Vermittlung und Unmittelbarkeit in der Erfahrung. Bei Thomas ist ein bleibender Bezug der Mystik zu Formen von Aufklärung zu finden.

Im Verhältnis von Aktion und Kontemplation sieht von Balthasar bei Thomas die „Überordnung des Willens Gottes und seiner je größeren Ehre über das Ideal der Beschauung um jeden Preis". (580) Damit wird ein erster Durchbruch durch das altgriechisch-patristische Schauideal in dasjenige der Indifferenz geleistet. Die Vollkommenheit liegt in der Liebe. Über die reine Kontemplation stellt Thomas die Vermittlung der Kontemplation in Lehre und Verkündigung (Contemplata aliis tradere).

Freilich sieht von Balthasar bei Thomas die Lehre von den Charismen fast ganz in einen Traktat über die Prophetie verwandelt. Zudem führe der Systematisierungsversuch des Thomas, die scholastische Methode mit ihren Distinktionen wie auch die Einbettung in konkrete Kontroversen zu einer Verengung und Einseitigkeit. Mit Avicenna und Maimonides steht der alttestamentliche Prophetiebegriff als Kriterium im Mittelpunkt, nicht ein christologischer Offenbarungsbegriff. Zudem sind in der Erkenntnistheorie der Prophetie stark neuplatonische Züge am Werk.

Es bleibt bei Thomas eine nicht integrierte Dualität der verschiedenen Gnadenformen (B. Hallensleben), ein religiöser Individualismus (O.H. Pesch), eine Äußerlichkeit der Charismatik, die nicht in das Innere des Gnadengeschehens integriert wird.

Interessant wäre es sicher auch, Thomas auf die Neuzeit hin zu lesen beziehungsweise zu interpretieren und ihn mit transzendentalen, struk-

turontologischen, kommunikativen, symboltheologischen Denkstrukturen in Beziehung zu setzen. Ansätze dafür finden sich vielleicht weniger in der Summa als in den Schriftkommentaren.
Der R. möchte dabei auf neuere Thomasinterpreten wie Jean-Pierre Torrell (Charismatik im Dienste der Offenbarung und ihrer Vermittlung) oder Pedro Fernandez (Charismen und Sendung) verweisen.
Insgesamt kann dieser Band, von Thomas wie auch vom Kommentar Balthasars her, helfen, die Charismen aus dem Ghetto eines religiösen Subjektivismus und Irrationalismus herauszuholen und ihre grundlegende Bedeutung für die sprachliche wie soziale Dimension des Glaubensaktes zu beleuchten.
Freiburg i. B. *Manfred Scheuer*

SOFTWARE

■ VOGEL WALTER (Hg.), *Religion.* Computerlexikon auf CD-ROM (Schule und Bildung auf CD-ROM; 1). Andreas Schnider Verlags-Atelier, Graz 1996, (zu beziehen bei Kath. Bibelwerk, Pastoralamt, Kapuzinerstr. 84, A-4021 Linz). S 490,–. ISBN 3-900993-64-5.
Das Programm ist in der Art von Windows-Hilfe-Programmen aufgebaut: über eine Menüleiste sind getrennt Texte (komprimierte Dateien, Format fra) und Bilder (151 Bitmap-Dateien, Format bmp) aufzurufen. Der Schwerpunkt liegt eindeutig auf den Texten, die über Schlüsselwörter untereinander verknüpft und mit Bildern, Grafiken und Karten illustriert worden sind. Die Herausgeber konnten einerseits zahlreiche Mitarbeiter/innen der Grazer Fakultät und Theolog/inn/en darüber hinaus motivieren, ihnen Texte zur Verfügung zu stellen, andererseits (durchaus aktuelle) Texte und Bilder von Verlagen übernehmen. Sie bieten drei Rubriken: *Themen, Inhalt* (alphabetisch geordnet !?), und *Stichwortverzeichnis.* Mit *Themen* ist (nicht sofort erkennbar) das Schwerpunktthema „Altes Testament" gemeint, das mit Beiträgen von Prof. J. Marböck und seinen Institutsmitarbeitern sehr gut abgedeckt ist. Unter *Inhalt* werden zu allen wichtigen Bereichen der Theologie handbuchartige Einführungen geboten. Die Literaturangaben zu den einzelnen Artikeln sind auf neuem Stand. Unter *Stichwortverzeichnis* finden sich alphabetisch aufgelistet kurze Begriffserklärungen, die auch aus den Texten durch *Links* angesprochen werden können. Die Herausgeber weisen im Info-Block selbst darauf hin, daß „wer sich die Inhalte dieses Programms aneignet, – um den Lehrplänen gerecht zu werden – auch die anthropologische Seite berücksichtigen muß. Diese wird hier aber nur peripher einbezogen".
Nicht nur die Zielgruppe der Maturantinnen und Maturanten, auch andere Nutzer würden sicher eine ausgefeiltere Programmführung begrüßen. Wirklich multimedial durch koordinierte Einbindung aller Komponenten ist das Produkt noch nicht. Die Untergliederung des Inhalts hätte besser nicht (nur) alphabetisch erfolgen sollen, sondern gegliedert nach systematischen Kriterien. Eine systematisch aufgebaute Leitseite („Homepage") zum Einstieg in die Textfülle wäre für eine Neuauflage wünschenswert. Doch ist dieser Prototyp einer theologischen Publikation auf CD-ROM gut gelungen und für die Vorbereitung auf die Matura in Religion gut geeignet. Für Sammelbestellungen und Schullizenzen werden Verbilligungen gewährt.
Linz *Franz Böhmisch*

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

■ AYASS RUTH, *Das Wort zum Sonntag.* Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (318). Kart.

FUCHS GOTTHARD/KESSLER HANS (Hg.), *Gott, der Kosmos und die Freiheit.* Biologie, Philosophie und Theologie im Gespräch. Echter, Würzburg 1996. (224). Brosch. DM 39,–/S 285,–/sFr 37,–.

GÖRG MANFRED/MICHAEL LANGER (Hg.), *Als Gott weinte.* Theologie nach Auschwitz. F. Pustet, Regensburg 1997. (226).

JÖRNS KLAUS-PETER, *Die neuen Gesichter Gottes.* Was die Menschen heute wirklich glauben. Beck, München 1997. (267). Brosch. DM 29,80/sFr 27,50/S 218,–.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ AUEL HANS-HELMAR/HAMDORF-RUDDIES HILDEGARD/JOSSUTTIS MANFRED/STOLZE HANS-DIETER (Hg.), *Zitate zum Kirchenjahr.* Eine Sammlung für die praktische Auslegung. Bd. 2: Exaudi bis Ewigkeitssonntag. (DaW 76). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. (278). DM 26,–.

BALL MATTHIAS/TREBARTZ-VAN ELST FRANZ-PETER/WAIBEL ARTUR/WERNER ERNST, *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe.* Werkbuch Erwachsenenkatechumenat. Kösel, München 1997. (168). Kart. S 248,–.

BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Glaubensangst – Glaubenshoffnung.* Anregungen für die Verkündigung. F. Pustet, Regensburg 1997. (175). Brosch.

GREDE PETER, *Drei Andachten zum Totengebet.* Bonifatius, Paderborn 1997. (32). Kart. DM 7,–/S 57,–/sFr 7,80.

HOFRICHTER CLAUDIA, *Leben Bewußtwerden Deuten Feiern.* Rezeption und Neuformulierung eines katechetischen Modells am Beispiel „Taufgespräche in Elterngruppen" (Zeitzeichen Bd. 2). Schwabenverlag, Ostfildern 1997. (309). Kart. 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

KERNER HANNS/NÜBOLD ELMAR (Hg.), *Ökumenische Segensfeiern.* Eine Handreichung. Bonifatius/Paderborn, Calwer/Stuttgart 1997. (187). Geb. DM 49,80/S 364,–/sFr 47,30.

KURZ HERIBERT/BECKER-IRMEN MANFRED, *Damit Leben wieder aufblüht.* Wortgottesdienste mit Kommunionfeier zum Thema Heilung. Echter, Würzburg 1997. (109). Kart. DM 24,80/S 181,–/sFr 24,–.

LAMP IDA/MEURER THOMAS, *Abschied – Trauer – Neubeginn.* Erfahrungen mit Tod und Trauer – Begleitung auf dem Trauerweg. Butzon & Bercker/einhard, Kevelaer/Aachen 1997. (160). Pb. DM 29,80/S 218,–/sFr 28,50.

WALTHER-SOLLICH TILMAN, *Festpraxis und Alltagserfahrung.* Sozialpsychologische Predigtanalysen zum Bedeutungswandel des Osterfestes im 20. Jahrhundert. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (288). Kart. DM 79,–/S 577,–/sFr 72,–.

WINDOLPH JOACHIM, *Engagierte Gemeindepraxis.* Lernwege von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (Prakt. Theologie heute Bd. 32). (346). Kart. DM 49,80/S 364,–/sFr 46,–.

BIBELWISSENSCHAFT

■ FIEDROWICZ MICHAEL, *Psalmus vox totius Christi.* Studien zu Augustins „Ennarationes in Psalmos". Herder, Freiburg 1997. (490). Brosch. DM 88,–.

HOFRICHTER PETER LEANDER, *Modell und Vorlage der Synoptiker.* Das vorredaktionelle Johannesevangelium. (Theol. Texte und Studien, Bd. 6). Olms, Hildesheim 1997. (205). Geb. DM 48,–.

KMIECIK ULRICH, *Der Menschensohn im Markusevangelium.* (Forschung zur Bibel Bd. 81). Echter, Würzburg 1997. (332). Brosch. DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

LÖNING KARL, *Das Geschichtswerk des Lukas.* Bd. 1: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse. (Urban-TB 455). Kohlhammer, Stuttgart 1997. (261). Kart. DM 34,–/S 248,–/sFr 31,50.

PICHLER JOSEF, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte.* Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien. (IST 50). Tyrolia, Innsbruck 1997. (404). Brosch. S 520,–/DM 71,–/sFr 68,–.

DOGMATIK

■ BÖSL ANTON, *Unfreiheit und Selbstverfehlung.* Søren Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sühne. (Freiburger theologische Studien 160). Herder, Freiburg 1997. (390). Brosch. DM 88,–.

GRUBER FRANZ, *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit.* Zur symbolischen Srpache eschatologischer Hoffnung. Herder, Freiburg 1997. (459). Kart. DM 78,–/S 569,–/sFr 74,–.

KREINER ARMIN, *Gott im Leid.* Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente. (Q.D. 168). Herder, Freiburg 1997. (428). Brosch. DM 78,–.

MARQUARDT Friedrich-Wilhelm, *Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie.* Kaiser/Gütersloher, Gütersloh 1997. (608). Geb. DM 168,–/S 1.226,–/sFr 151,–.

WINKLER ULRICH, *Vom Wert der Welt.* Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura – Ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungstheologie. (STS 5). Tyrolia, Innsbruck 1997. (512). Brosch. S 680,–/DM 98,–/sFr 94,–.

FESTSCHRIFT

■ DUFFRER GÜNTER (Hg.), *Ein Leben für die singende Gemeinde.* Heinrich Rohr zum 95. Geburtstag. (Mainzer Perspektiven Bd. 10). Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1997. (112). Brosch.

LAARMANN MATTHIAS/TRAPPE TOBIAS (Hg.), *Erfahrung – Geschichte – Identität.* Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. für Richard Schaeffler. Herder, Freiburg 1997. (392). Geb. DM 78,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ WITSCH NORBERT, *Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 65) Bonifatius, Paderbon 1997. (311). Geb. DM 128,–/S 934,–/sFr 122,–.

JAHRBÜCHER

■ EDITH STEIN JAHRBUCH 1997. *Bd. 3: Das Judentum.* Echter, Würzburg 1997. (414). Kart. DM 58,–.

KIRCHENGESCHICHTE

■ ANDREINI LUCIA, *Gregor Reisch e la sua Margarita Philosophica.* (Analecta Cartusiana 138). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1997. (165). Kart.

CLARK JOHN (Hg.), *The Urbanist Chartae including the Chartae of Avignon Obedience to 1410.* Vol. 1: 1380–1393. (An. Cart. 100:25). (152). Kart; *The Chartae of the Carthusian General Chapter.* MS. Paris Bibliothèque Nationale Latin 10890. Vol. 3: 1533–1535. (An. Cart. 100:23). (92); *The Paderborn Chartae. Erzbischöfliche Akademische Bibliothek Paderborn Codex 15.* (An. Cart. 100:26). (201); *The Villeneuve Necrology.* MS. Grande Chartreuse 1 Cart. 22. Vol. 1: 1342–1411. (An. Cart. 100:27). (94). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1997.

DEVAUX AUGUSTIN, *La Poésie latine che les Chartreux.* Une Anthologie avec Traduction Francaise. (An. Cart. 131). Institut für Anglistik und Amerikanisik, Salzburg 1997. (447). Kart.

HOGG JAMES (Hg.), *The Mystical Tradition and the Carthusians.* Vol. 13. (157, zahlr. Abb.). Geb.; Vol. 14. (An. Cart. 130). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1997. (139). Kart.

WITKOWSKI RAPHAEL, *Prosopographia polonocartusiana.* (An. Cart. 137). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1997. (218).

KIRCHENRECHT

■ BEYKIRCH URSULA u.a. (Hg.), *Kirchliches Recht als Freiheitsordnung.* Gedenkschrift für Hubert Müller. (fzk 27). Echter, Würzburg 1997. (300). Geb. DM 60,–/S 438,–/sFr 57,–.

KREMSMAIR JOSEF/HELMUTH PREE, *Ars boni et aequi.* Gesammelte Schriften von Bruno Primetshofer. Duncker & Humblot, Berlin 1997. (1117). Geb. DM 148,–/S 1.080,–/sFr 131,–.

LITURGIE

■ HAUNERLAND WINFRIED, *Die Primiz.* Studien zu ihrer Feier in der lateinischen Kirche Europas. (Studien zur Pastoralliturgie Bd. 13). F. Pustet, Regensburg 1997. (L + 564). Brosch.

METAPHYSIK

■ HAMMA MATTHIAS, *Geschichte und Grundfragen der Metaphysik.* Hg. und eingeleitet von Lina Börsig-Hover. Börsig, Friedingen a.D. 1997. (289). Kart. DM 58,–.

ÖKUMENE

■ JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (Hg.), *Kleine Konfessionskunde.* Bonifatius, Paderborn ^{2}1997. (331). Kart.

KARNER PETER (Hg.), *Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens.* Texe – Impulse – Konkretionen. Tyrolia, Innsbruck 1997. (182). Brosch. S 198,–/DM 27,–/sFr 25,–.

OSTKIRCHEN

■ WINKLER DIETMAR W., *Koptische Kirche und Reichskirche.* Altes Schisma und neuer Dialog. (IST 48). Tyrolia, Innsbruck 1997. (367). Kart.

WINKLER DIETMAR W./AUGUSTIN KLAUS, *Die Ostkirchen.* Ein Leitfaden. Schnider, Graz 1997. (176). Brosch.

PASTORALTHEOLOGIE

■ BADELT CHRISTOPH (Hg.), *Handbuch der Nonprofit Organisation.* Strukturen und Management. Schäffer-Poeschel, Stuttgart 1997. (XVIII + 478). Geb. DM 78,–.

DAIBER KARL-FRITZ, *Religion in Kirche und Gesellschaft.* Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur. Kohlhammer, Stuttgart 1997, (301). Kart. DM 79,–/S 577,–/sFr 72,–.

FRIELINGSDORF KARL, *Der wahre Gott ist anders.* Von krankmachenden zu heilenden Gottesbildern. (Topos 266). Grünewald, Mainz 1997. (159). TB. DM 14,80.

HELLER ANDREAS/STENGER HERMANN M., *Den Kranken verpflichtet.* Tyrolia, Innsbruck 1997. (80). Brosch. S 144,–/DM/sFr 1.980,–.

KLESSMANN MICHAEL/LIEBAU IRMHILD (Hg.), *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes.* Körper – Leib – Praktische Theologie. Festschrift für Dieter Stollberg. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. (261). Kart. DM 48,–.

PUSCHMANN HELLMUT (Hg.), *Not sehen und handeln. Caritas.* Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven. Lambertus, Freiburg i.Br. 1996. (262). Brosch. S 249,30.

SCHWARZE BERND, *Die Religion der Rock- und Popmusik.* Analysen und Interpretationen. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (279). Kart.

RELIGIONSSOZIOLOGIE

■ STROBL ANNA, *Islam in Österreich.* Eine religionssoziologische Untersuchung. (Europ. Hochschulschriften/Theologie Bd. 604). Peter Lang, Frankfurt/M. 1997. S 567,–

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ JASCHINSKI ECKHARD (Hg.), *Das Evangelium und die anderen Botschaften.* Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland. (Veröff. d. Missionspriesterseminars St. Augustin Bd. 47). (246). Brosch. DM 40,–/sFr 37,–/S 292,–.

SPIRITUALITÄT

■ HÄRING BERNHARD, *Geborgen und frei.* Mein Leben. Herder, Freiburg 1997. (159). Geb. DM 26,80/S 196,–/sFr 25,–.

KAISER GERHARD, *Christus im Spiegel der Dichtung.* Exemplarische Intepretationen vom Barock bis zur Gegenwart. Herder, Freiburg 1997. (191). Geb. DM 29,80/S 218,–/sFr 28,–.

SCHÜRMANN HEINZ, *Ein Jahr der Jesusbegegnung.* Die Evangelien der liturgischen Leseordnung für Werktage ins Gebet genommen. Bonifatius, Paderborn 1997. (400). Kart. DM 39,80/S 291,–/sFr 37,80.

SIX JEAN-FRANCOIS, *Licht in der Nacht.* Die (18) letzten Monate im Leben der Therese von Lisieux. Echter, Würzburg 1997. (256). Geb. DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

SPIEGEL YORICK/KUTTER PETER, *Kreuzwege.* Theologische und psychoanalytische Zugänge zur Passion Jesu. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (248).Kart. DM 39,80/S 291,–/sFr 37,–.

VARIA

■ MACHT SIEGFRIED, *In die Freiheit tanzen.* Liedtänze für Schule, Freizeit und Gemeinde. (220). Kart. DM 39,80/S 291,–/sFr 37,80; Doppel-CD, DM 49,90/S 364,–/sFr 47,40.

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	Erste Bank der Österreichischen Sparkassen AG, 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 1998	**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


Manfred Görg
Michael Langer (Hg.)
Als Gott weinte
Theologie
nach Auschwitz
»Dieser Sammelband enthält sechzehn Arbeiten zu einer heutigen Theologie nach Auschwitz. Die Artikel wurden teils von bekannten Fachleuten wie Clemens **Thoma**, Jürgen **Moltmann**, Eugen **Biser**, oder Heinrich **Fries**, teils von jüngeren Nachwuchsautoren verfaßt.
Herausgeber und Mitarbeiter sind der Überzeugung, daß Auschwitz in der Theologie nicht dem Vergessen preisgegeben oder gar verdrängt werden darf... Daß die herkömmliche Theologie einen Wechsel der Vorstellungswelten, der Paradigmen, vollziehen muß, wenn sie sich diesem Problem ernsthaft zuwendet, steht außer Frage... Das Buch kann als Zusammenfassung der bisherigen Bemühungen nützlich sein und Anregungen für eine zukünftige Theologie nach Auschwitz geben.« Bücher der Gegenwart
Neuerscheinung
M.Görg/M.Langer (Hg.)
Als Gott weinte
Theologie nach Auschwitz
226 Seiten, kart.
DM 44,– / sFr 41.50 / öS 321,–
ISBN 3-7917-1567-4
Verlag Friedrich Pustet



Hansjürgen Verweyen

Botschaft eines Toten?

Verlag Friedrich Pustet

„Und der Engel sprach zu den Frauen:
Es ist nicht dasselbe, sich ans Kreuz hängen oder aufs Kreuz legen zu lassen. Im zweiten Fall ist's klar, daß man den kürzeren gezogen hat. Im ersteren noch lange nicht."

Hansjürgen Verweyen führt die lebhafte Diskussion weiter, die er 1991 mit seinem Buch „Gottes letztes Wort" in Gang setzte. Das Projekt einer „Hoffnung, die Gründe nennt" wird hier vertieft und weitergedacht.

Neuerscheinung

Hansjürgen Verweyen
Botschaft eines Toten?
Den Glauben rational verantworten
196 Seiten, kart.
DM 34,– / sFr 32.50 / öS 248,–
ISBN 3-7917-1568-2

Verlag Friedrich Pustet · Pf. 100862 · 93008 D-Regensburg

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

OPFER UND RELIGION

Niemand · Jesu Tod – ein Opfertod?
Haunerland · Die Messe – eine Opferfeier?
Riedl · Opferbereitschaft kritisch rehabilitiert
Boelderl · Vom Opfergeist
Ecker · Verkehrsopfer, Verzichtsopfer, Meßopfer

Sauer · Christliche Symbole für heute erschließen
Kalb/Potz/Schinkele · Anerkennung von Kirchen

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:
Kirche im Gegenwind (J. Janda),
Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis, Dogmatik,
Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Lexika,
Liturgie, Moraltheologie, Pastoraltheologie,
Philosophie, Religionswissenschaft, CD

2 1998 146. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1998

Schwerpunktthema: Opfer und Religion

Christoph Niemand: Jesu Tod – ein Opfertod? ... 115
Winfried Haunerland: Die Messe – eine Opferfeier? ... 125
Alfons Riedl: Opferbereitschaft. Kritische Rehabilitierung einer traditionellen Kategorie christlichen Lebens ... 136
Artur R. Boelderl: Vom Opfergeist. Versuch über Batailles ‚Theorie der Religion' ... 145
Ludwig Ecker: Verkehrsopfer, Verzichtsopfer, Meßopfer ... 156

Abhandlungen:

Ralph Sauer: Christliche Symbole für heute erschließen ... 166
Herbert Kalb / Richard Potz / Brigitte Schinkele: Die Anerkennung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich ... 173

Bericht:

Severin Lederhilger / Herbert Kalb: Römische Erlässe ... 187

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Josef Janda: Kirche im Gegenwind (M. Ebertz) ... 195
Besprechungen ... 196
Aktuelle Fragen (196), Anregungen für die Praxis (199), Dogmatik (202), Fundamentaltheologie (204), Kirchengeschichte (207), Lexika (212), Liturgie (213), Moraltheologie (215), Pastoraltheologie (215), Philosophie (217), Religionswissenschaft (219), CD (220)

Eingesandte Schriften ... 221
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@kth-linz.ac.at Internet: http://www.kth-linz.ac.at/thpq

o. Prof. Dr. Dr.habil. Winfried Haunerland *(Chefredakteur)*,
Mag. Dr. Eva Drechsler *(Redaktionsleiterin)*,
Ass. Mag. Franz Böhmisch, o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,
Ass. Dr. Dr.habil. Markus Lehner (Redakteure)

Anschriften der Mitarbeiter:
Ass. Dr. Artur R. Boelderl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Ass. Mag. Ludwig Ecker, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. DDr. Winfried Haunerland, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Josef Janda, Harrachstraße 7, A-4020 Linz
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Christoph Niemand, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Richard Potz, Freyung 2/4, A-1010 Wien
Prof. Dr. Alfons Riedl, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Ralph Sauer, Oldenburger Straße 10a, D-49377 Vechta
Ass. 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 ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserinnen und Leser!

Während die Artikel für das geplante Heft über „Opfer und Religion" entstanden, erschien am 13. November 1997 die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" (vgl. unten S. xxx-xxx). Ausdrücklich gewünscht wurde darin unter anderem, daß die Priester und Diakone „auch unter Opfern" persönlich den Begräbnisdienst übernehmen. Es ist hier nicht der Ort, um die mit der Aussage verbundenen Sachfragen zu diskutieren. Im Horizont der Thematik des vorliegenden Heftes ist es jedoch bemerkenswert, daß diese Kategorie für eine pastorale Motivation geeignet scheint. Der Volksmund hatte dies allerdings immer schon gewußt: „Priesterleben – Opferleben". Oder auch in Reimform: „Opfern und geopfert werden, ist des Priesters Los auf Erden".

Freilich muß man sagen: Die Opferkategorie ist in den vergangenen Jahren vielen suspekt geworden. Zu häufig wurden Opfer eingefordert und dabei Unterdrückung und Machtmißbrauch ideologisch verbrämt. Auf dem Altar des Größenwahns wurde in unserem Jahrhundert das Leben von Millionen geopfert. Für vermeintlich höhere Ziele haben Ideologen und Diktaturen leichtfertig die Zukunft Unzähliger aufs Spiel gesetzt. Kann es da verwundern, daß die Rede von Opfern und die Mahnung zu persönlichen Opfern grundsätzlich unter Ideologieverdacht geraten ist?

Doch kann die Religionsgeschichte offensichtlich auf die Opferkategorie nicht verzichten. Und vor allem: Es führt kein Weg daran vorbei, daß die christliche Theologie schon seit neutestamentlicher Zeit auf vielfältige Weise diese Kategorie aufgegriffen und ihre ureigene Sache mit der Rede vom Opfer zum Ausdruck gebracht hat. Wer nicht geschichtslos Theologie treiben will und wer sich nicht der Gefahr aussetzen will, den Zusammenhang mit der eigenen Tradition zu verlieren, kann sich deshalb eine Auseinandersetzung mit dem „Opfer" nicht ersparen. Inwiefern Jesu Tod ein Opfertod ist und inwiefern die Messe eine Opferfeier ist, muß deshalb genauso überlegt werden wie die Frage, welchen Platz die Rede vom Opfer auch heute innerhalb einer christlichen Ethik einnehmen darf.

Die theologischen und philosophischen Beiträge zum Thema sollen Ansätze für eine zeitgemäße Auseinandersetzung sein. Denn es scheint uns wünschenswert, daß eine verantwortete christliche Rede vom Opfer in Zukunft wieder mehr gelingen kann. Es ist aber ebenfalls zu hoffen, daß die Verunsicherungen der vergangenen Jahre zu einer besseren, klareren und theologisch eindeutigeren Sprache führen. Freilich ist es kein Schaden, wenn alle sich rechtfertigen müssen, die von anderen Opfer fordern. Denn bevor wir vollmundig von anderen einen hohen Einsatz verlangen, müssen wir wohl zuerst die eigene Bereitschaft unter Beweis stellen, die notwendigen Preise zu zahlen. Jesuanisch wäre dies auf jeden Fall.

Eine anregende und fruchtbare Lektüre wünscht Ihnen Ihre Redaktion.



Verlag Friedrich Pustet

„Und der Engel sprach zu den Frauen:
Es ist nicht dasselbe, sich ans Kreuz hängen oder aufs Kreuz legen zu lassen. Im zweiten Fall ist's klar, daß man den kürzeren gezogen hat. Im ersteren noch lange nicht."

Hansjürgen Verweyen führt die lebhafte Diskussion weiter, die er 1991 mit seinem Buch „Gottes letztes Wort" in Gang setzte. Das Projekt einer „Hoffnung, die Gründe nennt" wird hier vertieft und weitergedacht.

Neuerscheinung

Hansjürgen Verweyen
Botschaft eines Toten?
Den Glauben rational verantworten
196 Seiten, kart.
DM 34,– / sFr 32.50 / öS 248,–
ISBN 3-7917-1568-2

Verlag Friedrich Pustet · Pf. 100862 · 93008 D-Regensburg

CHRISTOPH NIEMAND

Jesu Tod – ein Opfertod?*

Auf vielfältige Weise wird im Neuen Testament der Tod Jesu theologisch interpretiert. Unser Autor, Professor der neutestamentlichen Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, zeigt auf, inwiefern die Opferkategorie schon neutestamentlich zur Deutung des Todes Jesu genutzt wurde. (Redaktion)

Meine Fragen zum Thema

Die im Titel gestellte Frage fasse ich nicht so auf, als ob sie durch Hinweis auf nachprüfbare Fakten mit ja oder nein beantwortbar wäre. Es heißt also nicht: *War* Jesu Tod ein Opfertod? (Eine solche Frage ist unbeantwortbar und sollte gar nicht gestellt werden.) Ich frage vielmehr: *Bedeutet* Jesu Tod für jemanden ein Opfer? Faßt jemand Jesu Sterben als Opfer auf? Dann muß aber weitergefragt werden: *Für wen* bedeutet Jesu Sterben allenfalls ein Opfer? In Frage kämen: 1. Gott; 2. Jesus selbst; 3. Menschen, die vom Sterben Jesu betroffen sind.

Über *Gott*, ob für ihn/sie Jesu Tod ein Opfer bedeutet und ob Gott es allenfalls annähme, kann ich nichts sagen. Im Hinblick auf *Jesus* will ich die Frage, ob er selbst seinen Tod als Opfer erfährt, einschränken: Ich stelle keine Spekulationen darüber an, welche Empfindungen der am Kreuz erstikkende Jesus zuletzt hatte: Ob er sein Leben vertrauensvoll Gott anheimgab; ob er noch bei Bewußtsein sein Sterben den Menschen widmete (welchen näherhin und zu welchem Zweck?); ob er an seinem Gott so sehr verzweifelte, daß er in seinem Glauben zusammenbrach; oder ob er einfach verstummte – wir wissen es nicht, und es geht uns, menschlich und theologisch, auch gar nichts an. Wenn ich also frage, *ob Jesu Sterben von ihm selbst als Opfer aufgefaßt wurde*, so frage ich dabei *nur* nach dem, was der freie und seiner Sinne und Gedanken noch mächtige Jesus, vor seiner Verhaftung also, im Blick auf seine drohende Hinrichtung empfand und allenfalls sagte, nicht aber nach dem Röcheln des Gefolterten.[1] Schließlich kann das Sterben Jesu als Opfer aufgefaßt werden von jenen *Menschen*, die diesem Jesus von Nazaret nachgefolgt waren und die nun von seiner entwürdigenden Hinrichtung völlig schockiert sind. Diese Gruppe interessiert mich vor allem. Wie redeten die ersten ChristInnen vom Sterben und vom Tod Jesu? Welche Rolle spielte dabei die religiöse Kategorie *Opfer?* Am Rande frage ich auch danach, ob

*Dieser Beitrag ist den Professoren DDr. Albert Fuchs und Dr. Alfons Riedl zum 60. Geburtstag gewidmet.

[1] Wir sind ja keine Voyeure oder deren Paparazzi, die noch Jesu letzten Atemzug fotografisch bannen und zur religiösen Selbsterregung konsumieren! Die Kirche hat immer gewußt, daß das theologische Testament Jesu, d.h. die rechtlich gültige Deutung und Widmung seines Lebens und Sterbens nicht am Kreuz, sondern beim letzten Mahl gesucht werden muß.

wir aus den Quellen etwas darüber wissen, ob und wie Jesus selbst – vor seiner Verhaftung – in seiner erwartbaren Tötung einen Sinn suchte oder fand.[2]

Vorklärung I: Der heutige Kontext solcher Fragen

Die Rede vom „Opfer" war in der seriösen Theologie und Bibelwissenschaft unseres ausgehenden Jahrhunderts weithin verpönt: Man kämpfte gegen eine verfehlte, weil mißbrauchte Opfer-Spiritualität an. Man kritisierte das Gottesbild einer Opfer-Religion („Steht Gott auf Blut?"). Man wies darauf hin, daß jedes verantwortbare Menschenbild von der radikalen Unvertretbarkeit der Person in Fragen der Schuldverantwortung und Schuldbewältigung ausgehen muß. Opfer seien aber bloße Ersatzhandlungen anstelle realer Problembearbeitung. In der Bibelwissenschaft vom Alten Testament schlug diese allgemeine Stimmung so durch, daß nicht wenige Ausleger sich um die zentrale Funktion und Bedeutung des Opferkultes für die Religion des alten Israel letztlich herumdrückten und oft nur die Seite der prophetischen Opferkritik zur Sprache brachten. Bibeltheologische Modellentwürfe jedenfalls gaben dem Thema des alttestamentlichen Opferkultes kaum einmal eine zentrale Systemstelle. Die neutestamentliche Auslegung folgte dem insofern, als viele Autoren vor allem eine christologische Erfüllung, Überbietung und damit auch Abschaffung der Opfer sahen. Andere wiederum äußerten sich in der Frage, ob denn im NT der Tod Jesu überhaupt in der Kategorie eines kultischen Sühnopfers gedeutet werde, höchst zurückhaltend: Stellenmäßig selten, entwicklungsgeschichtlich spät und letztlich vernachlässigbar sei jenes Thema vertreten.

Seit einigen Jahren haben sich die gesellschaftlichen und intellektuellen Rahmenbedingungen für die theologische Rede vom Opfer geändert. Vielfach hört man Gegenkritik an der neuzeitlichen Ablehnung der Kategorie Opfer. Solche Gegenkritik versucht etwa darauf hinweisen, daß die aufgeklärte und gewalt-empfindliche Moderne dem gesellschaftlichen Phänomen von Gewalt und Aggression ohnehin immer nur mit den pseudopädagogischen Mitteln des Verbots und der Ausblendung begegnete, diese aber nicht wirklich bearbeiten konnte. Hier könne, so sagen manche, die fast nur mehr in der Karikatur bekannte Kategorie des Opfers neue kreative Umgangsweisen mit Gewalt anregen: Opfer wird hierbei verstanden als rituelle und symbolische Inszenierung jenes Aggressionspotentials, das in der Gesellschaft ohnehin nicht einfach abschaffbar ist, aber wenigstens leb- und überlebbar gemacht werden soll. Auch wird vielfach darauf hingewiesen, daß gerade die moderne Konsum- und Informationsgesellschaft nicht nur ihre Opfer im Sinn von systemnotwendigen Verlierern hat, sondern allabendlich auch ritualisiertes Töten und Preisgeben von Leben vorführt: vorgespielte Gewalt auf allen Kanälen als symbolischer Selbstvollzug einer gewalttätigen Gesellschaft. Wenn nun die Religion in Rede und Ritus auf das Opfer verzichtet, vernachlässige sie eine ihrer ureigensten Aufgaben: die Bearbeitung von Gewalt. Und dann übernehmen eben andere Mächte dieses Feld.

Diese noch relativ neue Situation im Umgang mit der Kategorie „Opfer" hat alsbald auch in Theologie und Bibelwissenschaften durchgeschlagen:

[2] Das Folgende kann im Hinblick auf die kontroverse Forschungsdiskussion zu den Themen „Heilsbedeutung des Todes Jesu" beziehungsweise „Opfertod Jesu" nicht einmal ansatzweise begründet und in den Positionen ausgewiesen werden. Hier also nur Literaturhinweise, die aber etwa das Meinungsspektrum abstecken: *G. Barth,* Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen 1992; *J. Becker,* Die neutestamentliche Rede vom Sühnetod Jesu, in: ZThK, Beiheft 8 (1990) 29–49; *F. Hahn,* Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament, in: *ders.,* Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze I, Göttingen 1986, 262–302 (zuvor in: *K. Lehmann/E. Schlink* [Hg.], Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche, Freiburg und Göttingen 1983, 51–91); *K. Haacker,* Zur Sinngebung des Todes Jesu, in: Theologische Beiträge 28 (1997) 24–33; *M. Hengel,* Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas, in: IKaZ Communio 9 (1980) 1–25. 135–147; *H. Merklein,* Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments, in: *H. Heinz u.a.* (Hg.). Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (QD, 124) Freiburg 1990, 155–183, *W. Stegemann,* Der Tod Jesu als Opfer? Anthropologische Aspekte seiner Deutung im Neuen Testament, in: *R. Riess* (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie von Schuldbekenntnis, Opfer und Versöhnung, Stuttgart 1996, 120–140; *P. Stuhlmacher,* Biblische Theologie des Neuen Testaments, I, Göttingen 1992, hier 168–175. 191–196; *S. Vollenweider,* Diesseits von Golgotha: Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer, in: Glaube und Lernen 11 (1996) 124–137; *W. Zager,* Wie kam es im Urchristentum zur Deutung des Todes Jesu als Sühnegeschehen?, in: ZNW 87 (1996) 165–186.

Prominente Alttestamentler entdeckten die priesterschriftliche Opfer-Theologie als „Heils-Angebot" Jahwes neu und bauten um diese Entdeckung herum ganze bibeltheologische Systementwürfe. Für manche Neutestamentler wurde plötzlich die Rede vom Opfertod Jesu der Anfang und Wurzelpunkt des christlichen Bekenntnisses überhaupt. – Wir befinden uns also in einer seltsamen Situation: Den einen kann gar nicht genug davon gesprochen werden, den andern ist immer schon zu viel vom Opfer die Rede! Ich möchte hier keine schnellen Urteile fällen; vielmehr soll ein modellhafter Überblick darüber versucht werden, *wie* das Christentum in seiner formativen Phase vom Tod Jesu spricht und an welchen Stellen dabei vom Opfer die Rede ist.

Vorklärung II: „Opfer – Sühne – Sterben für": In der Antike und im Alten Testament

Die gesamte Antike kannte Opfervollzüge:[3] Materialopfer, Tieropfer und – zumindest in Phantasie und Mythos – Menschenopfer. Die Suche nach *einer* bündigen Theorie, die den intendierten Sinn und den Lebenszusammenhang der Opfer-Praxis monokausal erklären könnte, führt zu keinem Ergebnis. Es mischen sich vielmehr unterschiedliche Motive: Das Opfer wird weithin als *Gabe an die Gottheit* verstanden – als Tribut oder Dank, als Bestechung oder Besänftigung, oft als Huldigung. – Opfer stehen aber auch häufig in Zusammenhang mit Schuldbewältigungsmechanismen: Sie sollen jenes Unheil, das durch böses Tun wie ein giftiger und ansteckender Makel an den Beteiligten klebt, aus der Welt schaffen: *Opfer als Sühne* also. – Tötungsopfer sollen, so manche Deutung, die Tatsache, daß Menschen – um zu leben – unweigerlich fremdes Leben verbrauchen, *im Ritual darstellen* und angesichts der Gottheit diese bedrängende Erfahrung erträglich machen. – Wichtig zu wissen ist, daß es in der heidnischen Antike Opferkritik vor allem aus der Philosophie gab. Aber auch eine Übertragung von kultischen Opfervorstellungen in andere Bereiche ist breit bezeugt: So konnte vor allem die militärisch-ideologische Vorstellung vom „Sterben für" (den König, die Heimat etc.) in der Terminologie des Opferkultes ausgedrückt werden.

Auch im Alten Testament begegnen wir Opfer-Ritualen in höchst unterschiedlichen Formen und Lebenszusammenhängen:[4] An der Wurzel könnten ganz einfache und urtümliche Festfeiern der Sippen gestanden haben: Wenn ein Fest ansteht, bei dem Fleisch konsumiert werden soll, wird vom Clan-Oberhaupt ein Tier – für Jahwe – geschlachtet. Die Feiergemeinde ißt – vor Jahwe – in Freude das Fleisch des Opfertiers. Manche Texte lassen noch durchblicken, daß auch bei wichtigen öffentlichen Anlässen, etwa Vertragsabschlüssen oder politischen Vereinbarungen, Opfertiere geschlachtet wurden. Das Blut der Tiere verwendete man dabei für Bekräftigungs- und Selbstverpflichtungsriten der Vertragspartner, das Fleisch wurde beim Festmahl anläßlich der Abschlusses gemeinsam gegessen. Die Gottheit, der geopfert wurde, ist somit bleibender Garant des geschlossenen Bundes. Spätestens mit der Kultzentralisation in Jerusalem, der forthin einzigen Kult-

[3] Lektüreempfehlung: *H.-J. Klauck*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube (Kohlhammer Studienbücher Theologie, 9/1), Stuttgart 1995, 27–49.

[4] Lektüreempfehlung: *I. Willi-Plein*, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS, 153), Stuttgart 1993.

stätte im Land, bekommen die Opfer dann eine ziemlich einheitliche Ausrichtung: *Sie dienen der Sühne für Israels Verunreinigungen und Schuld!* Da Schuld nach antiker Vorstellung nicht einfach mit einem Federstrich aus der Welt zu schaffen ist, sondern eine negative – fast material verstandene – Aura des Bösen und Unheilvollen erzeugt, genügt nicht einfach ein schnelles Wort der Vergebung: Schuld muß auch darüber hinaus bewältigt werden. Und dazu hat Gott seinem Volk die Opferrituale gegeben. Opfer dienen hier also nicht der Besänftigung Gottes. Wenn Gott vergibt, dann vergibt er ohnehin aus freien Stücken. Opfer dienen vielmehr der Entsühnung des Volkes, das – modern gesprochen – im rituell-symbolischen Vollzug die Schuldfolgen auf- und abarbeitet.

Israels Propheten begleiteten den Opferkult kritisch. Manche Stellungnahmen betreffen einen veräußerlichten Vollzug, wenn er den Kontakt zu Ethik und gerechter Politik verloren hat, andere sind grundsätzlicher und befragen die Sinnhaftigkeit der Kultopfer-Institution als solcher. Wir lernen daraus jedenfalls: In der alttestamentlichen Religion gibt es nicht nur *eine*, allein legitime Gesamttheorie zum Thema Opfer, sondern unterschiedliche Praktiken und Deutungen. – Im *Frühjudentum* sodann kann man eine bemerkenswerte Entwicklung beobachten, derzufolge Sühne in Israel nicht mehr nur exklusiv durch den Jerusalemer Kult gewährleistet wird: Auch Taten der Liebe und Barmherzigkeit und das Studium der Tora haben solche Heilseffekte. Und vor allem: Das *Leiden der Gerechten* und die *Lebenshingabe der Märtyrer* können gelegentlich in Sprachbildern beschrieben werden, die solches Leiden oder Sterben als kultische Sühneleistung ansehen lassen.

Jesu Tod (I): überwunden, nicht gedeutet!

Die ersten und glaubenskonstitutiven Redeversuche, die die ehemaligen JüngerInnen über Jesu Sterben und Tod angestellt haben, waren *keine Sinndeutung* dieses Geschehens. Sie waren vielmehr die Ansage und Verkündigung von *dessen Überwindung*. Die Exegese ermittelte, daß wir in den sogenannten „Auferweckungsformeln" nicht nur den Inhalt, sondern womöglich auch noch die urtümlichste Sprachgestalt der urchristlichen Rede greifen können: „Gott hat ihn – Jesus – aus den Toten erweckt". Damit wird beansprucht: Gott habe jenen Jesus, den die Menschen verwarfen, vernichteten und der Lächerlichkeit preisgaben, gerettet und rehabilitiert. Gott habe die für die Endzeit erhoffte, ersehnte Auferwekkung seiner Getreuen bereits an seinem schlechthin getreuen Knecht Jesus wahrgemacht und damit überhaupt die Endzeit anfangen lassen. Gott habe den geschändeten Jesus durch die Auferweckung bei sich verherrlicht und zum Herrn und Messias, zum Sohn Gottes und kommenden Richter der Welt eingesetzt.

Wir sehen: Das Sterben Jesu wird in dieser Phase nicht positiv oder heilsbedeutsam gedeutet. Es ist vielmehr Unheilsgeschehen und Untat, es ist ein schändliches Urteil von verblendeten Menschen, *das aber Gott aufhebt und ins Gegenteil verkehrt*. Wo die entstehende Kirche dann explizit vom Sterben Jesu erzählt, wird sie es als Ausdruck des in dieser Welt anscheinend unvermeidlichen Leidens der Gerechten und der Propheten begreifen und im Blick auf entsprechende Texte, etwa Psalm 22, nachstellen. Diese alttestamentliche Tradition von der Passion und Rettung der Getreuen Jahwes geht den ersten

Judenchristen plötzlich als die Mitte ihrer Bibel auf, und sie sagen: „Der Messias mußte leiden". Jesu Sterben sei kein zufälliges Mißgeschick, sondern liege ganz auf der Linie dessen, was biblische Religion immer schon als Erfahrung der Frommen formulierte. Der Messias muß leiden – nicht weil Gott das so will, sondern weil unsere Welt und Gesellschaft die bedingungslos Gerechten und Gewaltlosen immer schon als unerträglich empfand und entsprechend drangsalierte!

Jesu Tod (II): wenn überwunden, dann auch zu deuten!

Es blieb nicht dabei, daß Jesu Tod nur als überwundener und in einer Welt wie der unseren als unvermeidlicher verstanden wurde.[5] *Weil* nämlich Gott durch diese seine einmalige Rettungstat Schande und Tod in Leben und Herrlichkeit *verkehrt* hat, darum gewinnen für die ersten Glaubenden *Schande und Tod* Jesu auch eine unerhörte und paradoxe Heilsdimension: *Dieser konkrete und unverwechselbare Weg,* den Jesus ging, war es ja, zu dem Gott sein Wort und Urteil sagte. Gott erweckte – so die ersten Christen – ja nicht irgend jemanden, sondern eben den *gekreuzigten Jesus,* seinen treuen Knecht. Somit sind Kreuz und Tod Jesu nicht, weil überwunden, jetzt und hinfort vergessen und vergeßbar. Vielmehr: Das Kreuz stellt *bleibend* den Weg und die Konsequenz Jesu dar. Das *Kreuz Jesu* sei deshalb auch bleibend der Weg, auf dem das Heil Gottes zu den Menschen kommt. Auch bezüglich dieser Entdekkung der Heilsbedeutung des Todes Jesu können wir aus dem NT wenigstens ansatzweise noch die ursprüngliche Sprachgestalt ermitteln, in der die Urgemeinde dies formulierte: „Der Christus ist gestorben – für uns". Dieses „für uns" scheint mir dabei anfangs noch ganz unspezifisch gemeint: Ohne präzise Vorstellung, worin denn nun näherhin im Tod Jesu ein Heil „für uns" geschehen sein soll. Es ist einfach die reflexartige Einsicht: Im Licht der Auferweckung und Erhöhung Jesu erweist sich *der ganze Weg Jesu,* sein Leben ebenso wie sein Gang ans Kreuz, im tiefsten nur denkbarsten Sinn als *gut für uns.*

Aber auch bei dieser noch unspezifischen Aussage der Heilsbedeutung des Todes Jesu konnte es nicht bleiben: In einem wahren Kreativitätsschub war den ersten Gemeinden dann alles Erdenkliche an religiösen Redekategorien und Erfahrungszusammenhängen gerade gut genug, um ihren neuen, österlichen Christusglauben auszusagen, auszufalten, sich selbst und anderen zu erklären. *Dabei nun spielt die Rede vom Tod Jesu als Opfertod eine wichtige Rolle.*

Jesu Tod (III) gedeutet: Bundesopfer; Stellvertretung; Sühnopfer

Ich will dies an zwei konkreten Beispielen verdeutlichen und beginne mit dem Hinweis auf das *Kelchwort der markinischen Abendmahlsüberlieferung.*[6] Jesus sagte, so wird erzählt, als er den

[5] Die verschiedenen „Phasen" in dieser modellhaften Rekonstruktion sind weniger eine zeitlich-sukzessive Kategorie als vielmehr eine Verhältnisbestimmung. Also nicht: Zuerst fünf Jahre Phase I, dann fünf Jahre Phase II usw. – Vielmehr: Der Inhalt von I trägt und ermöglicht II usw. (und nicht umgekehrt!)

[6] Es war wohl die regelmäßige Feier des Herrnmahles jener erste Ort, wo die christliche Rede von Jesu Sterben als Heilsgeschehen ihren Anfang nahm und ihre Ausgestaltung bekam.

Becher mit Wein herumreichte im Hinblick auf sein demnächst vergossenes Blut: „Dieses mein Blut ist Bundesblut – vergossen für die Vielen" (Mk 14,24). Der Satz ist ganz dicht mit theologischen Deuteelementen angereichert. Angespielt wird zunächst auf *Exodus 24:* Gott schließt am Sinai mit Israel seinen Bund, und es geht dabei fast so zu wie bei zwischenmenschlichen Verträgen: Opfertiere werden geschlachtet, und Mose besprengt mit deren Blut zur feierlichen Bekräftigung und zur Selbstverpflichtung die beiden Vertragsparteien, nämlich den Altar Gottes und das Volk. Dem Volk ruft er dabei zu: „Dieses Blut ist Bundesblut!" – Die Christen, die beim Herrenmahl Jesu vergossenes Blut als Bundesblut bezeichnen, erheben damit folgenden Anspruch: Unsere Gottesbeziehung, die sich in der Begegnung mit Jesus neu und unerhört artikulierte, ist ein Gottesbund von der theologischen Qualifikation des Sinaibundes. Jesus, so wird damit weiters in Anspruch genommen, ist mit seinem Leben für einen neuen, endzeitlichen Bund eingestanden, sein Sterben hat diesen endgültig konstituiert.[7] Der hingemordete Jesus ist – in endzeitlicher Zuspitzung – wie die Opfertiere am Sinai, über deren Blut Israel Jahwes Volk und Jahwe Israels Gott wurde. Halten wir also fest: Jesu Tod wird hier – an prominentester Stelle – als Opfer dargestellt, und zwar *als Bundesopfer.* Subtrahiert man die symbolischen Deuteelemente, so bleibt als Kernaussage: Jesu Leben, so wie es sich in seinem Sterben letztlich vollendet, stiftet und konstituiert eine neue, endzeitliche Gottesbeziehung für jene, die sich von Jesus in diesen Gottesbund hinein vereinnahmen lassen.

Dies war aber nur die erste Hälfte des Kelchworts nach Markus: Mit der Aussage, daß Jesu Blut als Bundesblut „vergossen ist *für die Vielen*", wird ein weiterer bibeltheologischer Sinnzusammenhang aufgerufen: Es handelt sich um einen rätselhaften und einsamen Text aus *Jesaja 53:* das vierte Lied vom Gottesknecht.[8] Von diesem Propheten, der zuvor schon als besonders sensibler und durchsichtiger Bote Gottes für sein ungetreues Volk beschrieben wurde, heißt es, daß seine Schande, sein Leiden und sogar sein ungerecht gewaltsamer Tod nicht umsonst waren. Der Blick auf sein Lebensschicksal nämlich führte das Volk zur Umkehr, sein Tod war Anlaß für einen neuen Anfang. Das zu Einsicht und neuem Glauben gekommene Israel bekennt: „Der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen Knecht, er rettete den, der sein Leben als Schuld-Auslöse-Preis einsetzte. ... Er trug die Sünden *der Vielen* und trat für die Schuldigen ein" (VV.10.12). Das Kelchwort beansprucht also, daß Jesus in seinem Sterben – so wie der deuterojesajanische Gottesknecht, jedoch in endzeitlicher Verdichtung – die Schuld und Sünde seines Volkes stellvertretend übernahm. Auslöse-Preis, *ascham,* ist ein Begriff aus dem jüdischen Privat- und Strafrecht: Die schädigende Partei muß den Geschädigten einen Schadensausgleich leisten. Wenn sie selbst das nicht vermag, kann, wenn sich ein Auslöser findet, jemand für sie einspringen und an ihrer Stelle den

[7] Vgl. die Parallele 1 Kor 11,25, wo das aus Jer 31 kommende Motiv vom *endzeitlichen neuen* Bund realisiert ist.

[8] Dazu *B. Janowski,* Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS, 165), Stuttgart 1997, 67–96.

Schaden wiedergutmachen. Jesus, so wird gesagt, sei dieser Stellvertreter, der – da unser Leben in Sünde verwirkt war – seines an unserer Stelle gab und uns einen neuen Anfang ermöglichte. Wohlgemerkt: Diese Vorstellung von der stellvertetenden Lebenshingabe als Auslöse-Preis hat für damalige Juden nichts mit Opfer zu tun. Es ist hier keine kultische, sondern eine rechtliche Kategorie aufgenommen.[9] Der christologische Anspruch dabei lautet: Auch dort, wo der Mensch eigentlich unvertretbar ist, in seiner Schuld, braucht er Hilfe, Solidarität, Stellvertretung. Jesus, der Knecht Gottes, übernimmt das, was wir nicht tragen können. – Das Kelchwort insgesamt verbindet somit zwei ganz selbständige Vorstellungsbereiche: Jesu Tod ist zugleich kultisches Bundesopfer und rechtlich aufgefaßter stellvertretender Schuldausgleich.

Nun aber zum zweiten Beispiel: Im Römerbrief wird Jesu Tod *vor dem Hintergrund des biblischen Sühnopfer-Kultes* als heilsschaffend expliziert, und zwar im Hinblick auf das in Levitikus 16 beschriebene Sühne-Ritual des Jom Kippur, des großen Versöhnungstages: Die helfende Anwesenheit des heiligen Gottes inmitten seines Volkes Israel ist – so die Jom-Kippur-Theologie – durch die Verunreinigungen, Frevel und Sünden dieses Volkes immer gefährdet. Um sowohl diese Gefährdung als auch die Hoffnung, daß Gott dennoch gnädig und nahe bleibt, darzustellen und erlebbar zu machen, vollzieht der Hohepriester einmal jährlich ein besonderes Ritual. In dessen Mitte steht die mehrfache Besprengung der Kapporet mit Opfertierblut: Diese Kapporet – griechisch mit *hilasterion* übersetzt, zu deutsch etwa Sühneort, Sühnestelle – ist die goldene Deckplatte der Bundeslade im Allerheiligsten. Der Apostel Paulus ist im 3. Kapitel des Römerbriefs (ab V. 21) am zentralen Punkt seiner Ausführungen angelangt: Er spricht über die absolute und unverdienbare Geschenkhaftigkeit der Erlösung in Jesus Christus. Um dies zu verdeutlichen, verweist er auf jenen Sühneritus am Jom Kippur. Er sagt: Ihn – Jesus Christus – hat Gott öffentlich aufgestellt zum *hilasterion*, zur Kapporet; zum Ort, wo für alle, die es glaubend annehmen wollen, Sühne vollzogen wird (siehe V. 25). Paulus nimmt in Anspruch, daß das Jesusgeschehen, speziell sein von Gott überwundener Tod, der endgültige Entsühnungs- und Versöhnungstag ist. Wer dieses Geschehen im Glauben auf sich bezieht, darf sich vor Gott gerechtfertigt und mit Gott versöhnt und in Frieden wissen. Jesu Tod ist also *das endzeitliche Sühnopfer.* Paulus geht es dabei nicht um rituelle Details oder die punktgenaue Übertragung von Opfervorstellungen; er verkündet vielmehr den gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus als unverdienbares endzeitlich-endgültiges Heilsereignis. Um dies begreiflich zu machen, greift er auf die Erfahrung mit dem gnadenhaften Heilsereignis des Jom-Kippur und dessen Opferritual zurück.

Neben den beiden hier zitierten Stellen gibt es natürlich noch andere Texte, die ganz ausdrücklich die Heilsbedeutung

[9] Zum unkultischen Sinn von *ascham* in Jes 53,10: *Janowski*, Stellvertretung, 88–92 (mit weiterer Literatur); *H. Seebaß*, Opfer II, in: TRE 25 (1995), 258–267, hier 263. – Die Einheitsübersetzung übersetzt allerdings mit „Sühneopfer" und trägt damit, wohl zu Unrecht, den Sinn von Lev 5 ins Gottesknechtlied ein.

des Todes Jesu vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Opferpraxis explizieren. Dominant ist dieses Thema aber nur im Hebräerbrief. Splitter einer solchen Opfer-Soteriologie finden sich in den johanneischen Schriften und überhaupt in den neutestamentlichen Briefen.[10] Lukas hingegen hat diesen theologischen Versuch konsequent im Evangelium und in der Apostelgeschichte übergangen. – Wichtig zu wissen bleibt noch, daß es neben der opfertheologischen auch noch ganz andere Aussage- und Deutekategorien gab, die das Bekenntnis zu Jesu Sterben als heilsbedeutsam explizierten. Zu nennen sind hier etwa das Freikauf-aus-Sklaverei-Schema; die tauftheologische Vorstellung der Teilnahme am Geschick Jesu: mit ihm sterben, um mit ihm zu leben; Jesu Tod als siegreicher Kampf gegen die Allmacht des Todes; Jesu Tod als Offenbarung der Liebe und Weisheit Gottes; Jesu Tod als Ur- und Vorbild für bedrängtes Leben.

Folgerungen

1. Die Aussage, daß Jesu Tod Heil bedeutet und als Opfer aufgefaßt werden kann, ist nur erlaubt im größeren Raum des Bekenntnisses zu jenem Gott, der den vernichteten Jesus rettete, auferweckte und verherrlichte. Eine Opfertod-Jesu-Theologie außerhalb des Auferweckungsbekenntnisses wäre unerträglich.

2. Die Aussage, daß Jesu Tod *Heil für uns* bedeutet, ist elementares und konstitutives Bekenntnis der Kirche. Daß dieses Heilsgeschehen *als Opfer* aufgefaßt und verdeutlicht werden kann, ist nicht konstitutives Bekenntnis, sondern explikative Theologie der Urkirche.

3. Heutige Theologie und Verkündigung sollte allerdings die symbolische und hermeneutische Fähigkeit der Opfer-Vorstellung nicht unterschätzen. *Manche Aspekte* der christlichen Bekenntnisaussage „gelitten für uns" können *möglicherweise* auch heute am besten mit ihrer Hilfe veranschaulicht werden.

4. Heutige Theologie und Verkündigung, wenn sie die Opferkategorie zur Explikation des Christusheils verwenden will, darf sich die Inhalte, was denn *dieses* Opfer sei und bedeute, nicht von externen Opfertheorien – sei es aus der Religionswissenschaft, sei es aus der Philosophie oder Gesellschaftstheorie – vorgeben lassen. Wenn wir Jesu Tod als Opfertod explizieren, müssen *wir* deshalb dazusagen, was wir mit *diesem* Opfer meinen und was nicht.

5. Jesu Tod – ein Opfertod? Ja, wenn damit gemeint ist: Jesu vernichtetes Leben ist am Ende nicht sinnlos geworden. Ganz im Gegenteil und allem Anschein zum Trotz: Sein Leben, auch und gerade als gewaltsam zerstörtes, ist und bleibt in unvordenklichem Ausmaß *gut für uns,* wenn und weil Gott ihn von den Toten erweckt hat.

[10] Die weiteren Stellen, die in diesem Zusammenhang diskutiert werden können: (Bei nicht wenigen davon ist allerdings umstritten, ob sie tatsächlich die kultische Opferkategorie aufnehmen!) 1 Kor 5,7; 2 Kor 5,21; Röm 5,8; 8,3; Eph 5,2; 1 Petr 1,18f; 2,24; Hebr 6,19; 7,26ff; 9,1–18; 12,24; Joh 1,19; 19,31–36; 1 Joh 2,2; 4,10; Offb 1,5; 5,6f; 7,14; 12,11; 13,8.

NEU BEI MOHR: Aktuelle theologische Forschungsarbeit

Helmut Merklein
Studien zu Jesus und Paulus II

Eine Verhältnisbestimmung zwischen der Verkündigung Jesu und dem Evangelium des Paulus ist für die neutestamentliche Theologie von grundsätzlicher Bedeutung. Helmut Merklein setzt mit diesem zweiten Aufsatzband seine Studien zu verschiedenen Themen aus dem Bereich der Evangelien und des Corpus Paulinum fort.

1998. Ca. 480 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 105). ISBN 3-16-146863-5 Leinen ca. DM 180,–/ca. öS 1310,–/ ca. sFR 160,–; ISBN 3-16-146924-0 Broschur ca. DM 90,–/ ca. öS 660,–/ca. sFR 90,– (April)

Ebenfallls von Helmut Merklein:

Studien zu Jesus und Paulus I
1987, X, 479 Seiten (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 43). ISBN 3-16-14151-1 Broschur DM 88,–/öS 642,–/sFR 88,–; ISBN 3-16-145152-X Leinen DM 128,–/öS 934,–/sFR 116,–

Petra Seegets
Passionstheologie und Passionsfrömmigkeit im ausgehenden Mittelalter
Der Nürnberger Franziskaner Stephan Fridolin (gest. 1498) zwischen Kloster und Stadt

Petra Seegets untersucht das Leben und Wirken des observanten Franziskaners Stephan Fridolin. Sie stellt den kirchlich-gesellschaftlichen Kontext dar, in dem und für den Fridolin arbeitete, und beschäftigt sich auch mit der Zusammensetzung seines Publikums, das aus selbstbewußten Bürgerinnen und Bürgern sowie Nonnen bestand. Dabei arbeitet sie die Wechselwirkung zwischen dem monastischen Autor und seinem Publikum besonders heraus und verdeutlicht, daß der Franziskaner bemüht war, auf die Wünsche, Nöte und Erwartungen seiner Leser einzugehen.

1998. Ca. 360 Seiten (Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 10). ISBN 3-16-146862-7 Leinen ca. DM 160,–/ca. öS 170,–/ ca. sFR 140,– (April)

Mohr Siebeck
http://www.mohr.de

Zum Schluß: Und Jesus selbst?

Weil Jesus kein Narr war, wußte er, daß er zuletzt in Jerusalem in Lebensgefahr stand. Spätestens seit seiner Tempelaktion war jedenfalls mit seiner Beseitigung zu rechnen. Und am Abend vor seiner Verhaftung gab es wohl ein Abschiedsessen. Dabei deutete Jesus seinen bevorstehenden Tod allerdings nicht mit einem förmlichen Hinweis auf die Opferkategorie, so als ob sein Tod Bedingung für künftiges Heil der Seinen wäre. (Er hatte ja Zeit seines Lebens das volle Heil der Gottesherrschaft als *bedingungslos* und *bereits gültig* verkündet!) Aber Jesus setzte bei diesem Mahl Symbolhandlungen, in denen er sein Leben testamentarisch gültig deutete und vermachte. Diese Gesten zeigen – wo Worte schal werden – wenigstens umrißhaft, was ihn in dieser Stunde bewegte: Er bricht Brot, gibt es den Seinen. „Mein Leib und Leben, gebrochen und zu Ende gebracht: Für euch." Wohlgemerkt: Jesus deutet und widmet nicht eigentlich seinen *Tod;* er deutet und widmet vielmehr sein *Leben. Aber dieses Leben ist eben eines, das nun gewaltsam zu Ende geht!* – Und er reicht den Weinbecher im Kreis umher; alle außer Jesus trinken daraus, und er sagt: „Ich trinke jetzt keinen Wein mehr. Ich werde aber demnächst Wein trinken an der Festtafel Gottes, in seiner bereits angebrochenen, bald aber vollendeten Königsherrschaft" (siehe Mk 14,25). Jesus hält also für sich und für die Seinen den Anspruch seines Lebens unbedingt aufrecht: Kind Gottes im bereits angebrochenen Reich Gottes zu sein und dahinein einladen zu dürfen. Dieser Anspruch gilt für ihn bis in seinen Tod hinein und darüber hinaus. – Das ist für uns Jesu letztes greifbares Wort.[11]

[11] Das Bemühen, ausgehend von Mk 14,17–25 und 1 Kor 11,23–26 nicht nur Gestalt und Sinn der ursprünglichsten nachösterlichen Herrenmahlfeier zu rekonstruieren, sondern von hier aus auch noch Gestalt und Sinngebung des jesuanischen Abschiedmahles sichtbar machen zu können, kommt natürlich nur zu Modellentwürfen. Die oben angedeutete Rekonstruktion geht aus vom mk Brotwort (14,22) und vom sogenannten „Verzichtswort" (14,25), das somit das ursprünglich jesuanische Kelchwort wäre. Das vorgelagerte Deutewort V. 24 mit seinen dichten typologischen Anspielungen halte ich – auch was die Motive betrifft – für nachösterlich. Bei der Brothandlung des historischen Jesus hätte demnach der Nachdruck auf dem sinnenfälligen Brechen und Austeilen gelegen. Das explizite „für euch", wie es 1 Kor 11,24 verliegt, könnte dann nachösterliche Explikation im Hinblick auf die oben erwähnte Gestorben-Für-Formel sein. Was also in 1 Kor 11,24 par Lk ausdrücklich gesagt wird, drückte beim rekonstruierten historischen Mahl – und noch im Mk-Text – die bloße Geste des Austeilens aus: Für euch! – Meine Sicht kommt in vielem nahe der Darstellung von *Hahn,* Verständnis (Anm. 2), 296ff. Eine Rekonstruktion, die sich von der hier vorgeschlagenen unterscheidet, in sich aber sehr eindrücklich ist und im Verlauf der Forschungsdiskussion eine prominente Stelle einnimmt, bietet *H. Merklein,* Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstradition, in: *ders.,* Studien zu Jesus und Paulus (WUNT, 43), Tübingen 1987, 157–180.

WINFRIED HAUNERLAND

Die Messe – eine Opferfeier?

Kein einzelner Begriff kann das Wesen der Eucharistie umfassend zum Ausdruck bringen. Diese Relativierung der Rede vom Opfercharakter der Messe erlaubt allerdings nicht den Verzicht auf die Opferkategorie. Anknüpfend an die ökumenische Diskussion versucht unser Autor, Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, die bleibende Bedeutung der Rede von der Messe als Opfer für Theologie und christliche Existenz aufzuzeigen. (Redaktion)

Seit der Reformationszeit ist es offensichtlich: Vom Opfer der Messe wurde gesprochen, und vom Opfer der Messe wurde kontrovers gesprochen. War das Meßopfer für die einen „der größte und schrecklichste Greuel im Papsttum"[1], so war es für die anderen geradezu die Mitte ihrer Theologie[2]. Die Rede vom Meßopfer und die Lehre von der Messe als Opferfeier gehörten allerdings nicht nur zu den großen Themen der Kontroverstheologie in der Vergangenheit, sondern auch zu den schwierigen, aber wichtigen Fragen der ökumenischen Gespräche unseres Jahrhunderts[3]. Die kirchengeschichtliche Sprengkraft, aber auch das theologische Gewicht der damit verbundenen Bekenntnisfragen ließen eine Alternative nicht zu: Vom Opfer und über das Opfer mußte geredet werden.

Doch so sehr auch nachweislich in den ökumenischen Dialogen um den Opfercharakter der Messe gerungen wurde – innerhalb des alltäglichen Sprachgebrauchs der katholischen Kirche geriet die Rede vom Meßopfer dennoch in Mißkredit. Hatte man früher mit Selbstverständlichkeit von der Darbringung des Meßopfers gesprochen, so gilt mittlerweile der Gebrauch dieser Terminologie geradezu als Ausweis einer konservativen oder gar traditionalistischen Denkweise. Umgekehrt muß die Frage gestellt werden, ob der Verzicht auf die traditionelle Terminologie nicht auch bereits Auswirkung des Verlustes einer theologisch wichtigen Kategorie ist: Die „Opfer"-freie Rede von der Eucharistie könnte zugleich schon Spiegelbild eines verflachten Eucharistieverständnisses sein.

Vor diesem Hintergrund sind in einem ersten Punkt einige Erkenntnisse vorzustellen, mit denen die zeitbedingten Engführungen der Reformationszeit

[1] *Martin Luther,* Die Schmalkaldischen Artikel. Teil II. Artikel 2, hier zit. nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Bearb. von *Horst Georg Pöhlmann* (GTB/Siebenstern 1289). 3. erw. Aufl. Gütersloh 1991, 443–500, hier 451 (Nr. 373).

[2] Vgl. etwa die zutreffende Bemerkung über den weiter unten erwähnten Valentin Thalhofer: „Zentrales Thema im Denken dieses herausragenden Vertreters der Liturgiewissenschaft im 19. Jahrhundert war die Lehre vom Opfer" (*Erich Naab,* Kirchen- und Amtsverständnis bei Valentin Thalhofer, in: Forum Katholische Theologie 5. 1989, 291–301, hier 292).

[3] Vgl. dazu zusammenfassend *Elisabeth Hönig,* Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen (KKTS 54), Paderborn 1989.

überwunden werden und die über den Raum der katholischen Kirche hinaus konsensfähig sein dürften. In einem zweiten Schritt soll ein Blick auf die liturgischen Ausdrucksformen geworfen und dabei nach der Rolle der Kirche im Opfergeschehen der Messe gefragt werden. Abschließend ist zu zeigen, welchen „Sitz im Leben" die Frage nach dem Opfercharakter der Messe heute hat.

1. Konsensfähige Rede vom Meßopfer am Ende des 20. Jahrhunderts

„Was in *allen* Kulten seit dem Sündenfalle eine so centrale Bedeutung hatte, wie das Opfer, kann auch im christlichen Kulte nicht fehlen, muß sich in demselben in verklärter, vollendeter Form vorfinden."[4] So argumentiert Valentin Thalhofer (1825–1891) 1883 in seiner Liturgik und zeigt damit die lange Zeit maßgebliche Richtung für die Bestimmung des christlichen Opferbegriffes an: Ein religionsgeschichtlich gewonnenes Opferverständnis wird auf das Christusereignis und auf die Eucharistie übertragen, wobei freilich das Lebensopfer Jesu am Kreuz als Aufgipfelung und Vollendung aller Opfer verstanden wird. In den verschiedenen nachtridentinischen Meßopfertheorien[5] hat sich dieser Ansatz als folgenreich erwiesen.

Mehr als sechs Jahre lang und intensiver als alle anderen konfessionsübergreifenden Kommissionen hat sich der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (nach seinen Gründern häufig als „Jäger-Stählin-Kreis" bezeichnet) mit der Opferproblematik beschäftigt. Unter der Überschrift „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche" hat der Arbeitskreis das Ergebnis seiner Bemühungen der Öffentlichkeit übergeben[6]. Darin wird deutlich, daß nicht ein vor- oder außerchristlicher Opferbegriff zum Schlüssel für die christliche Rede vom Opfer werden kann. Vielmehr wird festgehalten: „Für das christliche Verständnis hat *Jesu Tod entscheidende hermeneutische Funktion.* Deshalb kann im Blick auf Opferverständnis und Opferterminologie nur noch Jesu Sterben Orientierungsmaßstab sein"[7].

Unter dieser methodischen Prämisse muß nicht mehr nachgewiesen werden, daß im Ritus der Messe eine Zerstörung der Opfergabe geschieht. Vielmehr muß jetzt gezeigt werden, inwiefern das Wesen der Messe teilhat am Wesen der Lebenshingabe Jesu. Nun wird schon im Neuen Testament der Kreuzestod Jesu als Sühne- beziehungsweise Opfertod interpretiert[8]. Der Sühnecharakter des Kreuzesopfers Jesu war ja auch den Reformatoren keine Frage. Vielmehr sahen sie die Allgenügsamkeit dieses seines Lebensopfers durch die Meßopferpraxis und Meßopferlehre der Altgläubigen gefährdet. Wenn wir nach den Worten des Hebräerbriefes „durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi ein für

---

4 *Valentin Thalhofer,* Handbuch der katholischen Liturgik. Erster Band. Freiburg 1883, 149.

5 Vgl. zum Beispiel *B. Neunheuser,* Art. „Meßopfertheorien", in: LThK² 7. 1962, 350–352.

6 Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Abschließender Bericht, in: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Hg. von *K. Lehmann/E. Schlink* (Dialog der Kirchen 3). Freiburg/Göttingen 1983, 215–238; im folgenden zitiert als „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche" mit Gliederungsnummer (und Seitenzahl).

7 Das Opfer Jesu Christi und der Kirche 2.1.5 (218).

8 Vgl. dazu den Beitrag von *Christoph Niemand* in diesem Heft und die dort angegebene Literatur.

allemal geheiligt" (Hebr 10,10) sind, dann braucht sein Opfer keine Ergänzung durch andere menschliche Opfer. Luther sieht diese Einmaligkeit des Kreuzesopfers nur gewahrt, wenn das Abendmahl kein Opfer ist und die *memoria passionis*, das Gedächtnis des Leidens, in der Eucharistie als eine subjektive Erinnerung verstanden wird. Gegen diese Auffassung, das Meßopfer sei ein bloßes Erinnern des Kreuzesopfers *(eine nuda commemoratio*[9]*)*, verwehrt sich das Konzil von Trient, betont aber zugleich die Identität von Opfergabe und Opferpriester beim Kreuzesopfer und beim Meßopfer. Allerdings konnte es ihm nicht gelingen, die *repraesentatio passionis* sakramental zu denken.

Zu Recht verweist der Ökumenische Arbeitskreis auf die mittelalterliche Krise der sakramentalen Idee, die eine Verständigung in der Reformationszeit kaum möglich machte. Man muß sich vor Augen halten, „daß auf dem Konzil von Trient die Eucharistie als die wahre und wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament und die damit zusammenhängenden Fragen der Transsubstantiation, der Anbetung und der Kommunion unabhängig von der Problematik des Opfers behandelt worden ist"[10]. Daß also nicht nur die eucharistischen Gestalten Sakrament sind, sondern daß die Opferfeier selbst sakramentalen Charakter hat, war auf dem Hintergrund der mittelalterlich-scholastischen Eucharistietheologie nicht mehr präsent. Die verhängnisvolle Trennung von Sakrament und Opfer[11] zeigt, daß der Gedanke einer sakramentalen und insofern realen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers in der Meßfeier seinerzeit weder den Konzilsvätern noch den Reformatoren erreichbar war. Erst in unserem Jahrhundert konnte der biblische Gedächtnisbegriff wieder in einer christlichen Theologie der Anamnese aufgegriffen werden. Vor allem Odo Casel (1886–1948) hat mit seiner Theologie der Mysteriengegenwart einen Zugang zu der altchristlichen Vorstellung eröffnet, in der die Einheit der vergangenen Heilstat und der aktuellen Gedächtnisfeier bewahrt bleibt.

Der ökumenische Arbeitskreis kann deshalb prägnant zusammenfassen: „Eucharistiefeier ist die Wirklichkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi in der *Gestalt der sakramentalen Memoria* (im gefüllten biblischen Sinn des Wortes). Eucharistie ist wahres und eigentliches Opfer nicht ‚in sich', nicht neben oder zusätzlich zum Kreuz, sondern Vergegenwärtigung und Eröffnung ... des einen, sühnenden, universalen Opfers für die Kirche, insofern eucharistische ‚Realpräsenz' immer auch Gegenwart des Erhöhten als Mahlherrn (‚kommemorative Personalpräsenz') und Gegenwart seiner Hingabe am Kreuz (‚Aktualpräsenz') bedeutet"[12].

Mit einer solchen sakramentalen Sicht ist sowohl die Einmaligkeit des Kreuzesopfers bewahrt, als auch eine Verflüchtigung in eine *nuda commemoratio* vermieden. Eine ökumenische Verständigung auch durch jene, die in den verschiedenen Kirchen Lehrautorität haben, sollte auf dieser Basis erreichbar sein. Katholischerseits finden sich so-

[9] Vgl. DH 1753.

[10] *Ferdinand Pratzner*, Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik (Wiener Beiträge zur Theologie 29). Wien 1970, 89.

[11] Auf dem Konzil von Trient wird das Dekret über das Sakrament der Eucharistie (DH 1635–1661) elf Jahre vor der Lehre und den Kanones über das Meßopfer verabschiedet (DH 1738–1760).

[12] Das Opfer Jesu Christi und der Kirche 4.3.2 (234).

wohl in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils als auch in den Gebetstexten des nachkonziliar erneuerten Missale Romanum deutliche Aussagen, die eine solche Sicht der Eucharistie als *memoriale* und damit als sakramentale Vergegenwärtigung der Erlösungstat Jesu Christi zum Ausdruck bringen[13]. Auch der Katechismus der Katholischen Kirche greift diese Sicht zustimmend auf[14].

In diesem Sinn kann also als erste Antwort auf die in der Überschrift gestellte Frage gesagt werden: Ja, die Messe ist eine Opferfeier, weil sie das Lebensopfer Jesu vergegenwärtigt. Dabei setzt sie seine Hingabe an den Vater wie seine Hingabe an die Menschen präsent. Wenn dennoch die Frage nach dem Opfercharakter der Messe nicht als erledigt gelten kann, so liegt dies nicht zuletzt an den liturgischen Texten. Dort nämlich wird nicht nur vom Opfer Christi gesprochen, sondern auch die Kirche, die feiernde Gemeinde und ihre Priester erscheinen als Subjekt im Opfervorgang[15].

2. *Die Messe als Opfer der Kirche im Spiegel liturgischer Texte*

Mindestens zwei Handlungsträger können in der Liturgie unterschieden werden. Einerseits ist die Liturgie ein kirchlicher Vollzug und damit auf der Ebene der Empirie ein Tun von konkreten Menschen. Andererseits ist die Liturgie theologisch zu bestimmen als Vollzug des Priesteramtes Christi, so daß Christus selbst als Handelnder und primäres Subjekt jeder liturgischen Feier im Blick bleiben muß[16]. Das Tun der Kirche und das Tun Christi sind zwar zu unterscheiden, können aber nicht einfach getrennt werden. Diese Verbindung kann nach Josef Andreas Jungmann (1889–1975) geradezu als „ein Hauptthema in der Geschichte des Eucharistiedenkens" angesehen werden. Während in der Liturgie und in den liturgischen Texten meist das Tun der Kirche im Vordergrund stehe, spreche die Sprache der Theologie häufig sofort von dem, was die Tat Christi in diesem ekklesialen Vorgang sei[17]. Für die Opferproblematik wird man nach Jungmann nur dann Klarheit in diesem spannungsvollen Zueinander finden, wenn man die alte Unterscheidung anerkennt: „Das *verum sacrificium* ist am Kreuze geschehen, was die Kirche tut, ist dessen *oblatio*"[18]. Das Problem ist allerdings nicht nur, daß eine solche sprachliche Unterscheidung im Deutschen schwer durchzuhalten ist, sondern auch, daß die liturgischen Texte eine

[13] Vgl. *Winfried Haunerland*, Die Eucharistie und ihre Wirkungen im Spiegel der Euchologie des Missale Romanum (LQF 71). Münster 1989, v.a. 202–205.

[14] Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche. München u.a. 1993, v.a. Nr. 1362–1367.

[15] Die Aussagen vom Opfer der Kirche im abschließenden Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises (Das Opfer Jesu Christi und der Kirche 4.5 und 4.6 [235–238]) sind auch deutlich auf Reserven in evangelischen Reaktionen gestoßen und können wohl noch nicht als konsensfähig angesehen werden. Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV. Antworten auf kirchliche Stellungnahmen. Hg. von *Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider* (Dialog der Kirchen 8). Göttingen/Freiburg 1994, 81f.

[16] Vgl. *Kurt Koch*, Die Gemeinde und ihre gottesdienstliche Feier. Ekklesiologische Anmerkungen zum Subjekt der Liturgie, in: StdZ 121. 1996, 75–89. Koch unterscheidet hier zwischen Christus als dem primären Subjekt, der Kirche als dem sekundären Subjekt und dem ordinierten Priester als dem tertiären Subjekt der Liturgie.

[17] Vgl. *J.A. Jungmann*, Oblatio und Sacrificium in der Geschichte des Eucharistieverständnisses, in: ZKTh 92. 1970, 342–350, hier 343.

[18] Ebd. 349.

solche Differenzierung nicht konsequent enthalten.

Ein eindrucksvolles Beispiel ist sicher die Gebetsaufforderung vor dem Gabengebet, in der es heißt: „Betet, Brüder und Schwestern, daß mein und euer Opfer Gott, dem allmächtigen Vater, gefalle"[19]. Wörtlich ist hier das lateinische „meum ac vestrum sacrificium" übersetzt. Die schon im 9. Jahrhundert bekannte Formel[20] wurde bei der Liturgiereform erst nach einer eindringlichen Intervention des Papstes im Ordo Missae belassen[21]. Nicht nur die Unterscheidung zwischen dem Opfer des Priesters und dem Opfer der Gemeinde, sondern schon die Rede vom *sacrificium* angesichts der Gaben, die gerade auf den Altar gelegt wurden, läßt die Formel zumindest äußerst mißverständlich erscheinen[22]. Doch ist der Verzicht auf diesen mißverständlichen Text nur legitim, wenn auf andere Weise und unmißverständlich positiv zum Ausdruck kommt, welche Rolle der Kirche und der konkret versammelten Gottesdienstgemeinde beim Opfergeschehen der Messe zukommt.

Nun kann die liturgietheologische Sinngestalt der Eucharistie als eulogisches Gedenken oder preisende Anamnese bezeichnet werden[23]. Im anamnetisch-epikletischen Hochgebet der Eucharistiefeier tritt diese Sinngestalt am deutlichsten in Erscheinung. Zentraler Ausdruck des Zueinanders von sakramentaler Memoria und liturgischem Vollzug der Kirche ist die Formel, die schon in der Traditio Apostolica auf die Einsetzungsworte und den Gedächtnisbefehl folgt: „memores... offerimus..." – „Seines Todes und seiner Auferstehung eingedenk bringen wir dir das Brot und den Kelch dar."[24] In der Tat wird hier ganz im Sinne der Unterscheidung von Jungmann der Kirche das Offerieren zugeschrieben. Dieses Offerieren der Kirche ist dabei nicht einfach parataktisch mit dem Gedenken verbunden. Der prädikative oder adverbiale Ausdruck „memores" gibt dabei die Umstände an, von denen die Offerierenden bei ihrem Handeln bestimmt sind[25]. Der enge syntaktische Bezug eines solchen adverbialen Ausdrucks dürfte nicht nur temporal sein. Vielmehr liegt es nahe, hier modal zu

---

[19] Die Feier der Heiligen Messe. Meßbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres. Zweite Aufl. Einsiedeln u.a. 1988, 347; im folgenden zit. als „Meßbuch 1988".

[20] Vgl. *Josef Andreas Jungmann*, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 5., verb. Aufl. Bd. 2. Wien/Freiburg/Basel 1962, 105 Anm. 16.

[21] Vgl. *Annibale Bugnini*, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament. Dt. Ausg. hg. von *Johannes Wagner* unter Mitarbeit von *François Raas*. Freiburg/Basel/Wien 1988, 406.

[22] Vgl. jüngst wieder *Franz Nikolasch*, Überlegungen zur Struktur des Meßordo für ein Meßbuch 2000, in: HID 51. 1997, 179–189, hier 185.

[23] Vgl. zu dieser Bestimmung im Anschluß an Überlegungen von Lothar Lies, die auch von Joseph Ratzinger zustimmend aufgenommen wurden, vor allem *Hans Bernhard Meyer*, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4). Regensburg 1989, 454–457.

[24] Traditio Apostolica 4 (*Geerlings:* FC 1, 227f).

[25] Vgl. *Lothar Lies*, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung. Graz/Wien/Köln 1996, 195: „Die Formel besagt nach der lateinischen Grammatik nicht, daß Opfern und Gedenken nebeneinander, aber gleichzeitig, also synchron sind. Das Partizip ‚memores' gibt vielmehr die eigentliche Tätigkeit und so die Art des Opferns an". Das Adjektiv *memores* wird in der Tat hier wie ein adverbiales Partizip gebraucht. Aber trotzdem wird man kaum sagen können, daß die Hauptsache im Partizip ausgedrückt wird. Auch ist die logische Verbindung nach der Grammatik doch offener, als Lies suggeriert. Denn: „Das adverbiale Partizip gibt die Umstände an, in denen sich das Bezugswort zur Zeit der Prädikatshandlung befindet; es vertritt die verschiedensten Nebensätze, so Temporal-, Modal-, Konditional- und Konzessivsätze" (Lateinische Grammatik von *Hans Rubenbauer/J.B. Hofmann*, neubearb. von *R. Heine*. 10. Aufl. Bamberg/München 1977, 213).

interpretieren: Indem wir eingedenk sind beziehungsweise – in Anlehnung an die entsprechende Formel im 4. Hochgebetstext[26] – indem wir ein Gedächtnis feiern, offerieren wir. Dann aber kann man sagen: Das eulogische Gedenken beziehungsweise die preisende Anamnese ist selbst die Weise, in der die Kirche offeriert.

Was allerdings meint nun dieses lateinische Wort *offerre?* Bekanntlich stammt das deutsche Wort *opfern* nicht von *offerre,* sondern von *operari.* Und nicht nur im antiken Latein, sondern auch im lateinischen Meßbuch wäre es völlig unangebracht, *offerre* stereotyp mit *opfern* zu übersetzen. Denn das Wort wird in den lateinischen Texten in unterschiedlichen Zusammenhängen verwendet. So kann es einerseits das Herbeibringen der Gaben für die Eucharistiefeier beschreiben, andererseits aber auch das Niederstellen vor Gottes Angesicht oder auch ihre Übergabe an Gott im Sinne des Darbringens. Ferner ist *offerre* terminus technicus für den Meßvollzug selbst und kann dabei als typisch amtspriesterliches Handeln oder als Handeln der ganzen Kirche verstanden werden. Schließlich bezeichnet dasselbe Wort allerdings auch die Selbstdarbringung Christi am Kreuz[27] und die Selbsthingabe der Gläubigen[28].

Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Darbringungsaussagen nach den Einsetzungsworten möglichst exakt zu analysieren und zu interpretieren[29]. Dabei zeigt sich, daß verschiedene Versuche auch in jüngerer Zeit jeweils mit relativer Berechtigung gemacht worden sind. Ausgehend von der Traditio Apostolica und ältesten Traditionen kann man in den Darbringungsaussagen primär den liturgischen Vollzug der Gabendarbringung ausgedrückt sehen[30]. Das Wort *offerimus* bleibt damit auf der Ebene der liturgischen Handlung, die vom Wort *memores* bestimmte adverbiale Ergänzung bringt den theologischen Gehalt dieser Gabendarbringung zum Ausdruck.

Man kann als Ausgangspunkt einer Interpretation auch die westliche Tradition nehmen, nach der unter den Zeichen von Brot und Wein nach den Einsetzungsworten Jesu Leib und Blut gegenwärtig sind. Dann geht es in dem *offerimus*-Satz darum, Christus, die Opfergabe des Kreuzesopfers und der

---

[26] Vgl. Missale Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Editio typica altera. Libreria Editrice Vaticana 1975, 470: „Unde et nos, Domine, redemptionis nostrae memoriale nunc celebrantes". – Im folgenden wird das Buch zit. mit „Missale Romanum 1975".

[27] Vgl. zum Beispiel die Praefation I de Ss.ma Eucharistia, in: Missale Romanum 1975, 420: „Qui, verus aeternusque Sacerdos, formam sacrificii perennis instituens, hostiam tibi se primus obtulit salutarem, et nos, in sui memoriam, praecepit offerre."

[28] Vgl. in diesem Sinne zumindest Institutio Generalis Missalis Romani Nr. 55f, in: Missale Romanum 1975, 40: „Intendit vero Ecclesia ut fideles non solummodo immaculatam hostiam offerant sed etiam seipsos offerre discant..."

[29] Dem Charakter dieses Beitrages entsprechend können hier weder die Texte im einzelnen analysiert noch die Literatur umfassend diskutiert werden. Vgl. zur Sache neben den im folgenden zitierten Arbeiten v.a. auch *Reinhard Meßner,* Die Meßreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft (ITS 25). Innsbruck/Wien 1989, 45–67; *ders.,* Einige Probleme des Eucharistischen Hochgebets, in: Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie. FS Hans Bernhard Meyer. Hg. von *Reinhard Meßner/Eduard Nagel/Rudolf Pacik* (ITS 42). Innsbruck/Wien 1995, 174–201, v.a. 191–199; auch *Georg Bätzing,* Der Opfergedanke in der erneuerten Meßliturgie, in: LJ 39. 1989, 105–118, v.a. 113–117.

[30] Vgl. in diesem Sinn meinen Versuch: *Haunerland* (s. Anm. 13) 106–113.

Meßfeier, vor den Vater zu tragen[31]. Sehr realistisch sagt es der 4. Hochgebetstext: „So bringen wir dir seinen Leib und sein Blut dar, das Opfer, das dir wohlgefällt und der ganzen Welt Heil bringt".[32] Die Interpretation, daß die Kirche nach den Einsetzungsworten Christus vor den Vater trägt, findet Unterstützung durch die zweite Strophe nach den Einsetzungsworten im 3. Hochgebetstext; dort heißt es: „Schau gütig auf die Gabe der Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat".[33]

Es dürfte allerdings durchaus klärend sein, einen Moment vom Objekt der Darbringung abzusehen und den Darbringungsvorgang selbst bewußt in den Blick zu nehmen[34]. Da die Liturgie eine sakramentale Grundstruktur hat, können auch einzelne liturgische Vollzüge an dieser sakramentalen Grundstruktur Anteil haben. Die sichtbaren Vorgänge sind dann Träger unsichtbarer Wirklichkeiten, dem empirisch Faßbaren entspricht ein inneres Geschehen des Glaubens, und die konkreten Handlungen haben einen Bedeutungsüberschuß. Das kirchliche Darbringen in der Liturgie ist unter dieser Voraussetzung mehr als eine äußere Handlung. Wir bringen Brot und Wein, aber wir bringen die Gaben gerade nicht als Gaben für ein Naturalopfer, sondern wir bringen diese Gaben herbei und legen sie auf den Altar, weil wir mit diesen Gaben uns selbst in diese Feier einbringen wollen. Wir halten sie Gott hin, nicht damit er diese Gaben uns aus den Händen nimmt, sondern weil wir uns selbst ihm hingeben wollen.

Allerdings ist alles liturgische Tun keine autonome Handlung, die wir aus eigener Kraft und Vollkommenheit vollbringen könnten. Liturgische Akte können von der Kirche nur in Gemeinschaft mit Christus und in Teilhabe an seinem priesterlichen Handeln vollzogen werden. Also sind auch jede liturgische Darbringung und die darin zum Ausdruck kommende Selbsthingabe nicht losgelöst von seiner Hingabe. Vielmehr nehmen wir mit unserer liturgischen Selbsthingabe an seiner priesterlichen Selbstdarbringung teil. Die Rede von der Darbringung des Leibes und Blutes Christi[35] kann in diesem Kontext durchaus noch einmal anregend wirken: Wir, die Kirche, der mystische Leib Christi, bringen in der Tat uns selbst dar, wenn wir die sakramentalen Zeichen darbringen. Denn auch im Leib und Blut Christi steht uns nicht einfach eine Gabe gegenüber, mit der wir wie mit einem beliebigen Ob-

[31] Vgl. in diesem Sinn *Reiner Kaczynski*, Das Opfer Christi und die Darbringung der Kirche. Anmerkungen zur angeblichen Verworrenheit unserer Hochgebetstexte, in: Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. FS Balthasar Fischer. Hg. von *Andreas Heinz/Heinrich Rennings*, Freiburg/Basel/Wien 1992, 149–166, v.a. 157–159.

[32] Meßbuch 1988, 508.

[33] Meßbuch 1988, 496.

[34] Vgl. zu diesem Ansatzpunkt (die insgesamt für die anstehende Problematik einschlägige Studie) *Martin Stuflesser*, Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (MthA 51), Altenberge 1998, 273f. – Zur theologischen Interpretation des darbringenden Handelns der Kirche vgl. insgesamt auch *Lies* (s. Anm. 25) 159–233.

[35] Vgl. neben der Formulierung im 4. Hochgebetstext auch Kanon 2 in der Lehre und den Kanones über das Meßopfer auf dem Konzil von Trient (DH 1752).

jekt umgehen könnten. Vielmehr können wir mit dieser Gabe nur umgehen, weil er selbst uns dazu ermächtigt, indem er uns zu seinem Leib gemacht hat und uns Anteil gibt an seiner eigenen Hingabe[36].

Die Frage bleibt natürlich erlaubt, ob die liturgischen Texte diesen Gedanken der personalen Partizipation an der Selbsthingabe Jesu optimal zum Ausdruck bringen[37]. Doch vor jedem korrigierenden Eingriff muß man bedenken, daß liturgische Texte keine definitorischen Texte sind. Häufig umspielen sie das, was sie meinen, und fordern von daher dazu heraus, sich auf das Ausgesagte und damit auf den liturgischen Vollzug immer wieder neu einzulassen. Selbst sperrige Texte können also durchaus eine wichtige Funktion haben[38].

Gerade weil die liturgischen Texte nun eine einfache Unterscheidung in das *sacrificium* Christi am Kreuz und die *oblatio* der Kirche im liturgischen Tun nicht erlauben, halten sie wach, daß unser liturgisches Tun Teilhabe an Christi eigenem Werk ist. Die Messe ist also auch eine Opferfeier, weil sie unser Opfer ist, insofern es um unsere Selbsthingabe an den Vater und an die Menschen geht. Diese Hingabe ist aber nicht autarke Leistung, sondern Geschenk des Geistes und sakramental vermittelte Teilhabe an der Hingabe Christi.

Die sakramentale Teilhabe ist in gewisser Weise die andere Seite der sakramentalen Anamnese. Auf eine entsprechende Sichtweise macht Hans Bernhard Meyer im Anschluß an Cesare Giraudo aufmerksam. Nach dessen Interpretationsmodell zielt die gottesdienstliche Feier „nicht darauf ab, Christus und sein Heilswerk uns gegenwärtig zu setzen. Es geht vielmehr darum, daß wir im Medium rituell-kultischen Tuns je neu in die Gegenwart seiner Person und seines Heilswerkes eintreten dürfen"[39]. In dieser Perspektive ist es vielleicht noch einfacher zu verstehen: Die Einmaligkeit und Allgenügsamkeit der Erlösungstat Jesu wird durch ein Opfern der Christen nicht in Frage gestellt, weil die Christen sakramental Anschluß erhalten an seiner Hingabe.

---

[36] Diese Dimension war auch für das sakramental-anamnetische Denken der Mysterientheologie wichtig. So kann Odo Casel beispielsweise formulieren: „Weil wir aber mit Christus ein Leib sind, sind wir in dieses Opfer eingeschlossen. Wir opfern uns selbst in ihm und mit ihm dem Vater. Durch Christus können wir den Leib und das Blut des Herrn Gott opfern. Wir selbst aber sind dieser Leib und dieses Blut. Wenn nämlich der Priester bei der Mysterienfeier spricht: ‚Das ist mein Leib, das ist mein Blut', so werden diese Worte nicht nur über die Gestalten von Brot und Wein gesprochen, sondern über uns. Wir alle sind durch diese Worte bezeichnet" (*Odo Casel*, Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes. Hg. von *Viktor Warnach*, Graz/Wien/Köln 1968, 424f).

[37] Auch kann man *Hans-Joachim Schulz* (Ökumenische Aspekte der Darbringungsaussagen in der erneuerten römischen und in der byzantinischen Liturgie, in: ALW 19. 1978, 7–28, hier 25) zustimmen, „daß die unmittelbare Verbindung von *offerimus*- und *Corpus-Christi*-Aussagen nicht als optimaler Ausdruck einer Teilhabe am Opfer Christi im Sinne der Mysterientheologie gelten kann". Für eine Korrektur mißverständlicher liturgischer Ausdrücke votiert immerhin sogar ein Gutachten, das im Auftrag des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen erstellt wurde und von diesem Rat dem Ökumenischen Arbeitskreis zur Verfügung gestellt worden ist; vgl. dazu Ökumenischer Arbeitskreis: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV (s. Anm. 15) 81.

[38] Sie bedürfen allerdings der Ergänzung durch andere Ausdrucksformen, in denen das Gemeinte auf einfachere Weise zum Tragen kommt. Die unvermeidlichen Vereinfachungen und Einseitigkeiten in solchen Texten scheinen solange akzeptabel, wie der einzelne Text durch das Gesamt der liturgischen Texte noch einmal neu interpretiert werden kann und muß.

[39] *Meyer* (s. Anm. 23) 449.

3. *Zum aktuellen „Sitz im Leben" der Frage nach dem Opfercharakter der Messe*

Das Mißbehagen, das in der Vergangenheit aus verständlichen Gründen bei manchem opfertheologischen Sprachspiel aufkam, hat weitgehend zu einem Verlust der Rede vom Meßopfer geführt. Gewiß war eine Aufarbeitung der ökumenischen Kontroversen notwendig. Aber wäre es jetzt nicht besser, auf die mißverständliche Rede vom Opfer ganz zu verzichten? Hat die Frage nach dem Opfercharakter der Messe denn wirklich noch eine Lebensrelevanz?

Der ersatzlose Verzicht auf den Opferbegriff wäre verhängnisvoll, weil der Begriff nachweislich durch die ganze Kirchengeschichte hindurch zum theologischen Symbolwort für eine sakramententheologisch bedeutsame Wirklichkeit geworden ist. Daß die sakramentale Vergegenwärtigung der Hingabe Christi und die sakramentale Teilhabe an seiner Hingabe das gläubige Bewußtsein in der Gegenwart nicht prägen, hat bereits konkrete Folgen für eine aktuelle pastoralliturgische Frage mit ekklesiologischer Tragweite. Denn wie kann ohne eine angemessene Meßopfertheologie ausgesagt werden, was die Meßfeier von einem Wortgottesdienst unterscheidet, der mit einer Kommunionfeier verbunden wird?

Die zeitweise engagiert geführte Debatte um die Sinnhaftigkeit und theologische Legitimität einer Kommunionausteilung bei priesterlosen Gemeindegottesdiensten[40] hat die Praxis der meisten Gemeinden nicht beeinflußt. Grund dafür dürfte sein, daß die eucharistische Frömmigkeit der praktizierenden Gemeindemitglieder heute weitgehend allein auf die Kommunion bezogen ist. Angestoßen durch die Kommuniondekrete Pius' X. (*1835; 1903–1914) am Beginn des 20. Jahrhunderts und gefördert durch die Verkürzung der eucharistischen Nüchternheit auf eine Stunde konnte sich eine solche Kommunionfrömmigkeit im Gefolge der nachkonziliaren Liturgiereform in prinzipiell erfreulicher Weise entwickeln. Der bisher kaum wahrgenommene Mangel ist allerdings, daß sich eine wirkliche *Meß*frömmigkeit und damit eine umfassende Eucharistiefrömmigkeit in dieser Zeit auf breiter Basis nicht ausgebildet haben[41].

Eine zeitgemäße Meßopfertheologie könnte helfen, das Wesen der Meßfeier selbst wieder in den Blick zu bekommen. Denn eine gewisse Fixierung auf die (somatische) Realpräsenz korrespondierte mit einer Frömmigkeit, die wesentlich von der Anbetung bestimmt war. Eine gesunde Kommunionfrömmigkeit zielt auf die personale Begegnung mit Christus und

---

[40] Ohne eingehende (und sauber abwägende) Diskussion nennt die wichtigste Literatur *Bernhard Kirchgessner*, Kein Herrenmahl am Herrentag? Eine pastoralliturgische Studie zur Problematik der sonntäglichen Wort-Gottes-Feier (StPLi 11). Regensburg 1996, 189–200; die Bedenken gegen die Kommunionfeiern hat v.a. *Arno Schilson* mehrfach herausgestellt (vgl. etwa den in Anm. 41 genannten Beitrag); zur Gegenposition vgl. v.a. *Reiner Kaczynski*, Sonntägliche Kommunionfeier. Irrweg oder legitimer Ausweg? In: Der Sonntag. Anspruch – Wirklichkeit – Gestalt. FS Jakob Baumgartner. Hg. von *Alberich Martin Altermatt/Thaddäus A. Schnitker* unter Mitarbeit von *Walter Heim*, Würzburg/Freiburg 1986, 213–224; jüngst auch *Manfred Waltl*, Von der Tugend, die Not zu lindern. Zur theologischen Legitimität priesterloser Gottesdienste mit Kommunionfeier, in: Gottesdienst 31. 1997, 145–148.

[41] Vgl. in diesem Sinne auch *Arno Schilson*, Aus der Not keine Tugend machen! Bemerkungen zu theologischen Problemen sonntäglicher Gemeindegottesdienste ohne Priester, in: Anzeiger für die Seelsorge 102. 1993, 93–96; 158–164, hier 158f.

entspricht damit einem Sakramentenverständnis, in dem die Personalpräsenz stärker betont wird. Erneuerung der Meßopfertheologie könnte bedeuten, die Aktualpräsenz, das heißt die Gegenwart der Selbsthingabe Christi und unsere Teilhabe an dieser seiner Hingabe zum Ausgangspunkt einer erneuerten Eucharistiefrömmigkeit werden zu lassen. Vorläufig allerdings drängt sich der Eindruck auf, daß die verhängnisvolle Trennung von Sakrament und Opfer in der Spiritualität noch weiterbesteht.

Gelänge es, diese Trennung zu überwinden, dann könnte eine erneuerte Meßopfertheologie helfen, daß die *lex orandi* nicht nur zum Maßstab der *lex credendi* wird; als *lex agendi*[42] oder *lex vivendi*[43] könnte sie spirituell und existentiell prägend werden[44]. Denn wenn die Rede von der Messe als Opfer der Kirche wesentlich bedeutet, daß wir teilhaben an der Selbsthingabe Jesu, dann kann sich diese *communio* mit ihm nicht auf die sakramentale Feier beschränken. Die Teilhabe an seiner Selbsthingabe beinhaltet eine Selbsthingabe der Kirche und der Gläubigen und zielt auf eine Selbsthingabe auch im Alltag. Eucharistische Existenz ist auf diesem Hintergrund eine Existenz, die wesentlich von der Lebensbewegung Jesu bestimmt ist. Dabei ist diese Hingabe der einzelnen Christen nicht eine Leistung, die als verdienstvolles Werk neben die Hingabe Jesu tritt, sondern sie wird durch ihn und sein Werk gerade erst ermöglicht.

Dieser Zusammenhang von Meßopfer und Lebenshingabe des einzelnen Christen war noch vor wenigen Jahrzehnten im religiösen Bewußtsein präsent. Ein Beispiel dafür ist die Erzählung „Der Zug war pünktlich", mit der Heinrich Böll (1917–1985) 1949 an die Öffentlichkeit trat. Sie handelt von dem jungen Soldaten Andreas, der auf dem Weg an die Ostfront immer mehr von der Gewißheit seines nahenden Todes erfüllt wird. Selbst der Zeitpunkt seines Endes steht ihm vor Augen: „Ich werde sterben, wenn Paul [d.i. sein priesterlicher Freund] zum Altar tritt"[45]. Ein innerer Zwang liegt auf ihm, für die ganze Welt und für jeden einzelnen zu beten. Noch unmittelbar vor seinem Ende denkt Andreas: „Gott, Gott, wo habe ich meine Zeit gelassen, nichts habe ich getan, nie habe ich etwas getan, ich muß doch beten, beten für alle, und in diesem Augenblick ersteigt Paul zu Hause die Stufen des Altares und beginnt zu beten: Introibo. Und auch seine Lippen beginnen das Wort zu formen: Introibo"[46]. Durch das Meßopfer, das sein Freund Paul „in diesem Augenblick" des Todes feiert,

[42] Vgl. diesen Ausdruck bei *Teresa Berger*, Lex orandi – lex credendi – lex agendi. Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik, in: ALW 27. 1985, 425–432.

[43] Vgl. diesen Ausdruck bei *Klaus-Peter Jörns*, lex credendi – lex orandi – lex vivendi. ‚Gemeindeaufbau' in der 1. und 2. Phase (praktisch-)theologischer Ausbildung, in: Festschrift für Frieder Schulz. Freude am Gottesdienst. Hg. von *Heinrich Riehm*, Heidelberg 1988, 30–38, v.a. 33f.

[44] Daß es mir hier nicht einfach um einen ethischen Sollensanspruch und nicht nur um eine ekklesiologische beziehungsweise gemeindetheologische Dimension, sondern um eine Lebenshaltung geht, ist bei der Interpretation der Begriffe *lex agendi* und *lex vivendi* zu beachten. – Vgl. zu diesen Überlegungen auch *Stuflesser* (s. Anm. 34) 462–476.

[45] *Heinrich Böll*, Der Zug war pünktlich. Erzählung (dtv 818). 18. Aufl. München 1987, 77. – Den Hinweis auf diese Erzählung und ihre opfertheologischen Implikationen verdanke ich meinem Assistenten Mag. Christoph Freilinger.

[46] Ebd. 123f. – Mit dem „Introibo" („Zum Altare Gottes will ich treten...") begann der Priester im seinerzeitigen Ritus die Messe.

wird das vordergründig sinnlose Sterben des Andreas als Opfertod gedeutet[47]. Mit dieser Deutung nimmt Böll nicht seine Anklage gegen die Sinnlosigkeit des Krieges zurück. Aber er besteht auf der Möglichkeit eines Sinnes für das Leben und Sterben der Einzelnen auch inmitten der kriegerischen Absurdität. Treffend sagt der evangelische Theologe Heinrich Jürgenbehring: „So wird Andreas, der ja Glied der katholischen Kirche und somit Glied am Leibe Christi ist, hineingenommen in das Opfer der Eucharistie, das der Kaplan vollzieht. Und dieses geschieht in ‚Gleichzeitigkeit'. Der Augenblick der ‚Wandlung' ist der ‚Augenblick', in dem Andreas stirbt, um ins ‚Leben geführt' zu werden"[48].

Vor knapp 50 Jahren konnte es offensichtlich gelingen, mit einem menschlichen Lebensschicksal das Wesen des Meßopfers und mit dem Wesen des Meßopfers das Leben eines Menschen zu interpretieren. Bleibt die Hoffnung, daß auf neue Weise solche Interpretationen wieder möglich werden – freilich nicht nur in der Literatur, sondern im realen Leben gläubiger Menschen.

[47] Vgl. *Heinrich Jürgenbehring:* Liebe, Religion und Institution. Ethische und religiöse Themen bei Heinrich Böll (Theologie und Literatur 2), Mainz 1994, 82.
[48] Ebd. 98.

ALFONS RIEDL

Opferbereitschaft

Kritische Rehabilitierung einer traditionellen Kategorie des christlichen Lebens

Jahrhundertelang war der Opfergedanke für christliche Ethik und Spiritualität prägend und konnte zu staunenswerter Radikalität in der Nachfolge Jesu motivieren. Nicht zuletzt ideologische Verwendung innerhalb und außerhalb christlicher Aszese hat ihn jedoch weitgehend in Mißkredit gebracht. Inwiefern die Opferkategorie auch heute legitim, sinntragend und für christliche Existenz bestimmend sein kann, skizziert der Linzer Professor für Moraltheologie. (Redaktion)

Im christlichen Kontext steht die wohlvertraute metaphorische Rede von den „Opfern", die zu bringen seien beziehungsweise gebracht würden, grundsätzlich unter der theologischen Spannung zwischen der Vollendung aller kultisch-religiösen Opfer in dem einzigartigen Opfer Jesu Christi (vgl. Hebr 9,11–10,18) und der den Gottesdienst der Christen charakterisierenden Weisung, sich „selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt" (Röm 12,1). Dieses positive biblische Zeugnis bedeutet denn auch eine Aufforderung, es nicht bei der Kritik und Distanzierung bewenden zu lassen, die der in der Vergangenheit allzu häufig und selbstverständlich, dabei auch fragwürdig bis mißbräuchlich verwendete Opferterminus (1.) im Rahmen der kirchlichen Umbrüche der letzten Jahrzehnte hervorgerufen hat (2.), sondern die Opferbereitschaft als nach wie vor gültige Kategorie sittlichen Lebens und christlicher Spiritualität in einer kritischen Rehabilitierung zu bewahren, das heißt sie verstehbar und fruchtbar zu machen (3.).

1. Befund: Die traditionelle Rede vom Opfer

1.1. „Opfer" im profanen Sprachgebrauch

Ein Blick auf den profanen Sprachgebrauch zeigt, daß die Ausdrücke „Opfer" und „opfern" bereits unserer *Alltagssprache* angehören: man „opfert" eine Figur im Schachspiel für eine Gewinnchance; man „opfert" einen Teil der Freizeit für die Weiterbildung; ein Autofahrer bringt das „Opfer", auf Alkohol zu verzichten; jemand „opfert" sich für eine unattraktive Aufgabe innerhalb einer Gemeinschaft; jemand gibt ein „Opfer" für Notleidende; jemand riskiert beziehungsweise „opfert" sein Leben für die Rettung eines Verunglückten.[1] „Opfer" bezeichnet in diesem Sinne die mehr oder minder schmerzliche, aber doch bejahte Preisgabe eines (bedeutsamen und geschätzten) Gutes, das man besitzt oder erlangen könnte, um eines anderen Gutes willen (Tausch) oder aber (wie

[1] Vgl. die Beispiele in: *L. Röhrich*, Das große Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, 3 Bde, Freiburg 1991/92, II,1121f; vgl. den Beitrag von *L. Ecker* in diesem Heft.

bei der Rettung) zur Verwirklichung eines sittlichen Wertes oder Zieles.
Opfer werden jedoch nicht nur gebracht, sondern auch gemacht. In die Reihe der letzteren gehören etwa Kriegsopfer, Verkehrsopfer sowie Katastrophenopfer, die „Opfer" einer politischen oder wirtschaftlichen Reform, überhaupt die „Opfer der Geschichte".[2] Was eher als schicksalhaftes Geschehen verstanden wird, darf nicht vergessen lassen, daß die meisten dieser Opfer von Menschen verursacht, intendiert oder doch zugelassen sind. Hier weist die Rede vom Opfer unweigerlich auf die Ebene des Ethischen (und der Theologie).
In der *Literatur* findet sich die Idee des „Opfers" mehrfach in bemerkenswerten Zeugnissen gestaltet, die Empfindungen der Bewunderung beziehungsweise der Anteilnahme zu wecken vermögen. Es genüge hier an R.G. Bindings vielgelesene (und diskutierte) Novelle „Der Opfergang" (1911)[3] und E. Ionescos (auch als Drama bearbeitete) Erzählung „Ein Opfer der Pflicht" (1952/1953) zu erinnern.[4]

1.2. „Opfer" im christlichen Schrifttum

Vor allem ist die Rede vom Opfer, das zu bringen sei, im Bereich der christlichen Lebensführung, der christlichen Ethik und Spiritualität bis in die Gegenwart herein anzutreffen und der Gedankenwelt zahlreicher Christen noch gegenwärtig, auch wenn hypertrophe Ausdrucksformen im Vergleich zur ersten Jahrhunderthälfte deutlich zurückgegangen sind. Darüber gibt ein Blick in die Katechismen, die Schriften zur christlichen Erziehung und Standesbildung, die Gebetbücher, die Werke zur Aszetik und Spiritualität und nicht zuletzt die Handbücher der Moraltheologie Auskunft. Dennoch überraschen auch Fehlanzeigen in einer Reihe (moral-)theologischer Lexika und Handbücher,[5] wobei freilich auch verwandte Begriffe (wie zum Beispiel Abtötung, Askese, Entsagung, Hingabe, Selbstüberwindung, Selbstverleugnung oder Verzicht) zu beachten sind. Im folgenden sollen – ohne jeden Anspruch auf einen repräsentativen Querschnitt (und unter Absehung von eklatanten Auswüchsen) – lediglich einige Belege geboten werden.
In den *Katechismen* begegnet der Gedanke der Opferbereitschaft insbesondere in Verbindung mit dem Fasten- und Abstinenzgebot („Freitagsgebot"), wobei zumeist das Fasten selbst durch freiwillige „Opfer" ergänzt und die traditionelle Freitagsabstinenz (Enthaltung von Fleischspeisen) in die Verpflichtung zu einem anderen, frei ge-

---

[2] Zu dieser Kategorie und ihren ethischen und theologischen Bezügen vgl. *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Frankfurt 1978, 300ff.

[3] *R.G. Binding*, Gesammeltes Werk (I), Frankfurt 1927, 99–145; vgl. dazu Kindlers Literatur-Lexikon VIII (Zürich 1972), 6993f; Kindlers Neues Literatur-Lexikon II (München 1989), 686.

[4] *E. Ionesco*, Werke, München 1985: V, 196–202; I,145–201: Opfer der Pflicht [Victimes du devoir]. – Vgl. ferner die Romane: *F. Jung*, Opferung, Berlin 1916; *S. Bellow*, Das Opfer [The Victim], Köln/Berlin 1960.

[5] Kein Stichwort „Opfer" enthalten: Handbuch theologischer Grundbegriffe (1962); Handbuch (Lexikon) der Pastoraltheologie (1972; auf „Onanie" folgt „Ordensleben"); Praktisches Handbuch der Pastoralanthropologie (1975); *B. Stoeckle* (Hg.), Wörterbuch christlicher Ethik (1975); Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe (1986); *K. Hörmann* (Hg.), Lexikon der christlichen Moral (²1976; jedoch Verweise im Register); *H. Rotter/G. Virt* (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral (1990); Handbuch der christlichen Ethik (1978/1982); *J. Gründel* (Hg.); Leben aus christlicher Verantwortung (1991/92); *A. Günthör*, Anruf und Antwort (1993/94).

wählten „Opfer" modifiziert werden. So heißt es im neuen deutschen Erwachsenen-Katechismus: „Die Freitage des Jahres ... sollen ... besonders im Hinblick auf Jesu Tod durch ein Freitagsopfer ausgezeichnet werden". An Formen der Erfüllung dieser Verpflichtung werden „Verzicht auf Fleischspeisen ..., spürbare Einschränkung im Konsum, besonders bei Genußmitteln, Dienste und Hilfeleistungen für den Nächsten" genannt.[6] Hierher gehört auch der Aufruf der Bischöfe zu einem „Fastenopfer", das nicht schon im Fasten selbst, sondern in einer (darauf zurückgeführten oder jedenfalls einen Verzicht darstellenden) Geldspende zugunsten von Entwicklungshilfe oder Caritas besteht.

Nach dem namhaften *Moralhandbuch* von Mausbach/Ermecke (9.–11. Aufl. 1959–1961) kann den Worten Pius' XII. zufolge „ein Mensch nicht als Christ leben und seine täglichen Arbeiten verrichten, ohne ständig zum Opfer bereit zu sein und ohne sozusagen unaufhörlich zu opfern".[7] Der Opferbereitschaft, die auch zur staatsbürgerlichen Sittlichkeit gehört,[8] wird gerade für den sittlichen Kampf besondere Bedeutung zuerkannt,[9] allerdings stellen sich auch ethische Fragen hinsichtlich der Berechtigung, der Zumutbarkeit und der Notwendigkeit persönlicher Opfer.[10] – Auch „Das Gesetz Christi" von B. Häring (8. Aufl. 1967) spricht von Opferscheu und Opferbereitschaft, von Opfergeist (der Liebe), Opfergesinnung und Opferdienst.[11] Des Christen „Hineinwachsen ... in das Opfer und die Opfergesinnungen Christi", seine „Verpflichtung zum Opferdienst eines heiligen Lebens"[12] schließt auch das „Ja zu den uns zugedachten Opfern"[13] in sich und nährt sich insbesondere durch die lebendige Mitfeier der Eucharistie.[14] Wie aus K. Werners „System der christlichen Ethik" (1850/52) zitiert wird, ist „die Opferidee ... die höchste sittliche Idee" und „ist das von der christlichen Opferidee durchdrungene Liebeleben [sic!] die höchste Zusammenfassung aller sittlichen Tätigkeit".[15]

In den Schriften zur *Aszese* und christlichen *Vollkommenheit* hat das Opferthema einen festen und wichtigen Platz. Betont schon Thomas von Kempen in seiner „Nachfolge Christi" die Bedeutung und Unersetzlichkeit der Selbsthingabe an Christus,[16] so führt auch nach neueren Autoren des geistlichen Lebens für den nach Vollkommenheit strebenden Christen kein Weg am Opfer vorbei. Nach A. Tanquerey ist es uns in dieser heilsgeschichtlichen Situation nicht möglich, „Gott wahr-

---

[6] Katholischer Erwachsenen-Katechismus (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz), 2. Band: Leben aus dem Glauben, Freiburg u.a. 1995, 266. – Auf die Frage der Konsistenz des so abgefaßten Abstinenz- und Freitagsgebotes sei an dieser Stelle nicht eingegangen.

[7] *J. Mausbach/G. Ermecke*, Katholische Moraltheologie, Münster I[9]1959, II[11]1960, III[10]1961; hier: III,4.

[8] Vgl. *Mausbach*, a.a.O. III,142.

[9] Vgl. *Mausbach*, a.a.O. I,227; II,135.

[10] Näheres hierzu *Mausbach*, a.a.O. I,133f. 151. 322. 360; II,63. 136. 149; III,39. 96. 319.

[11] *B. Häring*, Das Gesetz Christi, 3 Bde, München-Freiburg [8]1967: II,152; III,75. 112. 204. 585 u.ö.

[12] *Häring*, a.a.O. II,152f.

[13] *Häring*, a.a.O. II,291.

[14] Vgl. *Häring*, a.a.O. I,449; II,383; III,75.

[15] Zit. *Häring*, a.a.O. I,68.

[16] IV. Buch, 8. u. 9. Kap.; vgl. *Thomas von Kempen*, Vier Bücher von der Nachfolge Christi, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Johann Michael Sailer (ern. von H. Schiel), Freiburg 1958, 474–480.

haft und wirklich zu lieben, ohne uns für ihn zu opfern", nämlich ohne „die Neigungen der gefallenen Natur ... zu bekämpfen und zu zähmen".[17] – H.-E. Hengstenberg eröffnet seine „Christliche Askese" mit einer Vorrede „Von der Wesentlichkeit des asketischen Opfers für den christlichen Menschen", auf das er (nach der Sündenthematik) den ganzen zweiten Teil bezieht: „Im Opfer soll der Mensch die Sünde überwinden. Im Opfer ist uns das Heilmittel gegeben, um ... die gottgewollte Ordnung in unserem Sein wiederherzustellen".[18] Dabei liegt das Opfer der Sünde voraus, als „die Antwort an Gott aus der Begrenztheit des Geschöpfes ... in die Unbegrenztheit Gottes hinein, an der es durch die opfernde Hingabe Teil gewinnt".[19] Um in das durch Christus verwirklichte vollkommene Opferverhältnis, m.a.W. in das reine Opfer der Hingabe an Gott einzutreten, bedürfen wir des Reinigungsopfers oder des asketischen Opfers.[20] – Auch C. Feckes betont gegen die Kritik an einer „Öpferchen-Aszese" und unbeschadet der Frohbotschaft von der Gotteskindschaft die Unverzichtbarkeit der – rechtverstandenen – Selbstüberwindung.[21]

2. *Kritische Reflexion*

Daß diese Opferbereitschaft, die im übrigen – unbeschadet aller Kritik an der (christlichen) Opfertheorie – in der philosophischen Ethik, der Geschichtsphilosophie und der politischen Philosophie seit dem 18. Jahrhundert eine Entsprechung hat,[22] in eine Krise geraten ist (was nicht schon bedeutet, die Sache selbst sei obsolet geworden),[23] zeigt die augenfällige Zurückhaltung vor allem in neueren liturgischen, spirituellen und pädagogischen Kontexten und findet in kritischen Feststellungen und Fragen[24] einen beredten Ausdruck.

2.1. *Humanwissenschaftliche Aspekte*

a) *Anthropologisch* steht der Gedanke vom Opfer zum einen unter dem Anspruch der Personwürde jedes Menschen, die es verwehrt, ihn unter Verkennung seiner Subjekthaftigkeit als Mittel – und sei es auch zu einem ehrenvollen und bedeutsamen Zweck – einzuplanen und einzusetzen;[25] zum anderen ist er in das identitätsbezogene und emanzipatorische Postulat der Selbstverwirklichung in Freiheit und unter dem Zeichen eines gelingenden

---

[17] *A. Tanquerey*, Grundriß der aszetischen und mystischen Theologie, Paris 1931, n. 321(–334). Nach dem NT sei es allen Christen aufgegeben, sich selbst zu verleugnen, gegen die böse Begierlichkeit anzugehen und den Leib in Zucht zu nehmen. Überhaupt könne man sagen, „alle unsere guten Werke seien Akte der Liebe und des Opfers zugleich. Insofern sie uns von den Geschöpfen und von uns selbst losschälen, sind sie Opfer. Insoweit sie uns mit Gott vereinigen, sind sie Akte der Liebe" (n. 327). Die Liebe, das Ziel der Vollkommenheit, erleichtere das Opfer, und dieses sei eine unerläßliche Bedingung der Liebe (vgl. n. 329–332).

[18] *H.-E. Hengstenberg*, Christliche Askese. Von den Ursprüngen der sittlich-religiösen Entfaltung, Heidelberg ³1948, 11–19 beziehungsweise 169–298; hier: 11.

[19] *Hengstenberg*, a.a.O. 12; vgl. auch 293–298; 299, Anm. 1.

[20] Vgl. *Hengstenberg*, a.a.O. 15–18.

[21] Vgl. *C. Feckes*, Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben, Freiburg ²1953, 175–190.

[22] Vgl. *S. Lorenz/W. Schröder*, Art. Opfer. II.2., in: HWPh VI,1235–1237.

[23] Dieses Geschick teilt der Terminus „Opfer" mit anderen, wie zum Beispiel Tugend, Demut, Gehorsam oder Autorität.

[24] Vgl. die interdisziplinäre Auseinandersetzung mit der Opfertheorie: *R. Schenk* (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart 1995.

[25] Vgl. u.a. *W. Wolbert*, Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987.

Lebens und Zusammenlebens[26] zu integrieren. Angesichts der erschreckenden, millionenfachen „Blutspur" der Opfer ideologischer, politischer und kriegerischer Gewalt allein (und selbst noch) in diesem Jahrhundert gerät die Forderung und Rechtfertigung von „Opfern" an die Grenze brutaler oder zynischer Inhumanität. Dennoch dürfen diese Reminiszenzen nicht als Alibi benützt werden, um von den ungezählten Opfern abzulenken, die u.a. ein expansiver Straßenverkehr, eine ungezügelte Wirtschaft oder ein vitalitäts- und leistungsorientiertes Menschenbild auch in der Gegenwart produzieren. Dabei stehen den Opfern nicht nur die Täter gegenüber, sondern auch die zahlreichen Nutznießer solcher Konstellationen.

b) *Psychologisch* hat die Bitte, Aufforderung oder Zumutung, in der Gesinnung des Opfers auf bestimmte Werte oder Ansprüche zu verzichten oder sich für eine Sache oder Aufgabe zu opfern, oftmals den betreffenden Personen Entfaltungsmöglichkeiten beschnitten und mehr oder minder schwerwiegende Belastungen aufgebürdet, die ihren Grund nicht in der Sache selbst, sondern in irgendwelchen einseitigen Interessen haben. Es ist eine Geschichte vielzähliger und ungemein leidvoller Schicksale, die sich hinter dieser Feststellung verbirgt. Bestimmte Personen oder Personengruppen (wie Mütter oder Priester) hat man geradezu auf eine „Opferrolle" festgelegt.[27] Es wiegt zusätzlich schwer, wenn diese „Opfer" religiös motiviert werden. Daß die Adressaten die ihnen so zugedachte Opferrolle nicht immer sogleich durchschauen und vielleicht sich mit ihr sogar identifizieren oder daß die „Täter" einer solchen Opferforderung oftmals ihrerseits Opfer derselben waren, enthebt diese nicht schon der Schuld. Darüber hinaus bedeutet eine solche introjizierte, überfordernde Opfermentalität eine Belastung auch für die unmittelbare Umgebung, sei es daß daraus ein bedrückender und beengender Anspruch auf Dankbarkeit und Folgsamkeit abgeleitet wird, sei es daß der psycho-physische Verschleiß oder gar Ruin eines solchen „Opferlebens" denjenigen, denen es gelten wollte, kaum mehr etwas zu bieten vermag.[28]

c) In *sozialer* Hinsicht dient die zugedachte und internalisierte Opferhaltung in vielfältiger Weise der Durchsetzung individueller und kollektiver, institutioneller, gesellschaftlicher und politischer Interessen und Ziele sowie der Stabilisierung ideologischer Machtverhältnisse. Solange Menschen sich opfern, brauchen Strukturen, die solche Opfer fordern, nicht in Frage gestellt und verändert zu werden.[29] Es ist indes gefährlich, auf solche Opferbereitschaft zu setzen; sie kann sich auch erschöpfen und in Aggression umschlagen.

2.2. Theologische Kriterien

Nicht zuletzt ist die christliche Rede vom Opfer der theologischen Legitimation, die hier sehr wohl „pathologi-

[26] Vgl. dazu *K. Hilpert* (Hg.), Selbstverwirklichung. Chancen – Grenzen – Wege, Mainz 1987.
[27] Vgl. *E. Drewermann*, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten-Freiburg [5]1990, 277–286.
[28] Diese Zusammenhänge sind eindrucksvoll dargestellt bei *D. Sölle*, Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ehtik, Stuttgart 1968, 37–47.
[29] In diesem Sinne hat das Opferverständnis durchaus auch eine gesellschaftliche und politische Dimension.

sche" Entwicklungen[30] zu korrigieren hat, auszusetzen. Hierher gehört, daß das „Opfer" keineswegs im Vordergrund der Botschaft Jesu steht, der die Opferpraxis kennt und gelten läßt, sie allerdings nach dem Maßstab des treuen Gehorsams gegenüber dem eigentlichen Willen Gottes, das heißt der Liebe und Barmherzigkeit, bemißt.[31] Zugleich knüpft Jesus an die Nachfolge seiner Jünger die Bereitschaft zum Verzicht auf das, was die Nachfolge behindern würde, im weiteren Sinne die Selbstverleugnung und die (tägliche) Annahme des (eigenen) „Kreuzes".[32] Auch für die nachösterlichen Christen ergibt sich – aus der Gemeinschaft mit Christus, der Angleichung an seine Gesinnung und dem Bekenntnis (zu) seiner Botschaft, und dies unter den Bedingungen des gegenwärtigen Äons – die Implikation und Konsequenz der Verzichtsleistung und der Leidensbereitschaft.[33] Die durch Glaube und Taufe begründete christliche Existenz als Hineingenommen-sein in den Tod und in die Auferstehung Jesu bestimmt sich jedoch fundamental vom befreienden Ostergeschehen her, hat den Grundcharakter der Danksagung und ist als Glaubenspraxis Zeugnis und Verwirklichung der Erfahrung von Erlösung, Liebe und Heil.[34]

Dieser auf der Grundlage des Neuen Testamentes skizzierte spezifische Stellenwert des – dort als Verzicht, Selbstverleugnung und „Kreuz" begegnenden – „Opfers" innerhalb des christlichen Lebensvollzugs schließt auch eine Aussage sowohl über das christliche Gottesbild als auch über das christliche Weltverständnis in sich. So ist das Gottesbild freizuhalten von den Vorstellungen eines Gottes, dem an der Vergießung des Blutes seines Sohnes sowie an der arbiträren Einengung seiner Menschengeschöpfe gelegen ist.[35] Aber auch das Weltverständnis darf nicht von Abwertung und Verzicht geprägt sein, sondern steht unter dem Kriterium von theologischer Schöpfungslehre, Christologie, Soteriologie und Eschatologie.

Aus dem Gesagten ergeben sich schon einmal wichtige Grenzziehungen eines geläuterten, spezifisch christlichen Opferverständnisses.[36] Die Freiheit der Gnade und die offenbare Zuwendung Gottes weisen den Gedanken zurück, das Opfer begründe einen Anspruch gegenüber Gott (auch wenn bei ihm – dies besagt die Lehre vom „Ver-

[30] Diese (u.a. in der Form der Sündenangst, des Rigorismus und der Abwertung der Lust) bringt *A. Görres* in seinem noch lesenswerten (weil in den Nachwirkungen noch greifbaren) Beitrag „Pathologie des katholischen Christentums", in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg 1966), 277–343; bes. 290–296 und 315–324, zur Sprache.

[31] Vgl. Mt 5,23f; 9,13; 12,7; Mk 7,10–13; 12,33.

[32] Vgl. Mt 16,24; Mk 8,34; Lk 9,23.

[33] Vgl. dazu *K.H. Schelkle*, Theologie des Neuen Testaments. III: Ethos, Düsseldorf ²1977, 164–175; *R. Schnackenburg*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. I (Freiburg 1986), 58–67. 200–213.

[34] Vgl. *F. Böckle*, Fundamentalmoral, München 1977 (u.ö.), 153–160. 223–226. 295f; *H. Halter*, Taufe und Ethos. Paulinische Kriterien für das Proprium der christlichen Moral, Freiburg 1977, bes. Teil I.

[35] Hier ist zum einen auf eine Deutung des Todes Jesu beziehungsweise des „Kreuzesopfers" zu verweisen, die eine verkürzende Satisfaktionstheorie überwindet. Zum anderen ist festzuhalten, daß sich Gottes „Gebote", wie sich eindrucksvoll am Dekalog mit seiner (bezeichnenderweise immer wieder unterschlagenen) Präambel zeigen läßt, als Wege verantwortlicher Freiheit verstehen.

[36] Vgl. dazu die Artikel „Opfer" in: Sacramentum mundi III,875–879 *[O. Semmelroth]*; Praktisches Lexikon der Spiritualität (1988), 948–951 *[A. Schilson]*; Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (²1991) IV,116–127 *[B.J. Hilberath/Th. Schneider]*. – Auf diesem Hintergrund ist etwa der neu edierte Traktat von *J. de Maistre*, Über das Opfer, Wien-Leipzig 1997, zu werten.

dienst"[37] – nichts Gutes, zu dem der Mensch innere oder äußere Widerstände überwindet, vergessen bleibt). So sehr dabei freilich die geleistete Entbehrung oder Überwindung den sittlichen Wert der Handlung erhöht (obwohl nicht der Kampf, sondern die in der Tugend liegende Befähigung das Ziel darstellt), ist doch die (immer wieder anzutreffende) Vorstellung abzulehnen, das Schwerere sei grundsätzlich auch das Gott Wohlgefälligere.

3. *Ansätze einer Rehabilitierung des „Opfers"*

3.1. *Transformation des Opfers*

Der neutestamentliche Befund verbindet mit der Ablösung der kultischen Opferpraxis eine – bereits im Alten Testament einsetzende[38] – Transformation des Opfers in die „geistigen Opfer" (1 Petr 3,5) des Gotteslobes und der Wohltätigkeit (vgl. Hebr 13,15f). Auf dem Hintergrund, daß Jesus sich als gottwohlgefälliges Opfer hingegeben hat (Eph 5,2), begegnet die Mahnung, als „wahren und angemessenen Gottesdienst" sich „selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt" (Röm 12,1).[39] Das Opfer der Christen wird damit nicht in einzelne kategoriale Akte verlegt, wie auch der Verzichtscharakter nicht hervortritt; es besteht in der Übereignung des Lebens an Gott und der Orientierung an seinem Willen.[40] Daraus ergibt sich u.a. die Forderung, andere nicht zu Opfern irgendwelcher Strategien oder Strukturen zu machen.

3.2. *Kategoriale „Opfer" als Mittel und Zeichen*

Die in Glaube und Taufe begründete, im christlichen Leben durchgehaltene und entfaltete Ausrichtung und Übergabe des Lebens an Gott schließt auch die Bereitschaft zu kategorialen „Opfern" in sich, in denen sich das wesentliche Opfer der Christen zu einem Gutteil artikuliert und bewährt und die dieses wiederum verbindet und trägt.

a) Es gehört zur Begrenztheit menschlicher Freiheit und zur Bedingtheit sittlichen Handelns, daß das Gute immer nur partiell und selektiv zu haben ist, das eine Gut nur durch Verzicht auf andere Güter. Mit dieser durch Verzichte – oder „Opfer" – gekennzeichneten Grenze zu leben, gehört zur Reife der Persönlichkeit. Erzieherische Führung und Begleitung haben darum in besonderer Weise den Umgang mit Verzichten zu vermitteln, ohne welche bestimmte Lebensinhalte und Lebensziele nicht zu erlangen sind. In einer integrativen Sicht gelingenden Lebens sind die Aspekte partieller Verzichte im umfassenden Sinn des Wortes „aufgehoben". Der Verzicht ist so ein Verzicht „um ... willen", nicht Zweck an sich, sondern *Mittel* oder Weg zum Ziel. In der Tat wurde und werden immer wieder wertvolle Leistungen durch ein hohes Maß an Selbstdisziplin und Verzicht „erkauft". Auch globale Ziele

[37] Vgl. *W. Beinert* (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg 1987, 533–535.
[38] Zur Relativierung des Kultopfers unter dem Kriterium des religiös-ethischen Verhaltens vgl. 1 Sam 15,22; Sir 34,22f; 35,1–5; Spr 21,3; Hos 6,6.
[39] Vgl. auch die Rede vom „Opfer und Gottesdienst des Glaubens" (Phil 2,17).
[40] Vgl. zu diesem klassischen Topos: *Ph. Seidensticker*, Lebendiges Opfer (Röm 12,1). Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus, Münster 1954, bes. 145ff.

(wie das einer gerechten Weltwirtschaft oder einer zukunftsfähigen Umwelt) sind ohne die Bereitschaft, von bestimmten Besitzständen und Ansprüchen Abstand zu nehmen, zum Scheitern verurteilt. Die Freiheit zu solcher auch den Verzicht bejahenden Entscheidung und Praxis – daß man also das, was man will und soll, auch kann – ist jedoch keine Selbstverständlichkeit. Die Askese,[41] die angesichts des „Supermarktes" von Konsumangeboten an Bedeutung gewinnt, will im Einüben der Verzichtsfähigkeit diesem Können und damit der persönlichen Freiheit dienen.

b) Entsprechend der (freilich nicht adäquaten) Unterscheidung von Wirk- und Ausdruckshandlung[42] ist auch der skizzierte Mittelcharakter der Verzichtsleistung durch die in ihr liegende *Ausdrucks- und Zeichenhaftigkeit* zu ergänzen. Hat schon die Bereitschaft zu einem hohen Einsatz und schmerzlichen Verzicht, mit der jemand einen Akt der Solidarität oder der Nächstenliebe setzt, eine große Ausdruckskraft, so kann ein solcher Einsatz oder Verzicht bewußter Ausdruck sein, der deutlich macht, daß man auf bestimmte Konsum- und Lebensstilangebote durchaus verzichten beziehungsweise einen persönlichen Einsatz leisten, oder auch, selber zum Opfer geworden, von Revanche Abstand nehmen kann (wobei die Signalfunktion kaum ohne Wirksamkeit bleibt).
Solche „Opfer", die bis zum Einsatz des Lebens gehen können (man denke an die Tat Maximilian Kolbes), liegen auf der Ebene des persönlichen Anrufs und der Berufung aus dem Geist der Seligpreisungen und Zu-mut-ungen der Bergpredigt (Mt 5,3–12. 21–48). Der „abusus", auf solche Verhaltensweisen mit dem kurzschlüssigen Hinweis auf das geduldig ertragene Leiden Jesu, des „Lammes Gottes", zu verpflichten, schließt gleichwohl eine freie, wohlbegründete Entscheidung dazu nicht aus. Es ist ebenso unzutreffend, solche Ausdrucks- und Zeichenhandlungen unbesehen als (allgemeine) Gebote auszugeben wie ihren sittlichen und religiösen Wert in Abrede zu stellen.

3.3. Das Opfer der Christen und das Opfer Christi

a) Hat man das erlösende, im Kreuzestod kulminierende Opfer Jesu Christi wesentlich in der unbedingten und damit auch leidensbereiten liebenden und gehorsamen Hingabe an den (Heils-)Willen des Vaters zu sehen,[43] so läßt sich auch die das christliche Leben kennzeichnende Opfer-Hingabe an Gott grundsätzlich als Nachvollzug dieser so verstandenen Opferhaltung Jesu begreifen. Auch wenn die verschiedenen Formen des Verzichts und des hingebenden Einsatzes, der Selbstverleugnung und des Kreuztragens im Neuen Testament unter eben diesen Termini begegnen und kaum als „Opfer" bezeichnet werden (was durchaus gegen einen sorglosen und nivellierenden Umgang mit diesem hochrangigen theologischen Terminus

[41] Vgl. *B. Fraling*, Art. Askese, in: *H. Rotter/G. Virt* (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, 54–59.
[42] Vgl. *R. Ginters*, Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit, Düsseldorf 1976.
[43] Vgl. *O. Semmelroth*, Art. Opfer Christi, in: Sacramentum mundi III,880–884, hier: 880f.

spricht), so stehen diese „Opfer" dennoch nicht beziehungslos zur christlichen Glaubenspraxis; ja, sie fügen sich in den Duktus der in Röm 12,1 formulierten Charakterisierung christlicher Praxis und Spiritualität und partizipieren so auch an dem Opfer Jesu. Dessen Konnotation ist deshalb nicht so sehr (negativ) der Verzicht oder ganz allgemein das Pathische als vielmehr (positiv) die (gerade nicht einengende und belastende) Hingabe oder Übereignung an Gott im (Mit-)Vollzug seines Heilswillens.

b) Eine besondere Weise der Verbindung mit dem Opfer Jesu Christi bedeutet das „Mitleiden" der Gläubigen, die insbesondere die ihnen auferlegten Leiden als Teilhabe an den Leiden Christi verstehen, annehmen und anbieten. Dieser (biblisch gut belegte) Gedanke (vgl. Kol 1,24)[44] ist nicht leicht zu vermitteln, darf aber doch der Gefahr des Mißverständnisses nicht „geopfert" werden. Das unabwendbare Leiden Gott „aufzuopfern" (wie man dies früher problemlos ausgedrückt hat), das heißt ihm als Teilnahme an Christus und seinem Kreuz einen anders nur mehr schwer begründbaren Sinn zu geben, ist ein Umgang mit dem Leiden, der nicht wenigen (vielleicht erst nach einem längeren Prozeß der Auseinandersetzung) eine letzte Zuversicht und inneren Frieden geschenkt hat. Dieser Gedanke ist weit davon entfernt, das Leiden – gerade unter religiösem Aspekt – zu bagatellisieren, zu funktionalisieren oder gar zu idealisieren, was Leidenden gegenüber als ein Zynismus erscheinen und mehr Fragen aufwerfen kann, als beantwortet werden.

c) Schließlich verlangt die Feier des Opfers Christi in der Feier der Eucharistie zu ihrem Vollzug das Eingehen der (mit-)feiernden Gläubigen in die umfassende, leidensbereite Hingabe Jesu an den Vater.[45] Diese Partizipation belebt und bestärkt wiederum die Hingabe, die nicht Verlust und Selbstaufgabe, sondern – gemäß dem Selbstverständnis und Weg Jesu – Gewinn und Selbstfindung bedeutet.

Zusammenfassung

Die profane (säkularisierte) und zugleich biblisch-religiöse Rede vom Opfer verlangt nach einer Auseinandersetzung mit diesem ungemein belasteten und doch auch wieder unverzichtbaren Begriff. Sie hat die biblische Transformation des kultischen Opfers in das „geistige" und zugleich „lebendige Opfer" aufzuzeigen, die das „Opfer" Jesu als liebend-gehorsame Hingabe an den Vater zu verstehen gibt und von daher auch das Opfer der Christen – im voraus zu allen darin zu integrierenden kategorialen „Opfern" – als leidensbereites Eingehen auf den (Heils-)Willen Gottes charakterisiert.

[44] Vgl. dazu *J. Kremer,* Was an den Leiden Christi noch mangelt, Bonn 1956, bes. 154ff.

[45] Diese Zusammenhänge reflektiert *R. Egenter,* Das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug, in: Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960, München 1960, 294–310. Vgl. auch Neues Handbuch theol. Grundbegriffe (²1991) IV, 124–126; *R. Slenczka,* Opfer Christi und Opfer der Christen, in: *K. Lehmann/E. Schlink* (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg-Göttingen 1983, 196–214, vgl. auch den Beitrag von *W. Haunerland* in diesem Heft.

ARTUR R. BOELDERL

Vom Opfergeist

Versuch über Batailles ‚Theorie der Religion'

In der Religionstheorie des französischen Philosophen Georges Bataille kommt dem Opfer eine konstitutive Rolle zu. Obwohl dies bei Bataille antichristlich konzipiert ist, hält unser Autor, Assistent am Institut für Philosophie der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, eine christliche Auseinandersetzung für fruchtbringend und weiterführend. (Redaktion)

Der vorliegende Text versteht sich als Anregung, die in jüngerer Zeit und mit gutem Grund in Mißkredit gekommene Kategorie des Opfers von einer Seite zu betrachten, die für gewöhnlich in der kritischen Diskussion des Begriffs nicht vorrangig aufscheint. Ich unternehme hier den Versuch, unter Rückgriff auf ein im deutschen Sprachraum nach wie vor wenig rezipiertes Gedankengut, namentlich das Denken des französischen Bibliothekars, Schriftstellers und Philosophen *Georges Bataille* (1897–1962)[1], die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit eines positiven Bezugs im gegenwärtigen Diskurs über den Opferbegriff herauszustellen. Was ich im folgenden als das Charakteristische und (nicht zuletzt aus christlicher Sicht) eminent Herausfordernde des Batailleschen Denkens vorstellen möchte, ist die darin vorgenommene eigentümliche Verknüpfung von „Opfer" und „Geist" in Gestalt der „Verschwendung" oder – des „Opfergeistes".

0. Hinführung

Was aber meint das, „Opfergeist"?
Das „Geist"-Buch schlechthin, *Hegels* ‚Phänomenologie des Geistes', vollzieht im Gefolge der Aufklärung eine für die Moderne und noch unsere Gegenwart entscheidende Denkbewegung, welche es genau betrachtet als eine ‚Phänomenologie des Opfergeistes' erscheinen läßt. Es wird nämlich geopfert in dieser Bewegung, und zwar – auf dem Altar der Dialektik – nichts Geringeres als die *Welt* selbst in ihrer unauflöslichen Widersprüchlichkeit, mit anderen Worten: in ihrer unhintergehbaren Materialität und Körperlichkeit, zugunsten der Erstehung des einen „Welt"-Geistes, dem freilich nichts mehr fremd ist – mit einer Ausnahme: *das Heilige*. Dem idealistischen Opfer der Welt korrespondiert ein folgenschweres Opfer des Heiligen in seiner rückhaltlosen Profanierung qua totaler Historisierung, die sich manifestiert als Finalisierung, Instrumentalisierung und Rationalisierung aller Gegenstände und Vorgänge – markant von Hegel selbst in Worte gefaßt in dem berühmten Satz aus den ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts' von 1820: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig."[2] Der Preis aber für Vernunft und Aufklärung, welche die sogenannte Moderne ermöglichen, ist

[1] Für diese Nicht- oder Kaum-Rezeption gibt es verschiedene Gründe: vgl. dazu vor allem *Bernd Mattheus*, Georges Bataille. Eine Thanatographie, 3 Bde., München 1984, 1988, 1995.

[2] *G.W.F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Stuttgart-Bad Cannstatt ⁴1964, S. 33 (= Sämtliche Werke in zwanzig Bänden, hg. von *Hermann Glockner*, Bd. 7).

das Verschwinden des Heiligen aus der Welt, welches wiederum gleichbedeutend ist mit einem Verschwinden der Welt aus der Gegenständlichkeit, die nunmehr als zweckrationaler Zusammenhang gedacht wird. Mit dieser Denkbewegung wird vieles möglich, was zuvor undenkbar war; man muß sich aber im klaren sein, daß damit zugleich anderes unmöglich wurde beziehungsweise seither nicht oder kaum mehr gedacht werden kann.
Diesem „unmöglichen" und „undenkbaren" Anderen widmet sich nun die These *Georges Batailles:* Die „Rückkehr des Heiligen" ist der Entzug des Gegenstands aus der Sphäre der Dinglichkeit, erreicht im *Opfer* (Opfer des „Dings" qua Opfer des Geistes) und in der bewußten, an die Grenzen des Bewußtseins heranführenden *Verschwendung.* Das führt uns in den engeren Bereich der *Religion* – Religion, die für Bataille gleichbedeutend ist mit der beschriebenen Leistung: Opferung (Zerstörung) des Dings „zum Zwecke" (hier verortet sich zugleich auch schon ein innerer Widerspruch von Batailles ‚Theorie der Religion') seiner Restituierung an die Welt des Heiligen, verstanden als Bereich dessen, was aller dinglichen Finalität, oder besser, aller Zweckrationalität enträt. Während sich dieser denkerische Gestus bei Bataille selbst nicht nur als anti-hegelianisch – worin wir ihm folgen können –, sondern auch als explizit anti-christlich gebärdet, läßt sich einerseits zeigen, daß er einen Teil seiner Quellen – ideengeschichtlich wie persönlich – dem Christentum im weitesten Sinne, genauer einer frühen, von ihm selbst als „sehr katholisch" bezeichneten Phase im Leben des jungen Bataille verdankt[3], und andererseits, daß Batailles Denken, ohne Abstriche von dessen Radikalität in Kauf zu nehmen, wesentlichen Momenten des Christentums durchaus kompatibel ist oder wenigstens so gesehen werden kann.[4]

1. Batailles philosophischer Ausgangspunkt

In seiner von der Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik inspirierten und sich zugleich an ihr reibenden Thesenbildung[5] läuft Bataille Sturm insbesondere gegen Hegels Parteinahme für die Arbeit des Knechtes, durch welche dieser – als die Wahrheit des Selbstbewußtseins und damit des Geistes – zu sich selbst kommen könne. Er tut dies freilich nicht aus einem anti-proletarischen, gleichsam rechtshegelianischen Affekt heraus (das verhindert schon seine Ausbildung bei dem Linkshegelianer *Alexandre Kojève*), sondern weil er im Gegenteil darin *die Urszene des modernen Kapitalismus* und seiner *Reduzierung aller Phänomene,* einschließlich des Menschen selbst, *auf die Sphäre der bloßen Dinglichkeit* erblickt, welche es ausmacht, daß alle Gegenstände nur noch nach ihrer potentiellen Instrumentalisierbarkeit bewertet werden.

[3] Vgl. *Mattheus,* Bataille I, S. 45–50, und *Denis Hollier,* La prise de la concorde. Essais sur Georges Bataille, Paris 1974.

[4] Für diesen Aspekt meines Aufsatzes stütze ich mich vornehmlich auf die vorzügliche Dissertation des Bamberger Theologen *Robert Ochs,* Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille, Frankfurt am Main-Berlin-Bern u.a. 1995, die trotz der im Untertitel angegebenen Perspektive auf die theologische Relevanz von Batailles Denken doch zugleich auch eine profunde Einführung und Gesamtdarstellung bietet.

[5] Batailles eingehende Auseinandersetzung mit Hegel im allgemeinen und seine Lektüre der Herr-Knecht-Dialektik im besonderen verdienten eine ausführlichere Darstellung, als ich sie hier leisten kann: sie muß daher einem anderen Text vorbehalten bleiben.

Sie geraten nur noch als Mittel in den Blick, als etwas, das etwas anderem dient, nie auch als Zweck, als etwas, das seinen Sinn in sich selbst hat, das also *souverän* wäre, um hier ein Grundwort Batailles einzuführen. Er arbeitet auch heraus, daß diese bis in die Gegenwart symptomatische Haltung, die er bei Hegel präfiguriert findet, implizit wie explizit einer wachsenden Lustfeindlichkeit Vorschub leistet, die sich etwa an Hegels Definition der Arbeit als „gehemmter Begierde"[6] festmachen ließe, und er stellt die These auf, daß die zunehmende Verdrängung von Erotik und Sexualität in Zusammenhang steht mit einer vergleichbaren Verdrängung des Todes aus der alltäglichen Erfahrung.[7] Und Bataille ist es, der an all diesen Entwicklungen der Moderne ein nachhaltiges *Verschwinden des Heiligen* dokumentiert und gegen sie die *Grunderfahrungen von Sexualität und Tod* (etwa am Beispiel des Opfers) stark zu machen versucht, die ihm zufolge – hier stimmt er Hegel zumindest teilweise zu – das Wesen des Menschen maßgeblich bestimmen und die – hier setzt er sich von Hegel deutlich ab – durch keine wie auch immer geartete Strategie des Denkens wie des Handelns auf den Begriff zu bringen respektive in den Griff zu kriegen sind. Bevor wir uns den Gegenentwurf Batailles aber näher ansehen, bedarf es noch einer Präzisierung dessen, inwiefern die Opferproblematik Hegels Herr-Knecht-Dialektik tatsächlich leitet.

Im Verlauf der ‚Phänomenologie des Geistes' verlagert Hegel das dialektische Geschehen zwischen Herr und Knecht, das er zunächst an zwei getrennten Bewußtseinen abgehandelt, gleichsam theatralisch inszeniert hat, in ein einziges Bewußtsein; auf einer höheren Stufe des Geistes wiederholt sich mithin das Verhältnis von selbständigem und unselbständigem Bewußtsein noch einmal, und diese Wiederholung ist notwendig, wenn sich das Selbstbewußtsein denn auf das Niveau des *absoluten* Geistes erheben soll. Dieses wird erreicht über die Herstellung einer Einheit der beiden verschiedenen Anteile des nunmehr einzelnen, in sich getrennten Selbstbewußtseins; solange diese Einheit nicht hergestellt ist, befindet sich das Selbstbewußtsein Hegel zufolge als „unglückliches Bewußtsein" qua „Bewußtsein seiner als des gedoppelten, nur widersprechenden Wesens"[8]. Und im Zuge der Darstellung dessen, wie sich dieser Weg des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein jetzt innerhalb eines Bewußtseins gestaltet, erweist sich die Hegelsche Dialektik vollends als *Vollzugsform einer Opferlogik:* Es ist das Selbstbewußtsein selbst, das einen Teil seiner selbst opfern muß, will es anders seine Einheit erzielen und so dem Stand des unglücklichen Bewußtseins entfliehen.[9] Es muß sich selbst opfern (wollen), um sich selbst zu gewinnen. Dieses *Selbstopfer* vollzieht sich genauerhin „(d)urch die Momente des Aufgebens des eigenen Entschlusses, dann

[6] *G.W.F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main ⁴1980, S. 153 (= Theorie-Werkausgabe, Bd. 3).

[7] Was nichts zu tun hat mit einer vordergründig feststellbaren Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen und einer damit niedriger werdenden Todeshäufigkeit; es ist die unverändert gebliebene, furchtbare Wirklichkeit des Todes, die von der Gesellschaft mehr und mehr geleugnet wird.

[8] *Hegel*, Phänomenologie, S. 163.

[9] Vgl. a.a.O., S. 164.

des Eigentums und Genusses und endlich [durch] das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäftes"[10], worin das Bewußtsein die Gewißheit erlangt, „in Wahrheit seines *Ichs* sich entäußert und sein unmittelbares Selbstbewußtsein zu einem Dinge, zu einem gegenständlichen Sein gemacht zu haben"[11]. Und Hegel beeilt sich festzustellen, daß allein durch „diese *wirkliche* Aufopferung"[12], nämlich die konsequente *Verdinglichung* seiner selbst, das Bewußtsein aus seinem unglücklichen Zustand treten und auf die Höhe der *Vernunft* gelangen konnte.[13] Darauf also läuft die Hegelsche Dialektik hinaus, können wir mit Bataille festhalten: die *Vernunft* zu ermöglichen vermittels der restlosen *Verdinglichung des Bewußtseins* unter Verzicht auf Begierde und Genuß beziehungsweise letztendlicher Leugnung (qua instrumentalisierender Aufhebung) von Tod und Negativität. Das Bewußtsein *opfert* all diese Grunderfahrungen menschlichen Daseins, um sich auf die Ebene des Geistes aufschwingen zu können – in diesem Sinne ist der Geist der Hegelschen ‚Phänomenologie' tatsächlich ein *Opfergeist*.

Ist Opfer jedoch, so wird Bataille fragen, nicht etwas ganz anderes? Stellt es nicht vielmehr so etwas wie den Kulminationspunkt jener auf dem Altar der Dialektik geopferten Urdimensionen menschlicher Wirklichkeit dar? Und wäre dann nicht vielleicht ein Denken, das sich ihm konsequent zuwendet, ein tragfähiges Remedium gegen die menschenverachtenden Auswüchse einer Ökonomie, die sich im Namen der Vernunft Aufklärung und Humanismus auf die Fahnen geheftet hat – einer Vernunft, die in Batailles Augen so defizient gegenüber der Totalität der Welterfahrung erscheint wie die Hegels?

2. *Kritik der Dingwelt und die Rolle des Christentums*

Es ist durchaus zulässig, Batailles Werk im ganzen als eine einzige große Erwiderung auf Hegel und die Phänomenologie zu lesen, zumal das, wie *Foucault* berichtet, offenbar eine der Wirkungen war, die die Lektüre Batailles auf Studenten der Philosophie im Frankreich der fünfziger Jahre ausgeübt hat.[14] Wir beschränken uns jedoch im folgenden auf Batailles Ausführungen zum Opfer in seiner ‚Theorie der Religion' (1948).[15]

Es genügt, Batailles diesbezügliche Überlegungen in groben Zügen zu rekonstruieren, um damit auch schon deren kritisches Potential gegenüber einer durch und durch kapitalistischen Warenwelt deutlich herauszustellen.

[10] A.a.O., S. 175.

[11] A.a.O., S. 175f. (Hervorhebungen im Original)

[12] A.a.O., S. 176. (Hervorhebung im Original) Der Hinweis, daß es sich bei diesem Selbstverzicht des Bewußtseins um ein Opfer handle, ist Hegel so wichtig erschienen, daß er ihn auf derselben Seite noch zwei weitere Male anbringt. Vgl. ebd.

[13] Vgl. a.a.O., S. 177: „...in diesem Gegenstande, worin ihm sein Tun und Sein, als dieses *einzelnen* Bewußtseins, Sein und Tun *an sich* ist, ist ihm die Vorstellung der *Vernunft* geworden, der Gewißheit des Bewußtseins, in seiner Einzelheit absolut *an sich* oder alle Realität zu sein." (Hervorhebungen im Original)

[14] Vgl. *Michel Foucault*, Entretien avec D. Trombadori, in: *ders.*, Dits et Écrits 1954–1988, tome IV: 1980–1988, Paris 1994, S. 41–95, hier S. 48: „Nietzsche, Blanchot et Bataille sont les auteurs qui m'ont permis de me libérer de ceux qui ont dominé ma formation universitaire, au début des années 1950: Hegel et la phénoménologie." Vgl. auch a.a.O., S. 57.

[15] Vgl. *Georges Bataille*, Theorie der Religion, München 1997 (= Batterien, Bd. 59).

Der Mensch ist Mensch, insofern er sich vom Tier unterscheidet, welches „*in der Welt* (ist) *wie das Wasser im Wasser*"[16], das heißt so, daß es kein Verhältnis von Herr und Knecht kennt, „nichts, was auf der einen Seite Autonomie und auf der anderen Abhängigkeit begründen könnte. Die Tiere haben, da sie sich gegenseitig auffressen, freilich ungleiche Kräfte, aber nie herrscht zwischen ihnen etwas anderes als dieser quantitative Unterschied".[17] Dieses fraglose In-der-Welt-Sein der Tiere impliziert, daß es für sie auch keine Objektkonstanz gibt[18], mithin keine Gegenständlichkeit; ihre Welt ist eine Welt der *Immanenz* und der Unmittelbarkeit[19] ohne jegliche Trennungen zeitlicher wie räumlicher Natur, ein *Kontinuum* also, das der *Dinglichkeit* enträt: „Einzig in den Grenzen des Menschlichen erscheint die Transzendenz der Dinge gegenüber dem Bewußtsein (oder die des Bewußtseins gegenüber den Dingen)"[20], und sie stellt sich her vermöge der Erfindung des Werkzeugs als der Urform des Dings, mit anderen Worten aufgrund der Tatsache, daß der Mensch die *Arbeit* entdeckt.

> Die Position des Gegenstands, die in der Animalität nicht vorkommt, ergibt sich aus der menschlichen Verwendung von Werkzeugen. (...) Soweit die Werkzeuge im Hinblick auf einen Zweck hergestellt werden, setzt das Bewußtsein sie als Gegenstände, als Unterbrechungen in der unterschiedslosen Kontinuität. Das hergestellte Werkzeug ist die Entstehungsform des Nicht-Ich.[21]

Mit dieser Position ist zugleich auch gesetzt, was der Welt bis anhin fremd war, nämlich eine bestimmte Hierarchie, ein Unterordnungsverhältnis des Werkzeugs gegenüber dem Menschen, der es verwendet. Erst dadurch kann es also zu dem kommen, was Hegel in der Herr-Knecht-Dialektik beschreibt – es ist die *Arbeit*, zunächst einfach gefaßt als Verwendung von Werkzeugen im beschriebenen Sinne, die ein Verhältnis wie dasjenige von Herr und Knecht präformiert und ermöglicht; sie ist für Bataille nicht, wie für Hegel, von diesem Verhältnis abkünftig, sondern konstituiert dieses vielmehr erst. Die Arbeit hat aus Batailles Sicht die Existenz von in hierarchischen Verhältnissen gesonderten Einzelnen zu verantworten, sie ist die Ursache von Unterordnung und Vereinzelung schlechthin, und es mutet daher absurd an, sie wie Hegel zum Königsweg der dialektischen Versöhnung der hierarchisch aufeinander bezogenen Elemente (zweier Bewußtseine, wie im Falle von Herr und Knecht, oder eines einzelnen Bewußtseins, wie im Falle des absoluten Selbstbewußtseins qua Vernunft) stilisieren zu wollen.[22]

Mit der durch die Verwendung von Werkzeugen erfolgenden Abhebung

---

[16] *Bataille*, Theorie der Religion, S. 20. (Hervorhebung im Original)

[17] Ebd.

[18] Vgl. ebd. Man müßte vielleicht untersuchen, ob neuere Erkenntnisse der Zoologie und der Verhaltensforschung Batailles Bild vom Tier, das für sein dualistisches Denken in Gegensätzen konstitutiv ist, nicht erschüttern würden; ich bezweifle jedoch, daß eine allfällige derartige Erschütterung den aufklärerischen Wert seines philosophischen Ansatzes überhaupt zunichte machen könnte. Ähnliches gilt auch für sein Verständnis der Arbeits- und Konsumwelt; letztere ist allerdings auch und gerade heute, als durch und durch kapitalisierte Vergnügungsindustrie, unendlich weit von dem entfernt, was Bataille im Sinn hat, wenn er vom Fest als dem möglichen Remedium der modernen Verdinglichung des Menschen spricht.

[19] Vgl. a.a.O., S. 24.

[20] Ebd. In Formulierungen wie dieser schlägt sich Batailles *Husserl*-Lektüre nieder.

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

[22] Vgl. a.a.O., S. 27.

des Menschen vom Tier geht die Negation von dessen Animalität einher, wobei Bataille unter „Animalität" die tierischen Anteile des Menschen versteht: *Sexualität* und *Sterblichkeit* beziehungsweise *Tod*, insofern diese die Zweckrationalität der Arbeit unterbrechen. Das ist für ihn die Geburtsstunde der zahlreichen *Verbote*, die genau diese beiden Bereiche betreffen – sie alle dienen der Aufrechterhaltung eines reibungsfreien Funktionierens des Produktionsablaufs. Indem sich der arbeitende Mensch damit selber wesentlicher existentieller Grunderfahrungen beschneidet, reduziert er sich selber auf den Status eines Dings: „In letzter Konsequenz gestaltet er eine Welt der Dinge, in der er selbst zu einem Ding unter Dingen wird; eine Sache, die jedes Geheimnisses beraubt ist und fremden Zwecken untergeordnet."[23] Während diese Sicht der Dinge bis hierher auf eine modellhafte Verfallsgeschichte des Seins im Stile Heideggers hinauszulaufen scheint, tritt nun bei Bataille ein Gestus auf den Plan, der auf gewisse Weise *Freuds* kulturanthropologisch gewendeter These von der *Wiederkehr des Verdrängten* entspricht. Das Animalische hört nämlich nicht auf, sich in der Dingwelt zweckrationaler Zusammenhänge bemerkbar zu machen, es stört deren Funktionieren und bricht als ihr ganz Anderes in sie ein; und genau damit öffnet es dem eine Bahn, was Bataille *das Heilige* nennt. Von menschlicher Seite gesehen, zeigt sich die *sakrale* Welt in der *profanen* auf unbegreifliche und unbegriffliche Weise präzise dann, wenn die Verbote übertreten werden, und das heißt nicht zuletzt im Opfer, welches Bataille als eine bewußte *Überschreitung* des Tötungsverbots beziehungsweise des Nichttötungsgebots interpretiert. Bei Bataille ist die Todeserfahrung – die sich im Opfer und in der Sexualität ankündigt – jenes Moment, das den Vernunftmenschen an seine animalische Herkunft und damit an das Heilige (verstanden als dasjenige, was sich nicht einem zweckrationalen Denken fügt, was sich nicht instrumentalisieren, nicht bearbeiten läßt) erinnert, indem es den Lauf der profanen Welt sistiert.[24]

Batailles Begründung für diese radikale Zusammenschau liest sich ebenso einfach wie verlockend:

> Die Kontinuität, die für das Tier von nichts anderem unterscheidbar war, die also seine einzige mögliche Seinsweise war, brachte beim Menschen als Gegensatz zur Armseligkeit des profanen Werkzeugs (des diskontinuierlichen Gegenstands) die ganze Faszination der heiligen Welt hervor.[25]

Es wäre verfehlt, Bataille ob dieser Konzeption antiaufklärerischer Tendenzen zeihen zu wollen. Er redet nicht einer naiven „Zurück zur Natur"-Bewegung das Wort, dergestalt, daß er für eine Re-animalisierung des Menschen plädierte. Bataille hält im Gegenteil klar fest, daß erst von der Warte der einmal konstituierten Ding-Vernunft das Heilige als solches gesehen werden kann, welches für das Tier genausowenig existiert wie jene. Sein Impetus ist vielmehr, auf den *Abfall* (im wahrsten

[23] *Ochs*, Verschwendung, S. 133.

[24] Man sieht die gegenüber Hegel völlig konträre Ausrichtung derselben Elemente: Bei Hegel fungiert die Todeserfahrung ja gerade umgekehrt als Ausgangspunkt, der in der Bewegung des Geistes dialektisch überwunden wird und vermittels der Arbeit des knechtischen Bewußtseins an sich selbst zur Heraufkunft der Vernunft führt.

[25] *Bataille*, Theorie der Religion, S. 32f.

Sinne des Wortes)[26], den *Auswurf* der Hegelschen Vernunftmaschinerie hinzuweisen, darauf, was das System aus sich ausschließen, opfern mußte, um den absoluten Geist hervorzubringen: Das ist vor allem die *Körperlichkeit* oder die *Welt* als solche, und in Verbindung damit die *verfemten* Bereiche menschlicher Erfahrung, Sexualität und Tod. Der Schauder oder die Furcht, die wir angesichts dieser Bereiche empfinden, nicht zuletzt aufgrund der Verbote, die sie umgeben, korrespondiert für Bataille dem heiligen Schauder, den wir vor dem Sakralen empfinden; es besteht hier zumindest eine strukturelle Ähnlichkeit, die Bataille interpretativ ausschöpft.

Die Empfindung des Heiligen ist offensichtlich nicht mehr die des Tieres, das die Kontinuität in Nebeln umherirren ließ, in denen nichts unterscheidbar war. Zuallererst, wenn es zutrifft, daß die Konfusion in der Welt der Nebel nicht zum Stillstand gekommen ist, setzen diese der klaren Welt ihre opake Einheit entgegen. Und deutlich sichtbar wird dies opake Etwas erst an der Grenze zum Klaren: wenigstens unterscheidet es sich von außen von all dem, was klar ist. Andererseits fügte sich das Tier ohne sichtbaren Protest in eine es überflutende Immanenz, während der Mensch bei der Empfindung des Heiligen etwas wie einen ohnmächtigen Schauder verspürt. Dieser Schauder ist zweideutig. Ohne jeden Zweifel zieht das, was heilig ist, an und besitzt einen unvergleichlichen Wert, doch im selben Moment erscheint es plötzlich als eine schwindelerregende Gefahr für die klare und profane Welt, das von der Menschheit bevorzugte Gebiet.[27]

Am großangelegten Versuch der Abwehr dieser Gefahr, die das Heilige für die Welt der Produktion darstellt – eine Abwehrbewegung, die die gesamte Neuzeit umfaßt –, beteiligt sich Bataille zufolge auch das *Christentum*, insofern es im Laufe seiner Entwicklung die dunkle, das heißt *gefährliche* Seite Gottes (die im Alten Testament noch durchaus präsent war) zunehmend negiert und letztlich überhaupt für inexistent erklärt habe. Gerade diese mache jedoch seine Heiligkeit aus; reduziere man die Unberechenbarkeit des Gottes, von der die Bibel ja auch berichtet, auf Vernünftigkeit, und sei diese auch als dem Menschen unerreichbare, höchste und einzigartige etc. gedacht, so degradiere man letztlich auch Gott auf den Status eines bloßen Dings, man bringe ihn um seine Heterogenität, sein numinoses Ganz-anders-Sein und damit zugleich um seine Anziehungskraft, sein Faszinosum – der Glaube an Gott müsse so fast notwendig an Attraktivität verlieren. Batailles partikuläre Sicht des Christentums[28] hindert ihn freilich daran, sich zu fragen, ob nicht gerade der Kreuzestod Christi das entscheidende, unaufhebbare (und im Meßopfer der katholischen Liturgie jeweils neu gesetzte) Zeichen für die von ihm eingeforderte Berücksichtigung derjenigen Eigenschaft Gottes sein könnte, die er mit seiner Rede von der Gefährlichkeit des Heiligen für die profane Welt der Produktion benennt – unabhängig von der theologischen Behandlung, die dieses Faktum des Kreuzestodes über die Jahrhunderte erfahren hat.[29]

---

[26] Von daher erklärt sich zum Teil Batailles Faszination angesichts der sexuellen Perversionen der Menschen, in denen mitunter auch menschliche Exkremente eine Rolle spielen und die er vornehmlich in seinem obszönen literarischen Werk thematisiert. Bernd Mattheus spricht diesbezüglich von einer wahren „Skatologie" Batailles und setzt diese synonym mit dessen Heterologie. Vgl. etwa *Mattheus*, Bataille I, S. 98–105, sowie *ders.*, Bataille III, S. 116.

[27] *Bataille*, Theorie der Religion, S. 33.

[28] Vgl. *Ochs*, Verschwendung, S. 142–148, bes. S. 144.

[29] Dieser Frage nachzugehen, obliegt denen, die in diesen Bereichen kompetent sind, nämlich den Fachtheologen; vgl. im vorliegenden Heft die Beiträge von *Christoph Niemand* und *Winfried Haunerland*.

3. Das Opfer des Dings zur Wiederherstellung der Sphäre des Heiligen

Worauf will Bataille mit seiner Konzeption des Gegensatzes von sakral und profan in der eben referierten Form hinaus? Letztlich auf folgendes: die Wiederherstellung der Würde des Menschen, seiner *Souveränität*, die er mit seinem Eintritt in die Welt des Werkzeugs, der Dinge, der Arbeit und der Produktion eingebüßt habe. Das Remedium der Negation seiner selbst,[30] mit der der Mensch sich den Aufstieg in die Welt der reinen Vernunft und des absoluten Geistes erkauft hat, erblickt Bataille im *Opfer* als einer Praxis der *Verschwendung* und der (sinnlosen) Verausgabung im Unterschied zur anhäufenden Produktion.

> Prinzip des Opfers ist die Zerstörung; doch obgleich diese bisweilen sogar vollständig sein kann (wie beim Brandopfer), ist die Zerstörung, die das Opfer bewirken will, nicht die Vernichtung. Das Ding – und nur das Ding – soll im geopferten Tier zerstört werden. Das Opfer zerstört die in der Realität existierenden Bande der Unterordnung eines Gegenstands, es entreißt das Opfertier der Welt der Nützlichkeit und gibt es einer Welt kapriziöser Unbegreiflichkeit zurück.[31]

Die Folie für Batailles Opfertheorie bildet, wie an dieser Definition ersichtlich wird, das Opferritual der primitiven oder besser: archaischen Religionen, dessen oben beschriebenen Sinn er als auch für alle späteren Opferhandlungen maßgeblich erachtet, wodurch alle geschichtlichen Transformationen, Subtilisierungen und letztlich Sublimierungen der Opferpraxis in den einzelnen Religionen ihm nur als eine Bewegung erscheinen können, die von der eigentlichen, der ursprünglichen Bedeutung des Opfers wegführen und diese verwässern. Obwohl Batailles Denkweise in dieser Hinsicht also radikal ahistorisch und von daher kritisierbar ist, wollen wir jede dahingehende Kritik für unseren Zusammenhang zurückstellen und ihm die Gültigkeit seines Opferbegriffs gleichsam heuristisch zugestehen, um uns möglichst vorurteilsfrei der Frage widmen zu können, was dieser Begriff leistet und inwiefern er vor dem Hintergrund des Szenarios zwischen Hegel und Bataille für uns heute relevant sein könnte.

Das Opfer erscheint in Batailles Blick als eine Praxis, die dazu angetan ist, den Menschen seiner Verstrickung in die alles bestimmenden Gesetzmäßigkeiten der Produktion qua Anhäufung von Ressourcen zu entreißen, indem sie ihm mit dem Tod des Opfertieres die Möglichkeit einer *sinnlosen Verschwendung* der angehäuften Ressourcen vor Augen führt – eine sinnlose Praxis also, deren evidente Sinnlosigkeit den Sinn hat, den Kreislauf oder die Spirale der ins Unermeßliche wachsenden und zusehends alle Bereiche des Lebens vereinnahmenden Produktion zu unterbrechen. Im Hintergrund dieser Konzeption des Opfers steht das, was Bataille die „allgemeine Ökonomie" nennt im Gegensatz zur „beschränkten Ökonomie", die in seiner Diktion unseren gebräuchlichen Ökonomie-Begriff bezeichnet, mithin alles, was von einer Theorie des *Mangels* ausgehend die Unumgänglichkeit von immer mehr Arbeit, immer mehr Kapitalanhäufung und immer steigender Produktion quasi ontologisch festschreibt. Dem hält Bataille mit seiner

[30] Vgl. *Bataille*, Theorie der Religion, S. 37.
[31] A.a.O., S. 39.

allgemeinen Ökonomie eine Theorie des *Überflusses* entgegen, die er *kosmologisch* begründet: So wie die Sonne ihre Energie nicht speichert, sondern sie ohne Erwartung einer Gegenleistung, ohne also in eine Zweck-Mittel-Relation eingetreten zu sein, rückhaltlos verausgabt und damit erst das Leben auf der Erde ermöglicht, so verfügt auch der Mensch aufgrund seiner (von der Sonnenenergie gespeisten) Animalität über einen Kräfteüberschuß, den er jedoch mit seiner totalen Ausrichtung auf Arbeit und Tätigsein im Dienste einer dinghaften Nützlichkeit negiert und verdrängt. Einzig in Sexualität und Tod bewahrt sich ihm ein Gedächtnis dieses seines abundanten Seins, das er deshalb gerade in diesen Bereichen mit Verboten aller Art restringiert. Dennoch bricht die überschüssige Energie von Zeit zu Zeit hervor, und ihre Eruptionen sind umso heftiger, das heißt gewalttätiger und zeitigen mithin umso fatalere Wirkungen, je mehr ihre wahre Natur verkannt beziehungsweise geleugnet wird. Daher, so Bataille, müsse es immer wieder Zeiten geben, in denen der gewohnte Lauf der Arbeit und der Produktion unterbrochen wird, Zeiten des *Festes* und der *Feier* – und es sind in erster Linie die *Religionen*, die für die Einhaltung dieser Zeiten sorgen, in denen die profane Welt stillsteht und das Sakrale zur Sprache kommen kann. Denn das Sakrale ist nichts anderes als dies: rückhaltlose *Verausgabung* und sinnlose Verschwendung, wie sie besonders im *Opfer* praktiziert werden. Das Opfer, in dessen Verlauf stets *die Wirklichkeit des Todes* aufleuchtet, auch wenn es nicht tatsächlich zum Tod des Geopferten führt, wird so in Batailles Denken zum mächtigsten Zeichen gegen die Universalisierung einer unheiligen, partikulären Ökonomie, welche im Namen der Vernunft die Menschen ihrer Menschenwürde beraubt und sie zusehends verdinglicht.

> Die Macht, die dem Tod generell zukommt, wirft Licht auf den Sinn des Opfers, das in seinem Vorgehen dem Tod insofern gleicht, als es einen verlorengegangenen Wert gerade durch Preisgabe dieses Wertes restituiert. Doch ist der Tod nicht notwendig mit dem Opfer verbunden, und noch das feierlichste Opfer kann einen unblutigen Verlauf nehmen. Das Töten stellt nur einen tieferen Sinn klar heraus. Worauf es im Grunde ankommt, ist, von einer dauerhaften Ordnung, in der alles Verzehren der Ressourcen der Notwendigkeit zu dauern untergeordnet ist, übergehen zu einer Gewalt der bedingungslosen Verzehrung...[32]

Die Forderung nach einer derartigen Verzehrung, die des zweckrationalen Denkens enträt, ist einlösbar nicht nur im Tod (des Opfertieres), sondern sie verwirklicht sich etwa auch in der Sexualität des Menschen, insofern darunter der animalische Anteil der Begierde des Menschen zu verstehen ist und nicht der Beischlaf zum Zwecke der Fortpflanzung. Bataille zufolge äußert sich der Überschuß des Lebens, der die Welt des Heiligen kennzeichnet, gerade umgekehrt darin, daß der Mensch im Gegensatz zum Tier keine instinktiv festgelegte Paarungs-, Brunft- und Brutzeit kennt, sondern daß seinem zeitlich uneingeschränkten (es sei denn, durch die Restriktionen der Produktionswelt behinderten) sexuellen Begehren, dem nachzugehen ihm Lust bereitet, gleichsam als dessen zunächst unbeabsichtigter Exzeß die Nachkommenschaft entspringt. In diesem Sinne ist gerade auch die mensch-

[32] A.a.O., S. 41–44.

liche Sexualität *verschwenderisch,* sie erschließt sich naturgemäß keiner Planung und keiner Berechnung[33] und – sie stellt *Intimität* her, das heißt sie negiert die arbeitsbedingte Vereinzelung und Isolierung des Menschen, indem sie ihn sich auf den *Anderen* hin öffnen läßt; sie initiiert wahrhaftige *Kommunikation.*[34] Auch das ist nach Bataille also eine Leistung des Opfers: Intimität und Kommunikation zu ermöglichen.

> Das Opfer ist die Antithese zur Produktion... (...) Intim im starken Sinn ist etwas, das über die Aufwallung einer Abwesenheit von Individualität verfügt... (...) Das getrennte Individuum ist gleichen Wesens wie das Ding, oder richtiger, das ängstliche Bangen um persönliche Fortdauer, das seine Individualität erst setzt, geht einher mit der Integration seines Daseins in die Welt der Dinge. Mit anderen Worten, die Furcht zu sterben, hängt aufs engste mit der Arbeit zusammen, setzt doch auch letztere das Ding voraus und umgekehrt.[35]

4. Schluß

Bataille ist kein Vertreter eines naiven Bekehrungsdenkens – es geht ihm nicht darum, dem in der profanen Welt gefangenen Menschen das Bild einer verlorengegangenen heiligen Welt vorzuhalten und ihn dazu bewegen zu wollen, von seinem eitlen Tun doch abzulassen und sich dem Eigentlichen zuzuwenden. Sein Denken ist vielmehr ein durch und durch *dualistisches;* es will nicht dafür plädieren, der Mensch müsse die Ebene des Geistes, die er durch das Opfer der Welt qua animalischer Immanenz oder Intimität erreicht habe (wofür Hegels ‚Phänomenologie' die adäquate Beschreibung liefert), wieder verlassen und auf die Stufe bewußtloser Tierheit zurückkehren. Es will jedoch in einer Zeit wie der unsrigen, die in allen Lebensbereichen vom kapitalistischen Denken regiert wird (und in dieser Hinsicht ist Bataille, obwohl 1962 gestorben, durchaus noch unser Zeitgenosse, ja, seine Aktualität hat sich vermutlich sogar sukzessive gesteigert), auf jene Dimensionen des menschlichen Daseins hinweisen, die dessen Prinzipien per se entraten, und sie kontrapunktisch zum Zeitgeist betonen. Insofern er dazu Begriffe wie das Heilige und das Opfer beziehungsweise Erfahrungsbereiche wie die Religion aufgreift und verwendet, wird sein Denken umso interessanter und herausfordernder für den Religionsphilosophen und den Theologen.

> ...das Heilige (ist) präzis der Flamme vergleichbar, die das Holz zerstört, indem sie es verzehrt. Wie der Brand, der keine Grenzen kennt, ist es das genaue Gegenteil eines Dinges, es breitet sich aus, strahlt Hitze und Licht aus, es entflammt und blendet, und der von ihm Entflammte und Geblendete entflammt und blendet plötzlich seinerseits. (...) Die göttliche Welt steckt an, und ihre Ansteckung ist gefährlich. Was ist der Opferhandlung wirksam wird, gleicht im Prinzip dem Einschlag des Blitzes: für die einmal entfachte Glut gibt es prinzipiell keine Grenzen. Dafür günstig ist das menschliche Leben, nicht die Animalität, denn gerade der der Immanenz entgegengebrachte Widerstand erzwingt den heftigen Ausbruch, in den Tränen so zerreißend wie übermächtig in der uneingestandenen Lust an

---

[33] Was die jüngsten Errungenschaften der Gentechnik – als einer durch und durch beschränkt-ökonomischen Wissenschaftssparte in Batailles Sinn – an diesem Verständnis respektive dem Wesen der Sexualität selbst ändern, bleibe hier dahingestellt.

[34] Zu Batailles Kommunikationsbegriff, den ich hier nicht weiter erläutern kann, vgl. *Georges Bataille,* Genet, in: *ders.,* Die Literatur und das Böse, München 1987, S. 151–185, hier S. 169 (= Batterien, Bd. 28): „...jedenfalls ist die Kommunikation das Gegenteil *des Dings,* das durch seine Isolierbarkeit gekennzeichnet ist." (Hervorhebung im Original) Vgl. dazu auch *Mattheus,* Bataille III, S., 39–42.

[35] A.a.O., S. 44f. In Passagen wie diesen erkennt man erneut unschwer den Bezug auf Hegel und die gleichzeitige Kritik an ihm.

der Angst. Doch wenn der Mensch sich rückhaltlos der Immanenz überließe, würde er seine Menschlichkeit verlieren, er vollendete sie nur, um sie zu verlieren, und das Leben kehrte mit der Zeit zur unerwachten Intimität der Tiere zurück. Das sich unaufhörlich stellende Problem: nämlich die Unmöglichkeit, ein menschliches Wesen zu sein, ohne ein Ding zu sein, und den Grenzen der Dingwelt zu entfliehen, ohne in den animalischen Schlaf zurückzufallen – findet seine begrenzte Lösung im Fest.[36]

Wer in diesen Worten, die eindrucksvoll zugleich Batailles literarische Kunst demonstrieren, deutliche Anklänge an das christliche Pfingstereignis zu hören glaubt; wer in dem von Bataille hier evozierten Fest und dem in dessen Verlauf darzubringenden Opfer Messe und Kommunion erahnen kann; wer in der Verschwendung und der interesselosen Verausgabung, der Bataille das Wort redet, einen möglichen Aspekt christlichen Glaubens und christlichen (Opfer-)Geistes zu erblicken meint – dem wird das Fazit, das der Theologe *Robert Ochs* aus seiner jahrelangen, durchaus kritischen Auseinandersetzung mit Bataille für die christliche Existenz heute zieht, nicht vollends unverständlich bleiben:

> Das Christentum ist eine gefährliche Erinnerung an einen verschwenderischen Gott, der sich in der verschwenderischen Lebenspraxis des Gott-Menschen Jesus aus Nazareth geoffenbart hat. Diese gefährliche Erinnerung wird zum dynamisierenden Treibsatz in einer gefährlichen Praxis, die in der Nachfolge Jesu sich verschwenderisch an die Armen und Anderen verausgabt, heute, hier und jetzt.[37]

Ein Denker, der zu solchen Überlegungen Anlaß gibt, sollte die Beschäftigung allemal wert sein. Ein solcher Denker ist Georges Bataille.

---

[36] A.a.O., S. 46f.
[37] *Ochs*, Verschwendung, S. 367.

LUDWIG ECKER

Verkehrsopfer, Verzichtsopfer, Meßopfer...

Einheit und Kontradiktion in der Opfersprache – Für eine konsistente Opfertheorie nach René Girard

Einen eigenständigen Ansatz zur Interpretation der (religiösen) Rede vom Opfer bietet die „mimetische Theorie", die René Girard entwickelt hat. Ludwig Ecker, Assistent am Institut für Kirchenrecht der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, möchte in diese Theorie einführen und Perspektiven einer theologischen Rezeption aufweisen. (Redaktion)

Katastrophenopfer, Kriegsopfer, Nachkriegsopfer, Bauernopfer, Investitionsopfer, Verbrechensopfer, Sparopfer, nationale Opfer, Konjunkturopfer, Fortschrittsopfer, ... die Liste an „Medienopfern" ließe sich schier endlos verlängern. Es gibt kaum eine Zeitung, in der das Wort „Opfer" nicht vorkommt. – Aber hat das im entferntesten etwas mit einem religiösen Begriff von Opfer zu tun oder mit kultisch dargebrachten Opfertieren in vielen Religionen? Sind das nicht völlig verschiedene Bedeutungen, auf die ein zufällig gleiches Wort hier referiert: passive Opfer eines Schicksalsschlages (engl. „victim") und andererseits Meßopfer und religiöse Verzichtsopfer beziehungsweise davon abgeleitete Metaphern (engl. „sacrifice")?

Schenken wir der umfassenden Kulturtheorie des Literaturwissenschaftlers und Kulturanthropologen *René Girard*[1] Glauben, so dürfte in diesem Fall die Wortgleichheit alles andere als zufällig sein. Seine Theorie ist nicht ausschließlich eine Theorie über das Opfer; vielmehr besagt das Mittelstück dieser in drei Teilen zu betrachtenden Gesamttheorie, daß das kultische Opfer, das wir in allen Religionen finden, gleichsam die Mutter aller Kulturinstitutionen ist. Im Fach der religionswissenschaftlichen und ethnologischen Erforschung des kultischen Opfers ist seine Theorie bereits eine Größe, die – obwohl sehr umstritten – kaum mehr ignorierbar ist.[2] Dennoch erschöpft sich Girards Theorie längst nicht in diesem religionswissenschaftlichen Feld.

Wenn die Menschen eine Sprache verwenden, ohne deren Verwendung rational begründen zu können, dann muß eine besondere Faszination dahinter stehen. Im Folgenden soll daher versucht werden, anhand von Girards Theorie eine konsistente Denkmöglichkeit eines tieferen Zusammenhanges

[1] *Girard* ist Franzose, geb. 1923, lebt seit 1947 in den USA; derzeit em. Professor für französische Literatur und Kultur an der Stanford-University. Zu seinen Hauptwerken zählen: Das Heilige und die Gewalt. Zürich 1987 (orig.: La violence et le sacré. Paris 1972), künftig zit. als HG; Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverständnisses. Freiburg 1983 (= ungefähr zwei Drittel von: Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris 1978.), künftig zit. als EG. Alle seine Werke und mehrere tausend Sekundärtitel sind in der vom Innsbrucker Dogmatikinstitut verwalteten Literaturdatenbank gesammelt und via Internet unter >http://starwww.uibk.ac.at< abfragbar.

[2] Vgl. zum Beispiel *J. Drexler*, Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell. München 1993, 88, 94f; *P. Gerlitz*, Opfer I, TRE 25, Berlin 1995, 253–258; *J. Henninger*, Sacrifice, in: *Eliade* (Hg.), The Encyclopedia of Religion 12, New York 1987, bes. 550–556.

des Opfer-Sprachgebrauches vorzustellen.[3] Im letzten Punkt dieses Beitrags sollen von diesem Ansatz her Grundkonturen für die Verwendung der Opfer-Vokabel im christlichen Bereich erschlossen werden. Die heutige Theologie scheint dem Begriff lieber aus dem Weg zu gehen; und doch hört man im Alltag immer wieder: „Die Leute wollen heute keine Opfer mehr bringen. Opfer bringen muß man doch!" – Die Frage soll hier also auch lauten: Muß im christlichen Sinn Opfer wirklich sein?

1. *Girard im Kontext anderer Opfertheorien*

Es kann hier nur in wenigen Sätzen angedeutet werden, in welchen forschungsgeschichtlichen Zusammenhang Girards Opfertheorie zu stellen ist. Nach umfassenderen Theorien von Robertson W. Smith, H. Hubert u. M. Mauss, E. Durkheim, J. Frazer u.a. dominiert heute die Enthaltung von Gesamterklärungen zur Opferthematik, weil diese nur rein spekulativen und somit zeitbedingten Charakter haben könnten.[4] Insbesondere in der alttestamentlichen Forschung beschränkt man sich auf eine Beschreibung der durch Fakten abstützbaren theologischen und kultischen Zusammenhänge von Opferdarbringungen und weist auf die Komplexität dieser Zusammenhänge sowie auf die Differenziertheit in der hebräischen Opferterminologie hin,[5] die keine gemeinsame Gesamttheorie erlaubten. Eine wirklich befriedigende *Erklärung* dafür, warum in Israel sowie kulturübergreifend bei der überwiegenden Mehrzahl kultischer Opfer Schlacht- und Blutrituale auffällig zentral sind, wird man dabei vergeblich suchen.[6] Kurz, man begnügt sich mit der impliziten Aussage: Wissenschaftlich ist es nicht generell erklärbar, warum Tötungsakte überhaupt eine transkulturell unumgehbare kultische Stellung einnehmen. Zwar gibt es vielfältige singuläre Erklärungen und Subtheorien für einzelne Opferarten. Die Girardsche Opfererklärung hat hingegen das Plus, daß sie mit der Kraft einer konsistenten Gesamttheorie argumentiert, die aus der Deutekraft verschiedenster geisteswis-

---

[3] Gegen den Einwand, im Deutschen verfügten wir über die extremste Spracharmut auf diesem Gebiet, allein das Hebräische kenne nicht einfach ein Sammelwort für Opfer, sondern mindestens acht verschiedene Termini, läßt sich von diesem Ansatz her entgegnen: Auch wir bezeichnen nicht alles als Opfer, was sich sachlich doch zur selben Kategorie zählen läßt. Überdies vgl. Anm. 6 die Kritik zu Drexler.

[4] Vgl. EG 16–18. Für einen ungefähren Überblick über die einflußreichsten religionswissenschaftlichen Opfertheorien vgl. die in Anm. 2 angegebenen Titel.

[5] Paradigmatisch für letzteres: *J. Anderson*, Sacrifice and Sacrificial Offerings, AncBD 5, New York 1992, 873: „Every modern study of biblical sacrifice begins with an attempt to define the development and usage of various biblical terms for sacrifice. Indeed, the problems of definition can be so acute in respect to certain terms that many studies begin and end with nothing more than a purely philological discussion".

[6] Konkret beziehe ich mich auf: *R. Rendtorff*, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24). Neukirchen-Vluyn 1967; *I. Willi-Plein*, Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel. Textbefragung und Zwischenergebnisse. Stuttgart 1993; *H. Seebaß*, Opfer II, TRE 25, 258–267. Die Bedeutung solcher mühsamen Faktenstudien möchte ich keinesfalls bestreiten, nur läßt sich davon nicht ableiten, daß das, was nicht von den unmittelbaren Realien herleitbar ist, überhaupt nicht mehr wissenschaftlich wäre und gar gegen diese Fakten spräche. *Drexler*, Die Illusion (Anm. 2), behauptet frontal, daß die ethnologischen Fakten jede mögliche Theorie, die alle Opferphänomene umfassen will, verbieten. Ebd. 152: „Alle Opfer-Theorien versagen vor der Realität des Opfers". Eine solche Aussage ist aber selbst bereits eine allgemeine Theorie des Opfers, die schon ein ganz bestimmtes theoriegeprägtes Faktenverständnis voraussetzt!

senschaftlicher Fragen sich gegenseitig systematisch abstützt. Aus den Axiomen einer einzigen Theorie vermag Girard den Grund für viele andere religiöse Grundphänomene anzugeben, zum Beispiel, warum archaische Gottheiten heilig und schrecklich zugleich sind, warum sie meist als Tier-Mensch-Gott-Mischung dargestellt werden, warum die Unterscheidung von heilig und profan so grundlegend ist und sehr viel anderes mehr.

Es hieße aber Theologie und Anthropologie prinzipiell in Frage zu stellen, wären diesen Wissenschaften keine anderen Antworten mehr erlaubt als jene, die ausschließlich aus kritisch-exegetischer Arbeit und empirischen Fakten ableitbar sind. Auch ist Girards Denkmodell von einem grundsätzlichen Mißtrauen der Text- und Faktenoberfläche gegenüber geprägt, da wir seiner Ansicht nach nur kulturell vermittelte Fakten erkennen können[7] und unsere kulturelle Brille eine spezielle Täuschungsfunktion hat. Die Texte, welche die Opfertheologie darstellen, also angeben, warum welche Opfer darzubringen sind, haben nach Girard die zentrale Funktion, über den eigentlichen Grund der rituellen Opferung hinwegzutäuschen.[8] Diese kritische Hermeneutik teilt er zwar mit allen aufgeklärten Traditionen, seine wesentliche Absetzung davon besteht aber darin, daß es für ihn neben der Brille des Mythos (oder der Ideologie) nicht jene der glaubensabgehobenen Vernunft gibt (diese entkomme nämlich dem Mythos nicht), sondern nur die des Glaubens.[9] Alle Texte und Fakten können wir nur durch eine dieser beiden Brillen – beziehungsweise durch ein teilweises Übereinanderlegen von beiden – für unser Leben relevant entziffern. Girards Zugang zur Vernunft läßt sich etwa an seinem Verhältnis zum Strukturalismus eines *Levi-Strauss* ablesen, der weithin formales Medium seiner Argumentation ist. Girard heftet den Strukturalismus dann aber an einen realen Fixpunkt, den man als seinen *epistemologischen Nullpunkt* bezeichnen kann: das von der Menge gewalttätig verstoßene Opfer, das Opfer im Sinne von victima. Dieser inhaltlich definierte Fixpunkt ist es m.E. auch, der die Theorie, die zweifellos unzeitgemäß viel aus einem einzigen Prinzip heraus erklärt und dabei in mancher Hinsicht falsifikationsimmun ist, von geschlossenen Totalitarismen und Fundamentalismen unterscheidet.[10] Nur als „gewaltloser Logos, der sich von der Gewalt vertreiben läßt"[11], kann sie ihre Wahrheit angesichts von Gewaltmechanismen erweisen. Aber wäre das nicht auch der legitimierende Selbstanspruch jeder biblischen Theologie?

---

7 Vgl. bes. HG 322–345.

8 Vgl. zum Beispiel HG 17f, 38, 111, 122f, 132f, 139, 201f, 397, EG 150–186.

9 Auch die Exegeten lesen zwischen den Zeilen methodisch aufgeklärtes Gedankengut hinein, ohne es zu problematisieren. Die hermeneutischen Regeln, wonach bestimmte Sätze als zentral, andere als nicht vertrauenswürdig gelten, befinden sich niemals in luftleerem Raum. Vgl. dazu auch den Bibeltheologen *J.G. Williams*, The Bible, Violence, and the Sacred. Liberation from the Myth of Sanctionated Violence. San Francisco 1991, 1–6.

10 In seinem jüngsten Buch verweist *Girard* einmal – v. *M. Foucault angeregt* – auf den Unterschied zwischen einer Philosophie des Opfers, die von der Möglichkeit einer neutralen Außenperspektive ausgeht und damit Gefahr läuft, im Namen der Opfer wieder Opfer produzierende Programme zu entwerfen, und einer Religion des Opfers, die er im Christentum erblickt. Vgl. *Girard*, Wenn all das beginnt... – Ein Gespräch mit M. Treguer (BMT 5). Thaur 1997, 108.

11 Vgl. EG 225–227, 283–290.

2. *Das rituelle Tötungsopfer als Anfang sämtlicher Kulturinstitutionen*

Um einen möglichen Zusammenhang von Verkehrsopfern, Verzichtsopfern, Meßopfern etc. nachvollziehbar darzustellen, gilt es nun, das Denkmodell Girards kurz zu skizzieren. In der Sekundärliteratur wird heute die Bezeichnung „mimetische Theorie" forciert, da der Theorieteil über die Nachahmungseigenschaft des menschlichen Begehrens das gesamte Denkgebäude erschließt. Mindestens drei Dinge sind von diesem mimetischen Begehren zu sagen: (1) Der Mensch begehrt immer über seine biologischen Bedürfnisse hinaus etwas, weiß aber aus sich nicht, was er begehrt; (2) also ahmt er unbewußt und spontan das Begehren seines nächstliegenden Nachbarn (= Modell) nach, wobei ein der Aneignung entgegenstehendes Hindernis das Attraktionskriterium für die Auswahl des Modells darstellt.[12] (3) In einem geschlossenen gesellschaftlichen Interaktionssystem tendiert dieses ständige gegenseitige Kopieren des Begehrens unvermeidlich in reziproke, symmetrische Zweier- oder Gruppenantagonismen, also zu Rivalität, Konflikt und Gewalt und zu einer Errosionskraft gegen schon bestehende kulturelle Ordnungsdifferenzen. Dieser Prozeß ist unbewußt, speziell bei den antagonistischen Zweierparteiungen – oder symmetrischen Doubles, wie Girard sie bezeichnet –, die sich gegenseitig aufschaukeln.[13] Das kommt daher, weil jeder Mensch denkt, sein eigener Wunsch, sein tiefstes Begehren stamme doch ursprünglich von ihm selbst und der andere sei am Konflikt schuld, weil er sich das anzueignen bemüht, was das Ich sich schon vor dem anderen gewünscht hatte. Deshalb ist es in der menschlichen Wahrnehmung immer der andere, der uns zuerst etwas streitig gemacht und uns gekränkt hat.[14] „>Wer hat angefangen?<" das ist „die mythische Frage par excellence".[15] In Wahrheit fangen alle Menschen an.[16]
Rivalisierende Doubles werden sich mit zunehmend offenem Gewaltabtausch immer ähnlicher, obwohl ihr Begehren immer intensiver von einer ihnen vor Augen schwebenden Differenz zwischen ihnen (Sieg/Prestige) geblendet wird. Außenstehende sind schnell vom Konflikt angesteckt, wenn sie glauben, daß sie die Differenz des Schiedsrichters innehaben. In einer geschlossenen Gesellschaft, in der die Ordnungsschranken nicht mehr funktionieren, wird jede Allianz symmetrischer Doublesparteiungen immer wechselhafter und inkonsistenter und so unfähig, den Selbstverstärkungseffekt reziproker, mimetischer Gewalt zu stoppen. Die Gewalt eskaliert.[17] Daß es irgendwo einen Punkt gibt, an dem eine natürliche Vernunft die Menschen von der gegenseitigen Selbstzerfleischung und Ausrottung abbringt, hält Girard für *die* Illusion der Aufklärung schlechthin.[18] Wie erklärt sich aber dann, daß wir noch leben?
Das faktische Menschsein und seine herkömmliche Kultur entspringen nach Girard einer spontanen, mimeti-

[12] Vgl. bes. HG 211–219, 248–279; Des choses (Anm. 1), 416–421, 510–541.
[13] Vgl. HG 219–247.
[14] Vgl. HG 216–218, 298f.
[15] HG 119.
[16] Vgl. bes. HG 295.
[17] Vgl. bes. Girards Vergleich mit einem kybernetischem *runaway*. Des choses (Anm. 1), 413f.
[18] Vgl. zum Beispiel HG 380.

schen Lösung. Diesen Kulturgenerierungsmechanismus beheimatet Girard in seiner eigentlichen und ursprünglichen Grundform in archaisch geschlossenen Stammesgesellschaften. In solchen Gesellschaften schreitet die Inkonsistenz und Entdifferenzierung früher oder später unaufhaltsam bis zu einem rasenden Krisenhöhepunkt fort, an dem die Mimetik der Anschuldigung mit immer höherer Wahrscheinlichkeit geradezu explosionsartig *alle* in den Bann ziehen und alle aufgeschaukelte Gewaltenergie auf *einen* gemeinsamen Widerpart vereinen kann, dessen Stimme und Gegengewalt nun völlig untergeht. Waren vorher schon alle Doubles einander kleine Monster-Götter, weil gehaßt und angebetet zugleich, so bewirkt jetzt die Gemeinschaft und Frieden wirkende Kraft des gemeinsamen Gegenübers, daß dieses als absoluter Monster-Gott der Gemeinschaft erlebt wird. Die Gemeinschaft weiß nicht wie ihr geschieht, sie *erlebt sich völlig passiv,* obwohl sie in Wirklichkeit den gemeinsamen Sündenbock *spontan* tötet. Die Ruhe nach dem Sturm der Krise, nachdem das stellvertretende Opfer getötet worden ist, läßt dieses als rettenden Gott erfahren, den die Menschen als *tremendum et fascinosum* erleben.[19]

Nach Girard ist das der Ursprung von Transzendenzerfahrung und von menschlicher Kultur überhaupt, weil der Mensch damit automatisch auch lernte, über nicht-natürliche Unterscheidungen stellvertretend mit Zeichen zu kommunizieren. Diese Fähigkeit erstand aus dem (nun schon als religiös zu bezeichnenden) Bedürfnis, das völlig erschütternde und lebensrettende Ereignis wiederholbar *darzustellen.* Daraus entspringt der Ritus, der spontan die Krise nachahmt und auf eine gemeinsame Opferung hinläuft. Das Opfer ist das Ur-Zeichen für eine lebensbedeutsame, kulturelle Wirklichkeit; die Teilaspekte lassen sich von immer weiter abgeleiteten Zeichen darstellen und ausdrücken. Die kulturelle Ordnung gründende Ur-Unterscheidung besteht zwischen dem *Sakralen* und der vom *Sakralen herausgehobenen Gemeinschaft,* zwischen *reiner* Gewalt und *unreiner* Gewalt.[20]

Die Beständigkeit jeder so gegründeten kulturellen Gemeinschaftsordnung ist trotz der stabilisierenden, das mimetische Begehren kanalisierenden und in Zaum haltenden Wirkung eine Frage der Zeit. Die gewöhnliche menschliche Kultur braucht ständig Opfer, rituelle und in gewissen Abständen auch spontane, neugründende. Das kultische Opfer ist aber nicht die einzige kulturell transformierte Repräsentation des Gründungsgeschehens. Neben den archaischen religiösen Institutionen des Mythos, des Ritus und der Verbotssysteme gilt seit Entstehung nacharchaischer Hochkulturen mit Schriftkultur und Gerichtswesen, daß das kultische Opfer unter Umständen seine ursprüngliche Bedeutung verliert und verändert. In anderer Form kann dessen Funktion auf andere Institutionen – wie etwa das Justizwesen[21] und den Krieg[22] – übergehen. Eine mythische Rahmeneinbettung kultureller Ordnung bleibt bestehen,[23] in der nacharchaischen vernetzten Welt manifestiert sich diese Grundstruktur jedoch in

[19] Vgl. HG 130f, 237, 269, EG 38–40.
[20] Vgl. HG 59, 170f, 339–343, 391–394, EG 100–104.
[21] Vgl. bes. HG 27–45.
[22] Vgl. zum Beispiel HG 34f, 133, 410–412.
[23] Vgl. bes. HG 40.

modifizierter Form in komplexen, einander überlappenden Ausfaltungen, die eine totale Neugründung – wie im archaischen Kontext – kaum noch ermöglichen.[24]

Kultische Opfer und alle modernen Kulturerhaltungsinstitutionen sind stete Erzeugnisse desselben Mechanismus. Die Funktion der ursprünglich religiösen Opferriten ist heute fast gänzlich von anderen Institutionen abgelöst, aber Strukturgleichheit und Abkünftigkeit von dieser Kulturstufe hinterlassen offensichtlich ihre Spuren in der Sprache, auch wenn diese Spuren nur als die Spitze des Eisbergs zu betrachten sind. Zwar nicht als Opfer bezeichnet, aber deutlich in vielem funktionsverwandt ist beispielsweise alles, was mit Bühne, Medien, Sport etc. zu tun hat, und auch die Pharmazie- und Drogenkultur[25] läßt sich als unsere Form von Opferritual beschreiben.

Was aber kann es genauerhin mit diesen Zusammenhängen auf sich haben, wenn die Medien von Mordopfern und Verkehrsopfern etc. schreiben? – Dazu ist als ein erster Grundparameter aus der mimetischen Theorie festzuhalten, daß die säkulare Distanziertheit gegenüber dem Religiösen selber nur eine Spielart des Mythisch-Religiösen ist.[26]

Wenn wir die Faszination des Wortes „Opfer" ergründen möchten, ist folgende strukturelle Grundaussage mythischen Denkens zu beachten: Leben gibt es nur durch Tod, nur um den Preis von Leben, um den Preis eines *Blutzolls*.[27] Daraus mag sich auch das ökonomische Denken herleiten, das heute mehr und mehr alle Lebensbereiche zu beherrschen scheint.[28] Mythisch ist, daß Leben und bestimmte Segensgüter des Lebens niemals umsonst, sondern immer nur um einen Preis an den Tod zu haben sind; allerdings erlangt der gesegnete Opferexperte von den Göttern viel mehr zurück, als er geopfert hat.

Das Sprechen von Opfern der Technik, des Fortschritts, des Verkehrs etc.

---

[24] Vgl. EG 129–135. Seit der geschichtlichen Zeit von Hochkulturen läuft der Mechanismus nur mehr gebrochen ab. Das liegt nach Girard zum einen daran, daß das Justizsystem erst geschichtlich beständige Kulturen ermöglicht hat (HG 27–45). Damit hat ein in diesem Sinn erfolgreicher ritueller Ableger ein archaisches Religionssystem um eine entscheidende Stufe komplexer gemacht. Zweitens ist die Geschichte besonders seit dem jüdisch-christlichen Aufdeckungsimpuls geprägt von einem Kampf der Mythenaufdeckung mit dem Mythologisierungsmechanismus beziehungsweise einer ständigen Remythologisierungskraft des Gründungsmechanismus. Wir leben in einer permanenten Krise, die sich aber anscheinend niemals mehr zu einer totalen Neugründung steigert. Vgl. etwa HG 452, EG 43–46, 124–142, 232–235, 260–274, 291–294.

[25] Vgl. *Williams*, The Bible (Anm. 9), 245–252. Haben wir nicht für alles ein Pillchen, wo früher ein kleines Opferritual stand, und werden nicht unsere gesellschaftlichen Fest- und Kommunikationsriten verständlicher, sieht man das dabei verbindende Glas Alkohol als rituelles Opfer-Substitut? Besonders der Zusammenhang von Sucht und unserem unstillbaren Begehren ist zu beachten.

[26] Vgl. HG 18, 40, 127f, 193.380, 471–473, EG 291.

[27] Vgl. bes. EG 234. *Girard* weist in EG 232–274 ausführlich darauf hin, daß der Tod Jesu faktisch vielfach nach diesem mythisch-sakrifiziellen Schema mißverstanden wurde. Aufgrund der etwas gemäßigteren Haltung zum „sakrifiziellen Christentum", die Girard jetzt eingenommen hat, wird man sagen müssen, daß die Grenze zwischen mythischem und amythischem Todesverständnis Jesu nicht immer allein durch Formulierungen unterscheidbar scheint. Zentral ist jedenfalls: Jesus gelangt nicht zum vollen Leben *auf Grund* seines Todes, sondern auf Grund seines „todeslosen", „überschäumenden" *Lebens trotz* des irdischen Todes. Letzteres hat bes. *J. Alison* in seinem Buch „Raising Abel. The Recovery of the Eschatological Imagination" (New York 1996) sehr eindrücklich herausgearbeitet, bei dem sich die unter Anführungszeichen gesetzten Ausdrücke mehrfach finden: zum Beispiel ebd. 38, 40f, 56.

[28] Vgl. zum Beispiel. *E. Kitzmüller*, Magische Geldwirtschaft: Eine Verschuldungswirtschaft, keine Markt-Wirtschaft, in: *ders.*, Gewalteskalation und neues Teilen (BMT 3). Thaur 1996, 54–70, und auch *Williams*, The Bible (Anm. 9), 229, 248.

scheint hauptsächlich auf der intuitiven, immer nur halbbewußten Faszination dieses Mythos zu beruhen, der die Verantwortung suggestiv einem Schicksalsgott beziehungsweise den Götzen Technik, Mobilität, Krieg etc. überträgt: Selbstverständlich versuchen wir, den „Blutzoll" zu senken, aber ohne Opfer-Preis gibt es eben keine Mobilität, keine ökonomische Prosperität, keine Freiheit und keinen militärischen Frieden.[29] Daß das Leben nun einmal so ist, das ist das Mythische daran. Und die Verminderung der Opfer verlangt beziehungsweise legitimiert wieder Opfer in anderer Weise und an anderer Stelle.[30] Man könnte auch sagen: Unsere Lebensumstände *fordern* als Schicksalsgottheiten die Opfer – und übernehmen die konkrete Auswahl –, und die Medien *„schlachten sie aus"*, das heißt inszenieren den Opferritus.

Warum werden speziell die Leidtragenden einer Sache so gerne als Opfer (victims) bezeichnet? Was würde durch eine Ersetzung des Begriffs – die uns schon gar nicht mehr so leicht scheint – an Konnotationen wegfallen? An diesem Punkt ist vermutlich auch die bereits wieder remythologisierte Aufdeckungsleistung der christlich-abendländischen Tradition einzukalkulieren: Der Standpunkt des Opfers ist gerade in unserem Jahrhundert zu einem fast unangefochten autoritativen geworden; trotz allen Mißbrauchs.[31] In der Regel wird damit aber der Mythos nur umgedreht. Opfer sein heißt, völlig unschuldig sein und damit auch einen fast göttlichen Status zugesagt bekommen. Daß die Gewalt von uns allen ausgeht, braucht überhaupt nicht in den Blick zu kommen, denn den Opfern korrespondieren *auf der anderen Seite* anonyme sakrale Schicksalsmächte oder Kriminelle, die *damit* zu Sündenböcken gemacht werden. An den „ganz Bösen" im Rampenlicht treten dann die sakralen Verehrungskonnotationen wieder überall hervor. Vermittelt es nicht Lebensgefühl und Kanalisation der eigenen Gewaltbedürfnisse, solange wir uns das *tremendum et fascinosum* blutiger Opfer und erschütternder Monster-Mächte in sicherer Entfernung – auch moralisch (!) – halten können? Was wären die Me-

[29] Als wahre Götter hinter den Euphemismen werden heute wohl hauptsächlich liberalistische Werte (Freiheit auf Straßen und Märkten) zu konstatieren sein, die von Girards Theorie her besonders unter dem Krisenaspekt betrachtet werden können. Die Freiheit des Begehrens im freien Wettbewerb – und damit eine gewisse ständige Krise – wird durch das Gesamtordnungssystem zu stabilisieren gesucht. Eine sakrifizielle Krise erhöht den Bedarf an – nicht eigentlich rituellen – Rivalitätsopfern; insofern es sich aber um eine „geordnete Krise" handelt, sind die Opfer doch „regulär". – Zu den „Verkehrsopfern" vgl. auch *K.-P. Jörns*, Krieg auf unseren Straßen. Die Menschenopfer der automobilen Gesellschaft. Gütersloh 1992, besonders 70–78, der das Opfern auf den Straßen von *W. Burkert* her deutet. Daran anknüpfend, aber unter Heranziehung mehrerer Theorien – neben *E. Bernes* „Erwachsenenspieltheorie" auch Girard – sieht auch *H.-M. Gutmann*, Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur. Freiburg 1995, 23–31, im Spiel „Verkehrsopfer" ein modernes Hervorbrechen alter Opferkulte. Von Girard her müßte man das Spiel als Ritusvariante interpretieren und zusätzlich auf die unbewußte Bindung des Begehrens an eine mythische Wertorientierung verweisen.

[30] Sind die Opfer zugunsten der Opfer nicht wirklich geboten? Durch den christlich spiritualisierten Sprachgebrauch kann hier einiges verwechselt werden, doch läßt sich m.E. auseinanderhalten, ob „Opfer bringen" nur schlicht *Verzicht* auf Opfer meint, oder ob damit der stete Rekurs auf die selben Maschinerien von Technik und Militärpolitik gemeint ist. Was rechtfertigt der Mythos von der *technischen* Abschaffbarkeit der meisten oder aller Opfer nicht alles an inhumanen Folgewirkungen?

[31] Vgl. EG 293 und ausführlich *G. Bailie*, Violence Unveiled. Humanity at the Crossroads. New York 1995, besonders 7–31, darüberhinaus als Bestandteil der Grundthese des ganzen Buches.

dien ohne die Zelebrationsmöglichkeit gerade dieses Umstands? Wir selbst begehren niemals Opfer, sondern das tun die Bösen oder das Fatum, das ist die stets gleichbleibende Vertuschungsleistung dieser Mythen und ihrer Riten.

3. *Jesu Hingabe – auch ein Opfer?*

Girard beansprucht mit seiner Theorie nicht mehr, als „die verborgenen Dinge seit Grundlegung der Welt"[32], die die biblischen Schriften sukzessive aufgedeckt haben, in ethnologisch-anthropologischer und literaturwissenschaftlicher Sprache auszudrücken. Im Gegensatz zu den Mythen aller Religionen und Kulturen deckt die Bibel – und am deutlichsten die Passionsgeschichte Jesu – diesen Sündenbockmechanismus auf und klagt damit die *ganze Gesellschaft* an, was in der christlichen Erbsündenlehre immer festgehalten wurde.

Die Aufdeckung wurde möglich, weil Jesus so vom wahren, gewaltlosen Gott inspiriert war, daß er dem mimetischen Spiel entsagen konnte – obwohl das tödlich ist, denn dieses Spiel wirkt selbsterhaltend. Wo der Mythos aufgedeckt wird, halten sich die Menschen mechanisch die Ohren zu und stürzen sich auf den gewaltlosen Wahrheitsbringer.[33] Dennoch ist der Logos des gewaltlos vergebenden und liebenden Gottes dem Logos des Mythos am Ende überlegen, auch wenn die Märtyrer sozusagen der „Same des Gottesreichs"[34] sind. – In der Theorie Girards bleibt letztlich kein Platz für eine gutbürgerliche Neutralposition abseits von einer Hingabebereitschaft *pro victimis* und einem Mittun am Opfermechanismus der normalen menschlichen Kultur; es gibt also kein unschuldiges Keines-von-Beidem!

Hier geht es nun um die Frage, ob Jesu Gewaltverzicht und Hingabe aus Liebe als Opfer zu bezeichnen sind oder nicht. Besonders die katholische Tradition hat es ausführlich getan, und Girard hat sich nach ursprünglicher Vermeidung dieses Begriffs für Jesu Hingabe in der letzten Zeit der Argumentation *R. Schwagers* angeschlossen. Girard sagt nun, es sei höchst sinnvoll, den extremen Gegensatz beider religiöser Wege der Rettung vor der Gewalt mit demselben Wort zu bezeichnen, insofern das richtig verstandene christliche Opfer diese Kontradiktion und Überwindung aller heidnischen Opfer ausdrücklich bedeute![35] Daneben wird aber in der mimetischen Theorie immer auch ein sakrifizielles Christentum kritisiert, weil auch das Christentum das Opfer Christi im heidnischen sakrifiziellen Sinn vielfach mißversteht. Da sich Girard selbst zu dieser diffizilen Frage bisher kaum deutlich ausgedrückt hat, möchte ich abschließend

---

[32] So der Originaltitel von EG, der ein Zitat von Mt 13,35 darstellt; vgl. EG 164f.

[33] Vgl. besondes EG 176–180, wo auf das Martyrium des Stephanus verwiesen wird. *G. Baudler* in seinem Beitrag „Jesus – der vollkommene Sündenbock? Zu René Girards Revision seines Opferbegriffs", in: Lebendiges Zeugnis 52 (1997) 212–223, konstruiert falsche Widersprüche in Girards Erlösungserklärung (besonders 220f). Weil Jesus der Wahrheitsbringer und der Gewaltlose war, wurde er gelyncht, aber eben gerade nicht erfolgreich sakralisiert. Jesu Tat dennoch als Opfer (in einem anderen Sinn) zu bezeichnen, kann nur aussagen, daß Jesus von der einzig möglichen Position aus die Grundlage alles Sakrifiziellen gewaltlos umdreht, nämlich indem er wirklich freiwillig die Position des Victima einnimmt.

[34] Vgl. *Tertullian*, Apologetica 535 (59) PL 1: „semen est sanguis christianorum".

[35] Vgl. *Girard*, Mimetische Theorie und Theologie, in: *Niewiadomski/Palaver* (Hg.), Vom Fluch und Segen der Sündenböcke (BMT 1). Thaur 1995, besonders 25–29; *Girard*, Wenn all das beginnt (Anm. 10), 160f.

versuchen, einige Konturen anzudeuten, wie ich sie aus seiner Theorie für ableitbar und für eine theologische Verwendung des Wortes „Opfer" für zielführend halte.

4. Mögliche Koordinaten für den theologischen Gebrauch des Wortes „Opfer"

J. Alison charakterisiert die Umwertung unserer Kulturinstitutionen durch die biblische Botschaft als *subversion from within.*[36] Gott hat unsere Denkperspektive nicht einfach von außen gewaltsam umgestoßen, sondern er verändert von innen heraus die erbsündigen Institutionen. Auch die für alle bisherigen Religionen so zentrale Institution des Opfers wird in der biblischen Tradition nicht mit einem Schlag vom Tisch gewischt. Gerade der Hebräerbrief, der als einzige neutestamentliche Schrift noch ausführlich von der expliziten Opferterminologie Gebrauch macht, ist unter dem Aspekt der *Subvertierung von innen heraus* zu verstehen. In den übrigen neutestamentlichen Schriften findet sich ausdrückliches Opfervokabular sehr selten, zur Deutung des Todes Jesu werden allerdings vielfältig Elemente aus der Opferliturgie als Folie verwendet (Bundesmahl, Paschalamm, Lösegeld etc.).[37] Doch auch hier scheint mir das Modell von der *subversion from within* die neutestamentliche Sprengung aller vorliegenden Opfervorstellungen am schlüssigsten zu erklären. Konstitutiv für das Erlösungsverständnis ist jene unüberbietbare Liebe Jesu, die bis zur *stellvertretenden Hingabe* seines Lebens für alle Opfer und *Opferer* gereicht hat. Daß es nicht ohne Opferblut ging, war weder Wille Jesu, noch Gottes, sondern entsprang allein der mörderischen Sünde des Menschen. Das Opfer-Bedürfnis stammt von den Menschen. Der Gott, der sich zum Opferlamm machen ließ, hat dieses System auf die einzig mögliche gewaltlose Art umgedreht: *Gott gibt sich den Menschen* – im Medium menschlicher Gewaltmechanismen leidend –, um seine unüberbietbare Liebe zu offenbaren.[38]

Bei der Phrase vom „Opfer bringen müssen" zeigt sich vor allem das *Müssen* als verräterisch. Kommt der Ruf zum Opfer-Bringen, zum Sich-Opfern oder auch zur Hingabe als moralischer Appell von außen als Muß, als Bedingung zum (auch ewigen) Überleben, dann ist das sakrifiziell! Es kann nicht darum gehen, Opfer zu bringen, weil irgend ein Gott, ein Moralprediger oder ein Feldherr es verlangen. Niemand darf von *anderen Opfer verlangen.* Damit opfert er oder sie die anderen! Girards Theorie macht auch sensibel dafür, daß Menschen mit dem Eintrichtern einer Verzichtsmoral zum Selbstopfer gedrängt werden.[39] Echte

---

[36] *Alison,* Raising Abel (Anm. 27), 33 und an unzähligen anderen Stellen. Mit dieser immer wiederkehrenden Formel versucht *Alison* durch das ganze Buch hindurch auszudrücken, daß Gott aus unserem krummen Leben das vollendete Leben erschafft.

[37] Siehe dazu den Beitrag von *C. Niemand* in diesem Band sowie *S. Vollenweider,* Diesseits von Golgotha. Zum Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Sühnopfer, in: Glaube und Lernen 11 (1996) 124–137.

[38] Zu dieser theologischen Sicht vgl. insgesamt besonders *R. Schwager,* Jesus im Heilsdrama. Innsbruck 1990.

[39] Vgl. EG 245f und einschlägig dazu auch die unveröffentlichte Diplomarbeit von *Sr. M. Bayer,* Proexistenz – Dimensionen einer Metapher. Differenzierungen und Akzentuierungen des Opferbegriffs anhand der Theorie René Girards. Linz 1996, bes. 38–58, 77–80.

Hingabe und proexistenter Verzicht sind allein ein von der Liebe Gottes motivierter Akt der Freiheit.[40] Von diesem Ausgangspunkt muß auch die Frage geprägt sein, inwiefern die Messe als Opfer zu bezeichnen ist: Der Antrieb zu einer christlichen, gemeinschaftsstiftenden und die Opfer befreienden Hingabe entspringt in letzter Tiefe nicht moralischen Imperativen, sondern allein einer Gemeinschaft, deren Zentrum jener „neue Kult"[41] ist, der Gnade, Liebe und Vergebung Gottes als Movens jedes menschlichen Tuns feiert.

Von der mimetischen Theorie her läßt sich sagen, daß unsere hartnäckige Verwendung des Wortes Opfer nur die Spitze eines Eisbergs markiert. Die Spitze bekämpfen zu wollen, würde also nichts nützen. Nur wenn man Opfer als tatsächliche Grundkonstante der bisherigen Menschheitsgeschichte sieht, kann man die liebende Hingabe Gottes, in der Opfermetaphorik ausgedrückt, als grundlegende *Subvertierung, Aufhebung und Überwindung* aller herkömmlichen, menschlichen Opferinstitutionen richtig begreifen! Der christliche Opferbegriff ist auf diese Weise nur als relationaler Begriff in der Funktion eines *grundlegenden Kritik- und Überwindungsprozesses aller früheren Opfer* zu verstehen, bezeichnet er inhaltlich letztlich doch nichts anderes als die göttliche Liebe unter diesem Aspekt. Im Himmel noch vom Opfern zu sprechen, wäre wohl so sinnig wie zu sagen, die göttlichen Personen opferten sich unaufhörlich gegenseitig. Nur alle Geopferten und jenes Opfer der Menschen, das als einziges selbst niemanden geopfert hat, werden dort endgültig offenbar werden.

---

[40] Diese Konsequenzen lassen sich auch ableiten aus dem Beitrag von *F. J. Hinkelammert*, Paradigmen und Metamorphosen des Opfers, in: *H. Assmann*, Götzenbilder und Opfer. R. Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie (BMT 2). Thaur 1996, 103–127, der dort die scharfe These vertritt, das Christentum habe eine „bare Opfergeschichte" losgetreten, weil die Liebe wieder als Gesetz interpretiert wurde, das alle Übertreter desselben zu Kreuzigern Jesu stempelt, die es dann dem Gesetz zu opfern gilt. Sein Beitrag macht ganz im Sinne der mimetischen Theorie besonders auf jene allgegenwärtige Schwerkraft aufmerksam, die die Opferkritik unbemerkt erst wieder für oft noch schlimmeres Opfern in Beschlag nimmt.

[41] So – unter Anführungszeichen – formuliert auch bei *K. Lehmann/E. Schlink* (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und der Kirche. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Abschließender Bericht, in: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche (Dialog der Kirchen 3). Freiburg 1983. 215–238, hier Pkt. 4.2.2. Die Begründung für die Bezeichnung der Hingabe Jesu als Opfer vermag m.E. selbst in diesem ansonsten theologisch klaren ökumenischen Text nicht über Traditionsargumente hinauszukommen. Ob das in Zukunft genügt?

RALPH SAUER

Christliche Symbole für heute erschließen

Der moderne Mensch begegnet der überkommenen Symbolwelt christlichen Glaubens mit Unverständnis, ja bisweilen sogar mit Aggressivität. Diese Symbole sind für ihn oft nicht mehr sprechend, es gelingt ihm kaum noch, darin sein Lebensgefühl, aber auch seine Ängste zum Ausdruck zu bringen. Angesichts dieser Not in der Tradierung des Glaubens ergibt sich die Notwendigkeit, dem heutigen Menschen die Symbolwelt des christlichen Glaubens neu zu erschließen. Unser Autor, em. Professor für Religionspädagogik an der Hochschule Vechta, versucht in diesem Beitrag eine exemplarische Erschließung der liturgischen Symbole. (Redaktion)

Zeichen und Symbole sind für den Gottesdienst konstitutiv, er ist an Zeichen gebunden, wobei auch das Wort zu diesen Zeichen gehört; so gibt es sichtbare und hörbare Zeichen. Auch der Raum und die Tages- und Jahreszeiten gehören zu diesem Kosmos heiliger Zeichen in der Liturgie. Das Ursymbol ist Jesus, der aufgrund seiner Menschwerdung auf den unsichtbaren Gott verweist, der in ihm gegenwärtig ist, daher kann ihn Paulus auch als Ikone, als das Bild Gottes bezeichnen (vgl. Kol 1,15). Welche Wirkung von dieser liturgisch geprägten Symbolwelt auf Menschen ausgehen kann, schildert C. Zuckmayer in seiner Autobiographie „Als wär's ein Stück von mir" auf höchst anschauliche Weise: „Ich war katholisch – das war bei uns selbstverständlich, es gibt wenig Andersgläubige in dieser Gegend, und meine väterliche Familie war, solange man sich erinnern konnte, katholisch gewesen. Aber auch das halte ich für einen der Glücksfälle meiner Jugend. Gerade das Selbstverständliche dieser Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, deren Ritus in uralten Formen verwurzelt ist, zu einer Kirche, in der das Mysterium der Menschwerdung, das Wunder der Transfiguration in jeder Messe neu geschieht: aber das Kind läuft in die Kirche wie in den Bäckerladen, es ist nichts pietistisch Würdevolles oder Griesgrämiges dabei, hier riecht es nach warmem Brot, dort nach steinkühlem Weihrauch; das Kniebeugen, Niederknien, Händefalten, Kreuzschlagen, das Klingeln der Meßglöckchen, das Heben der Monstranz und das Klopfen an die Brust während der tiefen Stille bei der Wandlung, das alles fügt sich ins tägliche Leben ein wie Schlafengehn, Aufstehn, Anziehen, Lernen, Spielen – es ist der Sonntag, der allen gehört, und an dem sich der dicke schwarze Mann aus dem Pfarrhaus in eine Heiligenfigur mit prachtvollen Gewändern verwandelt. Nicht daß ich andere Religionen für schlechter hielte. Aber da war nun die meine, und sie bot mir, in der Kindheit, die Erweckung eines inneren Lebens, das Fleisch und Blut durchdrang, zeitweise das Glück der unbedingten Gläubigkeit, später, im Heranwachsen, alle Kämpfe, Zweifel, Geisteskrisen, die zum produktiven Dasein gehören, bis zum Abfall, aber niemals bis zur Gleichgültigkeit – und schließlich, über alle Stiegen und Stufen hinweg, das gelassene Wissen um die Wahrheit des Kinderglaubens. Dieser besondere

Zauber, der dem Geheimnis der Sakramente innewohnt, vom Geflüster der ersten Beichte bis zum Schlucken der Hostie bei der ersten Kommunion, auch solche Ritualien, die man oft als abergläubisch, gebetmühlen- oder schamanenhaft belächelt, wie das Eintauchen der Fingerspitzen ins geweihte Wasser, der Rosenkranz, das Ewige Licht am Altar, üben Symbolkraft aus und beschenken das Herz mit einem einfältigen Vertrauen. ... Das erfüllte mich mit einer Freudigkeit, die mit keiner anderen Freude zu vergleichen war: sie galt nicht irgendeinem Vergnügen, sondern dem leibhaftig spürbaren Walten einer schöpferischen Macht, das ein Kantianer oder Neu-Kantianer vielleicht beweisen kann, ein anderer, besonders ein junger Mensch nur glauben."[1] Noch als Erwachsener erinnert sich der Schriftsteller dankbar an seine katholische Jugendzeit, die lange vor dem Konzil lag. Er wuchs in der Nähe von Mainz in Rheinhessen auf und wurde durch das herrschende katholische Milieu in seinem Glauben geprägt. Unter den Bedingungen eines volkskirchlichen Milieus erfolgte hier der Umgang mit liturgischen Symbolen und Gesten selbstverständlich und problemlos. Hier erwies sich die mitgefeierte Liturgie als zentraler Lernort des Glaubens. Man wuchs einfach ohne Schwierigkeiten in die Symbolwelt des katholischen Glaubens hinein. Mit dem Abschmelzen des katholischen Milieus in den 60er Jahren hat sich diese Situation jedoch grundlegend geändert. Die Zeitgenossen werden nun gewahr, daß die in der Liturgie verwendeten Zeichen einer fremden, mediterranen Kultur entstammen und unter den Bedingungen der modernen beziehungsweise postmodernen Gesellschaft fremdartig anmuten. Der moderne Mensch findet dazu keinen Bezug mehr, es gelingt ihm kaum noch, eine Beziehung zu seinem heutigen Leben, besonders nicht zu seinem Alltagsleben, herzustellen. So mußte die Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart (1985/86) feststellen: „Unsere Liturgie wirkt oft nüchtern und zu intellektuell. Ihr Reichtum an Riten, Symbolen und Inhalten wird häufig nicht voll wahrgenommen, so daß die menschliche Tiefendimension kaum getroffen wird. Manche Symbole des Glaubens sind uns fremd geworden. Damit die Liturgie sinnvoll gefeiert werden kann, müssen ihre Zeichen, Symbole und Handlungen neu erschlossen werden" (Teil VI, 1,4 und 5). Welche Zugangswege bieten sich uns dafür an?

1. Die stärkere Gewichtung der primären Symbole im Gottesdienst

Wir können zwischen primären und sekundären Symbolen unterscheiden, wobei die Grenzlinien zwischen beiden nicht immer exakt zu markieren sind. Zu den primären Symbolen zählen: Die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde, sie ist das Grundzeichen für das Heilshandeln Gottes, sie ist ein wirksames Zeichen; denn nach Jesu Worten ist er da, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, mitten unter ihnen (Mt 18,20). Ferner zählen zu den primären Symbolen: die Sakramente, in ihnen werden menschliche Grundsituationen wie Geburt und Mahlgemeinschaft, Ehebund usw. durch Christus neu qualifiziert.[2] Ferner zählen zu diesen primären Sym-

[1] *C. Zuckmayer*, Als wär's ein Stück von mir, Wien 1968, 152f.
[2] *E. Lengeling*, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, Freiburg 1981, 100.

bolen bestimmte Leibeshaltungen wie Stehen, Sitzen, Kniebeuge, Beugen des Hauptes und des Leibes, Erheben, Ausbreiten der Hände usw., aber auch der Raum kann zu den Hauptzeichen gerechnet werden, ebenso der Altar. Dagegen fallen unter die Kategorie sekundäre Symbole: Das Vorantragen des Kreuzes, der Weihrauch, liturgische Kleidung, liturgische Farben, die Kerzen, die Händewaschung in der Eucharistiefeier. Letztere hat ihre ursprüngliche Funktion während des Herantragens von Naturalgaben heute eingebüßt und wird nur noch sinnbildlich als Bild für innere Reinheit gedeutet. Im Laufe der Zeit haben sich die sekundären Symbole immer mehr ausgedehnt und die primären an den Rand gedrängt, so daß diese zuletzt verkümmerten und in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht mehr wahrgenommen wurden. Dies gilt ganz besonders für das fundamentale primäre Symbol: die zum Gottesdienst versammelte lebendige Gemeinde. Wollen wir im Gottesdienst Symbole neu erschließen, dann muß zunächst einmal das Schwergewicht auf den primären Symbolen liegen, diese müssen revitalisiert werden, während so manche sekundären Symbole entfernt werden können, die wir langwierig erklären müssen, damit sie überhaupt noch verstanden werden. Denn Symbole werden geboren und vergehen, sie vergehen dann, wenn sie nicht mehr mit dem Lebensgefühl der Menschen und ihren Erfahrungen übereinstimmen.

Darüber hinaus muß darauf geachtet werden, daß die gottesdienstlichen Zeichen in ihrer Zeichenhaftigkeit deutlicher hervortreten und nicht zu Chiffren und Attrappen verkümmern, wie dies zum Beispiel oft der Fall ist bei der Hostie, die eher an Papier als an Brot erinnert. Aber auch die Taufe als das mit Christus Sterben und mit ihm Auferstehen fordert als sprechendes Zeichen eher das Untertauchen als das Übergießen mit Wasser; diese altkirchliche Praxis wird heute noch in der orthodoxen Kirche gepflegt. 1994 haben in der Erzdiözese Wien acht Pfarreien die Täuflinge durch Untertauchen getauft. In den USA ist dies im Rahmen der Wiederentdeckung des Katechumenates in über 50 Prozent der Diözesen und Pfarreien der Regelfall; dies hat eine entsprechende Gestalt des Taufbrunnens zur Folge.

2. *Verbindung zwischen liturgischen Symbolen und Alltagswelt*

Aber wenn die Hauptzeichen zurückgehen auf menschliche Grundsituationen, die dem Alltag entnommen sind, dann können diese Sinnzeichen nur lebensverändernde Wirkungen ausüben und den Mitfeiernden in seinem Innersten anrühren, wenn der Blick für diese spezielle Situation neu geschärft und entwickelt wird: Die eucharistische Mahlgemeinschaft kann nur dann symbolhaft erfahren werden, wenn auch im Alltag die Nahrungsaufnahme nicht zu einem Fast-food-Geschehen entartet, sondern wirklich als gemeinsam eingenommenes Mahl erfahren wird. Da dies häufig nicht mehr der Fall ist, sehen sich beispielsweise Katecheten und Katechetinnen bei der Vorbereitung von Kindern und Jugendlichen auf die Erstkommunion genötigt, mit den Kindern zunächst ein festliches Mahl zu halten, weil diese originären Erfahrungen ihnen daheim weitgehend vorenthalten bleiben. Im Gottesdienst kann das Symbol der versammelten Gemeinde nur Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen, wenn auch im Alltagsleben der Gemeinde lebendige Beziehungen zwischen den einzel-

nen Gemeindegliedern untereinander und zwischen den Gruppen und Verbänden herrschen. Eine in sich zerrissene, in Parteiungen zerspaltene Gemeinde, wo der Dialog nicht mehr gepflegt wird, kann am Sonntag nicht als Gemeinschaft feiernd vor Gott treten, das raubt ihr die Glaubwürdigkeit. In einer Stellungnahme zum Diözesanforum des Bistums Münster stellt die Gemeinde Liebfrauen in Münster fest, daß der „Gemeinschaftsgedanke kaum noch die Gemeinschaft an sich kennzeichne. Es gibt viele Gruppierungen in der Gemeinde, die aber nichts voneinander wissen. Es gibt viele Menschen, die sich zum Gottesdienst treffen, die sich aber nachher nicht mehr kennen. Es gibt die verschiedenen Altersgruppen in der Gemeinde, die aber keine Verbindung miteinander haben. Es gibt viele Einzelkämpfer, die aber nichts voneinander wissen und sich auch nicht zusammenfinden." Eine andere Münsteraner Gemeinde weist auf die Spannungen zwischen den sogenannten traditionalistischen und modernistischen Gruppen hin, die sich „nur noch in Verdächtigungen begegnen".
Lebendige Liturgie ist nur möglich, hat Karl Lehmann einmal geschrieben, „in einer Zone wirklicher Bruderschaft und gelebter Diakonie. Sonst ist sie theologisch und praktisch von Sakramentalismus schlecht zu unterscheiden."[3] Ein überzeugendes Beispiel dieser unlösbaren Beziehung zwischen Liturgie und Diakonie lieferte das Leipziger Oratorium in der Nazizeit unter der Leitung von Theo Gunkel. Nach seiner Überzeugung – und diese schlug sich auch im Seelsorgeprogramm von Liebfrauen im Leipziger Westen nieder –, leben „‚das Brotbrechen' und die ‚brüderliche Gemeinschaft' voneinander ... sie werden beide krank, wenn eines von beiden verkümmert. Der schönste Gottesdienst ‚ist nichts' ohne die Liebe – aber auch die Caritas, das vornehmste Ziel der Seelsorge, verliert ihren Charakter und ihre Orientierung, verflacht und verkümmert, wenn sie nicht mehr mit der Quelle verbunden ist."[4]
Am Sonntag kann nur das liturgisch und symbolisch begangen, das heißt im Symbol verdichtet werden, was zuvor im Alltag gelebt worden ist. Hier erweisen sich die Symbole als weitgehend sozial eingebettet, das heißt sie müssen von einer Gemeinschaft anerkannt werden, wollen sie Geltung erlangen. Der Priester kann am Sonntag noch so lautstark betonen, daß die Versammelten eine große Familie, eine Gemeinschaft bilden, seine Rede muß hohl klingen, wenn sie nicht gedeckt ist durch Erfahrungen, welche die Gemeinde während der Woche machen konnte. Gottesdienst und Alltag können daher nicht voneinander abgekoppelt werden, auch wenn der Gottesdienst den Lauf des Alltags unterbricht und einen gewissen Abstand dazu nimmt; denn das gehört zu seinem Festcharakter.

3. *Ästhetische Kompetenz*

Eine Erklärung der Bedeutung der liturgischen Symbole haucht den liturgischen Zeichen noch kein Leben ein; sie erreicht nicht die Herzmitte der Feiernden. Vielmehr entscheidend ist die Art und Weise, wie mit den Zeichen gottesdienstlichen Geschehens umgegangen

[3] *K. Lehmann*, Gemeinde, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 2, Freiburg 1982, 33.
[4] *Th. Gunkel*, Zum Verhältnis von Liturgie und Seelsorge, in: *K. Borgmann* (Hg.), Volksliturgie und Seelsorge, Colmar o.J. (1942), 55.

wird, dies gilt besonders für den Vorsteher des Gottesdienstes, aber auch für die anderen Inhaber von Rollen, ja für die gesamte Gemeinde. Wenn der Gottesdienst nach F. Schleiermacher ein darstellendes Handeln ist, dann erfordert dieses heilige Drama von den Feiernden auch eine künstlerische beziehungsweise ästhetische Kompetenz. Etwas von dieser Schönheit vermittelt ein orthodoxer Gottesdienst, der keinen zeitlichen Beschränkungen unterliegt und auch nicht der Inflation von Worten und moralischen Appellen wie bei uns ausgeliefert ist. „Wir wußten nicht, ob wir im Himmel oder auf der Erde waren", berichteten Abgesandte dem Fürsten Wladimir von Kiew vor 1000 Jahren, der vor der Frage stand, für welche Liturgie er sich entscheiden sollte, für die byzantinische oder für die römische. „Doch auf der Erde gibt es keinen solchen Glanz, noch solche Schönheit, und wir sind unfähig, es zu beschreiben. Wir wissen nur, daß Gott dort unter den Menschen wohnt, und ihr Gottesdienst ist schöner als die Zeremonien der anderen Nationen. Denn wir können diese Schönheit nicht vergessen."[5] Dieser begeisternde Bericht gab den Ausschlag für die Wahl des byzantinischen Ritus. Von allen Mitwirkenden wird daher eine Kunst des Zelebrierens, eine ars celebrandi, verlangt: Die heiligen Handlungen müssen formgerecht, schön und ansprechend vollzogen werden. Dazu bedarf es eines Gestaltungsvermögens: man muß schreiten, verweilen, aufrecht sitzen, die Teilnehmer anschauen können, sich um eine entsprechende Stimmlage bemühen, die angenehm in den Ohren der Hörer klingt. Die Gebärden sollten kultiviert vollzogen werden, wir müssen ihnen eine Seele einhauchen. Romano Guardini hatte in seiner „Liturgischen Bildung" 1923 zu Recht darauf hingewiesen: „Lebendig empfundene Frömmigkeit vergißt nur zu gerne, daß sie die Kultur braucht. ... Echte Kultur gibt der Religion die Mittel, sich auszudrücken, das ganze Leben zu ergreifen; zu schaffen und zu gestalten."[6] Sind die meisten Geistlichen und Gemeindemitglieder heute dazu noch fähig? Wird in der Theologenausbildung darauf gebührend Wert gelegt? Wenn ich an meine Ausbildung zum Priester denke – diese liegt allerdings sehr weit zurück – so bin ich lediglich mit den Rubriken und den nötigen Handgriffen vertraut gemacht worden; denn damals stand im Vordergrund die Frage nach der gültigen Spendung der Sakramente und das hieß nach dem rubrikengemäßen Vollzug der heiligen Handlung. Von einer theologischen Ästhetik war damals mit keinem Wort die Rede gewesen, davon hörten wir nichts in der dogmatischen Vorlesung. Das geforderte ästhetische Vermögen muß sich auch auf die Ausgestaltung des gottesdienstlichen Raumes und die musikalische Gestaltung des Gotteslobes erstrecken. Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein an Kompetenz in Kunstfragen läßt sich auch an der Ausstattung der Kirchen erkennen. Meist begnügt man sich hier mit billigem Kunsthandwerk, das dem oberflächlichen Blick schmeichelt und bei der Gemeinde kaum Anstoß erregt. Dagegen stoßen zeitgenössische Kunstwerke auf seiten der Geistlichen wie auch der Gemeindemitglieder auf vehemente Ableh-

[5] Wer wird das Antlitz der Erde erneuern? in: Spuren des Geistes in unserer Zeit, Herderbücherei, Bd. 1000, 31.

[6] *R. Guardini*, Liturgische Bildung, Burg Rothenfels a.M. 1923, 91.

nung, weil diese am Alten hängen und allen neuen künstlerischen Darstellungen ablehnend gegenüberstehen. Darf man sich dann wundern, wenn die Schere zwischen Kirche und moderner Kunst immer weiter auseinandergeht? Bischof Karl Lehmann hat auf dem Kunstkongreß 1995 in Berlin gesagt, daß jede Pfarrgemeinde nicht nur eine Sozialstation, sondern auch eine Kunststation braucht, weil der Christ wie jeder Mensch zu seinem Mensch- und Christsein Kunst braucht.[7]

Zu einer Zeit, da in der zeitgenössischen Philosophie die Kunst in Gestalt der Ästhetik ins Zentrum der Reflexion rückt und Nietzsches Philosophie, die sich um die Vermittlung von Kunst und Ethik bemüht, die Gemüter neu erregt, müssen Glaube und Theologie sich um eine neue Wertschätzung der Kunst bemühen, nicht um einen Ästhetizismus im Stile eines l'art pour l'art zu pflegen, sondern im Sinne einer Verbindung von christlicher Ethik und Ästhetik. Ästhetik nimmt hier die Gestalt einer Lebensform an.[8]

4. Eine mystagogische Predigt

Schaut man sich einmal die zahlreichen veröffentlichten Predigtvorlagen an, so bemerkt man, daß die meisten entweder Hilfen zur Schriftauslegung geben oder Anregungen für eine thematische Predigt enthalten. In den seltensten Fällen wird die Liturgie selbst erschlossen, zum Beispiel einzelne Elemente der Liturgie wie das Kyrie, das Gloria, das Eucharistische Hochgebet. Gerade was letzteres anbelangt, besteht ein großer Nachholbedarf. Welcher Gläubige weiß schon um die eigentliche Intention des Hochgebetes, obgleich es doch ein Herzstück des Gottesdienstes darstellt? Selbst Theologiestudenten tun sich immer noch schwer, seinen tieferen Sinn zu erfassen. In den Sonntagspredigten werden ihnen dafür keine Verstehenshilfen angeboten. Eine mystagogische Predigt darf sich aber nicht mit der rationalen Erklärung des Geschehens zufriedengeben, sie muß die Hörer in das gefeierte Geheimnis so einführen, daß diese davon innerlich erfaßt werden, daß ihnen etwas von der unaussprechlichen Schönheit dessen aufgeht, was gemeinsam gefeiert wird. Hier könnten wir ja einiges von unseren orthodoxen Schwestern und Brüdern lernen, für die Theologie und Göttliche Liturgie zusammenfallen; der Gottesdienst ist für sie vornehmlich Anbetung des dreifaltigen Gottes aus der Kraft des uns verliehenen Pneumas heraus.

5. Neue liturgische Symbole

Auch bei den liturgischen Symbolen müssen wir uns der Frage stellen, wie weit sie noch tragfähig, noch lebendig sind, ob sie noch die lebensgeschichtlichen Erfahrungen des heutigen Menschen angemessen zum Ausdruck bringen, oder ob sie bereits abgestorben sind; denn Symbole werden geboren und sterben auch wieder ab, wenn sie

---

[7] Der Bischof von Klagenfurt, E. Kapellari, hat seinen Priestern den Rat erteilt: „Sie sollten sich nicht mit aufgezogenen Kunstdruckikonen usw. als Raumschmuck begnügen. Sie sollten Werkstattbesuche machen bei jungen und alten Künstlern und für ein Original sparen oder sich etwas schenken lassen. Anders wird jemand, dem später vielleicht eine schöne alte Kirche oder ein baulich bedeutsames Pfarrhaus, ein Kloster anvertraut sind, der bauen oder umbauen muß, nicht dafür vorbereitet sein."

[8] Ausführlicher habe ich diese Gedanken entwickelt in meinem Buch „Die Kunst, Gott zu feiern", München 1996, 117–125.

nicht mehr revitalisierbar sind. Es ist aber durchaus möglich, daß Symbole, die lange Zeit in Vergessenheit geraten waren und dem damaligen Lebensgefühl fremd erschienen, in einem neuen Lebenskontext wieder mit Sinn erfüllt werden können. Als Beispiel dafür sei die Wallfahrt genannt, die nach dem Konzil lange Zeit nicht mehr gepflegt wurde; die nach einiger Zeit jedoch, mit neuen Akzenten versehen, wiederaufgelebt ist und sich auch bei jungen Menschen großer Beliebtheit erfreut, wie zum Beispiel die Wallfahrt nach Santiago de Compostela oder die Studentenwallfahrt nach Chartres, aber auch regionale Wallfahrten, wie zum Beispiel die Korbinianswallfahrt der Katholischen Jugend nach Freising. Darüber hinaus müssen wir auch Raum schaffen für neue Zeichen. Dafür gibt es in der neuen Liturgie einige ermutigende Beispiele, zum Beispiel die Bezeichnung des Täuflings mit dem Kreuzzeichen durch Eltern und Paten. Dem Jugendgottesdienst und Familiengottesdienst verdanken wir neue Symbole, zum Beispiel das Friedensnetz, das über die ganze Kirche gespannt wird, oder das Symbol des Schneckenhauses, das den Menschen symbolisiert, der sich in sich zurückzieht und den Kontakt nach außen abgebrochen hat. Auch der tanzende Mensch ist ein Symbol, wie überhaupt der Leib ein wesentliches Symbol des Menschen ist, aber erst allmählich wird der Tanz in seinen vielfältigen Formen wieder in unserer westlichen Liturgie heimisch, während der Tanz in den indischen und afrikanischen Kulturen seit eh und je zu Hause ist. In den Johannesakten wird das Bild von Jesus als Vortänzer „inmitten der Gemeinde" gezeichnet. „Wer nicht tanzt", heißt es in diesem Text, „begreift nicht, was geschieht". (94,1 und 95,49).

Zu den neuen symbolischen Kreationen im Gottesdienst zählt auch der Gebetsschal, die violetten Halstücher usw. Warum sollte der gegenwärtig lebende Mensch nicht auf seine Weise symbolisierend Gott loben und feiern? Zu einer ecclesia semper reformanda gehört auch eine sich ständig verändernde Liturgie; denn der geschichtliche Wandel kann auch an ihrer Symbolsprache nicht spurlos vorübergehen.

Die Sprache der Religion und des Glaubens ist jedenfalls die Sprache der Symbole und nicht die abstrakt-begriffliche Sprache, wie sie in den Katechismen gepflegt wird, auch wenn die Theologie auf diesen Sprachstil nicht ganz verzichten kann, weil der Glaube sich auch immer vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen muß. Ins Herz des Glaubens führt aber erst die Sprache der Symbole und Metaphern. Die Behauptung, der moderne Mensch sei nicht mehr symbolfähig, kann nicht aufrechterhalten werden; allein schon die Werbung und die Medienreligion mit ihren latent religiösen Symbolen widerlegen diese Behauptung. Betrachtet man die Jugendkulturen in ihrer bunten Vielfalt, so ist man überrascht, wie erfinderisch junge Leute sind, wenn sie ihr Leben symbolisieren, sei es als einzelne oder als Gruppe. Auf einfallsreiche Weise verleihen sie so ihrem Lebensgefühl symbolischen Ausdruck in der Gestaltung von Buttons, Graffitis und den Statussymbolen wie Kleidung, Haartracht und Gesten. Sie verfügen über einen Reichtum an symbolischer Darstellungsweise, der uns immer wieder in Erstaunen versetzen kann. Ihr Mut und Einfallsreichtum sind auch in der Kirche gefordert; davon kann die Gesamtgemeinde nur profitieren.

HERBERT KALB/RICHARD POTZ/BRIGITTE SCHINKELE

Die Anerkennung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich

...oder: Wie geht der Staat mit Religionen um?

Die Freiheit der religiösen Betätigung verbietet nicht jedes staatliche Ordnungshandeln, sondern verlangt dieses oft geradezu. Doch sind staatliche Festlegungen in diesem Bereich häufig umstritten. Anläßlich des neuen österreichischen Bundesgesetzes über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften erinnern unsere Autoren – Professoren und Universitätsassistentin für Kirchenrecht an den Universitäten Linz und Wien – an dessen Vorgeschichte sowie an die bisherigen Regelungen und unterzieht das neue Gesetz einer ersten kritischen Prüfung. (Redaktion)

I. Einführung

Das österreichische staatskirchenrechtliche System bekennt sich zu einer paritätischen Anerkennung gesellschaftlich relevanter Religionen nach allgemeinen Kriterien und einer positiven Berücksichtigung der Sachbezüglichkeiten von Religion und Weltanschauung in der Rechtsordnung. Der tragende Gedanke dieses Systems besteht darin, Religion und Weltanschauung nicht im Sinne einer aufgeklärt absolutistischen beziehungsweise paläoliberalen Staatstradition auszugrenzen, sondern den entsprechenden Rahmen für die pluralistische Hereinnahme von Religion in die gesellschaftliche – nicht mit staatlichen Institutionen identifizierte – Öffentlichkeit bereitzustellen. Dieses System stellt in seiner idealtypischen Variante ein modernes, einem zeitgemäßen leistungsorientierten Freiheits- und Staatsverständnis verpflichtetes Modell von Religions- und Weltanschauungsfreiheit und konfessioneller Neutralität – eingebunden in ein umfassendes Kulturverfassungsrecht – dar, das nicht Ausgrenzung, sondern aktive pluralistische Hereinnahme von Religion in die staatliche Öffentlichkeit fordert[1]. In einem derartigen System ist die rechtsstaatlich einwandfreie Verwirklichung von Parität von essentieller Bedeutung. Im österreichischen Rechtssystem kommt dabei der Differenzierung in anerkannte und nicht anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften (KuR) zentrale Wertigkeit zu, da der Gesetzgeber bei normativer Berücksichtigung religiöser Interessen insbesondere auf anerkannte KuR abstellt – die Bedeutung, die einem legistisch einwandfreien „Anerkennungsrecht" zukommt, liegt auf der Hand. Bedauerlicherweise war (ist) aber gerade dieser so zentrale Regelungsgegenstand des österreichischen Religions- und Weltanschauungsrechtes legistisch unbefriedigend gelöst, wobei dieses Defizit durch die Vorgangsweise der Kultusbehörde, des Unterrichtsministeriums, noch verschärft wurde. Die über viele Jahre von der Staatskirchenrechtslehre eingeforderte Rechtsstaatlichkeit sowie

[1] Vgl. mit weiterer Lit. *Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele*, Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal, Freistadt 1996, *dies.*, Religion und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat – einige Perspektiven, in: ThPQ 145 (1997), 339–348.

legistische Verbesserung wurde vom Verfassungsgerichtshof (VfGH) seit 1988 in seiner Rechtsprechung vorbereitet, mit dem dieser Rechtsprechungslinie folgenden Erkenntnis des Verwaltungsgerichtshofes (VwGH) vom 28. April 1997 sah sich auch der Gesetzgeber zu legistischen Änderungen veranlaßt: mit dem „Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften", BGBl I 19/1998, versuchte er, die „Anerkennungsproblematik" legistisch zu verbessern[2].

II. Die für die aktuelle Rechtslage relevanten Anerkennungsgrundlagen bis zur 2. Republik

Durch Art. 15 Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger (StGG) wurde das Selbstbestimmungsrecht der gesetzlich anerkannten KuR anerkannt und ihnen u.a. eine Säkularisationsgarantie und Parität verbürgt. „Glaubens- und Gewissensfreiheit" verbürgte Art. 14 StGG, die „öffentliche Religionsausübung" wurde jedoch als korporatives Grundrecht auf anerkannte KuR beschränkt (Art. 15 StGG), den Anhängern eines gesetzlich nicht anerkannten Bekenntnisses war nur die häusliche Religionsübung gestattet (Art. 16 StGG). Eine diesbezügliche Änderung brachte erst der Staatsvertrag von St. Germain 1919, dessen Art. 63 allen Österreichern das Recht einräumte, „öffentlich oder privat jede Art von Glauben, Religion oder Bekenntnis frei zu üben"[3].

Die Berücksichtigung religiöser Interessen knüpfte an den Status der anerkannten KuR an, nicht anerkannte Bekenntnisse blendete der Gesetzgeber weitestgehend aus der staatlichen Öffentlichkeit aus. Ihnen wurde auch die Möglichkeit der Korporation und Erlangung privater Rechtsfähigkeit genommen, da das Vereinsgesetz vom 15. November 1867 in seinem § 3 lit. a „Religionsgesellschaften überhaupt" von der Anwendung ausnahm.

Die Anerkennung beziehungsweise der dadurch vermittelte Status diente nach diesem Verständnis dazu, „dem kirchlichen Leben gegenüber die staatlichen Interessen zu wahren". Die anerkannten KuR galten als „privilegierte Corporation(en) des öffentlichen Rechts" – so die Materialien und die zeitgenössische Verwaltungspraxis[4] –, eine Stellung, die dem Staat die dazu korrespondierende Einflußnahme und Kontrolle ermöglichte. Konsequent wird deshalb im Motivenbericht zum „Katholikengesetz" – diese Materialien werden in der österreichischen Staatskirchenrechtslehre generell zur Charakterisierung staatskirchenrechtlicher Grundanschauungen des 19. Jahrhunderts herangezogen – festgestellt: „Nun ist aber die öffentliche Stellung der Kirchen das vorzüglichste Medium, durch welches der staatliche Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse vermittelt wird. Die Zurückdrängung der Kirchen in das Privatrecht würde daher praktisch nicht als Reducierung der kirchlichen Macht, sondern nur als Schwächung der staatlichen Aufsicht empfunden"[5].

Welche KuR als „anerkannt" galten, war in der damaligen Verwaltungslehre eindeutig. Neben der Katholischen Kirche alle jene KuR, die in der bisherigen Gesetzgebung „toleriert" wurden, das heißt die durch das josephinische Toleranzpatent 1781 tolerierte Evangelische Kirche AB und HB sowie die Griechisch-orthodoxe Kirche, weiters die durch sogenannten „Judenpatente" tolerierte Israelitische Religionsgesellschaft[6].

---

[2] Eine ausführliche Darstellung erscheint beim Verlag Österreich im von *Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele* verfaßten Kurzkommentar „Anerkennung und Eintragung von Religionsgemeinschaften", Wien 1998.

[3] Aus der reichhaltigen Lit. sei neben der in Anm. 1 zitierten verwiesen auf: *Brigitte Schinkele*, Zur Weltanschauungsfreiheit in Österreich, in: ÖAKR 39 (1990), 50–80; die zitierten Normen sind, wenn nicht anders angegeben, abgedruckt bei *Inge Gampl/Richard Potz/Brigitte Schinkele*, Österreichisches Staatskirchenrecht, 2 Bde., Wien 1990–1993 (Bd. 3 in Vorbereitung).

[4] Die zeitgenössische Verwaltungspraxis vermittelt ausführlich *A. Pace* (Hg.), Ernst Mayrhofer's Handbuch für den politischen Verwaltungsdienst in den im Reichrathe vertretenen Königreichen und Ländern, Bd. 4, Wien ^{5}1898 („Das Cultuswesen").

[5] Abdruck bei *Paul Gautsch v. Frankenthurn*, Die confessionellen Gesetze vom 7. und 20. Mai 1874, Wien 1874.

[6] Zu den Toleranzakten mit weiterer Lit. vgl. *Peter Leisching*, Die Römisch-Katholische Kirche in Cisleithanien, in: *Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch* (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918: Die Konfessionen, Wien 1985, 1–247, 9f.

Notwendig wurde jedoch, eine Vorgangsweise festzulegen, wie nicht anerkannte KuR den Status einer anerkannten KuR erwerben konnten. Konkreter Anlaßfall war die Bildung der Altkatholischen Kirche[7]. Als Ausführungsgesetz zu Art. 15 StGG erging daher am 20. Mai 1874 das „Gesetz ... betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften" (AnerkennungsG), das die Voraussetzungen für eine Anerkennung normiert.

Im sorgfältig abgefaßten Bericht des konfessionellen Ausschusses des Abgeordnetenhauses wurde die Notwendigkeit und intendierte Zielsetzung des AnerkennungsG, die paritätische Konkretisierung des Art. 15 StGG, das Selbstbestimmungsrecht wie auch die Effektuierung der Glaubens- und Gewissensfreiheit prägnant aufgezeigt: „Die bisherige Gesetzgebung stellt nämlich die anerkannten KuR einerseits, die ‚Anhänger eines gesetzlich nicht anerkannten Religionsbekenntnisses' andererseits ohne alle Vermittlung einander gegenüber. Jene sind privilegierte Corporationen mit einem reichen Maß von öffentlichen Rechten und Ehren, diese hingegen bloß Individuen ohne jeden corporativen Verband und ohne gesetzliche Möglichkeit, irgendwie einen solchen zu bilden. Es ist ihnen zwar für ihre Person die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit, der unbekümmerte Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte sowie die Befugniß der häuslichen Religionsübung grundgesetzlich verbürgt; aber es ist ihnen doch kein gesetzlicher Weg aufgethan, um ihrer Confession die öffentliche Anerkennung und dadurch die genossenschaftlichen Rechte zu gewinnen. Hier also liegt die Stelle, wo die Gesetzgebung ergänzend einzutreten und eine empfindliche principielle Lücke auszufüllen berufen ist"[8].

III. Die Anerkennungsproblematik in der 2. Republik

1. Die Rechtsproblematik bis zur Neuordnung 1997

Die angeführten religionsrechtlichen Regelungen wurden im Rahmen der Rechtsüberleitung 1945 in den Rechtsbestand der 2. Republik übergeführt. Sowohl die grundrechtlichen Verbürgungen – Religionsfreiheit und Kirchenautonomie – wie die dazu korrespondierenden einfachgesetzlichen Bestimmungen (AnerkennungsG, Vereinsgesetz) entstammen – wie ausgeführt – dem staatskirchenhoheitlichen Verständnis des 19. Jahrhunderts. Eine verfassungskonforme Interpretation dieser Bestimmungen verlangt besondere Anforderungen an die juristische Auslegung, denn es sind diese überkommenen Normen an die gewandelte Verfassungs- und Bewußtseinslage anzupassen. Dieser unumgänglich notwendige interpretative Modifikationsvorgang läßt neue Sinngebung überkommener Regelungen zu, soweit sie lege artis im Wege juristischer Auslegungsmethoden gewonnen werden. Auf Grundrechtsebene wurde zum Motor einer dynamischen Entwicklung die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK), der in Österreich rückwirkend durch BVG BGBl 1964/59 Verfassungsrang zugesprochen wurde. Im vorliegenden Zusammenhang gestaltete Art. 9 EMRK die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu einer umfassenden Religions- und Weltanschauungsfreiheit und führte insbesondere durch die Rechtsprechung der Straßburger Instanzen zu differenzierteren Abwägungsprozessen und einem vertieften materiellen Verständnis[9].

Die Frage der Anerkennung von Religionsgemeinschaften, eingebunden in ein leistungsorientiertes Grundrechtsverständnis, in eine umfassende Religions- und Weltanschauungsfreiheit,

---

[7] Vgl. *Karl Anderle*, Staatskirchenrechtliche Bemerkungen zur Stellung der Altkatholischen Kirche Österreichs 1980, in: ÖAKR 31 (1980), 449ff.

[8] Abdruck bei *Frankenthurn*, Die konfessionellen Gesetze, 207ff.

[9] Neben der hier in Anm. 3 zitierten Lit. vgl. *Nikolaus Blum*, Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention, Berlin 1990.

sowie die daraus resultierenden Anforderungen blieben aber lange Zeit eine bloße Forderung der Lehre.

1.1 Das AnerkennungsG

Gemäß § 1 AnerkennungsG „wird ... den Anhängern eines bisher gesetzlich nicht anerkannten Religionsbekenntnisses ... die Anerkennung als Religionsgesellschaft ... erteilt" sofern „ihre Religionslehre, ihr Gottesdienst, ihre Verfassung sowie die gewählte Benennung nichts Gesetzwidriges oder sittlich Anstößiges enthält" (Z. 1) und sofern „die Errichtung und der Bestand wenigstens einer nach den Anforderungen dieses Gesetzes eingerichteten Kultusgemeinde gesichert ist" (Z. 2). Wenn diese Voraussetzungen gegeben sind, „so wird die Anerkennung von dem Kultusminister (jetzt: Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten) ausgesprochen" (§ 2).

Aus § 1 Z. 1 AnerkennungsG sind die Konstituanten für eine (anerkennungsfähige) KoR abzuleiten – Religionslehre, Gottesdienst und Verfassung. Unübersehbar ist der „christliche Verstehenshorizont", der im Wege der verfassungskonformen Interpretation zu „durchbrechen" ist. So wird beispielsweise das Erfordernis des „Gottesdienstes" im Sinne eines Vorhandenseins „irgendwie gearteter kultischer Akte" interpretiert. Problematisch ist die Prüfung der Gesetz- und Sittenwidrigkeit dieser Voraussetzungen. Eine grundsätzliche Prüfungsbefugnis des Staates im Hinblick darauf, wie sich das Selbstverständnis einer Kirche oder Religionsgemeinschaft (KoR) im Hinblick auf staatsrechtliche Grundkoordinaten – insbesondere im Konfliktfall – präsentiert, ist grundsätzlich zu bejahen, diffizil sind jedoch die konkrete Durchführung und die damit einhergehenden Bewertungen im Hinblick auf die religiöse und weltanschauliche Neutralität des Staates.

In der Praxis erwies sich jedoch für den Anerkennungswerber die Voraussetzung von § 1 Z. 2 AnerkennungsG als eine besondere Hürde. Danach ist der „gesicherte Bestand einer Kultusgemeinde" gefordert, die – so § 5 AnerkennungsG – „durch den Nachweis bedingt (ist), daß dieselbe hinreichende Mittel besitzt, oder auf gesetzlich gestattete Weise aufzubringen vermag, um die nötigen gottesdienstlichen Anstalten, die Erhaltung des ordentlichen Seelsorgers und die Erteilung eines geregelten Religionsunterrichts zu sichern"[10]. Im Rahmen der verwaltungsrechtlichen Prüfung wird von der Kultusbehörde ein „qualitativer Gesamtzustand" verlangt, der eine entsprechende prognostische Entscheidung zuläßt. Die Schwierigkeiten bei der Konkretisierung dieses unbestimmten Gesetzesbegriffs führten oftmals zu Verzögerungen beziehungsweise sogar dazu, daß Anträge unerledigt blieben[11].

Das AnerkennungsG regelt aber nicht nur die Anerkennung, sondern enthält auch Bestimmungen über die Organisation und den Aufbau der anerkann-

[10] Durch die staatliche Übernahme der Kosten für den Religionsunterricht der gesetzlich anerkannten KuR hinfällig.

[11] So wird etwa hinsichtlich der Mitgliederzahl informell bei manchen Anerkennungswerbern auf 2000 abgestellt, demgegenüber hatten aber bei der 1983 anerkannten Buddhistischen Religionsgesellschaft bis zum Tag der konstituierenden Mitgliederversammlung vom 17.7.1983 nur 83 Personen einen Antrag auf Aufnahme gestellt, vgl. *Gampl/Potz/Schinkele*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Bd. 1, 472 Anm. 4.

ten KuR, also über die Regelung der äußeren Verhältnisse. So finden sich Bestimmungen über die Errichtung von Kultusgemeinden (§§ 4 f), die Statuten (§ 6), den Beitritt von Angehörigen anderer anerkannter KuR und die Mitgliedschaft (§§ 7f), die Organisation und den Seelsorger der Kultusgemeinde (§§ 9–13), die Hereinbringung der Kultussteuer (§ 14) und die Staatsaufsicht (3 15). Offen geblieben ist die Regelung einer allfälligen Aberkennung der Anerkennung[12].

1.2 Die Durchsetzbarkeit der Anerkennung

Die Rechtsform der Anerkennung ist strittig und gehört aufgrund der damit verbundenen Konsequenzen für den Anerkennungswerber zu „den meistbehandelten Themen des österreichischen Staatskirchenrechts" (H. Schnizer)[13].

Das Unterrichtsministerium als Kultusbehörde sowie der VwGH bis zu seinem Erkenntnis vom 28. April 1997 vertraten die Auffassung, daß die Anerkennung im Verordnungsweg auszusprechen sei. Im Falle der Nichtanerkennung ergehe kein anfechtbarer Verwaltungsakt, vielmehr handle es sich bei einer Ablehnung eines Anerkennungsansuchens nur um eine behördliche Erklärung, daß die Behörde keinen Anerkennungsakt setzen wolle („Verordnungsthese")[14]. Dieser Rechtsauffassung entsprechend sind auch die bisherigen Anerkennungen gemäß AnerkennungsG mittels VO erledigt worden[15]. Allerdings hatte diese Vorgangsweise fatale Konsequenzen für den Anerkennungswerber. Da Art. 132 B-VG eine VwGH Beschwerde an das Vorliegen eines rechtswidrigen Bescheids bindet und Art. 132 B-VG eine Säumnisbeschwerde von einem Rechtsanspruch auf bescheidmäßige Erledigung abhängig macht, war der Anerkennungsanspruch nicht durchsetzbar. Der Anerkennungswerber durfte sich mit dem von Spielbüchler in diesem Zusammenhang formulierten Satz trösten, wonach „sich Behörden vielleicht auch pflichtgemäß verhalten", ein Wunsch, der durch die Praxis der Kultusbehörde allerdings nicht erfüllt wurde.

Um dem Anerkennungswerber zielführende Rechtsschutz- und Rechtsdurchsetzungsmöglichkeiten zu ermöglichen, vertrat ein Teil der Lehre, die Anerkennung müsse mittels (Rechtsgestaltungs-)Bescheid erfolgen („Bescheidthese")[16].

Eine vermittelnde Position nahm Inge Gampl ein, die – ausgehend von den Rechtswirkungen der Anerkennung – für die Anerkennung mit-

---

[12] Die Aberkennung nach Wegfall von Anerkennungsvoraussetzungen kann nur mittels Gesetz erfolgen.

[13] Aus der neueren Literatur vgl. *Herbert Kalb*, „Stufenweise Anerkennung". Einige Überlegungen zum Anerkennungsgesetz, in: FS Robert Prantner, Berlin 1991, 199–213, *ders.*, Durchsetzbarer Rechtsanspruch auf Anerkennung? – Bemerkungen zum Verfassungsgerichtshoferkenntnis vom 12.12.1988, B 13/88, 150/99, in: ÖAKR 41 (1991), 113–124; *ders.*, Nochmals zum Anerkennungsgesetz – Bemerkungen zum Beschluß des Verfassungsgerichtshofes vom 25.6.1992, G 282/91–14, in: ÖAKR 42 (1992), 351–362, *ders.*, Die Gerichtshöfe des öffentlichen Rechts und die rechtliche Durchsetzung der Anerkennung von Kirchen und Religionsgesellschaften – eine Besprechung des Verwaltungsgerichtshofbeschlusses vom 22.3.1993, in: ÖAKR 43 (1993), 468–479; *Jens Budischowsky*, Anerkennung von Kirchen und Religionsgesellschaften, Verordnungserlassung und Säumnisbeschwerde, in: ÖJZ 52 (1997), 401–422.

[14] Ausführlich begründet in VwGH Slg 2965 A/1953 und VwGH Slg 10833 A/1982; Aus den neueren Stellungnahmen bekennt sich *Budischowsky*, Anerkennung, zur „Verordnungsthese".

[15] Es handelt sich um: die Altkatholische Kirche, RGBl 1877/99 idF BGBl 1924/176; die Herrnhuter Brüdergemeine, RGBl 1880/40 idF BGBl 1924/176 (mangels Mitgliedern wird von einer „ruhenden Anerkennung" gesprochen); die Methodistenkirche, BGBl 1951/74; die Mormonen, BGBl 1955/229; die Armenisch-apostolische Kirche, BGBl 1983/72; die Neuapostolische Kirche, BGBl 1975/524; die Buddhistische Religionsgesellschaft, BGBl 1983/72; die Syrisch-orthodoxe Kirche, BGBl 1988/129. Nur der Islam wurde durch Gesetz anerkannt (Gesetz vom 15. Juli 1912 betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams als Religionsgesellschaft, RGBl 159/1912 idF BGBl 164/1988, dessen Anwendungsbereich durch die Aufhebung der Wendung „nach hanefitischem Ritus" durch VfGH-Erkenntnis vom 10.12.1987 erweitert wurde; vgl. *Richard Potz*, Die Anerkennung der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, in: *Johannes Schwartländer* (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1990, 135–146.

[16] Aus der neueren Literatur siehe zum Beispiel *Kalb* (vgl. hier, Anm. 13) und *Josef W. Aichlreiter*, Österreichisches Verordnungsrecht, Bd. 1, Wien 1988, 143.

tels VO eintrat, im Ablehnungsfall bejahte sie jedoch ein rechtliches Interesse auf bescheidmäßigen Ausspruch[17]. Diese Konzession an die Bescheidthese führte aber in der Praxis zu keiner Lösung der Anerkennungsproblematik, da daraus der Erlaß der AnerkennungsVO bei Erfüllung der Anerkennungsvoraussetzungen auf dem Boden der traditionellen Verwaltungsdogmatik nicht abzuleiten war.

Bewegung in die festgefahrenen Fronten von „Verordnungs-" und „Bescheidthese", zwischen denen die Anerkennungswerber „aufgerieben" wurden, brachte die Rechtsprechung des VfGH, dem erstmals 1988 die Möglichkeit gegeben wurde, in dieser Frage Position zu beziehen. Anlaß war die Weigerung der Finanzbehörden, den Verein „Scientology-Kirche Österreich" von der Gewerbesteuer zu befreien, denn eine solche Befreiung war gem. § 38 Abs. 1 BAO nur für „Zwecke, durch deren Erfüllung gesetzlich anerkannte KuR gefördert werden[18]" zulässig. Die „Scientology-Kirche" rief den VfGH gem. Art. 144 B-VG an und machte in der abgabenrechtlichen Differenzierung zwischen anerkannten und nicht anerkannten KuR eine Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes geltend. In diesem Zusammenhang verwies der VfGH auf seine ständige Rechtsprechung, wonach gegen die Differenzierung in anerkannte und nicht anerkannte KuR keine verfassungsrechtlichen Bedenken bestehen. Einfachgesetzliche Rechtsvorschriften, die an diese Unterscheidung anknüpfen, seien verfassungsrechtlich unbedenklich, „wenn diese Unterscheidung sachlich begründbar ist und wenn ferner die Anerkennung nach sachlichen Gesichtspunkten erfolgt und ... auch durchsetzbar ist". Daraus leitet der VfGH einen durchsetzbaren Rechtsanspruch auf Anerkennung ab. Die Anerkennung sei im Verordnungsweg auszusprechen, im Falle der Nichtanerkennung habe ein entsprechender Bescheid zu ergehen. Gehe man von der gegenteiligen Rechtsmeinung aus, wonach das AnerkennungsG keinen durchsetzbaren Anspruch einräume, dürften an die verfassungsrechtlich vorgesehene Unterscheidung von anerkannten und nicht anerkannten KuR keine verschiedenen Rechtsfolgen geknüpft werden. Einerseits läge ein Verstoß gegen den Gleichheitsgrundsatz vor, andererseits auch eine Verletzung des Rechtsstaatlichkeitsgebots, welches impliziere, daß ein vom Gesetz eingeräumter Anspruch auch rechtlich durchsetzbar sein müsse[19]. Offen ließ der VfGH allerdings, wie auf dem Boden der traditionellen Verwaltungsrechtsdogmatik die VO zu erzwingen ist. Der Gerichtshof konnte jedoch seine Auffassung im Zusammenhang mit Beschwerden von Mitgliedern des österreichischen Zweigs der Zeugen Jehovas hinsichtlich ihrer über Jahre unerledigten Anerkennungsanträge vertiefen. Er präzisierte seine Position dahingehend, daß der VwGH im Säumnisverfahren zwar nicht berechtigt sei, eine VO zu erlassen, wohl aber einen – positiven oder negativen – Feststellungsbescheid[20]. Ausgehend von dieser Rechtsansicht bejahte der VfGH auch einen „negativen Kompetenzkonflikt"[21] und legte die Zuständigkeit des VwGH im Säumnisverfahren fest[22]. Trotz einiger dogmatischer Unklarheiten hat der VwGH – für viele Beobachter eigentlich überraschend – die Rechtsansicht in lapidarer Kürze übernommen. Mittlerweile hat die Kultusbehörde ebenfalls ihre Praxis revidiert und den Anerkennungsantrag der Zeugen Jehovas mit Bescheid abgelehnt.

Diese Dynamik sowie die medienwirksame Diskussion über neue religiöse Bewegungen und Weltanschauungsgruppierungen veranlaßten den Gesetzgeber, legistisch tätig zu werden.

Zwei grundsätzliche Modelle zu einer legistischen Bewältigung standen zur Auswahl:

a) Eine grundsätzliche Weichenstellung, welche die Frage der Anerkennung auf der Folie des Konzepts einer positiven Berücksichtigung der Sachbezüglichkeiten von Religion und Weltanschauung im Kontext eines umfassenden Kulturverfassungsrechts als Verwirklichung der

---

[17] *Inge Gampl*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Wien-New York 1971; Letztlich folgte sie hier *Robert Höslinger*, Die gesetzliche Anerkennung einer Religionsgesellschaft, in: ÖAKR 4 (1953), 288–294.

[18] Zu dieser Thematik vgl. *Martin Denk*, Die Berücksichtigung religiöser Interessen im Steuer- und Abgabenrecht, 2 Teile (Linzer kanonistische Beiträge, Bd. 6), Linz 1995.

[19] VfSlg 11.931/1988.

[20] VfSlg 13.134/1992; 13.721/1994; 13.801/1994.

[21] VfGH vom 4.10.1995, K I-9/94; zu dieser problematischen Sichtweise vgl. *Peter Bernard*, Das Höchstgericht oder: Was ist ein negativer Kompetenzkonflikt, in: *Herbert Haller etc.* (Hg.), Staat und Recht. FS Günther Winkler, Wien-New York 1997, 89–99, *ders.*, Aus der böhmischen Hofkanzlei oder... Szenen einer Verfassungsehe, in: ÖJZ 1997, 161–164.

[22] Erkenntnis vom 4.10.1995, K I-9/94. In ähnlicher Weise wie die Zeugen Jehovas bekämpften die Bahá'i die Untätigkeit der Behörde (VfGH 16.3.1995, B 2693/94; Erkenntnis vom 4.12.1995 K I–11/94).

(primär individuellen) Religions- und Weltanschauungsfreiheit regelt. Dies hätte ein grundsätzliches Überdenken der starken Anknüpfung des österreichischen Staatskirchenrechts am Status des „Anerkanntseins", des öffentlich-rechtlichen Status der anerkannten KuR, des Selbstbestimmungsrechts wie des „Privilegienbündels" für anerkannte KuR und insbesondere eine zeitgemäße Justierung der umfassenden Religions- und Weltanschauungsfreiheit[23] wie der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates erfordert[24].

b) Wie beinahe zu erwarten, wurde dieser zukunftsorientierte und anspruchsvolle Weg nicht gewählt, stattdessen eine „systemkonforme Reparatur" versucht. Zurückgegriffen wurde dabei auf das in der Literatur diskutierte Zwei-Stufen Modell: 1. Stufe die Erlangung der privaten Rechtsfähigkeit durch Schaffung eines „Sondervereinsrechtes"; 2. Stufe die Anerkennung unter gleichzeitiger Novellierung der Anerkennungsvoraussetzung[25].

2. *Die Neuregelung: Das BundesG über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnissen*

Entsprechend diesem zweigliedrigen Konzept sieht das am 9. 1. 1998 in Kraft getretene Gesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften[26] einen – verfassungsrechtlich seit langem gebotenen – weiteren Status für Religionsgemeinschaften vor, und zwar in Form eines „Sondervereinsrechts" für „eingetragene Bekenntnisgemeinschaften". Das plötzlich vorhandene politische Interesse an „Sekten" brachte es aber mit sich, daß das vom Konzept her vernünftige Gesetzesvorhaben den Charakter einer Anlaßgesetzgebung annahm. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß einige verfassungsrechtliche Bedenken, die gegenüber dem zur Begutachtung ausgesandten Entwurf vorgebracht worden waren, nicht in entsprechender Weise diskutiert wurden, wenngleich ihnen in manchen Punkten Rechnung getragen worden ist. So wurden beispielsweise die ursprünglichen – über den Gesetzesvorbehalt des Art. 9 Abs. 2 der Europäischen Menschenrechtskonvention hinausgehenden – Versagungs- beziehungsweise Auflösungsgründe in verfassungskonformer Weise umformuliert. Die in der Regierungsvorlage vorgenommenen Erweiterungen, wonach die Notwendigkeit zur Versagung beziehungsweise Auflösung „insbesondere bei Aufforderung zu einem mit Strafe bedrohten gesetzwidrigen Verhalten, bei einer Behinderung der psychischen Entwicklung von Heranwachsenden, bei Verletzung der psychischen Integrität und bei Anwendung psychotherapeutischer Methoden, insbesondere zum Zwecke der Glaubensvermittlung" gegeben ist, erscheint als eine zulässige Konkretisierung des verfassungsrechtlichen Gesetzesvorbehaltes. Gerade bei „eingriffsnahen" Gesetzen[27] – um ein solches handelt es sich zweifelsohne – trifft den einfachen Gesetzgeber eine besondere Determinierungspflicht. Man wird wohl von einer erhöhten „Sicherheitsempfindlichkeit" der gegenständlichen Materie ausgehen können, doch ist im Hinblick darauf,

[23] Vgl. statt vieler *Stefan Muckel*, Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Berlin 1997.

[24] Vgl. die hier, Anm. 1 genannte Lit.

[25] Vgl. die hier, Anm. 13 genannte Lit.

[26] Damit hat man offenbar auf die typischen Vorwürfe gegenüber Scientology und neuen religiösen Bewegungen mit asiatischem Hintergrund reagiert.

[27] *Walter Berka*, Das „eingriffsnahe Gesetz" und die grundrechtliche Interessensabwägung, in: *Heinz Mayer etc.* (Hg.), in: Staatsrecht in Theorie und Praxis, FS Robert Walter, Wien 1991, 37–61.

daß ein Vereinigungsverbot als Maßnahme einer präventiven Kontrolle einen besonders schweren Eingriff in ein Freiheitsrecht darstellt, eine genaue Spezifikation der Gefahr und einer nachvollziehbaren Kontrolle notwendig, stets unter strikter Bindung an den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit. Es geht dabei wesentlich auch um die Entscheidung, ob allfällige Begrenzungen bereits im Schutzbereich des Grundrechtes hinzuzusetzen oder diese auf der Ebene der Grundrechtsschranken vorzunehmen sind.

Was die erste Stufe – die Eintragung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft – betrifft, so besteht der Hauptkritikpunkt in der Mitgliederzahl. Im Hinblick darauf, daß es um die Konkretisierung des sich aus der Religionsfreiheit ergebenden konstitutionellen Grundstatus geht, erscheint die geforderte Zahl von 300 überhöht. Daß diese Zahl gegenüber dem Entwurf, der 100 vorsah, sogar noch erhöht wurde, legt die Vermutung nahe, man habe inzwischen recherchiert, daß einige kleine Religionsgemeinschaften zwischen 100 und 300 Mitglieder haben. Demgegenüber geht die herrschende Praxis entsprechend der von Lehre und Rechtsprechung vorgenommenen Vereinsdefinition bei der Bildung „gewöhnlicher" Vereine von einer Mindestmitgliederzahl von drei aus[28].

Besondere Probleme werden sich in der Praxis hinsichtlich der Begriffsbestimmung von Religion ergeben, die noch durch Abgrenzungsschwierigkeiten zwischen Religion und Weltanschauung verstärkt werden. Entsprechend dem umfassenden grundrechtlichen Schutz wird im deutschsprachigen Schrifttum unter einer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft im wesentlichen „jeder Zusammenschluß von Personen, die das Weltganze universell zu begreifen und die Stellung des Menschen in der Welt aus dieser umfassenden Weltsicht zu erkennen und zu bewerten suchen sowie diese Übereinstimmung umfassend bezeugen und danach handeln wollen"[29], verstanden. Beruht diese Grundauffassung auf einem persönlichen Gottesglauben oder ist bei Ablehnung eines solchen doch Transzendenzbezug gegeben, dann handelt es sich um Religion beziehungsweise religiöse Weltanschauung.

Durch das neue Gesetz wird jedoch nicht nur ein neuer Typ von Religionsgemeinschaft geschaffen, sondern es werden „zusätzliche Voraussetzungen" für eine Anerkennung im Sinne des Anerkennungsgesetzes 1874 normiert, worin auch die Hauptprobleme dieses Gesetzes liegen.

§ 11 Abs. 1 lautet: „Zusätzliche Voraussetzungen .... sind:

1. Bestand als Religionsgemeinschaft durch mindestens 20 Jahre, davon mindestens 10 Jahre als religiöse Bekenntnisgemeinschaft mit Rechtspersönlichkeit im Sinne dieses Bundesgesetzes,
2. Anzahl der Angehörigen in der Höhe von mindestens 2vT der Bevölkerung Österreichs nach der letzten Volkszählung,

[28] Da die geplante Reform des Vereinsrechtes nach den neuesten Meldungen offenbar abgesagt wurde, ist weiterhin von der Geltung des § 3 lit. a VereinsG (siehe oben) auszugehen. Es soll aber die Praxis generell dahingehend geändert werden, daß sich nunmehr auch Religionsgemeinschaften als solche (nicht nur als Hilfsvereine mit religiösem Teilzweck) nach dem VereinsG konstituieren können. Man wird daher drei Gruppen von Religionsgemeinschaften zu unterscheiden haben: gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften, eingetragene Bekenntnisgemeinschaften und nach dem VereinsG konstituierte Religionsgemeinschaften.

[29] Vgl. *Paul Kirchhof*, Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts, in: *Josef Listl, Dieter Pirson* (Hg.) Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 1, Berlin 1994, 680f.

3. Verwendung der Einnahmen und des Vermögens für religiöse Zwecke (wozu auch in der religiösen Zielsetzung begründete gemeinnützige und mildtätige Zwecke zählen),
4. positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat,
5. keine gesetzwidrige Störung des Verhältnisses zu den bestehenden gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften sowie sonstigen Religionsgemeinschaften.

Allein durch die nun geforderte Mitgliederzahl kommt es zu einer geradezu prohibitiven Erschwerung des Erlangens der öffentlich-rechtlichen Stellung als „gesetzlich anerkannte KoR", was schon die Unzulänglichkeit dieses Konzeptes deutlich macht – ein Umstand, dem auch insoferne besondere Bedeutung zukommt, als die an den Status des Anerkanntseins geknüpften Rechtsfolgen in die Grundrechtssphäre hineinreichen. Die Ausformung des verfassungsrechtlichen Gleichheitssatzes als allgemeines Sachlichkeitsgebot kann heute als fester Bestandteil der österreichischen Grundrechtsdogmatik angesehen werden[30]. Dieses Sachgesetzlichkeitsprinzip verlangt – bei Wahrung eines rechtspolitischen Spielraums des Gesetzgebers – ein gewisses Maß an Zweckmäßigkeit und Vertretbarkeit einer Regelung sowie an Zumutbarkeit im Verhältnis zu den Betroffenen und den Sachgegebenheiten[31]. Dabei wird wohl auch die Diskrepanz zwischen den nunmehr geforderten und den von den bereits anerkannten KuR tatsächlich erfüllten Voraussetzungen zu beachten sein.
Die nunmehr geforderte Mitgliederzahl von 16.000 entspricht einer Verachtfachung der von der Praxis bisher angenommenen Zahl von 2.000, die noch dazu in einigen Fällen deutlich unterschritten wurde, wie beispielsweise die Anerkennung der Herrnhuter-Brüdergemeine – sie umfaßte nach der Volkszählung 1890 268 Mitglieder –, aber auch die der Buddhistischen Religionsgesellschaft im Jahre 1983[32] zeigt. Gerade das Beispiel Buddhismus, also einer der großen Weltreligionen, macht die Problematik derartiger Normierungen deutlich, nicht zuletzt deshalb, weil dieser gemäß seinem Selbstverständnis kein Mitgliedschaftsrecht im Sinne europäisch-westlicher Tradition kennt. Daß die nunmehrige Zahl deutlich zu hoch gegriffen ist, zeigt auch der Umstand, daß, bezogen auf die letzte Volkszählung, nur fünf der derzeit anerkannten Religionsgemeinschaften (Katholische Kirche, Evangelische Kirche, Griechisch-orientalische Kirche, Islamische Glaubensgemeinschaft und ganz knapp die Altkatholische Kirche) diese Voraussetzungen erfüllen würden. Da derzeit nur eine der die Anerkennung begehrenden Gruppen, nämlich die Zeugen Jehovas, die geforderte Anhängerzahl aufweist, wäre eine positive Erledigung aller übrigen Anträge von vornherein ausgeschlossen. Der im Hinblick auf die oben geänderte Rechtsprechung des VwGH nunmehr gegebene „durchsetzbare" Rechtsanspruch auf Anerkennung wird damit weitgehend unterlaufen. Wie man unter solchen Bedingungen den Status einer Bekenntnisgemeinschaft als „Vorstufe der Anerkennung" bezeichnen kann, ist unerfindlich.

Besonders deutlich wird die Problematik dieser Bestimmung auch in

[30] Staat vieler *Michael Holoubek*, Die Sachlichkeitsprüfung des allgemeinen Gleichheitssatzes, in: ÖZW 1991, 73.
[31] *Gerhard Stoll*, Das Sachlichkeitsprinzip als Ausformung des Gleichheitsgrundsatzes, in: Österreichische Steuer-Zeitung 1989, 195.
[32] Vgl. Anm. 11.

Zusammenhang mit den altorientalischen Kirchen. Während die Armenisch-apostolische Kirche und die Syrisch-orthodoxe Kirche anerkannt sind, könnte die Koptisch-orthodoxe Kirche nicht mehr anerkannt werden, obwohl sie die gleiche Glaubenstradition hat und eine vergleichbare Bekennerzahl aufweist.

Ganz allgemein ist neben einem historischen Gesichtspunkt in diesem Zusammenhang auch die räumliche Verteilung der Mitglieder, deren Altersstruktur, die Verbreitung außerhalb Österreichs, nicht zuletzt auch die durchschnittliche Dauer der Zugehörigkeit zu der betreffenden Gemeinschaft oder etwa auch der Umstand zu berücksichtigen, daß zahlreiche Mitglieder nur vorübergehend ihren Wohnsitz in Österreich haben.

Ebenso wie die fixe Mitgliederzahl ist auch das generelle Erfordernis eines zwanzigjährigen Bestandes (10 Jahre davon als Bekenntnisgemeinschaft) abzulehnen, da ein solch schematisches Vorgehen ein Abstellen auf die im konkreten Fall vorliegenden und sich stark voneinander unterscheidenden Umstände ausschließt. Es sind vielmehr sämtliche – über den Mitgliederstand hinausreichende – Faktoren, die auf den Bestand einer Religionsgemeinschaft Einfluß haben und als solchen den „qualitativen Gesamtzustand" der betreffenden Religionsgemeinschaft ausmachen, in ihrem Zusammenwirken zu beurteilen.

Auch das Erfordernis von Einnahmen und Vermögen nur für religiöse Zwecke beziehungsweise die sich daraus ergebende staatliche Kontrolle ist bedenklich und erinnert an den Rückfall in staatskirchenhoheitliche Zeiten, als etwa das Katholikengesetz 1874 die Katholische Kirche unter Vermögensaufsicht stellte. Diese Bestimmung läßt auch insoweit an Klarheit zu wünschen übrig, als in den Erläuternden Bemerkungen für die Notwendigkeit dieses Erfordernisses insbesondere im Hinblick auf jene Rechtsfolgen abgestellt wird, die erst mit der Anerkennung verbunden sind (Abgabenrecht, Subventionierung von Privatschulen, Finanzierung des Religionsunterrichts). In diesem Zusammenhang ist festzuhalten, daß die Vermögensverwaltung nach herrschender Lehre und Rechtsprechung zu den inneren Angelegenheiten im Sinne des Art. 15 StGG zu zählen ist[33].

Mit dem Erfordernis der „positiven Grundeinstellung gegenüber Staat und Gesellschaft" wird ein großes Thema der gegenwärtigen Staats- und Rechtsphilosophie angerissen. Es ist typisch, daß das kirchliche Selbstbestimmungsrecht in seiner spezifischen Prägung in Widerstreit zu einzelnen Grundrechten geraten kann. Wie immer auch die Abwägungen der Religionsfreiheit vorzunehmen sein werden, für die Verleihung der öffentlich-rechtlichen Stellung muß wohl die prinzipielle Akzeptanz des pluralistischen Rechtsstaates und die Bejahung der grundsätzlichen staatlichen Ordnung verlangt werden. Nicht ausreichend ist jedenfalls die punktuelle Ablehnung einzelner staatlicher Vorschriften aus Gewissensgründen, gerade in einem Staat, der diese Voraussetzungen und Legitimationen in der Garantie von Grundrechten findet.

[33] Vgl. insbesondere OGH SZ 47/135/1974 und die dort zitierte Literatur sowie die Rechtsprechung in Kirchenbeitragsangelegenheiten, vgl. *Gampl/Potz/Schinkele*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Bd. 1, 35, 39f.

Was das unter Ziffer 5 angesprochene Verhältnis zu den anderen Religionsgemeinschaften betrifft, so sind als Maßstab wohl nur die strafrechtlichen Tatbestände zum Schutz des religiösen Friedens heranzuziehen. Darauf deuten auch die Erläuterungen hin, die das staatliche Interesse, daß der religiöse Friede nicht gestört werde, als Zweck dieser Anerkennungsvoraussetzungen nennen.

Diese beiden zuletzt behandelten Punkte stellen eine Konkretisierung dar, sind aber auch durch die bisherige Formulierung in § 1 Z 1 AnerkennungsG umfaßt – ohne in diesem Rahmen auf die Frage einzugehen, ob diese Kriterien überhaupt einer ausdrücklichen Positivierung bedürfen. Was die nunmehrige Regelung hinsichtlich Mitgliederzahl und Bestand betrifft, so erscheint die offene Formulierung in § 1 Z 2 AnerkennungsG, die relativ unbestimmt vom „Bestand wenigstens einer nach den Anforderungen dieses Gesetzes eingerichteten Kultusgemeinde" spricht, auch aus rechtsstaatlicher Sicht insgesamt befriedigender als die Verknüpfung eines zwanzigjährigen Bestandes mit einer festen Untergrenze für die Zahl der Angehörigen (die noch dazu derzeit praktisch nicht erreichbar ist). Das bei der Ausübung unbestimmter Gesetzesbegriffe ausgeübte Ermessen ermöglicht wesentlich sachgerechtere Entscheidungen als die feste Bindung an schematisch vorgegebene Kriterien. Dabei darf nicht übersehen werden, daß auch Entscheidungen der oberbehördlichen beziehungsweise höchstgerichtlichen Kontrolle unterliegen.
Es ist wohl zu erwarten, daß in absehbarer Zeit Verfassungs- und Verwaltungsgerichtshof mit diesem Gesetz befaßt sein werden. Das neue Gesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften steht sicherlich eher am Anfang als am Ende einer Weiterentwicklung des österreichischen Religionsrechtes. Zentrale Bedeutung wird dabei auch dem in Art. 15 StGG verbürgten kirchlichen beziehungsweise religionsgesellschaftlichen Selbstbestimmungsrecht zukommen. Diese Bestimmung hat bereits insoweit eine gewisse Relativierung erfahren, als institutionelle Freiheitsgarantie zunehmend als Ausfluß des umfassenden Menschenrechts auf Religionsfreiheit verstanden wird. Nunmehr werden darüber hinausgehend die in Art. 15 StGG enthaltenen grundrechtlichen Gewährleistungen ausschließlich für gesetzlich anerkannte Kirchen und Religionsgesellschaften zu hinterfragen sein. Es wird daher entsprechend dem Charakter des österreichischen Religionsrechts als Querschnittsmaterie in der weiteren Folge die gesamte Rechtsordnung dahingehend zu untersuchen sein, inwieweit Rechtsfolgen, die an den Umstand des Anerkanntseins anknüpfen, weiterhin zu legitimieren sind oder unsachliche Differenzierungen darstellen. Damit im Zusammenhang wird auch entsprechend der geänderten Verfassungswirklichkeit und dem gewandelten Staat-Kirche-Verhältnis eine inhaltliche Neubestimmung der öffentlich-rechtlichen Stellung zu erfolgen haben. Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist wohl umfassend gewährleistet, aber kein konturenloses Grundrecht. Die Fragen einer Zuordnung religiös-weltanschaulicher Verbände zum staatlichen Rechtsbereich stellen einen Prüfstein für ein dem Grundrecht auf Religionsfreiheit und damit ein den Grundsätzen der religiösen Neutralität (nicht Indifferenz), Parität und Toleranz verpflichtetes Religionsrecht dar.

Anhang

Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften

BGBl. I 19/1998 (NR: GP XX RV 938 AB 1013 S. 102. BR: AB 5596 S. 634.)
Ausgabedatum: 9. 1.1998

Der Nationalrat hat beschlossen:

Begriff der religiösen Bekenntnisgemeinschaft

§ 1. Religiöse Bekenntnisgemeinschaften im Sinne dieses Bundesgesetzes sind Vereinigungen von Anhängern einer Religion, die gesetzlich nicht anerkannt sind.

Erwerb der Rechtspersönlichkeit für eine religiöse Bekenntnisgemeinschaft

§ 2. (1) Religiöse Bekenntnisgemeinschaften erwerben die Rechtspersönlichkeit nach diesem Bundesgesetz durch Antrag beim Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten nach Ablauf einer Frist von sechs Monaten nach dem Einlangen dieses Antrages, wenn nicht innerhalb dieser Frist ein Bescheid über die Versagung der Rechtspersönlichkeit (§ 5) zugestellt worden ist.

(2) Der Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten hat das Einlangen von Anträgen gemäß Abs. 1 im „Amtsblatt zur Wiener Zeitung" kundzumachen.

(3) Über den Erwerb der Rechtspersönlichkeit ist ein Feststellungsbescheid zu erlassen, der den Namen der religiösen Bekenntnisgemeinschaft sowie die nach außen vertretungsbefugten Organe in allgemeiner Bezeichnung zu enthalten hat.

(4) Mit dem Feststellungsbescheid nach Abs. 3 hat der Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten die Auflösung jener Vereine zu verbinden, deren Zweck in der Verbreitung der Religionslehre der betreffenden religiösen Bekenntnisgemeinschaft besteht.

(5) Wird eine religiöse Bekenntnisgemeinschaft unter Auflösung eines Vereines, der der Unterstützung des betreffenden religiösen Bekenntnisses dient, neu gebildet, so ist abgabenrechtlich von einem bloßen Wechsel der Rechtsform und weiterem Fortbestehen ein und desselben Steuerpflichtigen (Rechtsträgers) auszugehen.

(6) Religiöse Bekenntnisgemeinschaften mit Rechtspersönlichkeit nach diesem Bundesgesetz haben das Recht, sich als „staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft" zu bezeichnen.

Antrag der religiösen Bekenntnisgemeinschaft auf Erwerb der Rechtspersönlichkeit

§ 3. (1) Der Antrag der religiösen Bekenntnisgemeinschaft auf Erwerb der Rechtspersönlichkeit hat durch die Vertretung der religiösen Bekenntnisgemeinschaft zu erfolgen. Die Vertretungsbefugnis ist glaubhaft zu machen. Ferner ist eine Zustelladresse anzugeben.

(2) Dem Antrag sind Statuten und ergänzende Unterlagen beizulegen, aus denen sich Inhalt und Praxis des Religionsbekenntnisses ergeben.

(3) Zusammen mit dem Antrag ist der Nachweis zu erbringen, daß der religiösen Bekenntnisgemeinschaft mindestens 300 Personen mit Wohnsitz in Österreich angehören, welche weder einer religiösen Bekenntnisgemeinschaft mit Rechtspersönlichkeit nach diesem Bundesgesetz noch einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft angehören.

(4) Im Bundesgebiet bestehende Vereine, deren Zweck in der Verbreitung der Religionslehre der religiösen Bekenntnisgemeinschaft besteht, haben im Verfahren Parteistellung; sie sind mit dem Antrag namhaft zu machen.

Statuten
§ 4. (1) Die Statuten haben zu enthalten:

1. Name der religiösen Bekenntnisgemeinschaft, welcher so beschaffen sein muß, daß er mit der Lehre der religiösen Bekenntnisgemeinschaft in Zusammenhang gebracht werden kann und Verwechslungen mit bestehenden religiösen Bekenntnisgemeinschaften mit Rechtspersönlichkeit und gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften oder deren Einrichtungen ausschließt,

2. Darstellung der Religionslehre, welche sich von der Lehre bestehender religiöser Bekenntnisgemeinschaften nach diesem Bundesgesetz sowie von der Lehre gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften unterscheiden muß,
3. Darstellung der sich aus der Religionslehre ergebenden Zwecke und Ziele der religiösen Bekenntnisgemeinschaft sowie Rechte und Pflichten der Angehörigen der religiösen Bekenntnisgemeinschaft,
4. Bestimmungen betreffend den Beginn der Mitgliedschaft und die Beendigung der Mitgliedschaft, wobei die Beendigung jedenfalls gemäß § 8 Abs. 1 gewährleistet sein muß,
5. Art der Bestellung der Organe der religiösen Bekenntnisgemeinschaft, deren sachlicher und örtlicher Wirkungskreis, Sitz und Verantwortlichkeit für den staatlichen Bereich,
6. Vertretung der religiösen Bekenntnisgemeinschaft nach außen,
7. Art der Aufbringung der für die Erfüllung der wirtschaftlichen Bedürfnisse erforderlichen Mittel,
8. Bestimmungen für den Fall der Beendigung der Rechtspersönlichkeit, wobei insbesondere sicherzustellen ist, daß Forderungen gegen die religiöse Bekenntnisgemeinschaft ordnungsgemäß abgewickelt werden und das Vermögen der religiösen Bekenntnisgemeinschaft nicht für Zwecke verwendet wird, die ihrer Zielsetzung widersprechen.
(2) In den Statuten kann vorgesehen werden, daß auch örtliche Teilbereiche der religiösen Bekenntnisgemeinschaft eigene Rechtspersönlichkeit erwerben können. In diesem Fall haben die Statuten bezüglich der Teilbereiche zu bestimmen:
1. Bezeichnung des örtlichen Wirkungsbereiches,
2. eigene vertretungsberechtigte Organe,
3. Bestimmungen betreffend den Rechtsübergang bei Auflösung dieses Rechtsträgers.

Versagung des Erwerbs der Rechtspersönlichkeit

§ 5. (1) Der Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten hat den Erwerb der Rechtspersönlichkeit zu versagen, wenn

1. dies im Hinblick auf die Lehre oder deren Anwendung zum Schutz der in einer demokratischen Gesellschaft gegebenen Interessen der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer notwendig ist; dies ist insbesondere bei Aufforderung zu einem mit Strafe bedrohtem gesetzwidrigen Verhalten, bei einer Behinderung der psychischen Entwicklung von Heranwachsenden, bei Verletzung der psychischen Integrität und bei Anwendung psychotherapeutischer Methoden, insbesondere zum Zwecke der Glaubensvermittlung, gegeben,
2. die Statuten dem § 4 nicht entsprechen.
(2) Die Versagung der Rechtspersönlichkeit ist im „Amtsblatt zur Wiener Zeitung" kundzumachen.

Erwerb der Rechtspersönlichkeit für örtliche Teilbereiche einer religiösen Bekenntnisgemeinschaft

§ 6. Der Erwerb der Rechtspersönlichkeit für örtliche Teilbereiche einer religiösen Bekenntnisgemeinschaft bedarf eines Antrages durch die religiöse Bekenntnisgemeinschaft beim Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten und wird mit dem Tag des Einlangens wirksam. Der Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten hat das Einlangen des Antrages zu bestätigen.

Mitteilungspflichten der religiösen Bekenntnisgemeinschaft mit Rechtspersönlichkeit

§ 7. Religiöse Bekenntnisgemeinschaften und deren Teilbereiche mit Rechtspersönlichkeit haben die Namen und Anschriften ihrer jeweiligen vertretungsberechtigten Organe sowie jede Änderung der Statuten unverzüglich dem Bundesministerium für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten bekanntzugeben. Die Kenntnisnahme ist bescheidmäßig zu versagen, wenn eine statutenwidrige Bestellung der Organe der Behörde zur Kenntnis gelangt ist beziehungsweise die Statutenänderung den Grund für eine Versagung gemäß § 5 geben würde.

Beendigung der Mitgliedschaft zu einer religiösen Bekenntnisgemeinschaft

§ 8. (1) Die Beendigung der Mitgliedschaft zu einer religiösen Bekenntnisgemeinschaft erfolgt jedenfalls durch die Erklärung des Austrittes vor der Bezirksverwaltungsbehörde. Diese hat den Austritt der betreffenden religiösen Bekenntnisgemeinschaft mitzuteilen.

(2) Gebühren anläßlich des Austrittes dürfen nicht gefordert werden.

Beendigung der Rechtspersönlichkeit

§ 9. (1) Die Rechtspersönlichkeit endet durch

1. Selbstauflösung, die dem Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten schriftlich bekanntzugeben ist,
2. Aberkennung der Rechtspersönlichkeit.
(2) Der Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten hat einer religiösen Bekenntnisgemeinschaft oder deren Teilbereich die Rechtspersönlichkeit abzuerkennen, wenn
1. sie eine der für den Erwerb der Rechtspersönlichkeit maßgeblichen Voraussetzungen nicht oder nicht mehr erbringt,
2. sie durch mindestens ein Jahr keine handlungsfähigen vertretungsbefugten Organe für den staatlichen Bereich besitzt,
3. bei Vorliegen der Voraussetzungen für eine Versagung der Rechtspersönlichkeit gemäß § 5, sofern trotz Aufforderung zur Abstellung des Aberkennungsgrundes dieser fortbesteht, oder
4. bei statutenwidrigem Verhalten, sofern trotz Aufforderung zur Abstellung dieses fortbesteht.
(3) Die Aberkennung der Rechtspersönlichkeit ist im „Amtsblatt zur Wiener Zeitung" kundzumachen.

Register über die religiösen Bekenntnisgemeinschaften mit Rechtspersönlichkeit

§ 10. (1) Der Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten hat ein Register über die religiösen Bekenntnisgemeinschaften mit Rechtspersönlichkeit zu führen. Dieses hat zu enthalten:
1. Name der religiösen Bekenntnisgemeinschaft,
2. Rechtspersönlichkeiten für Teilbereiche,
3. Geschäftszahl und Datum des Feststellungsbescheides gem. § 2 Abs. 3,
4. vertretungsbefugte Organe und Zeichnungsberechtigung,
5. bei Beendigung der Rechtspersönlichkeit den Grund.
(2) Das Register ist öffentlich.
(3) Auf Verlangen ist jedermann Auskunft über die Anschrift der religiösen Bekenntnisgemeinschaft und über deren nach außen vertretungsbefugten Mitglieder zu erteilen. Ferner ist auf Antrag der religiösen Bekenntnisgemeinschaft oder auch sonst von Personen oder Institutionen, die ein berechtigtes Interesse glaubhaft machen, eine Bestätigung darüber auszustellen, wer nach den vorliegenden Statuten sowie nach den Meldungen gemäß § 7 zur Vertretung nach außen befugt ist.

Zusätzliche Voraussetzungen für eine Anerkennung nach dem Anerkennungsgesetz

§ 11. (1) Zusätzliche Voraussetzungen zu den im Gesetz betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften, RGBl. Nr. 68/1874, umschriebenen Voraussetzungen sind:
1. Bestand als Religionsgemeinschaft durch mindestens 20 Jahre, davon mindestens 10 Jahre als religiöse Bekenntnisgemeinschaft mit Rechtspersönlichkeit im Sinne dieses Bundesgesetzes,
2. Anzahl der Angehörigen in der Höhe von mindestens 2 vT der Bevölkerung Österreichs nach der letzten Volkszählung,
3. Verwendung der Einnahmen und des Vermögens für religiöse Zwecke (wozu auch in der religiösen Zielsetzung begründete gemeinnützige und mildtätige Zwecke zählen),
4. positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat,
5. keine gesetzwidrige Störung des Verhältnisses zu den bestehenden gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften sowie sonstigen Religionsgemeinschaften.
(2) Dieses Bundesgesetz findet auf laufende Verwaltungsverfahren auf Grund des Gesetzes betreffend die gesetzliche Anerkennung von Religionsgesellschaften Anwendung. Anträge auf Anerkennung als Religionsgesellschaft sind als Anträge gemäß § 3 zu werten, wobei der Tag des Inkrafttretens dieses Bundesgesetzes als Tag der Einbringung gilt.

Schlußbestimmungen

§ 12. Dieses Bundesgesetz tritt mit dem auf die Kundmachung folgenden Tag in Kraft.

§ 13. Mit der Vollziehung des § 2 Abs. 5 ist der Bundesminister für Finanzen, im übrigen der Bundesminister für Unterricht und kulturelle Angelegenheiten betraut.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kongregation für den Klerus, für die Glaubenslehre, für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, für die Bischöfe, für die Evangelisierung der Völker, für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens, Päpstlicher Rat für die Laien, für die Interpretation der Gesetzestexte,
***Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester* vom 15. 8. 1997**

Als ein „von der Basis verlangtes Dokument, herangetragen vom sensus fidei vieler Christen" sowie erwachsen „aus der täglichen Erfahrung" der Dikasterien der Römischen Kurie und dem Beitrag zahlreicher Theologen und Praktiker der Weltkirche, bezeichnet die Kleruskongregation das am 13. November 1997 präsentierte Schreiben „zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" (Pro-Präfekt Dario Castrillón Hoyos). Entscheidendes Gewicht wird dabei auf eine umfangreiche Vorbereitungsphase für diese Instruktion gelegt, deren markantestes Datum ein im April 1994 in Rom abgehaltenes Symposion mit Vertretern von Bischofskonferenzen (für Österreich waren die Bischöfe Groer und Schönborn anwesend) sowie mit Experten verschiedener kirchlicher Disziplinen darstellt und deren Einmütigkeit besonders herausgestellt wird. Den Charakter umfassender Beschäftigung und das Gewicht dieser Instruktion, „die den betroffenen Bischöfen zur treuen Anwendung anvertraut wird", soll auch die ungewöhnliche Form der Unterzeichnung durch die Repräsentanten von acht Dikasterien und die am 13. August 1997 erfolgte Approbation durch den Papst „in forma specifica" noch unterstreichen.

Ganz im Sinne von c. 34 CIC versteht sich dieses Schreiben als detaillierte Erklärung von zumeist bereits bestehenden Gesetzen und als Entfaltung bestimmter Vorgehensweisen bei ihrer Durchführung. Dabei ist es das Ziel dieser Instruktion, „eine klare und verbindliche Antwort zu geben" auf die weltweit einlangenden Anfragen der Ortskirchen, vor allem hinsichtlich der neuen Formen pastoraler Tätigkeiten und Einsatzmöglichkeiten von (beauftragten) Laien in der Seelsorgearbeit. Von daher muß beachtet werden, daß damit nicht beansprucht wird, „die Thematik erschöpfend zu behandeln, weil man sich auf die derzeit bekanntesten Probleme beschränken möchte und weil die besonderen Umstände ... extrem verschieden sind" (S. 9). Gerade diese undifferenzierte Bekanntgabe von Einzelentscheidungen an den Weltepiskopat sowie die Konzentrierung auf die Entgegnung von „mißbräuchlichen Praktiken", ohne daß der genaue Kontext beziehungsweise eine Zuordnung eruierbar ist, verursachte weitreichende Unsicherheit – insbesondere auch im deutschsprachigen Bereich. Die von diesem Dokument

„weitgehend unvorbereitet überrascht(e)" Bischofskonferenz der Schweiz erblickt darin „eine Herausforderung, die Entwicklungen ... zu überprüfen", wobei dies in den sehr unterschiedlichen Diözesen zu erfolgen hat „mit Klugheit, Geduld und im Gespräch mit den Betroffenen", weil, „was während Jahrzehnten gewachsen ist, ... nicht plötzlich neu geordnet werden" kann (vgl. Erklärung der SBK, Schweizerische Kirchenzeitung Nr. 50, vom 11.12.1997, 753f). Auch der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz betont, daß mit dem vorliegenden Schreiben nur die universalkirchliche Ordnung in Erinnerung gerufen werde, die den deutschen Regelungen aber bereits zugrunde liegt, weshalb „keine Notwendigkeit für grundsätzliche Änderungen" gesehen wird (OssRom dt., Nr. 48, vom 28.11.1997, 1). Dabei wird – wie auch in den Einzelstimmen des Österreichischen Episkopates – die Wertschätzung und Unverzichtbarkeit des Wirkens und der Zusammenarbeit der Laien mit dem Klerus in ihren vielfältigen Aufgabengebieten klar herausgestellt.

Letzteres ist (zumindest implizit) ebenso die Absicht der vorliegenden Instruktion, jedoch wird das Anliegen etwas verzerrt dadurch, daß nach wenigen „Theologischen Prinzipien" (S. 10–16) das Schwergewicht auf geund verbietenden „praktischen Verfügungen" liegt (S. 17–32), die in Reaktion auf verschiedenste Notmaßnahmen vor allem „die Grenzen der Mitwirkung der Laien am geistlichen Dienst angeben" (S. 11). Dabei zielt das Dokument weniger auf das in Taufe und Firmung begründete Apostolat der Laien als solches, sondern wendet sich vor allem an die mit pastoralen Amtsfunktionen bischöflich beauftragten Laien. Dies gilt es herauszustellen, da diese Unterscheidung in der Instruktion terminologisch leider nicht immer entsprechend deutlich wird.

Unter den theologischen Prinzipien wird zunächst das Verbindende wie das spezifisch Unterscheidende vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem Priestertum des Dienstes im Sinne der Lehre des Konzils wie der jüngeren nachsynodalen Schreiben (besonders „Pastores dabo vobis", 1992) dargestellt. Daraus folgt in einem zweiten Schritt die Beschreibung der Einheit und Verschiedenheit der amtlichen Aufgaben. Da in Christus die „einzige Wurzel des Heilshandelns" gegeben ist, verwirklicht sich die Ausübung der Funktionen des Lehrens, Heiligens und Leitens der anderen Gläubigen durch die geweihten Amtsträger in einer untrennbaren Einheit wie einer wechselseitigen Komplementarität und konstituiert zugleich „das Wesen des pastoralen Dienstes". „Nur bei einigen dieser Funktionen können bis zu einem gewissen Grad auch nicht mit dem Weihesakrament ausgestattete Gläubige mit den Hirten zusammenwirken, wenn sie zur Ausübung dieser Mitarbeit von der rechtmäßigen Autorität und in der vorgesehenen Weise berufen sind" (S. 13). Dabei wird mit Berufung auf das Nachsynodale Schreiben „Christifideles laici" (1988) – als Erklärung für viele nachfolgende Entscheidungen – herausgestellt: „Nicht eine Aufgabe konstituiert das Amt, sondern das Sakrament der Weihe. ... Die in Vertretung erfüllte Aufgabe leitet ihre Legitimation formell und unmittelbar von der offiziellen Beauftragung durch die Hirten ab. Ihre konkrete Erfüllung untersteht der Leitung der kirchlichen Autorität" (CL 23). Eigens wird als drittes Prinzip

die „Unersetzbarkeit des Weiheamtes" nochmals herausgestellt und die unablässige Notwendigkeit der Berufungspastoral in Erinnerung gebracht. Sodann wird (viertens) die „Mitarbeit der Laien am pastoralen Dienst" entsprechend der kodikarischen Regelungen prinzipiell angesprochen, wobei das Hauptaugenmerk und die Sorge um Klarstellung jenen Bereichen gilt, in denen nichtgeweihte Gläubige Aufgaben übernehmen beziehungsweise bei solchen Funktionen kooperieren, die eigentlich dem spezifisch geistlichen Dienst zuzuordnen sind. In einem unmißverständlich scharfen Ton werden die Hirten der Kirche aufgefordert, gegen Mißbräuche bei Grenzüberschreitungen oder bei einer unzulässigen Ausweitung von „Ausnahme"-Bestimmungen einzuschreiten.

Unter den „Praktischen Verfügungen" wird zunächst die „Notwendigkeit einer angemessenen Terminologie" eingefordert, um die Mitarbeit der Laien am pastoralen Dienst der Priester zu charakterisieren (Art. 1). Die Vielschichtigkeit des „Dienst"-begriffes darf nicht verdunkeln, daß der „geistliche Dienst" (ministerium) in originärer Weise mit aller „Fülle und Eindeutigkeit" kraft des Weiheamtes ausgeübt wird, während die Ausdehnung auf die Aufgaben (munera) der Laien, die diese Kraft des in der Taufe gründenden gemeinsamen Priestertums ausüben, nur „in einem gewissen Maß" aufgrund der Teilhabe am einzigen Priestertum Christi gerechtfertigt ist. Die den Laien „zeitweilig anvertrauten Ämter (officia) sind hingegen ausschließlich Frucht der Beauftragung durch die Kirche" (§2). Daher ist es nach dieser Instruktion auch nicht zulässig, Laien mit Bezeichnungen einer Leitungs- oder Stellvertretungsfunktion (wie „Pastor, Kaplan, Koordinator, Moderator") zu versehen, „die zu Verwechslungen ihrer Rolle mit der des Hirten führen könnten, die einzig dem Bischof und dem Priester zukommt" (§3). Dahinter steht die theologische Prämisse der vom II. Vatikanischen Konzil betonten Einheit von Verkündigung, Sakramentenfeier, Eucharistievorsitz und Gemeindeleitung (vgl. LG 28, PO 4–6).

Gerade beim Dienst am Wort (Art. 2) haben sich in nachkonziliarer Zeit zahlreiche Mitwirkungsmöglichkeiten von Gläubigen ergeben und als fruchtbare Form der Verkündigung erwiesen. Wenn dabei (entsprechend ausgebildete) Laien gemäß c. 766 CIC auch zur Predigt zugelassen werden können, so handelt es sich dabei – nach dieser Instruktion – nur um einen „Ausnahmefall" und keinesfalls um ein „eigenes Recht" wie bei Bischöfen oder um eine „Befugnis" wie bei Priestern und Diakonen (§3). Befremden mag angesichts der vielfach positiven Erfahrungen die ausdrückliche Kennzeichnung dieses Dienstes als bloße „Ersatz"-Handlung, die „nicht als authentische Förderung der Laien verstanden werden" könne (§4). Eigens (Art. 3) eingeschärft wird, daß auch Pastoralassistenten oder Katecheten niemals eine Homilie innerhalb der Eucharistiefeier halten dürfen (vgl. c 767 §1; PCI vom 20.7.1987), da diese um der engen Verbundenheit der Aufgaben des Lehrens und Heiligens willen nur den Geweihten vorbehalten ist. Es handelt sich dabei nicht bloß um eine „disziplinäre Verfügung" und es geht auch nicht „um eine eventuell bessere Gabe der Darstellung oder ein größeres theologisches Wissen", sondern um den theologisch sicherlich bedeutsamen Aspekt der Einheit von Wort und Sakrament.

Deshalb ist auch keine Dispensmöglichkeit durch den Bischof gegeben. Selbst bisher bestehende Ausnahmen bezüglich der Predigtübung von Seminaristen werden wie alle sonst entgegenstehenden Normen aufgehoben. Lediglich eine „kurze Einführung" oder ein etwaiges „Zeugnis" aus besonderem Anlaß oder aber eine „Dialogpredigt" ist gestattet.

In Art. 4 wird zum einen auf die Wahrung der Bedingungen zu der in c. 517 §2 CIC ermöglichten Teilhabe (vorrangig) von Diakonen oder Laien an der Ausübung der Seelsorgeaufgaben in Zeiten des akuten Priestermangels gedrungen, wobei die Leitung beziehungsweise Koordinierung stets einem eigens beauftragten Priester überlassen bleiben muß. Der Ausnahmecharakter wird dabei noch dadurch unterstrichen, daß die Instruktion (angesichts des in Europa schon markant überalterten Klerus?) dazu aufruft, Priester nach Möglichkeit auch über das 75. Lebensjahr hinaus in ihren Ämtern zu belassen, wobei Fragen bezüglich eines Rechtes auf die würdige Gestaltung eines ruhigeren Lebensabends ebenso aufkommen wie nach dem kräftebedingt eingeschränkteren pastoralen Priesterbild – ohne die Verdienste dieser bewährten Seelsorger schmälern zu wollen.

Nach der Feststellung, daß die seit dem II. Vatikanum eingeführten kirchlichen Ratsgremien als aktive Teilnahme von Laien am Leben und an der Sendung der Kirche „positiv erprobt" wurden, wird darauf verwiesen, daß der Pfarrgemeinderat beziehungsweise Pfarrvermögensrat (Finanzausschuß) nur beratende Funktion besitzen und alle Entscheidungen – bei sonstiger Nichtigkeit (Art. 5 §3) – unter dem Vorsitz des Pfarrers zu fallen haben. Bezüglich der übrigen Organe der Mitarbeit in der Teilkirche (Art. 5) wird erwähnt, daß allein (nichtzensurierten) Priestern die Mitgliedschaft im Priesterrat zukommen kann (§1) und auch die Dechantenfunktion allein ihnen vorbehalten bleibt (§6).

Breiten Raum nehmen schließlich die Detailregelungen zur Sakramentenpastoral ein. Gegenüber manchen mißbräuchlich entstandenen Gewohnheiten wird auf die jeweilige Rolle der Gläubigen bei den liturgischen Feiern hingewiesen. So ist es etwa Diakonen und Laien „nicht erlaubt, Gebete oder Gebetsteile – insbesondere das eucharistische Hochgebet und die Doxologie – vorzutragen oder Handlungen und Gesten zu verrichten, die dem zelebrierenden Priester vorbehalten sind" (Art. 6 §2). Jeglicher „Anschein von Verwirrung" durch den Gebrauch von eindeutig klerikalen Paramenten oder durch eine unangemessene liturgische Gestaltung ist zu vermeiden. Dies gilt insbesondere für Sonntagsgottesdienste bei Abwesenheit des Priesters (Art. 7), bei denen Hochgebetselemente „auch nicht in narrativer Form" verwendet werden dürfen. Überdies wird klargestellt, daß diese als „vorläufige Lösung" eine Eucharistiefeier niemals ersetzen und man dadurch auch nicht das Sonntagsgebot im umfassenden Sinne von c. 1248 CIC erfüllt. Der bewährte Dienst der (in der Regel) bischöflich beauftragten „außerordentlichen Kommunionspender" (gemäß c. 230 §3 CIC) setzt voraus, daß „keine ordentlichen Kommunionspender anwesend sind oder daß diese, obzwar anwesend, wirklich verhindert sind" (vgl. PCI vom 1.6.1988) und überdies der liturgische Ablauf ihren Einsatz wirklich erfordert (Art. 8 §2).

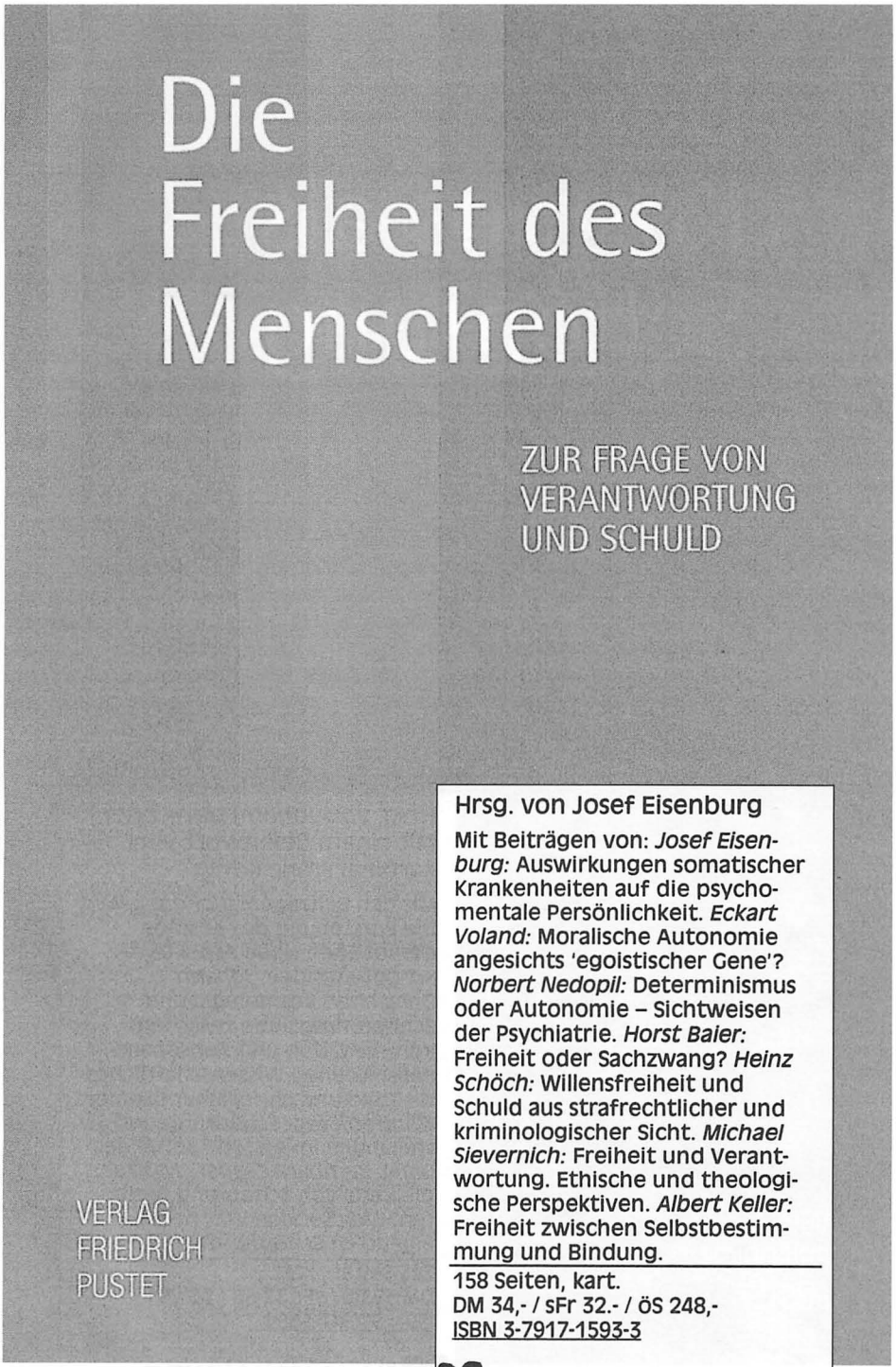
Besonders auf dem Gebiet des Krankenapostolates wird die „wertvolle Mitarbeit" der Laien geschätzt. Jedoch ist dabei eine genaue Beachtung der unterschiedlichen Rollen wichtig, damit keine Verunsicherung in der Sakramentenpastoral aufkommt. So können Nicht-Priester „keinesfalls ... Salbungen vornehmen, weder mit dem für die Krankensalbung geweihten noch mit einem nicht geweihten Öl" (Art. 9 § 1). Da dieser Dienst in enger Verbindung mit dem Bußsakrament wie mit dem Empfang der Eucharistie steht, kann die Krankensalbung entsprechend der „theologisch sicheren Lehre" und der „jahrhundertealten Praxis" der Kirche nur vom Priester gespendet werden. „Niemand sonst kann als ordentlicher oder außerordentlicher Spender des Sakraments fungieren" (§ 2). Damit wird auf die derzeitige theologische Diskussion reagiert, ob nicht zumindest auch ein Diakon als (ordentlicher) Spender der Krankensalbung in Betracht käme oder (in Anlehnung an die altkirchliche Tradition) zwischen einer Sakramentenspendung mit geweihtem Öl und seiner bloßen Applikation aufgrund einer bischöflichen Beauftragung von Diakonen oder Pastoralassistenten unterschieden werden könne.

Die Frage der Trauungsassistenz von Laien gemäß c. 1112 (Art. 10) stellt sich aufgrund der Vorentscheidung der Bischofskonferenzen in unserem Sprachraum nicht. Anders ist dies bezüglich der Taufe. Hier können Laien als außerordentliche Taufspender jeweils beauftragt werden, wobei aber jede „gewohnheitsmäßige Erteilung dieser Befugnis zu vermeiden" ist und ein wirklich hinreichender Verhinderungsgrund des zuständigen geistlichen Amtsträgers vorliegen muß (Art. 11). Ähnliches gilt für die Leitung kirchlicher Begräbnisse (Art. 12). Bei der Auswahl von Gläubigen für alle in dieser Instruktion angesprochenen Dienste ist auf eine entsprechende Aus- und Fortbildung zu achten (die – in wohl übertriebener Sorge – „allerdings nicht in den (Priester)seminaren" stattfinden dürfe) sowie auf einen vorbildlichen Lebenswandel, so daß unter anderem all diejenigen nicht herangezogen werden dürfen, die „sich in einer nicht mit der kirchlichen Morallehre übereinstimmenden familiären Situation befinden" (Art. 13). Dadurch wird etwa eine ordentliche Mitgliedschaft von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen selbst in den pfarrlichen Räten verunmöglicht.

Im Schlußwort wird die in den Einzelnormen schon unmißverständlich erkennbare Absicht des Dokumentes noch einmal ausdrücklich wiederholt, nämlich „genaue Richtlinien zu erteilen, um eine wirksame Mitarbeit der Laien in solchen Umständen und unter Beachtung der Integrität des pastoralen Dienstes der Priester zu sichern" (S. 33). Ob es aber angesichts der konkreten Formulierungen und der darin zum Ausdruck gebrachten priesterzentrierten Seelsorgekonzeption, die den Status und das Rollenprofil von theologisch qualifizierten und bischöflich beauftragten Laien zu wenig in den Blick bekommt, gegenüber den Gläubigen tatsächlich gelingt, verständlich zu machen, „daß diese Präzisierungen und Klärungen nicht aus dem Bemühen erwachsen, klerikale Privilegien zu verteidigen, sondern aus der Notwendigkeit, dem Willen Christi gehorsam zu sein und die von ihm seiner Kirche unauslöschlich eingeprägte Grundgestalt zu respektieren" (ebd.), steht noch aus. Um jeglichen Zweifel der ortskirchlichen Basis auszuschließen, wird

abschließend erklärt, alle „Partikulargesetze und geltendes Gewohnheitsrecht, die diesen Normen entgegenstehen, sowie etwaige Befugnisse, die der Hl. Stuhl oder irgendeine andere ihm untergebene Autorität ‚ad experimentum' gewährt hat, sind widerrufen" (S. 34). Die Zeit der pastoralen Experimente scheint demnach offiziell vorbei zu sein. Die Klärung der Berufsidentität von (haupt- oder ehrenamtlichen) Laienmitarbeitern in der Pastoral von heute und morgen steht aber damit sehr wohl noch aus, ist durch dieses Schreiben jedoch deutlicher denn je angefragt.

(Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 129)

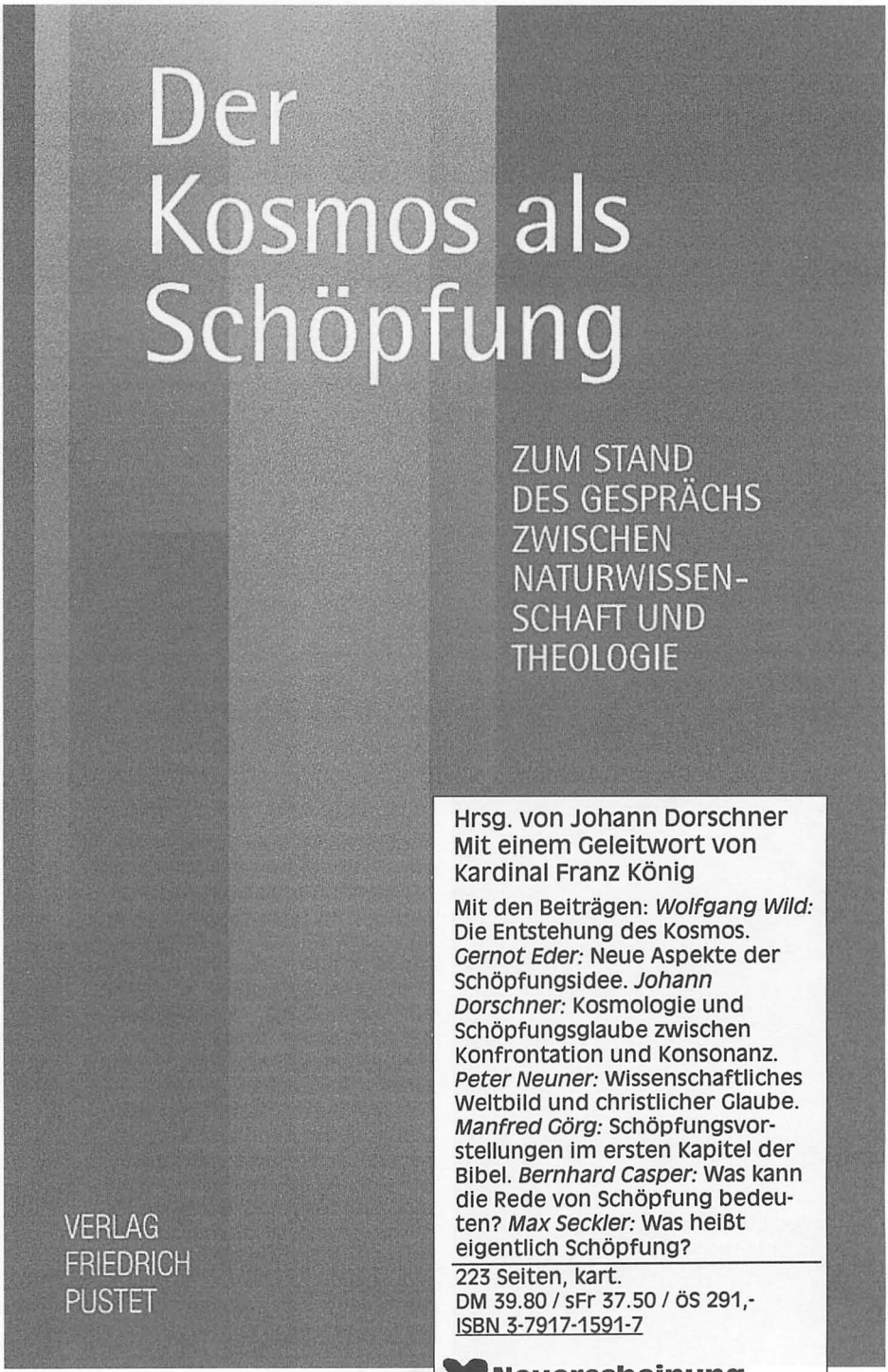


Hrsg. von Josef Eisenburg

Mit Beiträgen von: *Josef Eisenburg:* Auswirkungen somatischer Krankenheiten auf die psychomentale Persönlichkeit. *Eckart Voland:* Moralische Autonomie angesichts 'egoistischer Gene'? *Norbert Nedopil:* Determinismus oder Autonomie – Sichtweisen der Psychiatrie. *Horst Baier:* Freiheit oder Sachzwang? *Heinz Schöch:* Willensfreiheit und Schuld aus strafrechtlicher und kriminologischer Sicht. *Michael Sievernich:* Freiheit und Verantwortung. Ethische und theologische Perspektiven. *Albert Keller:* Freiheit zwischen Selbstbestimmung und Bindung.

158 Seiten, kart.
DM 34,- / sFr 32.- / öS 248,-
ISBN 3-7917-1593-3

Neuerscheinung



Hrsg. von Johann Dorschner
Mit einem Geleitwort von
Kardinal Franz König

Mit den Beiträgen: *Wolfgang Wild:* Die Entstehung des Kosmos. *Gernot Eder:* Neue Aspekte der Schöpfungsidee. *Johann Dorschner:* Kosmologie und Schöpfungsglaube zwischen Konfrontation und Konsonanz. *Peter Neuner:* Wissenschaftliches Weltbild und christlicher Glaube. *Manfred Görg:* Schöpfungsvorstellungen im ersten Kapitel der Bibel. *Bernhard Casper:* Was kann die Rede von Schöpfung bedeuten? *Max Seckler:* Was heißt eigentlich Schöpfung?

223 Seiten, kart.
DM 39.80 / sFr 37.50 / öS 291,-
ISBN 3-7917-1591-7

Neuerscheinung

Das aktuelle theologische Buch

EBERTZ MICHAEL N., *Kirche im Gegenwind.* Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Herder, Freiburg 1997. (189). Brosch. S 196,–.

In diesem schmal wirkenden Band, der sich jedoch inhaltlich als schwerwiegend erweist, konfrontiert Michael N. Ebertz, Professor für Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Freiburg, das pastorale Bemühen der Kirche(n) mit der heutigen gesellschaftlichen und individuellen menschlichen Wirklichkeit. Er geht von der Stituation in Deutschland aus; es wird aber bald deutlich, daß sich nicht nur die Unterschiede zwischen den alten und den neuen Bundesländern und zwischen katholisch und evangelisch zunehmend einebnen, sondern daß die Analysen für den gesamten deutschsprachigen Raum und wahrscheinlich für das gesamte westliche Europa gelten.

In den ersten beiden Kapiteln (von der Konfessionalisierung zur Entkonfessionalisierung; von der Verkirchlichung zur Entkirchlichung 9–82) werden vor allem die demoskopischen Daten der Entwicklung der letzten Jahrzehnte dargelegt. In den Kapiteln 3–6 (Kirche als Dienstleistungsorganisation, Kirche unter externem und internem Relativierungsdruck, Kirche als milieugebundene Assoziation 83–139) wird die in den Daten zum Ausdruck kommende Lebenswirklichkeit reflektiert; vor allem wird bedacht, wie von dieser Wirklichkeit her die Kirche und ihr pastorales Bemühen wahrgenommen und ‚verwendet' werden.

Einige der Gesichtspunkte, die E. anführt, seien benannt. Der beherrschende Grundzug ist das Denken und Empfinden vom Individuum her. Die subjektive Wahrnehmung und das Verlangen nach einer Erfüllung der individuellen Bedürfnisse werden zum alles durchdringenden Grundmuster. Eine Kritik, die dieses Verhalten als egoistisch, narzißtisch oder autistisch bezeichnet und damit negativ beurteilt, übersieht, daß es sich dabei auch um eine Überlebensstrategie handeln kann. Die Vielfalt der Möglichkeiten, die dem Individuum eine unübersehbare Zahl von Veränderungen eröffnen oder auch aufzwingen, bringt einen ständigen Wechsel der Lebensräume und Beziehungen mit sich. Das ‚Zusammenleben mit sich selber' wird dadurch in vielen Fällen zum einzig Bleibenden in der Biographie eines Menschen, das unter allen Umständen erhalten werden muß. Unter diesen Voraussetzungen ist es verständlich, daß Menschen in einer unüberschaubar gewordenen horizontalen und vertikalen Pluralität nach Möglichkeiten ausschauen, die ihnen beim Erhalten oder Neugewinnen ihrer Indentität Stütze sein können. So gesehen bekommt auch die oft persiflierte Formel ‚was habe ich davon' eine existentielle Bedeutung; sie wird zum Ausdruck der Sorge um das eigene Bestehen.

Aus dieser Grundbefindlichkeit ergeben sich naturgemäß Erwartungshaltungen auch an die Kirche, die nicht von vornherein mit dem Anliegen der Kirche übereinstimmen müssen. Eine solche Nichtübereinstimmung ist zum Beispiel in der Sakramentenpastoral immer wieder festzustellen. Die Kirchen werden zu einem ‚Gehäuse', das man zur Pflege der eigenen Autozentrik nutzt (82).

Es kann hilfreich sein, bei den Sinnantworten, nach denen der heutige Mensch sucht, zwischen einem Sinn ‚hinter' und ‚über' dem sichtbaren Leben zu unterscheiden, um ‚verkappte Religionen' besser als solche verstehen zu können, worauf C.C. Bry schon 1924 hingewiesen hat (108). Der Trend ‚Wohlfahrt statt Heil' (79) ist genauso zu bemerken wie die Tatsache, daß die rituellen Angebote der Kirche zunehmend Konkurrenz bekommen (94f). Während der Kirche wichtig ist, daß die Gläubigen nach bestimmten Richtlinien leben, fragen die Menschen danach, wieweit die von der Kirche angegebenen Deutungsschemata und rituellen Symbolhandlungen für ihr Leben hilfreich sind (94). Die Pluralisierung löst Monopole auf, die neue Sozialform des Marktes erfaßt auch das Religiöse, kirchliche Rituale stehen plötzlich in Konkurrenz mit anderen Ritendesignern (110). Es gibt eine Dispersion des Religiösen auf ganz verschiedene Orte. Religiöse Bedürf-

nisse werden von verschiedenen Anbietern bedient (111). Es wird immer weniger das Gesamtpaket einer Kirche übernommen, sondern lediglich das hier und jetzt Hilfreiche und Brauchbare. Subjektivität wird zur letzten Norm (107). Religion wird hochgradig individualisiert (112). Die Subjektorientierung und ein Bedürfnis nach Harmonie führen zu einer Nachfrage nach religiösen Antworten, die das eigene Leben befrieden, was mit dem Entstehen einer binnenkirchlichen ‚Schwarzmarktsituation' (122) korrespondiert. Die hier benannten Phänomene betreffen nicht nur Außenstehende, sondern sie gelten auch für Menschen, die sich der Kirche zugehörig fühlen und in ihr aktiv sind.

Die geschilderte Situation kann weder durch kirchliche Sanktionen korrigiert werden, noch werden ihr die oft sehr aufwendigen Bemühungen um die Einbindung in die kirchliche Gemeinde gerecht. Die Akzeptanz der Kirche liegt in ihrer Kompetenz als Sozialkirche und als Passagenritenkirche (80).

Die Aussagen über die gesellschaftlichen Veränderungen und die damit zusammenhängenden Brüche im individuellen Leben und in den Bedürfnissen und Suchbewegungen des heutigen Menschen sind so gravierend, daß es – trotz der verständlichen und griffigen Sprache und der Absicherung durch entsprechendes Datenmaterial – schwerfällt, sie in ihrer umfassenden Bedeutung aufzunehmen. Zu sehr widersprechen sie einem geschichtlich gewordenen und immer noch vertrauten Pastoralkonzept. E. analysiert die gegenwärtige Situation zwar im Hinblick auf die pastoralen Absichten der Kirche, aber er erstellt kein pastorales Konzept. Diese Arbeit bleibt im Anschluß an die vorliegende Analyse noch zu leisten. E. deutet lediglich in einer knappen pastoralsoziologischen Notiz (von der Gemeinde- zur Kommunikationspastoral 140–145) die Richtung an, an der sich eine Pastoral für den Menschen von heute zu orientieren hätte. Die Lösung liegt weder in einem treuen Durchhalten vertrauter Konzepte noch in einer ‚Option der Selbstregulierung oder der Strategie des Durchwurstelns' (140). Die Botschaft Jesu soll nicht durch Anpassung verwässert werden; es sollen aber auch nicht die Menschen in ein pastorales Konzept eingefügt werden, das ihnen nicht (mehr) entspricht.

E. plädiert für eine ‚Bischofkirche', die sich nicht auf Gemeindekirche reduzieren läßt, und für eine Pastoral der Kommunikation, die sich vor allem in ‚Zwischenräumen' abspielt. (Vgl. dazu auch den Beitrag von Ebertz in dieser Zeitschrift 145 [1997], S 132–142). Eine Pastoral der Zwischenräume erinnert an die Pastoral des Paulus in Athen, wo er täglich am Forum anzutreffen war und mit den Menschen sprach, die gerade anwesend waren (Apg 17,17). Zu lernen hat die Pastoral nicht nur die Botschaft Jesu, sondern es führt auch das Lernen des Lebens der Menschen zur Neuentdeckung der Botschaft durch die in der Pastoral Tätigen; eine Einsicht, die Bischof K. Hemmerle so formulierte: ‚Laß mich dich lernen, dein Denken und Sprechen, dein Fragen und Dasein, damit ich daran die Botschaft lernen kann, die ich dir zu überliefern habe' (145).

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

■ SCHWARZE BERND, *Die Religion der Rock- und Popmusik.* Analysen und Interpretationen, W. Kohlhammer, Stuttgart 1997.

Der Zauber der Rock- und Popmusik liegt nach wie vor darin, daß in dieser Musik, in Text und Ton, Themen angesprochen werden, die Jugendliche als die ihren erkennen. Für Schwarze bestätigt sich die – bereits in einer vorangegangenen Publikation ausgesprochene – These, daß junge Menschen im Umgang mit dieser Musik

ungleich häufiger und intensiver in den Kontakt mit religiösen Dingen kommen als im klassischen Religions- und Firm- beziehungsweise Konfirmandenunterricht oder anderen kirchlichen Veranstaltungen.

Die Intention Schwarzes in vorliegender Lektüre ist es, am Beispiel der Rock- und Popmusik Aufschluß über die Religiosität unserer Zeit zu erhalten, Gestaltungsformen und Aussagen des gegenwärtigen Umgangs mit Fragen des Glaubens zu finden und theologisch zu benennen. Er diskutiert unterschiedliche theologische Entwürfe zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Ästhetik beziehungsweise Religion und Kultur. Eingebettet ist dies in einen informativen Überblick zur Geschichte von Popmusik und Religion. Anhand ausgewählter Analysen einzelner Popsongs der achtziger und neunziger Jahre bestimmt Schwarze zudem die Profile der Popreligiosität im Detail.

Vorliegendes Buch ist die 1996 in Hamburg eingereichte und approbierte Dissertation des Autors: Faith in my Fashion – Faith design. Eine theologisch-ästhetische Studie zur Religion in der Rock- und Popmusik. Als Instrumentarium, die Religiosität in der Popularkultur zu diagnostizieren, hat Schwarze durch eigene Beobachtungen die Begriffe *Alltagsbegleitung, Kult* und *Erzählung* gewählt. Pop- und Rockmusik kann Lebenshilfe im Alltag sein, sie bietet kultische, häufig ekstatisch alltagstranszendierende Erlebnisse, und sie beinhaltet Erzählungen, in denen sich immer wieder eine Sehnsucht nach Sinn und Erlösung artikuliert. Die Religion in dieser Musik wird weiters mit den Kategorien *Individualisierung, Ästhetisierung des Religiösen und Re-Inszenierung des Heiligen* näher beschrieben. Auch in der Popularmusik ist eine Individualisierung des Religiösen nachzuweisen. Als Begleiterscheinung der Individualisierung wird Religiöses ästhetisiert. Dies weist Schwarze anhand der sorgfältigen wie beeindruckenden Analyse von Songs von Sting, Madonna, Peter Gabriel und Prince nach. Zudem kann Schwarze die Re-Inszenierung des Heiligen durch diese Musik aufdecken, nicht nur im Kultereignis des Popkonzertes, sondern auch in der musikalischen Erzählungen selbst.

Im Anschluß an Peter Sloterdijk spricht Schwarze von einer *gnostischen Religiosität* der Rock- und Popmusik der achtziger und neunziger Jahre. „Die Gnosis betont das individuelle Moment im Glauben und hält sich fern von den verfaßten Institutionen, die die Rechtgläubigkeit repräsentieren. In der mythenschaffenden, unbefangenen synkretistischen Kreativität findet sich auch hier die Ästhetisierung des Religiösen und eine (Re-)Inszenierung des Heiligen" (246).

Schwarze ist für mich einer jener erfreulichen Theologen, die sich mit Pop- und Rockmusik wissenschaftlich-seriös auseinandersetzen und dabei überdies den interdisplinären Dialog suchen. Vorliegendes Buch ist all jenen zu empfehlen, denen Jugendliche und ihre Lebenswelten ein Anliegen sind, und die differenzierte Wege des Verstehens und der Begegnung mit der Religion der Rock- und Popmusik suchen.

Linz *Ilse Kögler*

■ BANAWIRATMA JOHANNES BAPTISTA/ MÜLLER JOHANNES, *Kontextuelle Sozialtheologie.* Ein indonesisches Modell. (Theologie der Dritten Welt Bd. 20). Herder, Freiburg 1995. (237). Brosch. DM 39,80.

Die Verf. verstehen ihre Veröffentlichung als Arbeitsbuch; es geht auf ein Projekt der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Yogyakarta zurück (1988–1992) und soll dieses Projekt und die dabei gewonnenen Erfahrungen allgemein zugänglich machen. Neben Vorlesungen und seminaristischen Übungen sieht das Bildungsprogramm auch ein ‚live-in' mit Menschen vor, die in Armut leben.

Die Ausführungen stehen – ihrer Herkunft entsprechend – zunächst in einem indonesischen Kontext, haben in ihren Grundaussagen aber durchaus Allgemeingültigkeit. Neben einer Klärung der grundlegenden Begriffe befassen sich die zwölf Kapitel mit Themen wie: kirchliche Soziallehre und kontextuelle Theologie; Religion und Gesellschaft; die Armut in ihren verschiedenen Aspekten; Strukturen der Sünde; die politische Dimension der kirchlichen Praxis.

Sozialtheologie verbindet soziologische Analysen mit theologischer Reflexion und zielt auf neue Einstellungen und eine neue Praxis. Sie hat die Armen im Blick, fragt nach den Ursachen der Armut, die heute nicht mehr (nur) als naturgegeben verstanden werden kann, und sucht nach Möglichkeiten einer Veränderung, wobei auch die situationsbedingten und politischen Möglichkeiten mitzubedenken sind. Die Praxis ist Ausgangspunkt und Ziel der Sozialtheologie; aber die Praxis ist zugleich auch komplexer und widerständiger als die Theorie, und es kann sein, daß beschlossene Lösungen sich in der Praxis als undurchführbar erweisen oder daß sie ungewollte und nicht bedachte schädliche Nebenwirkungen haben.

Die Reflexion der Praxis soll neben den ökonomischen und ökologischen Zusammenhängen und den politischen Interessen auch die aus dem Hintergrund wirkenden weltanschaulich be-

dingten Werthaltungen und kulturgegebenen Plausibilitäten sichtbar machen. Auch soll bewußt werden, daß eine gesellschaftlich bedingte Praxis viel schwerer zu verändern ist als Verhaltensmuster, für die ‚nur' die persönlichen Interessen Einzelner verantwortlich sind – trotz aller Wechselwirkungen und Bedingtheiten zwischen den beiden Bereichen.

Die Aufgabe eines Handbuches, grundlegend und kompetent zu informieren und die Möglichkeiten einer Umsetzung in die Praxis im Auge zu haben, ist zufriedenstellend erfüllt. Die Darlegungen sind aber auch dann hilfreich und wegweisend, wenn sie vornehmlich als thematische Auseinandersetzung verwendet werden und nicht als Lernprogramm, als das sie von ihrer Entstehung her gedacht sind.

Linz *Josef Janda*

■ HÜNERMANN PETER/BIESINGER ALBERT/HEIMBACH-STEINS MARIANNE/JENSEN ANNE (Hg.), *Diakonat.* Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt? Schwabenverlag, Ostfildern 1997. (420). Kart.

Das vorliegende Buch dokumentiert den ersten internationalen Fachkongreß zum Diakonat der Frau, der Anfang April 1997 in Stuttgart stattgefunden hat. Es bietet einen großartigen Überblick über den Stand der Diskussion und Argumentation hinsichtlich dieser Frage und zeigt die bisherigen Bemühungen um die Zulassung von Frauen zum Diakonat auf. Die Ergebnisse dieses Kongresses sind ein über lokale Synoden und Initiativen hinausgehendes Plädoyer für das Diakoninnenamt und eine Ermutigung, ein seit 30 Jahren bestehendes, von entscheidenden kirchlichen Stellen bisher offensichtlich nicht zur Kenntnis genommenes, intensives Engagement fortzusetzen. Die Bedeutung dieses Bandes dürfte nicht zuletzt auch darin liegen, daß er vielfältige, sehr redliche und fundierte Zugänge zum Thema beinhaltet. Die soziologisch ausgerichteten Beiträge über die veränderte gesellschaftliche Stellung der Frau gehen unmittelbar in die Resolution der Kongreßteilnehmer/innen ein. Neben dem historischen und dogmatischen Befund, den pastoralen und kirchenrechtlichen Aspekten bieten die Beiträge aus anderen Konfessionen die Möglichkeit, Entwicklungen und Erfahrungen mit dem weiblichen Diakonatsamt kennenzulernen.

Den ersten Teil des Buches bilden die Hauptreferate der Tagung. *Marianne Heimbach-Steins* befaßt sich mit dem gesellschaftlichen Wandel des Geschlechterverhältnisses und der durch den Gleichheitsgrundsatz der Menschenrechte aufgebrochenen patriarchalen Struktur. Will die Kirche ihre Sendung in der Welt glaubhaft verwirklichen, darf sie sich den geänderten gesellschaftlichen Strukturen und deren Werten nicht verschließen. Der Beitrag der Enzyklika „Pacem in terris" von Johannes XXIII. zur Stellung der Frau harrt innerhalb der Kirche einer eindeutigen Verwirklichung, da von lehramtlicher Seite gegenläufige Paradigmen eingebracht werden. Den Befund der Tradition über das Amt der Diakonin im ersten Jahrtausend bringt *Anne Jensen* ein. Wenn auch die Existenz von Diakonninen (vor allem im Osten) über einige Jahrhunderte unbestritten ist, so ergibt sich allerdings ein sorgfältig zu differenzierendes Bild hinsichtlich ihrer Stellung, ihrer Lebensform und der (erfolgten oder verbotenen) Ordination. Dem Profil des Diakonenamtes in seiner historischen Entwicklung und in der gegenwärtigen Zeit widmet *Albert Biesinger* sein Referat. Der diakonale Aufgabenbereich weist relativ unscharfe Konturen auf, „Lumen gentium" nennt vor allem liturgische Funktionen (Biesinger, 62). Der Autor optiert für eine Ordination von Frauen und Männern, die in diakonalen Feldern tätig sind, so daß „diese Bereiche intensiver an die diakonische Grundfunktion der Gemeinden rückgebunden und in der Liturgie deutlicher präsent gemacht werden." (65) Mit der Bedeutung der Frauenfrage für die Kirche und einer damit verbundenen dogmatischen Grundentscheidung setzt sich *Stefanie Spendel* auseinander und schließt dabei an die Argumentation von Heimbach-Steins an. Das Diakoninnenamt ist demnach nicht abzuleiten aus pastoralen Erfordernissen, sondern ergibt sich aus der theologischen Qualifizierung der Frauenfrage als Zeichen der Zeit beziehungsweise aus der „gegenseitigen Erschließungskraft von Kirche und Welt". (84) Die theologischen Bedenken der Gegner des weiblichen Diakonats führt *Hans Jorissen* (der selber ein Befürworter ist) in seinem Beitrag an. Sie erstrecken sich auf die Frage der Einheit des Ordo, der Gleichrangigkeit weiblicher und männlicher Diakone und des sakramentalen Charakters der Ordination. Jorissen zieht den Schluß, daß aufgrund der unlösbar miteinander verbundenen Grundfunktionen der Kirche Frauendiakonat und Frauenpriestertum nicht voneinander zu trennen sind. (95) Nachdem er zuvor die Argumente der Gegner kritisch reflektiert und widerlegt, legt *Peter Hünermann* positive Begründungen für die Ordination von Diakoninnen vor: die Repräsentation der Heilssendung Christi durch die amtlichen Dienste in der Kirche erfordert eine Zulassung von Frauen (122f), welche ihrerseits eine auch kirchlich und theologisch nicht länger haltbare Diskriminierung der Frauen beenden würde (124f). *Hanna-*

Renate Lauriens Referat über „Aufgaben und Dienste der Diakonin in der Kirche heute – Ein realistisches Projekt, keine Utopie" faßt das Anliegen der Hauptreferate und des Kongresses insgesamt in einem leidenschaftlichen Plädoyer zusammen und mahnt die Klärung pastoraler Strukturen und Berufsbilder ein.

Die Ergebnisse der vorgelegten Untersuchungen münden ein in die Resolution, die von den Teilnehmern/innen verabschiedet wird. Darin werden die Bischöfe „nachdrücklich" um ein Indult ersucht, das die Ordination von Diakoninnen in den Diözesen ermöglicht. (138)

Ein weiterer Teil des Buches dokumentiert die Beiträge und Diskussionen in den verschiedenen Arbeitskreisen und Foren. Bereits in den Hauptreferaten vorgebrachte Aspekte werden aufgegriffen und weitergeführt. Hier haben auch die internationalen ökumenischen Beiträge ihren Ort, ebenso Ausführungen über das Profil des Diakoninnenamtes, die Spiritualität der Diakonin und mögliche Ausbildungskonzepte.

Der breit angelegte Anhang zur vorliegenden Publikation umfaßt nicht weniger als 115 Seiten und ist mindestens so spannend zu lesen wie der Hauptteil. Ein erster Abschnitt dokumentiert die weltweiten katholischen Initiativen hinsichtlich des weiblichen Diakonats vor und nach dem Zweiten Vatikanum. Dabei wird deutlich: es mangelt nicht an sorgfältiger wissenschaftlicher Beschäftigung mit diesem Thema und an deutlichen Stellungnahmen zugunsten der Zulassung von Frauen auch von seiten des Episkopats (in den frühen 70er Jahren vor allem in Deutschland, den Niederlanden, in den USA und in Kanada). Umso betroffener (und wütender) macht daher das hartnäckige Schweigen und Abblocken, um nicht zu sagen die Ignoranz entscheidender kirchlicher Stellen in dieser Frage (sowohl in Rom als auch innerhalb einzelner Bischofskonferenzen). So ist ein entsprechendes Votum der Würzburger Synode an den Papst aus dem Jahr 1975 unbeantwortet geblieben, um ein besonders krasses Beispiel dieser Haltung zu nennen. Im Anhang findet sich weiters eine Zusammenstellung von Texten aus der kirchlichen Tradition und aus lehramtlichen Dokumenten, die relevant sind für das Diakoninnenamt und die Stellung der Frau. Eine Übersicht über ausgewählte Literatur und ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren schließen das Buch ab.

Der drängende Wunsch bleibt, daß das in diesem Band bezeugte Engagement für die Zulassung von Frauen zum Diakonat endlich seinen Widerhall innerhalb der Struktur der Kirche findet. Es geht bei diesem Thema nicht mehr um konservativ oder progressiv, es geht um nichts weniger als um die Plausibilität der Kirche und darum, ob sie ihre theologische Verantwortung wahrnimmt. Freilich bleibt noch die eine oder andere Frage offen, vor allem im Hinblick auf das Berufsprofil oder die Ausbildung. Doch ist eine hier grundgelegte, auch regionale Vielfalt wohl kein Fehler. Die Grundvoraussetzungen für den Diakonat von Frauen sind längst gegeben. Es ist zu hoffen, daß endlich der entscheidende Schritt getan wird und so die Kirche „in ihrer Ämterstruktur ein notwendiges Zeichen für ein erlöstes Miteinander von Frauen und Männern (setzt)" (aus der Votumsbegründung des Kongresses, 139). Der vorliegende Band bietet eine herausragende Bestärkung, den dafür notwendigen langen Atem nicht zu verlieren.

Aigen *Sr. Marta Bayer*

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ DIE FROHE BOTSCHAFT AN FESTTAGEN DES KIRCHENJAHRES. Lesungen und Evangelien zum Singen eingerichtet von Heinz Lamby. Bonifatius, Paderborn 1997 (89). 2 Zeichenbänder. Geb. DM 44,80/S 327,–/sFr 42,60.

Die Schriftlesungen der Meßfeier werden auch an hohen Feiertagen nur selten in den Gottesdiensten unseres Sprachgebietes kantilliert. Häufig dürfte dabei das Vorurteil, daß Schrifttexte grundsätzlich vorzu*lesen* und nicht vorzu*singen* seien, handlungsbestimmend sein. Daß die Kantillation eine Hilfe zur Proklamation des Wortes Gottes sein kann, wird allerdings nur erfahrbar, wenn die Vortragenden zu dieser Verkündigungsweise befähigt sind. Eine Hilfe dazu ist es, wenn die Schrifttexte bereits mit entsprechenden Noten versehen sind, damit die melodischen Akzente dem Wort leichter gerecht werden können. Diesem Anliegen dient das vorliegende Buch, das durch seine angemessene Ausstattung (Größe, Einband, Zeichenbänder) für den Gebrauch in der Liturgie geeignet ist.

Wie im Jahr 1989 für das Osterfest beziehungsweise für die großen Feste der Weihnachtszeit legt Heinz Lamby nun einen Band vor, in dem die Schriftlesungen weiterer Feste für die Kantillation vorbereitet sind. „Zum Singen eingerichtet" sind nicht nur die Evangelien, sondern auch die Texte der 1. und 2. Lesungen, die am Gründonnerstag, an Christi Himmelfahrt, Pfingsten (Messe am Tag), Fronleichnam, Mariä Aufnahme in den Himmel, Allerheiligen und am Kirchweihfest vorgesehen sind. Die Auswahl wird nicht erklärt, ist aber ergänzungswürdig: Denn warum der 15. August und nicht der 8. Dezember? Und

sollen wir uns bei der festlichen Gestaltung der Liturgie wirklich von den staatlichen Feiertagen abhängig machen? Auch an anderen Hochfesten kann die feierliche Proklamation des Evangeliums ein besonderer Akzent sein, zumal diese Hochfeste gelegentlich auch am Sonntag und damit unter großer Beteiligung des Volkes gefeiert werden.

Anders als in den früheren Bänden (und anders als in der Werbung angekündigt) werden hier nur ausnahmsweise (nämlich für das Evangelium an Pfingsten und – überraschend – am 15. August) jeweils eine schlichtere und eine anspruchsvollere Vertonung angeboten. Rezensent, der vor allem die Kantillation der Evangelien an hohen Festtagen für wünschenswert hält, wundert sich allerdings, daß diese hier mehrfach im äußerst schlichten (und auch ohne Noten durchaus leicht vollziehbaren) 1. Ton vorgelegt werden. Daneben hält Lamby wohl mittlerweile nur noch den 5. Ton für geeignet. Selbst der 3. Ton, der durchaus auch mit den beim Volk bekannten Akklamationen korrespondiert, kommt bei den aufbereiteten Evangelien nicht mehr vor. Je geringer freilich die Variationsmöglichkeiten, um so stärker ist die Gefahr, daß die Kantillation gerade nicht als feierliche Proklamation, sondern als eintönig empfunden wird. Auch wenn der Umfang des Bandes gewachsen wäre, wäre es zur Förderung des Anliegens sicher gut gewesen, die bewährte Linie der Vorgängerbände konsequenter fortzusetzen. Trotz dieser Anfragen wird das Buch sicher allen eine willkommene Hilfe sein, die bisher noch wenig Erfahrungen mit der Kantillation gesammelt haben und hier einen Einstieg versuchen wollen.

Linz *Winfried Haunerland*

■ KESSLER HILDRUN, *Bibliodrama und Leiblichkeit.* Leibhafte Textauslegung im theologischen und therapeutischen Diskurs. (Praktische Theologie heute 20). Kohlhammer, Stuttgart 1996. (208, 10 Abb.). Kart. DM/sFr 59,80/S 443,–

Die Besinnung auf die Leiblichkeit des Menschen hat in den letzten zwei Jahrzehnten eine Hochkonjunktur erfahren. Sie findet nicht zuletzt in den Programmangeboten kirchlicher Bildungs- und Seminarhäuser ihren Niederschlag und bringt bis dahin nicht gewohnte Ausdrucksmöglichkeiten in die Gestaltung der Liturgie ein. Oft ist das Thema Leiblichkeit verbunden mit psychologischen und therapeutischen Aspekten. „Den Chancen und Grenzen [des] leiborientierten Zugangs zu biblischen Texten" (16) in der Gestalt des Bibliodramas ist die evangelische Theologin H. Keßler in ihrer Dissertationsarbeit auf der Spur. Die Autorin macht im ersten Teil bekannt mit unterschiedlichen Bibliodramakonzeptionen, wobei es hier vor allem um deren theoretische Grundlegung geht. Erläutert werden der spiel- und theaterpädagogische Ansatz (Else Natalie Warns, Fritz Rohrer und Reinhard Hübner), die mimetische Konzeption von Samuel Laeuchli und schließlich der Ansatz von Gerhard Marcel Martin, bei dem Körperarbeit, thematisches Spiel und reflektierendes Gespräch in einem Prozeß verbunden sind. Eine Dokumentation über eine Bibliodramawerkstatt von Heidemarie Langer und Christoph Riemer ermöglicht einen konkreten praktischen Zugang zur Thematik.

Der zweite Teil der Arbeit befaßt sich mit Aspekten des Leibbegriffs in philosophischer (M. Merleau-Ponty, G. Marcel), therapeutischer (H. Petzold, W. Reich, F. Perls, P. Schellenbaum) und biblisch-theologischer Hinsicht, wobei bei letzterem der Schwerpunkt bei der feministischen Theologie liegt. Ein weiterer Abschnitt ist der Verhältnisbestimmung von Körper – Leib gewidmet. Keßler spricht sich für einen differenzierten Umgang mit beiden Erfahrungsweisen aus, sieht sie aber als gemeinsame Konstitutiva für die menschliche Existenz (147). Im dritten Teil ihres Buches versucht die Autorin, die vorhin genannten Aspekte mit dem Bibliodrama zu verbinden. Dies geschieht anhand einer leibhaften Textauslegung zu Jes 59,9–21. Eine „Hermeneutik des Bibliodramas" schließt die Arbeit ab.

Schon beim Überblättern der Seiten wird deutlich, daß das Bibliodrama nicht banalisiert werden kann in Richtung eines „Rollenspiels". In der leibhaften Aneignung eines Textes wird der Horizont leiblich-körperlicher Erfahrung erweitert, das Erleben des sozialen Gefüges einer Gruppe verändert sich, und es entsteht Raum für eine expressive Reflexion lebensweltlicher Erfahrungen. Trotzdem bleibt nach der Lektüre dieser Arbeit einiges an Un-vertrautem, Un-einsichtigem zurück – was dadurch bedingt sein kann, daß die Rez. bisher kaum mit der Praxis des Bibliodramas in Berührung gekommen ist. Ein Eindruck ist, daß die Auslegung des Textes in Form eines Bibliodramas eine gewisse Abgeschlossenheit mit sich bringt, insofern der Prozeß, der sich in einer Gruppe ereignet, nur beschränkt nach außen mitteilbar und damit bedeutsam für eine größere Glaubensgemeinschaft ist. Weiters ist die Tendenz nicht ganz vom Tisch zu wischen, daß der biblische Text zu wenig in seiner historischen Rückgebundenheit und seiner überindividuellen Bedeutung für eine Glaubensgemeinschaft gesehen wird und die Auslegung nur mehr von einer Seite ausgeht:

von den Erfahrungen der Teilnehmer/innen. Der eigentliche Kritikpunkt ist theo-logischer Natur. Wenn Bibliodrama religiösen Erfahrungen einen Ort gibt, so sind von theologischer Seite die herangezogenen Texte auch auf ihr Gottesbild hin zu befragen, ebenso wie die Erfahrungen göttlicher Gegenwart seitens der Gruppenmitglieder. Aus der Sicht des Glaubens kann Gottesvorstellung nicht neben Gottesvorstellung ungefragt stehenbleiben, sondern dies ruft zu einer Entscheidung. So wirkt es harmonisierend, wenn die leibhafte Exegese zu der Deutung führt (und bei dieser stehengeblieben wird!), daß „beide Seiten Gottes ins Spiel" kommen, sodaß „die vernichtenden und erlösenden Momente, von verschiedenen Spielerinnen verkörpert, keineswegs auseinander" treten, sondern „das Gottesbild der Frauen [...] Heil und Unheil, Leben *und* Sterben" eint. (169)

Abgesehen von diesen grundsätzlichen Einwänden bietet die vorliegende Arbeit eine differenzierte und manchmal nicht ganz leicht lesbare Auseinandersetzung mit dem Bibliodrama. Durch die kompakte Erarbeitung seiner Grundlagen und Hintergründe wird die Verfasserin ihrem Anliegen gerecht, über Wesen und Theorie des Bibliodramas einen Aufschluß zu geben (16).

Aigen *Sr. Marta Bayer*

■ MACHT SIEGFRIED, *In die Freiheit tanzen.* Liedtänze für Schule, Freizeit und Gemeinde, Paderborn 1997. (220). Kart. S 291,–.

Dazu als Einübungshilfe: Doppel-CD: MACHT SIEGFRIED, *In die Freiheit tanzen.* S 364,–.

Nach „Kinder tanzen ihre Lieder" (Religiöse Sing- und Tanzspiele für Kindergarten und Grundschule) und „Gottes Geist bewegt die Erde" (Liedtänze für Jugendliche und junge Erwachsene) liegt nun mit „In die Freiheit tanzen" („...nicht nur, aber auch ein Band für Senioren", S. 11) die von S. Macht beabsichtigte Trilogie liturgischer Tänze vollständig vor. Angeboten werden 39 Tanzbeispiele zu Chorälen und (Kirchen-)Liedern aus der Zeit des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, bei denen Vf. in nicht wenigen Fällen für Musik, Text und choreographischen Gestaltungsvorschlag verantwortlich zeichnet. Die einzelnen Titel sind den vier Themenkomplexen „Gottesdienst", „Kirchenjahr", „Bibel" und „Gemeinsam", das heißt Gemeinde allgemein, zugeordnet und setzen sich in jedem Fall aus Notenbeispiel mit Textunterlegung und Tanzbeschreibung zusammen. Gelegentliche Hinweise zum Liedtext, zur Symbolik des Tanzes, zur musikalischen Aufführungspraxis oder zum jeweiligen liturgischen beziehungsweise gemeindebezogenen Anlaß sind als Ergänzung und Vertiefung gedacht.

Auf diesen zur Gänze praxisorientierten Teil folgen unter der Überschrift „Werkstatt" einige wenige Seiten an theoretischem Rüstzeug, Anregungen, welche laut Vf. vor allem Tanzneulingen dazu helfen sollen, „Engführungen zu vermeiden, das Bewegungsrepertoire der jeweiligen Gruppe zu erweitern" sowie „Blitzlichter zur aktuellen Situation" bereitzustellen. Den Abschluß bildet die Erläuterung der in den Tänzen zum Einsatz gelangenden Schrittkombinationen, Handhaltungen und Raumformen. Eine – unabhängig vom Buch zu beziehende – Doppel-CD enthält die Einspielung sämtlicher Lieder und zeichnet sich durch sauberes, auf längere Strekken jedoch leicht steril wirkendes Musizieren aus. Wer mit diesem Buch (das im übrigen der im Vergleich zu Österreich um einiges anderes gelagerten Situation liturgischen Tanzens entspringt) arbeitet, wird sicherlich mancherlei Ideen daraus entnehmen. Dies gilt besonders für Menschen, welche mit solchen Formen liturgischen Vollzugs noch wenig Erfahrung mitbringen. Dessen ungeachtet ist jedoch vieles an der zugrundeliegenden Konzeption der Neuerscheinung kritisch zu hinterfragen. Tänzerische Formvorgabe in Analogie zur vorausgehenden Liebe Gottes zu setzen (die Beispiele ließen sich vermehren...), ist nicht unbedingt Ausdruck für hohes tanztheoretischen und theologisches Niveau. Daß es Vf. nicht gelingt, die sicher notwendige Diskussion um so manchen Wildwuchs im Bereich des sogenannten „meditativen Tanzes" über den alten Vorwurf, „Gott" ins „diffus Göttliche" aufzulösen, hinauszuführen, ist wenig originell und hilft der Sache als solcher nicht weiter. Nicht immer sind auch die praktischen Anleitungen einfach umzusetzen, vgl. das vage: „Es werden Beispiele aus der modernen Kunst getanzt, die Raumwege bereits relativ schlüssig vorgeben", was einiges an tänzerischer Grundausbildung voraussetzt (S. 202, 5.5 und 6).

Problematisch erscheinen nicht zuletzt gerade diejenigen Lied-Tanz-Beispiele, in denen Macht auf Vorgaben aus der Tradition unterschiedlicher europäischer und außereuropäischer Völker zurückgreift und sie „als Grundlage für Neuschöpfungen insbesondere im Sinne einer die Deutung lenkenden, singbaren Textunterlegung" (S. 196) nutzt, ihnen also einen neuen Text unterlegt (Etwa Lk 7,31f zur Melodie des in Volkstanzkreisen jedem/r bekannten Misirlou, die Legende der hl. Barbara dem japanischen Lied Sakura, welches von der raschen Vergänglichkeit der Kirschblüte handelt und in diesem Zusammenhang von Kindern gesungen wird, usf.). Die

Rechtfertigung solchen Vorgehens mit dem Verweis auf die geübte Praxis der Kontrafraktur hinkt spätestens dann, wenn die Lieder mit ihnen speziell zugehörenden Choreographien verbunden sind. „Supermarktmentalität" also auch hier, bei der ich alles mit allem vermischen und für meine Interessen vereinnahmen darf? Der Benutzer/die Benutzerin des Arbeitsbuches ist in jedem Fall dazu angehalten, sich zu überlegen, wie er/sie mit dieser heiklen Fragestellung umgehen wird.

Linz *Borghild Baldauf*

DOGMATIK

■ GRESHAKE GISBERT, *Der dreieine Gott.* Eine trinitarische Theologie. Herder, Freiburg 1997. (568, 4 Farbb.). Ln. S 496,–/DM 68,–/sFr 65,–.

Der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake legt mit diesem Buch eine Studie vor, die sich zur Aufgabe macht, „die im Trinitätsglauben gegebenen Einsichten für das Verständnis der Wirklichkeit als solcher fruchtbar zu machen" (28). Eine solche Fragestellung setzt eine exakte Verhältnisbestimmung von anthropologischem Erfahrungshorizont und theologischem Anspruch voraus; dementsprechend stellt Greshake in einem einführenden Kapitel (13–44) klar: Die „potentia" des Menschen, seine Offenheit auf eine mögliche Erfüllung des Lebens, konstituiert sich nur vom „actus" der freien und unverfügbaren Selbstmitteilung Gottes her (vgl. 30f) und nicht umgekehrt. Im Zusammenhang der Trinitätstheologie ergibt sich daraus: Auch wenn das explizite Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Strukturentsprechung zum menschlichen Selbstverständnis aufweist – also eine „trinitarische Vernunft-‚Grammatik'" (40) voraussetzt –, läßt sich das als „Trinität" bezeichnete Geheimnis nicht aus der menschlichen Erwartungshaltung ableiten. Wer diese entscheidende Vorbemerkung übersieht, könnte Greshakes Versuch, trinitätstheologische Denkformen als hermeneutischen Schlüssel für ein radikaleres Verstehen der menschlichen Lebenswirklichkeit zu begreifen, als naiven Rückschluß von den „vestigia trinitatis" auf Gott selbst mißverstehen (vgl. 42f).

Der erste Teil (45–216) des Buches versteht sich als „Weg zu einer communialen Trinitätstheologie". Anhand umfangreicher Begriffsanalysen und dogmengeschichtlicher Überlegungen entwickelt Greshake sein Konzept der Trinität als „Communio", das er als das „zutreffendste Paradigma zum Verstehen des trinitarischen Lebens Gottes" (178) sieht. „Communio" besagt als „reziproke Vermittlung von Einheit und Vielheit" (183) die Überwindung des alten Dilemmas von Monismus/Modalismus beziehungsweise Subordinationismus und Tritheismus.

Im zweiten Teil (217–438) geht es Greshake darum, den erarbeiteten Ansatz der trinitarischen Communio als „Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens" zu bewähren. Seine Arbeitshypothese geht davon aus, „die besonders gut am Menschen abzulesende konstitutive *Relationalität* und *Communialität* alles Wirklichen als klareres vestigium trinitatis herauszustellen" (248). In diesem Sinn kommen verschiedene Problemkreise systematischer Theologie zur Sprache: Schöpfung, Einheit/Komplexität, Freiheit/Gemeinschaft, Glaube/Geschichte, Offenbarung, (Erb)Sünde, Kirche usw. Greshake zeigt auf, inwiefern ein communial-trinitarisches Gottesverständnis dogmatische Aporien lösen kann. So heißt es zum Beispiel: „...nur in einer trinitätstheologischen Sicht findet Differenz *und* Einheit in der Kirche eine wirkliche Begründung und bleibt nicht nur Gegenstand theologischer Beteuerung" (416, Anm. 536). Der dritte Teil (439–537) geht noch einen Schritt weiter und fragt, ob und wie sich Probleme der Wirklichkeit überhaupt (nicht nur die des christlichen Glaubens!) vom trinitätstheologischen Glauben her klären lassen. Greshake behandelt Fragen des abendländischen Einheitsverständnisses, der Gesellschaft, Religionen und Kulturen. Die These ist eindeutig: „Faktisch findet in jeder Verwirklichung menschlicher Communio und Communicatio ein Vorgriff, eine Antizipation statt, die vom trinitarischen Glauben her eine Klärung erhält" (490f). Damit ist ein schwieriges Terrain betreten. Mag Greshakes grundsätzliches Anliegen durchaus Plausibilität beanspruchen, so stimmen die Selbstverständlichkeit und Unvermitteltheit mancher Formulierungen bisweilen nachdenklich. Zum Beispiel ist schon im zweiten Teil von der „Communialisierung" und „Trinitarisierung" der Schöfung (274) die Rede, weiters von der „Trinitarisierung der Wirklichkeit" als „Weg wie Ziel auch der ‚profanen' Geschichte" (299). Ob solche Redeweisen geeignet sind, mögliche Mißverständnisse auszuschließen?

Das Werk schließt mit einem „Aus-‚Blick'" (539–556), der vier trinitarische Darstellungstypen aus dem Bereich der bildenden Kunst vorstellt und an ihnen nochmals trinitätstheologische Anliegen kurz durchbuchstabiert.

Zweifellos ist das vorliegende Werk ein Beispiel beachtlicher Arbeit und theologischer Kreativität; die Aktualität der Trinitätstheologie wird auf überzeugende Art und Weise zur Geltung ge-

bracht. Einige Rückfragen beziehungsweisen Unklarheiten seien noch angefügt: An mehreren Stellen formuliert Greshake Kritik an Rahners Theologie, die nicht sachgemäß erscheint. So taucht S. 175, Anm. 474 der – altbekannte, aber verfehlte – Vorwurf auf, in einer „transzendentalen Theorie des Subjekts" komme „‚das andere' immer ‚zu spät'"); S. 236f, Anm. 57 wird ein Gedankengang Rahners (Gott als „transzendentale Ursache" der Welt) von einer anderen Fragestellung (nämlich dem „Selbstand" der Schöpfung) her beurteilt; nahezu notwendig muß es dann heißen: „Rahner und sein Gefolge übersehen hier ..." Besonders unverständlich ist schließlich der Vorwurf, Rahners Gottesbild lasse keine Vermittlung mit realem Leid zu (vgl. 346). *Sachlich* ist diesbezüglich auf Rahners Grundkurs (217–221) zu verweisen, wonach durch die Menschwerdung des Logos „unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst [!] wurde" (218). *Formal* ist festzustellen, daß erstens ein falscher Band als Quelle angegeben wurde (S. 346, Anm. 353: Band I, nicht II!) und zweitens Rahners Argumentationskontext – nämlich die „Gott-ist-tot-Theologie" – mit keinem Wort erwähnt wird, wodurch sich natürlich eine beträchtliche Sinnverschiebung ergibt. (vgl. im Kontrast dazu zum Beispiel die überaus genaue Verifizierung des Bonhoeffer-Zitats S. 348, Anm. 360!) Weitere Schwierigkeiten sind die einseitige Interpretation des „Substanz"-Begriffs (vgl. 454–456; 460), die nur das naturalistische Mißverständnis, nicht aber das originäre Anliegen des Aristoteles (vgl. Metaphysik VII, 1029a–b!) zur Geltung bringt, sowie die ausdrückliche Gleichsetzung von „Transkulturalität" mit „Einebnung" (Vgl. 493f, 498).
Corrigenda: S. 73, Anm. 72, 5. Zeile: begrifflichen; S. 101, 6. Zeile v.u.: mittelalterliche; S. 148, 8. Zeile: selbst; S. 414, Anm. 532, 1./2. Zeile: *weißt*; S. 431, 8. Zeile v.u.: über den Abgrund; S. 454, Anm. 41, 9. Zeile: interpretiert; S. 472, Anm. 105, 4. Zeile: Vermittlung.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ GRÜMME BERNHARD, *„Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht".* Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 43). Oros, Altenberge 1996. (699). Kart.
Grümmes umfangreiche Studie über die Angefochtenheit jüdischer und christlicher Erlösungshoffnung nimmt die „reale, unübersehbare Nichtidentität" (5) der menschlichen Lebenswirklichkeit sowie die „gläubige Hoffnung auf die universale Liebe des einen Gottes" (6) zum Ausgangspunkt, um die Soteriologien Karl Rahners (1904–1984) und Franz Rosenzweigs (1886–1929) zu untersuchen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Das verbindende Moment zwischen diesen beiden doch sehr unterschiedlichen Autoren sieht Grümme in der „Sehnsucht nach Erlösung" (10); um aber die zwei Ansätze nicht willkürlich aufeinander zu beziehen, wird eine „autorenimmanente Verfahrensweise" (13) vorgeschlagen, die zuerst Rahner und Rosenzweig in ihrem je eigenen Kontext darstellt und erst abschließend vergleicht.

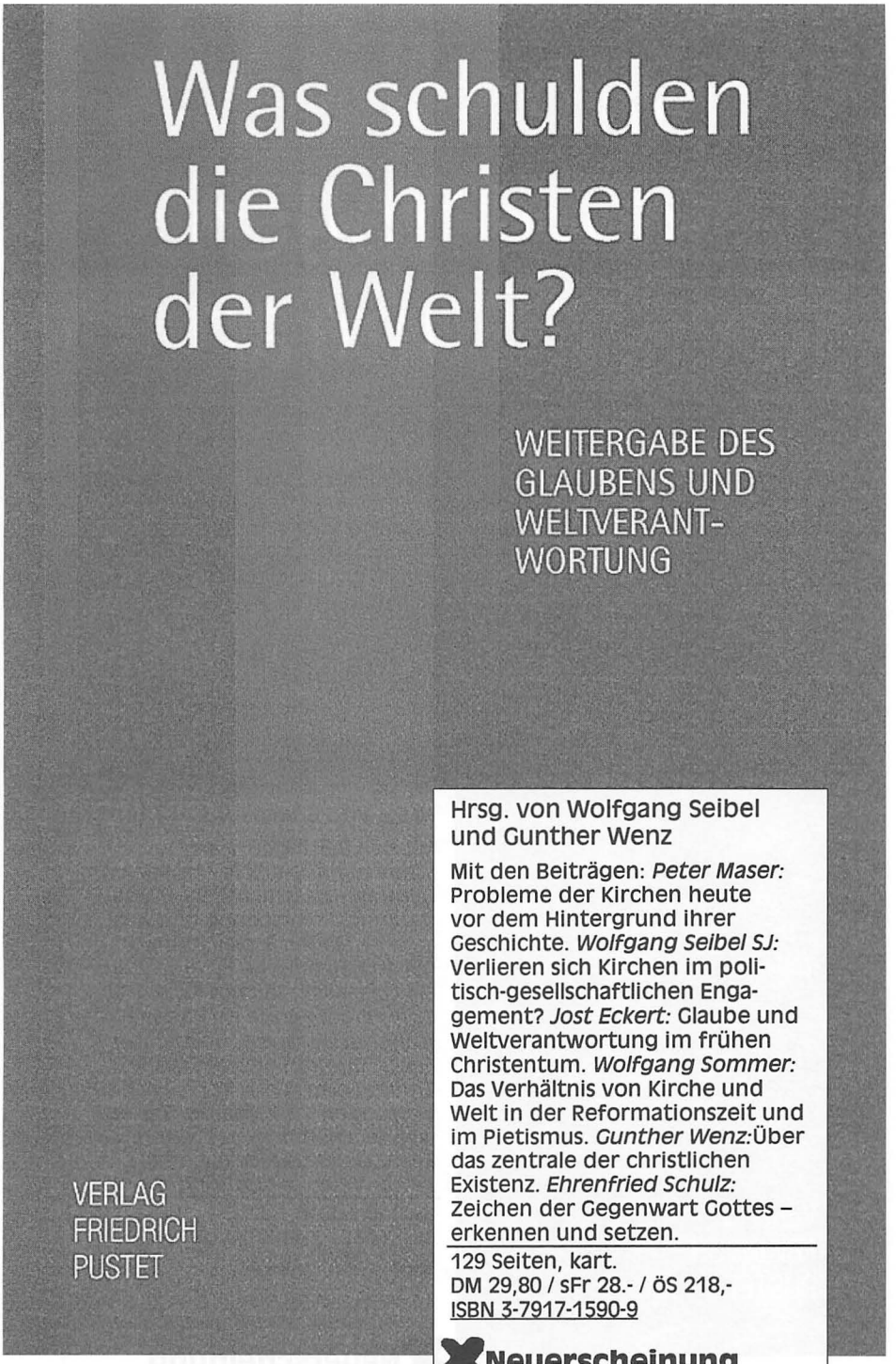
Der erste Abschnitt widmet sich der Soteriologie Rahners (15–261). Als theologisch-systematische Leitlinie arbeitet der Autor die „inkarnatorisch-sakramentale Struktur der Heilsgeschichte" (208) heraus, die jeden Prozeß des Heils von vornherein anthropologisch und geschichtlich vermittelt sein läßt. Resümierend stellt Grümme bei Rahner zweierlei fest: „Zum einen, daß Erlösung nur kraft Vermittlung durch kreatürlichen Selbstvollzug geschichtlich wirksam wird; zum anderen, daß dieser sich bei dessen geschichtlicher Struktur notwendig intersubjektiv objektiviert, und dies bei der leib-seelischen Grundverfaßtheit des Menschen nicht ohne real-erfahrbare Greifbarkeit" (257). Im Kontrast dazu stellt sich Rosenzweigs Soteriologie (262–533) als antiidealistischer, eschatologisch ausgerichteter und alteritätsbezogener Entwurf dar. Grümme sieht den Ansatz Rosenzweigs – bei aller Vorsicht, die bei einem solchen Begriff anzuwenden ist – als Ausdruck der „Eigenart jüdischer Denkgestalt" (299), die im „Gegenüber von Identitäts- und Differenzreflexion" (ebd.) zum Ausdruck kommt. Besonders deutlich zeigt Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung", wie sehr die drei „Urelemente" Gott, Welt und Mensch – im idealistischen Denken voneinander isoliert – durch die Dynamik geschichtlicher Vermittlung interagieren können. Das in dieser „Bahn des Lebens" gegenwärtige Ereignis von Offenbarung kommt allerdings „als Abbruch, als Ende der Geschichte" (405) zur Geltung. Was hier „Erlösung" heißt, stellt eine Symbolisierung von zugleich schon antizipierter als auch bleibend ausständiger, absoluter Versöhnung dar. Die in die Zeit hereinbrechende, aber das menschliche Heilsmühen gerade nicht aufhebende „eschatologische Erlösung"(428) bedingt jene „spekulativ unaufhebbare Paradoxie von geschichtlicher Verwirklichung des Heils und der prinzipiellen Angewiesenheit auf eine vorgängige absolute Exteriorität (429f), die Rosenzweigs Soteriologie charakterisiert. Von daher läßt sich zum Beispiel ein vertieftes Verständnis von „Liturgie" gewinnen: „Sie macht das Zukünftige zu einem erfahr-

baren Heute, ohne es in diese Heutigkeit hinein aufzuheben" (442).
Der Versuch eines Dialogs zwischen Rahner und Rosenzweig (534–648) begreift diese beiden Denkformen unter dem Stichwort „Transzendentales Denken versus Alteritätsdenken" (535). Durch den Vergleich verschiedener Aspekte der Soteriologie wird die Eigenart der beiden soteriologischen Ansätze systematisch ausgearbeitet. Im Kontrast zu Rahners „Profil seiner sakramental-realsymbolischen Erfüllungssoteriologie, nach der Gott von innen her die Geschichte rettet", wird bei Rosenzweig deutlicher „die Angewiesenheit auf eine von außen kommende Erlösung" (591) hervorgehoben. Als Ergebnis seiner Untersuchung kann und will Bernhard Grümme nicht eine jüdisch-christliche Synthese zur Erlösungshoffnung anbieten; vielmehr sieht er seine Arbeit als Beitrag zum Gespräch zwischen Juden und Christen, das – wie es im Epilog heißt – bei aller Divergenz durch das „sehnsüchtige Harren auf umfassenden Frieden und Gerechtigkeit, auf das Kommen Gottes" (649) in Gang gehalten wird.
Corrigenda: S. 52, 3. Zeile v.u.: Re*l*ation; S 116, 7. Zeile: geschichtlich; S. 225, 20. Zeile: Verk*n*üpfung; S. 318, 6. Zeile v.u.: Ges*ch*ichte.
Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ KAES DOROTHEE, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit.* Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. (Dissertationen: Theologische Reihe; Bd. 75). EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1997. (261).
Dieser Dissertation an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar geht es um das hochaktuelle, aber ungeklärte Verhältnis von Exegese und Dogmatik: um das Wahrheits- und Geschichtsverständnis, den Schlüssel zur Theologie Ratzingers.
Der Glaubenswahrheit, ineins mit der Liebe, ist der Primat des Empfangens eigen. Dieses Wahrheitsverständnis steht im Gegensatz zum Marxismus, für den Wahrheit Machbarkeit ist (verum quia faciendum). Das Christentum hat unverzichtbare, endgültige Aussagen, nämlich Dogma und Glaubensbekenntnis. Ein seinshaftes Verständnis ist für die Theologie unverzichtbar. Der Verlust des Seinsgedankens bedeutet Relativierung der Wahrheit.
Es gehe demnach um die Verbindung zwischen geschichtlichem und metaphysischem Denken. Der Kern von Ratzingers Geschichtsbegriff ist die Einheit von Sein und Werden, von Wesen und Geschichte. Diese Einheit gründet in Gott: Gott i s t und ist der Grund allen Seins. Nur so ist das Handeln Gottes in der Geschichte wirklich göttlich. Jesus i s t der Sohn Gottes: gerade dieses Sein ist das ungeheure Ereignis. Darin hat jede theologische Metaphysik ihren bleibenden Bezugspunkt und ihre notwendige Legitimation. Die Bindung an die Geschichte und jene an die Metaphysik ist darum wurzelhaft eine, so daß im Ereignis ein Sinn liegt, der das Faktum überschreitet. Die Metaphysik ist die Grundlage jedweder Geschichte. Die Wahrheit vom geschichtlich handelnden Gott hinwiederum ist uns nur in geschichtlich vermittelter Gestalt zugänglich, durch das verengende Medium des menschlichen Verstehen- und Sagen-Könnens hindurch. Die Sprachlichkeit des Dogmas ist der Schlüssel zum Verständnis dessen gleichzeitiger Unveränderlichkeit und Geschichtlichkeit.
Das Band, das die Einheit von Wesen und Geschichte zu stiften vermag, ist die Kirche: Sie ist das transtemporale gemeinsame Subjekt des Glaubens, weil sie Ort der Gegenwart Christi im Heiligen Geist ist. Der Glaube der Kirche ist das gültige Maß. Theologie und Exegese sind der Kirche zugeordnet, sind eingebettet in eine Gesamtsicht des christlichen Glaubens. Von daher hat für den Exegeten die Einheit der Schrift maßgebend zu sein, ist sie von ihrer innersten Mitte her in der Sym-pathie des Glaubens zu lesen.
Kaes hätte gewiß weitere bohrende Fragen an ihren Autor stellen können, auch um dessen Denken Schicht für Schicht offenzulegen. Über die kritische Exegese und ihre Grenzen hinaus dürfte Ratzinger vor allem die neuzeitlich-aufklärerische Ideologie der Allmachbarkeit im Visier haben. Er wittert sie auch in der gegenwärtigen Kirche am Werk, sie von ihrer metaphysischen Verankerung zu lösen, um sie wie eine treibende Boje dem jeweiligen eigenen Geist dienstbar zu machen. Das „verum quia faciendum" (nicht auch verpönte Metaphysik?) gilt freilich nicht nur von „Progressiven", sondern auch von „Konservativen".
Linz *Johannes Singer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HÄRING BERNHARD, *Wege zum Sinn.* Eine zeitgemäße Tugendlehre. Styria, Graz 1997. (155).
Der Autor hat in den letzten Jahren in der Cursillo-Zeitschrift „Erlebtes Evangelium" Kurzaufsätze über bestimmte Tugenden veröffentlicht, alles vervollständigt und zu einem Ganzen gestaltet. „Und so darf ich hoffen, daß auch die Lektüre beziehungsweise die Betrachtung dieses Grundplanes eines geglückten Lebens anregend

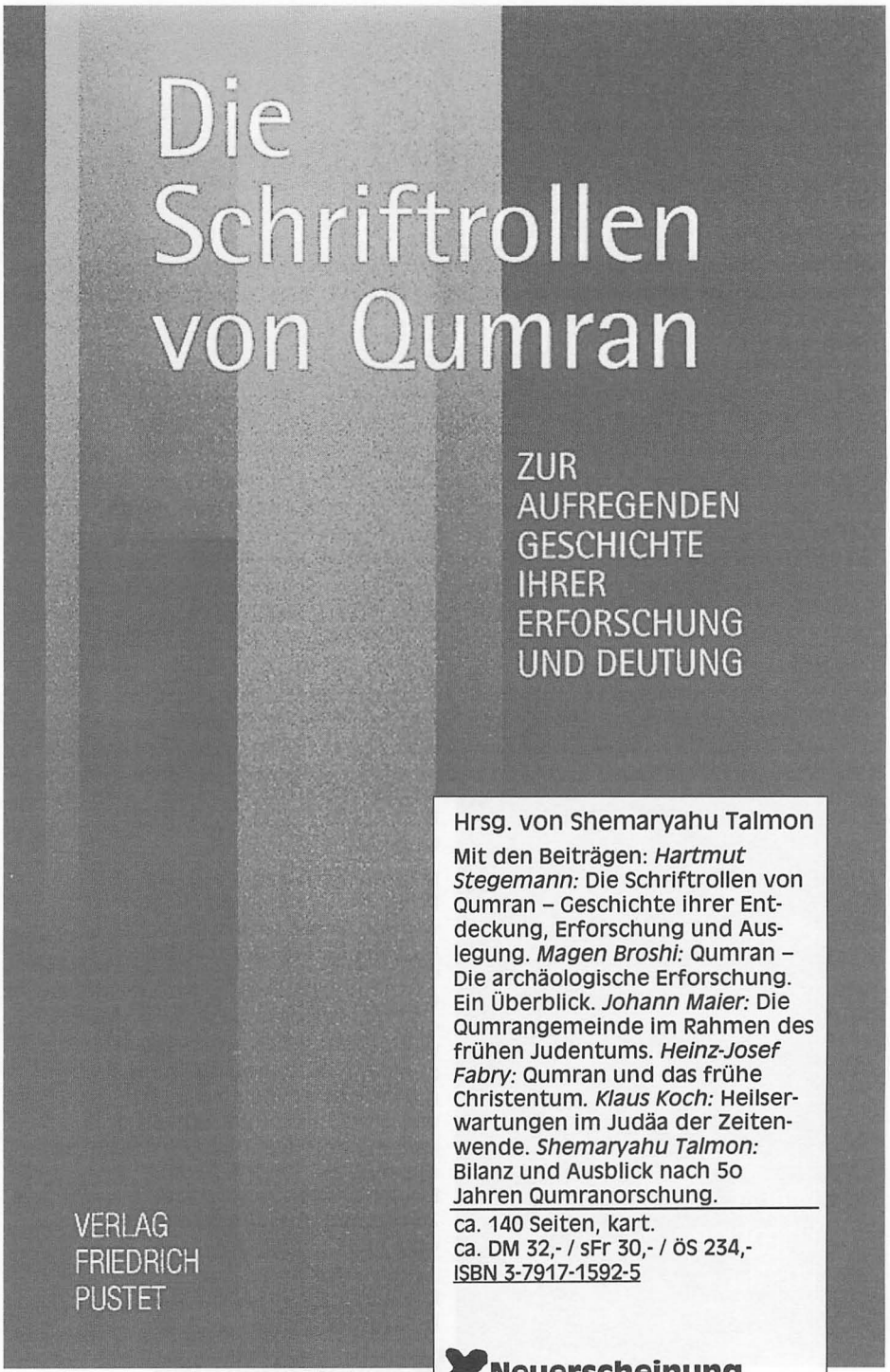


Hrsg. von Wolfgang Seibel und Gunther Wenz

Mit den Beiträgen: *Peter Maser:* Probleme der Kirchen heute vor dem Hintergrund ihrer Geschichte. *Wolfgang Seibel SJ:* Verlieren sich Kirchen im politisch-gesellschaftlichen Engagement? *Jost Eckert:* Glaube und Weltverantwortung im frühen Christentum. *Wolfgang Sommer:* Das Verhältnis von Kirche und Welt in der Reformationszeit und im Pietismus. *Gunther Wenz:* Über das zentrale der christlichen Existenz. *Ehrenfried Schulz:* Zeichen der Gegenwart Gottes – erkennen und setzen.

129 Seiten, kart.
DM 29,80 / sFr 28.- / öS 218,-
ISBN 3-7917-1590-9

Neuerscheinung



Hrsg. von Shemaryahu Talmon

Mit den Beiträgen: *Hartmut Stegemann:* Die Schriftrollen von Qumran – Geschichte ihrer Entdeckung, Erforschung und Auslegung. *Magen Broshi:* Qumran – Die archäologische Erforschung. Ein Überblick. *Johann Maier:* Die Qumrangemeinde im Rahmen des frühen Judentums. *Heinz-Josef Fabry:* Qumran und das frühe Christentum. *Klaus Koch:* Heilserwartungen im Judäa der Zeitenwende. *Shemaryahu Talmon:* Bilanz und Ausblick nach 50 Jahren Qumranforschung.

ca. 140 Seiten, kart.
ca. DM 32,- / sFr 30,- / öS 234,-
ISBN 3-7917-1592-5

Neuerscheinung

wirkt" (9). Dem ist nur zuzustimmen. Tugend ist eine „Tauglichkeit", ist eine Kompetenz, die dem Leben die ganze Sinnfülle garantiert.
An die 36 Tugenden werden nicht nur aneinandergereiht; vielmehr werden sie als Charakterzüge der Liebe verstanden. So ist die Klugheit das wache Auge der Liebe, die Tapferkeit der Starkmut der Liebe, das Maßhalten das Messen mit dem Maß der Liebe. Nun ist aber diese Liebe selber wieder wie ein Gast, der bei uns einkehren will: die uns von Gott unverdient geschenkte Liebe.
Auch recht ungewohnte Tugenden kennt der Autor: heilige und unheilige Ungeduld, Pflege sinnvollen Zweifels, Humor, Kindlichkeit, Altern in Würde. Daß er die gewohnten in einem vertieften Sinn deutet, ist schier selbstverständlich: Gehorsam ist Aufeinander-Hören im gemeinsamen Hinhören auf Gott und auf die Zeichen der Zeit; der Paradigmenwechsel von einseitiger Gehorsamsethik zu einer betonten Verantwortungsethik ist fällig. Demut ist „Dien-Mut", befreiender Mut zum Füreinander und Miteinander in Liebe und Gerechtigkeit. – Im Inhalt wurde die Korrektur der Seitenangaben übersehen.

Linz *Johannes Singer*

KIRCHENGESCHICHTE

■ BARTON PETER F., *Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa.* Bd. I: Frühes Christentum bis zur Reichsteilung 395 (360); Bd. II: Von der Gotennot zum Slovenensturm. Zwischen Alarich und Columbanus (400); Bd. III/1: Von Columbanus zu Karl dem Großen (224); Bd. II/2: Von den Avarenkriegen zum Ungarnsturm (398); jeweils zahlr. Abb. Böhlau, Wien 1992–1997, Kart.
Sein Wissen und seine Belesenheit haben den Autor befähigt, dieses umfassende Werk vorzulegen, dem 1975 eine in dieser Zeitschrift auch besprochene „Vorarbeit" vorangegangen ist (124, 1976, 180f). Die nunmehr stark erweiterte Fassung und Forsetzung reicht bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts herauf. Die vom Verfasser angestrebte Einbindung in die Profangeschichte und allgemeine Kirchengeschichte hat Vorteile, weil dadurch Zusammenhänge erkennbar werden, die man sonst übersehen könnte. Sie hat aber auch Nachteile: Die Konturen der Darstellung des eigentlichen Themas werden dadurch unscharf. Eine stärkere Konzentration auf „Österreich und Südmitteleuropa" wäre daher wünschenswert gewesen.
Wenn nun versucht wird, die einzelnen, zusammen etwa 1400 Seiten umfassenden Bände zu würdigen, so kann das aus Raumgründen nicht in der Ausführlichkeit und Gründlichkeit geschehen, die das Werk verdienen würde.
Band 1 betrifft die Zeit von den Anfängen des Christentums im behandelten Bereich bis zur Reichsteilung von 395. Das berühmte „Regenwunder" (um 172) ist ein erster Hinweis auf die Präsenz christlicher-römischer Soldaten in unserem Raum. Dann schweigen die Quellen bis etwa 250. Legenden über den apostolischen Ursprung einzelner Gemeinden (zum Beispiel Lorch) können heute als „erledigt" angesehen werden (27). In dem guten Kapitel über die diokletianische Christenverfolgung hätte man noch näher auf die Gefährten des hl. Florian (Indizien für die Echtheit der Reliquien) eingehen sollen. Auch ist Florian nicht Landespatron von Oberösterreich (128), sondern Diözesanpatron von Linz.
Sehr pointiert werden die „Konstantinische Wende", die trinitarischen und christologischen Konflikte der Epoche und deren Auswirkung auch auf unser Gebiet sowie die Entwicklung zu der beherrschenden Rolle des Kaisers auch über die Kirche (politisch, theologisch, kirchenrechtlich) herausgearbeitet. Die großen, auch für den „österreichischen Raum" wichtigen Heiligengestalten des 4. Jahrhunderts (Martin, Hieronymus und Ambrosius) finden eine kompetente, aber fast zu ausführliche Behandlung (215ff). Eine kleine Korrektur sei angebracht: Der Todestag des hl. Martin war nicht der 11., sondern der 8. November (S. 221). Die informativen Kapitel über den Kirchenbau und die Bodenfunde bieten auf engem Raum viel Vergleichsmaterial. Auch auf Lorch und seine Bedeutung wird erfreulich intensiv eingegangen.
Band 2 erfaßt den Zeitraum vom späten 4. bis zum frühen 7. Jahrhundert, das heißt den Abschnitt von der Völkerwanderung bis zum Zusammenbruch des romanischen Christentums, beziehungsweise dem Beginn der Missionierung aus dem Westen (Columban). Den Terminus „Völkerwanderung" lehnt Barton ab, da die betroffenen „gentes" oft nur „einige tausend Krieger" zählten (7). Der Begriff ist aber wohl nicht ersetzbar, da das lateinische „migratio gentium" dem Durchschnittsleser unverständlich bleibt. Wie schon gewohnt, greift Barton auch in diesem Abschnitt weit aus. So erfahren wir zum Beispiel viel über die afrikanische Kirche, obwohl die Beziehungen zu unserem Raum doch eher indirekt sind. Ein vorzügliches Kapitel informiert über „Severin und seine Zeit" (107–140). Der Herausgeber einer Faksimile-Ausgabe der „Vita S. Severini" wird allerdings einmal Unterköfler (statt Unterkircher, S. 107 Anm. 1) genannt. Un-

berücksichtigt blieb die didaktisch gute Vita-Ausgabe von Theodor Nüßlein (Bamberg 1985). Die Bezeichnung Severins als „Mönch" (109 u.ö.) hätte eine Bestimmung des Begriffes vorausgesetzt. Daß er jedenfalls nicht „Priestermönch" war, betont auch Barton (118). Auch der Titel „abbas" drückt nur eine allgemeine geistig-geistliche Vaterschaft aus (117). Unbestritten bleibt aber Severins Rolle als Organisator des Mönchtums. Für problematisch halte ich die Identifizierung des Terminus „basilica" mit „Klosterkirche" (130). Träfe sie zu, müßte es in Lorch zwei Klosterkirchen gegeben haben, wirkte doch Severin das Ölwunder in „una basilica", was zumindest eine zweite „Basilika" voraussetzt.

Der archäologische Befund der behandelten Epoche wird ausgiebig vorgestellt (182–229), wobei es aber auch zu Wiederholungen (auch Bildwiederholungen) aus Band 1 kommt. Die Interpretation von „Kirchenfamilien" als Nebeneinander arianischer und orthodoxer (= katholischer) Gemeinden, die F. Glaser neuerdings für den Hemmaberg in Kärnten vertritt (Frühes Christentum im Alpenraum, Graz 1997), hat noch nicht Eingang in die Darstellung gefunden.

Bezüglich der Neumissionierung nach dem Zusammenbruch des Römerreiches spricht Barton treffend von „irofränkischen" Impulsen. Die Bedeutung Columbans wird gewürdigt, seine Mönchsdisziplin aber als „infernalisch hart" (294) und seine Kirchenpolitik als „verbohrt" (295) bezeichnet. Mißt man die Leistung an den Zeitumständen, wirken solche Bezeichnungen als etwas salopp.

Band III/1 schildert die Ereignisse der Epoche vom Tode Columbans (um 615) bis zum Sturz des Bayernherzogs Tassilo III. (788) durch Karl d.Gr. Columbans Schüler (Eustasius, Agilus, Agrestius) wirkten von Luxeuil aus offenbar auch im bayrisch-österreichischen Raum, und zwar unter Aufwendung „großer Mühe", wie die „Vita Columbani" betont. Ich stimme mit Barton überein, daß diese Tätigkeit erklärt, wieso der Afra- (Augsburg) und Florianskult (Lorch) nach Luxeuil kamen. Das aufkommende Eigenkirchenwesen bezeichnet der Autor zu Recht als „bestimmende Größe". Diese Rechtsform dürfte übrigens neben germanischen auch römische Wurzeln (Gottesdienststätten der „villae") haben (30f). Problematisch scheint mir die Identifikation von Eigenkirche und „parochia" (38) zu sein, weil dieses Wort damals noch als Bezeichnung für die Diözesen verwendet wurde. Die „Leges" (Lex Salica, Lex Baiuvariorum etc.) werden in ansprechender Form als eine Quelle der „Verrechtlichung" der pastoralen (und missionarischen) Aktivitäten interpretiert (35ff). Das ausführliche Eingehen auf Mohammed (42ff) wäre für den österreichisch-südmitteleuropäischen Raum entbehrlich gewesen. Die Konfliktsituation zwischen Virgil und Bonifatius und – etwa gleichzeitg – zwischen Karl d.Gr. und Tassilo III. wird lebendig dargestellt. Damit sind wir an einem Epocheneinschnitt angelangt (152). Dem „neuen Konstantin" Tassilo (177) mit seiner großen Leistung (Mission, Grundlegung des „Klösterreiches", 181) folgte der Machtmensch Karl d.Gr. mit seiner fränkisch-römisch-katholischen Kirchenkonzeption. Karl gelang es, einen guten Teil der Bayern für den „Anschluß" zu gewinnen (214f); mit Hilfe seines „Verbündeten", des Erzbischofs Arn von Salzburg, wurde die bayrische Kirche „gleichgeschaltet" (218). Mit so anschaulichen Formulierungen gelingt es Barton, ein Gespür für die Brisanz der Vorgänge zu vermitteln. Unklar bleibt, woher die konkreten Angaben über die Orte der Klosterhaft Tassilos und seiner Familienmitglieder (220) stammen.

Band III/2 ist den 120 Jahren von der Avarenkriegen bis zum Ungarnsturm gewidmet. In dieser Epoche zerfällt das Frankenreich in Teilreiche (die entsprechenden Karten auf S. 169, 285, 292 sind wenig aussagekräftig, da weder Orte noch Flüsse eingetragen sind); die Dynastie der Karolinger geht schließlich mit Ludwig d. Kind (900–911) zu Ende. Kirchengeschichtlich wichtig wurden die neuen Bemühungen um die Bekehrung der Karantanen, die nicht ohne Pressionen verliefen (35). Die Intensität der von Salzburg ausgehenden Missionierung läßt sich zum Beispiel aus den über hundert Rupert- und Petruspatrozinien in Karantanien und Pannonien ablesen (36f, Anm. 4).

Karl d.Gr. beherrschte die Kirche zusehends mehr; Papst Leo III. „mußte" zum Beispiel Bischof Arn von Salzburg im Auftrag des Königs „allergehorsamst" das Pallium verleihen. Nach Barton erwies sich das fränkische Staatskirchentum als stärker als das spätere eines Kaisers Joseph II. (38, 82). Das provozierte freilich eine Gegenbewegung, wie sie etwa unter Papst Nikolaus I. greifbar wird, der sich zum „Kaiser der ganzen Welt" machen wollte (249). Die theologischen und auch kirchenpolitisch einschneidenden Probleme der Zeit (wie der Adoptianismus, das „Filioque" und der Bilderstreit) werden eingehend erörtert, auch die karolingische Kunst wird ausgiebig vorgestellt. Die Krönung Karls d.Gr. zum Kaiser war, entgegen anderen Meinungen, vom Kaiser bestellt worden. „Es ist unvorstellbar, daß Karl den Aufstieg zum Kaiser nicht gewünscht haben soll" (91).

Die sich entwickelnden und verändernden Kirchenstrukturen erfahren eine eingehende Würdigung. Das Bischofsamt blieb vorwiegend dem Adel vorbehalten, es gab heftige Polemiken ge-

gen „niedriggeborene Bischöfe" (127ff). Ergänzend wäre freilich zu sagen, daß diese Polemiken auch beweisen, daß eben doch auch Vertreter der unteren Schichten dieses Amt erlangen konnten, was bei vergleichbaren weltlichen Positionen kaum der Fall war. Das Mönchtum und das konkrete Klosterleben schildert Barton mit grellen Farben; manche Passagen lesen sich wie ein ins Frühmittelalter rückprojizierter Umberto Eco (131ff). Hier hat der Autor wohl doch etwas überzeichnet. Auch das vermittelte düstere Bild Ludwigs d.Fr. bedürfte einer gewissen Aufhellung (vgl. nun das entsprechende Buch von Egon Boshof).

Das Wirken der „Slavenlehrer" Konstantin (sein Mönchsname Kyrill kommt nur in einer Anmerkung, S. 279, Anm. 7, und im Register vor, und auch hier muß man ihn unter „Konstantin" suchen) und Method gipfelt, wie deutlich gemacht wird, in der Einführung der volkssprachlichen Liturgie (272) und folglich in der Ablehnung der „Dreisprachenhäresie", der zufolge man Gott nur lateinisch, griechisch oder hebräisch „loben und dienen" durfte (281). Die im 9. Jahrhundert zunehmende Bedrängung des Westens durch die Ungarn wird von Barton, entgegen einer heute zu beobachtenden Tendenz, nicht verniedlicht, doch stellt auch er fest, daß das Christentum im einst bayrischen Ostland dadurch nicht „zerschlagen" wurde; wohl war es am Beginn des 10. Jahrhunderts sehr „angeschlagen" (326). Die Antwort auf die im letzten Kapitel formulierte Frage „Neubeginn oder Anfang vom Ende?" wird erst der nächste Band geben.

Möge das interessante Werk bald eine Fortsetzung finden. Für diese seien aber zwei Wünsche geäußert: der Wunsch nach einer strafferen, stärker auf das eigentliche Thema bezogenen Darstellung sowie der nach einer etwas zurückhaltenderen Diktion, die zwar anschaulich bleiben, auf Überzeichnungen aber verzichten soll.

Abschließend sei noch angemerkt, daß sowohl der üppige Anmerkungsapparat als auch das Abkürzungsverzeichnis und das Register nicht gerade leicht zu benützen sind. Vielleicht ist es nach Abschluß der Gesamtarbeit möglich, ein einfacher zu handhabendes Gesamtregister und Literaturverzeichnis zu erstellen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KRAUSGRUBER MAXIMILIAN, *Die Regel des Eugippius.* Die Klosterordnung des Verfassers der Vita Sancti Severini im Lichte ihrer Quellen. Text, Übersetzung und Kommentar. (Frühes Christentum, Forschungen und Perspektiven Bd. 2). Kulturverlag, Thaur 1996. (318). Kart.

Daß *Eugippius*, der Autor der Vita S. Severini, auch der Verfasser einer Mönchsregel ist, wissen wir durch *Cassiodor* und *Isidor von Sevilla* (22f). Auf die einzige erhaltene Handschrift, in der die Regel überliefert ist, den Codex parisinus latinus 12.634, hat aber erst 1946(!) *A. Génestout* hingewiesen (9f). Die Identifikation mit der Eugippius-Regel erfolgte 1953 durch *I. Schuster*, die genauere Begründung hierfür nahmen 1967 *L. Verhejen* und 1971 *A. de Vogüé* vor. So stehen wir also vor der aufregenden Tatsache, daß ein vor 1500 Jahren geschriebenes Werk seine Überlieferung der Erhaltung einer einzigen Handschrift verdankt und erst in unseren Tagen wiederentdeckt wurde.

Es ist das Verdienst *M. Krausgrubers*, diese wichtige Quelle durch eine Einführung und einen Kommentar, vor allem aber durch die Übersetzung ins Deutsche erschlossen und einem breiten Lesepublikum zugänglich gemacht zu haben. Wer sich freilich erwartet, hier die Lebensweise der Severin-Mönche kennenlernen zu können, wird enttäuscht. Was die Vita S. Severini desselben Verfassers an mönchischen Gebräuchen überliefert, hat nämlich kaum etwas mit der Eugippius-Regel zu tun. Die Verbindungen zur Regula Magistri, der Regula S. Benedicti (die Regula Eugippii stellt so etwas wie deren ältere Schwester dar) und zur Regula S. Augustini sind jedenfalls viel enger als die zum Mönchtum um Severin.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ MACHER INGRID, *Austritte aus der katholischen Kirche unter dem Nationalsozialismus am Beispiel der „Stadt der Volkserhebung" Graz.* (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz Bd. 99). (395, 2 Beilagen). RM-Druck- und Verlagsgesellschaft m.b.H., Graz 1995. Brosch.

Diese wichtige, bei Prof. D. Binder erstellte Dissertation geht an einem Beispiel der Kirchenaustrittsbewegung in der NS-Zeit nach. Die Autorin kann zeigen, daß in der „Stadt der Volkserhebung" nahezu 20 Prozent der Katholiken ihre Kirche verließen, und zwar zum Großteil schon im Jahre 1938, als sich die Einführung der Kirchenbeiträge noch nicht auswirken konnte; diese hatten also keine signifikante Rückwirkung auf die Austrittsbewegung. Im Verlauf der weiteren Jahre nahmen die Austritte ständig ab, bis sie gegen Kriegsende fast auf dem Nullpunkt anlangten. Übrigens betrug der Männeranteil der Ausgetretenen über 55 Prozent, der der Frauen unter 45 Prozent. Die Frauen zeigten also eine etwas größere Resistenz gegenüber der national-

sozialistischen Austrittspropaganda beziehungsweise eine ausgeprägtere Kirchlichkeit. Was das Lebensalter betrifft, waren die zwanzig- bis dreißigjährigen Grazer „am stärksten austrittsanfällig". Graz insgesamt erlangte den traurigen Ruhm, daß es „die meisten Kirchenaustritte in Österreich" zu verzeichnen hatte.

Durch die breit angelegte Einleitung erlangt die Arbeit von I. Macher eine weit über das konkrete Thema hinausgehende Bedeutung. Die Verfasserin kommt zwar (wie schon andere vor ihr) zum Ergebnis, daß es „keine schlüssigen Anhaltspunkte für eine gezielte und generelle Druckausübung des Regimes in bezug auf den Kirchenaustritt" gegeben hat, was jedoch nur die Raffinesse der Vorgangsweise beweist, können doch zahlreiche konkrete Beispiele für die tatsächliche Kirchenaustrittskampagne beigebracht werden. Offiziell war man also für die Religionsfreiheit; die Praxis sah hingegen ganz anders aus. Dafür bietet diese Dissertation ein reiches und interessantes Belegmaterial.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SULPICIUS SEVERUS, *Leben des heiligen Martin* (Vita Sancti Martini). Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und mit Einleitungen versehen von Kurt Smolak. St. Martinus, Eisenstadt 1997. (163, 1 Abb.). Geb.

Rechtzeitig zum 1600-Jahr-Jubiläum im Gedenken an den Tod des hl. Martin, eines der populärsten Heiligen aller Zeiten, erschien diese zweisprachige Ausgabe seiner Vita aus der Feder des Zeitgenossen Sulpicius Severus. Beigegeben sind auch dessen drei „Briefe" über den hl. Martin, nicht aber seine drei „Dialoge". *K. Smolak* hat neben der gut lesbaren Übersetzung auch eine prägnante Einleitung und ebenso prägnante Anmerkungen geliefert und damit eine überaus wertvolle Hilfe zur Erschließung des Werkes, das nicht Geschichte sein will, sondern Hagiographie (gedeutete Geschichte „sub specie aeternitatis"), geboten. Nicht angebracht ist es allerdings, für diese Zeit schon vom „Katholizismus" zu sprechen (VII), da der Begriff erst im Zeitalter der Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts aufkam. Für die Abb. nach S. XXV hätte man sich eine Datierung gewünscht. Auf die schwierigen Datierungsprobleme der von Sulpicius Severus geschilderten Ereignisse wurde nicht näher eingegangen, ebenso nicht auf die in dieser Hinsicht bestehenden Differenzen zu Gregor von Tours. Das Literaturverzeichnis (XXV) ist allzu knapp geraten, auch die Ausgabe der Martinsschriften des Sulpicius Severus in der „Bibliothek der Kirchenväter" wurde nicht erwähnt. Solche kleineren Mängel ändern aber nichts an der Freude darüber, in diesem auch optisch sehr gefälligen Bändchen einen neuen Zugang zur Gestalt des großen Heiligen zu besitzen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ 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,–.

Das von Philipp Melanchthon als Kompromißtext verfaßte „Augsburger Bekenntnis" gilt heute noch in der evangelischen Kirche als quasioffizielles Glaubensdokument, das etwa bei der Bestellung eines Pfarrers zur Überprüfung verwendet wird. Auch in der katholischen Kirche gab es zum Jubiläum von 1980 Überlegungen, ob nicht die „Confessio" als Versöhnungsdokument geeignet wäre, so daß sich Katholiken und Protestanten darauf einigen könnten. Denn mit Nachsicht könnte wenigstens der erste Teil der „Confessio" katholisch gelesen werden. Die Ernüchterung folgte allerdings bald, als man einsehen mußte, daß der Ökumene nicht gedient ist, wenn man trennende Lehrtraditionen einfach ausklammert. Denn zum Beispiel vom schamhaften Verschweigen des Petrusamtes durch den Erasmianer Melanchthon war unversehens eine ganze Kette von Dogmen betroffen: die Kirchenkonzeption, die Sakramentenlehre, die Verbindlichkeit der Glaubensquellen, ja vielleicht sogar die Rechtfertigungslehre. Ein Arzt, der die Organe zu forsch nach Wichtigkeit und Unwichtigkeit klassifiziert, kann leicht übersehen, daß kleine Ursachen große Wirkungen zu haben vermögen.

In der zitierten Ernüchterungsphase stand der von dem bekannten katholischen Reformationsforscher Herbert Immenkötter (Augsburg) organisierte Expertenkongreß von 1994, dessen evangelisch dominierte Teilnehmerschaft mit ihren Referaten in diesem Band vereinigt ist. Der Beitrag des hochgebildeten evangelischen Lutherforschers Bernhard Lohse über Erasmus und Augsburg 1530 (S. 71–83) scheint mir die Verhältnisse der Vergangenheit, die Stimmung des Kongresses und die gegenwärtige Lage der Ökumene realistisch und überzeitlich wiederzugeben. Ausgerechnet Erasmus hielt 1530 nichts mehr von Verhandlungen über Konfessionsfragen. eben war er von der Gewalttätigkeit der Schweizer Reformatoren aus Basel nach Freiburg/Br. geflüchtet. Die Kriegslüsternheit seines

ehemaligen Anhängers Ulrich Zwingli ängstigte ihn. Er witterte bereits die kommenden Religionskriege der Europäer. Er mußte zusehen, wie die Zeit gegen seinen Lieblingsgedanken von der politischen Toleranz arbeitete. Auch sein Protektor Karl V., dessen kaiserlicher Rat er war, hatte ihn nicht mehr zu Rate gezogen. Erasmus konnte sich Wiedervereinigung nur mehr durch als Wunder Gottes vorstellen, das die Herzen der Fürsten überwältigt. (S. 75) Erasmus könnte der heutigen ökumenischen Bewegung insofern eine neue Chance geben, als die Konfessionen nicht mehr durch politische Kräfte direkt und ausdrücklich bestimmt werden.

Außer den schon Genannten enthält der Band Beiträge von Rolf Decot (Mainz) über die Reichsverfassung, Gunter Wenz (München, evang.) zur Kelchfrage, Eugène Honée (Utrecht) über das katholische Prinzip der Lehrkontinuität, Christian Peters (Münster, evang.) über Melanchthons Redaktionen, Reinhard Schwarz (München, evang.) über Johann Eck und Melanchthon, Rosemarie Aulinger (Wien) über die Verhandlungen nach den Beständen des Wiener HHStA. Die Professoren Vinzenz Pfnür (Münster, kath.) und Gerhard Müller (Erlangen, em. evang. Landesbischof) diskutierten wie weiland Eck und Melanchthon, scharfsinnig und elegant.

Salzburg *Gerhard B. Winkler*

■ PAHL BENEDIKT, *Abt Adalbert, Graf von Neipperg (1890–1948) und die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg bis 1949.* Aschendorff, Münster 1997. (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums Bd. 45). (XXXII + 531). Kart. DM 128,–.

Die umfangreiche Dissertation zur jüngsten Geschichte der Beuroner Kongregation wurde in Würzburg von den Professoren Klaus Wittstadt und Klaus Ganzer betreut. Die Publikation reiht sich würdig den BGAM des namhaften Abt-Herwegen-Instituts ein. Die Arbeit schildert anhand reichlicher archivalischer Quellen die Schicksale einer beuronischen Neugründung in der badischen Diaspora und ihres Gründerabtes in eine kirchlich sehr lebendigen Zeit, mit allseitigen Umbrüchen und politischem Wandel. Es waren gerade die Jahre der Wirtschaftskrise und der Machtergreifung des Nationalsozialismus. Der Abt mußte sein Amt niederlegen, hatte, obgleich national und antirepublikanisch denkend, nach Österreich auszuweichen, weil er von einem NS-Prozeß wegen Jugendarbeit bedroht war; er wirkte in Seckau bei Benedikt Retz, flüchtete nach dem von ihm positiv beurteilten Anschluß von 1938 wieder in die Untersteiermark zu den Grafen von Attems, wo ihn Krieg und später Rache der Tito-Partisanen einholten. Er wollte nämlich ein deutsches Militärlager seelsorglich nicht in Stich lassen. So ging er in den Tod.

Der Leser hätte sich gelegentlich eine knappere, weniger materiallastige Arbeit gewünscht, läßt sich aber schnell durch das ergreifende Quellenmaterial gefangen nehmen. Schließlich ging es dem Verfasser, selbst Benediktiner von Neuburg, auch um Hausgeschichte im besten Sinn des Wortes, um das „Gedächtnis" und sehr wohl zu Recht auch um Hagiographie. Auch wenn es um die Umstände der Ermordung des Abtes Adalbert in einem jugoslawischen Lager einige Ungereimtheiten gibt, so beweist m.E. das vorgelegte Material den Charakter des Martyriums im strengen Sinn, nämlich einer Tötung in *odium fidei*. Es war der freiwillig riskierte Opfertod eines guten Hirten für seine „Herde". Berührend war dabei, daß der Märtyrer Hochgemutheit, Idealismus und reine Absichten mit unfaßbarer politischer Blauäugigkeit, ja Naivität verband, der auch für seine Irrtümer, so wie es der kluge Nachgeborene sieht, bis zuletzt büßen mußte.

Der Verfasser arbeitet eindrucksvoll heraus, wie sich damals Menschen von hohem Sinn plötzlich im Zwiespalt der Gefühle und divergierender Ansichten finden. Einerseits durchschaute er die Unmoral des Regimes, andererseits bewunderte er es. Einerseits ist er ein Gehetzter des NS, andererseits findet er verständnisvolle Worte für die Verbrecher. Seine Mutter, eine geborene Gräfin Waldstein aus der Prager Linie, hatte ein viel treffsichereres politisches Urteil als ihr geistlicher Sohn. Schließlich scheiterte er auch als Abt u.a. aus politischen Gründen. Die Mehrzahl seiner Mitbrüder kam mit einem Abt nicht zu Rande, der Brüning und das Zentrum ablehnte. Dem Verfasser gelingt es, Graf Neipperg als deutschen Don Quichotte zu schildern, der scheitern mußte, weil er politisch so unendlich naiv war. Gleichzeitig wirkt dieser Idealist aber echt, überzeugend, ja liebenswert. Man möchte ihn am liebsten schützen vor den Aussagen, die er in seinen Briefen, Reden und Predigten machte. Wer böswillig ist, kann aus den abgedruckten Äußerungen des Prälaten eine „Skandalgeschichte" der katholischen Kirche unter dem NS-Regime fabrizieren. Wer wohlgesonnen ist wie der Verfasser, seine Moderatoren und Herausgeber, wird das jugendbewegte Herz und die glühende Seele höher als die Fehler und Irrtümer ansetzen. Vielleicht ist das die wahre Sicht eines guten Historikers und guten Christen.

Salzburg *Gerhard B. Winkler*

LEXIKA

■ TRE – Theologische Realenzyklopädie. *Band 24: Napoleonische Epoche – Obrigkeit.* 1994. (788). *Band 25: Ochino – Parapsychologie.* 1995. (787); *Band 26: Paris – Polen.* 1996. (816). De Gruyter, Berlin. Halbleder. Je Band Subskr. DM 394,–.

Eine nach Themen unterscheidende Zählung der Artikel in den drei Bänden ergibt folgende Aufteilung: 110 biographische, 37 Sachartikel, 31 theologische, 28 ekklesiologische, 19 philosophische, 23 biblische Artikel, dazu noch je zwei Artikel zur Ethik, Pastoral, je ein Artikel zu Kunst, Psychologie und Pädagogik. Der hohe Anteil der biographischen Beiträge gibt einen Hinweis auf das Konzept der TRE, in dem offenbar die Kontingenz der Lebensläufe eine große Rolle spielt. Aus diesen entsteht die Geschichte des christlichen Glaubens und seiner Reflexionsform, der Theologie. Die schlichte Aufzählung zeigt das erzählende Moment einer Enzyklopädie, ein Stück narrativer Theologie, oder besser, die enzyklopädische Basisinformation für eine narrative Theologie, die auf diese Weise auch schon ein Stück weit durchgeführt wird.

Bemerkungen zu einzelnen Artikeln: Es ist nicht ganz verständlich, warum bei einer so bestimmenden Figur wie Napoleon die Lebensbeschreibung zugunsten einer synthetischen Betrachtung der Epoche (TRE 24, 1–10), fast ganz ausfällt. In der Bibliographie zum Stichwort *Nationalismus* (TRE 24, 21–34) fehlt K. Hübner, Das Nationale. Die karge Bemessung von neun Seiten für das Thema *Natur* (TRE 24, 98–107) wird angesichts der heutigen Aktualität kaum aufgewogen durch die anschließenden, zum Teil umfangreichen Artikel über *Natur und Übernatur, Naturalistische Ethik, Naturphilosophie, Naturrecht, Naturwissenschaft* (TRE 24, 107–225). Der Unterschied zwischen dem *Neid* (TRE 24, 246–254) der (griechischen) Götter und der Eifersucht des biblischen Gottes wird behauptet, aber ist das Neiden wirklich ganz aus dem Konzept der biblischen Gottesidee verschwunden, wenn Paulus 1 Kor 7 sein Argument für die Ehelosigkeit gerade darauf gründet, daß Christus die Liebesenergie des Menschen nicht mit dessen menschlichen Partnern teilen will? Sehr informativ und übersichtlich wird über *Neue Religionen* (TRE 24, 299–315 P. Gerlitz) gehandelt, vgl. dazu auch *New Age* (TRE 24, 411–416 K. Hoheisel). Von eindrucksvoller Dichte sind die Beiträge zu *Nietzsche* (TRE 24, 506–524 M. Fleischer), *Nominalismus* (TRE 24, 589–604 Th. Kobusch), *Normen* (TRE 24, 620–643 W.H. Schrader, H., W. Korff, H. Kreß), *Obrigkeit* (TRE 24, 723–759 E. Herms). Jürgen Moltmann schreibt über *Ökologie* (TRE 25, 36–46) und verwendet in seiner Bemühung um die Fundierung der Rechte der Natur den Begriff *Anthropozentrik* vorwiegend negativ. Aber die Natur hält im Prozeß ihrer Verzehrung der Lebewesen keinen Sabbat, das kann in Maßen der Mensch und tut auch faktisch nur der Mensch. Klar und kurz informiert R. Puza über *Österreich* (TRE 25, 86–103). Ein regelrechter Traktat steht unter dem Titel *Offenbarung* (TRE 25, 109–210), ähnlich auch unter *Opfer* (TRE 25, 253–299). Schmal nimmt sich im Vergleich dazu aus, was zu *Ostern/Osterfest/Osterpredigt* geboten wird (TRE 25, 517–537). Die Eschatologie spielt in der Theologie des Origenes bestimmt eine größere Rolle als es im Artikel *Origenes/Origenismus* (TRE 25, 397–420 R. Williams) der Fall ist. Zum *Papsttum* (TRE 25, 647–695 G. Schwaiger, H. Leipold) werden zwei Kapitel geboten: im einen wird die geschichtliche Entwicklung, im anderen die neuere ökumenische Diskussion dargestellt. Für das Stichwort *Paramentik* (TRE 25, 747–753 P. Poscharsky) wäre ein rechtzeitiger Gang durch katholische und orthodoxe Sakristeien am Platz gewesen, damit der vielfältige Reichtum der gottesdienstlichen Kleidung in den christlichen Kirchen wahrgenommen werden kann. Im Vergleich dazu ist die Geschichte der Paramente in der evangelischen Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart dürftig, und nur diese wird geboten. Der Artikel über Paulus (TRE 26, 133–160) bringt wohl auch ein ausführliches Referat über die jüdische Beurteilung des Apostels (D. Flusser), aber es fehlt eine Darstellung der religionskritischen Äußerungen über ihn, die ihn seit der Aufklärung zur negativen Figur des frühen Christentums werden ließen. Sehr prägnant und aufschlußreich wird Ch. S. Peirce (TRE 26, 164–176) vorgestellt, vor allem in seiner anhaltenden Wirkung auf Religionsphilosophie und Theologie. Moltmann schreibt auch über *Perseveranz* (TRE 26, 217–220), beschränkt sich aber auf die protestantische Tradition und läßt das Thema der *Befestigung in der Gnade*, das in der katholischen Dogmatik verhandelt wurde, beiseite. Zu Petrarca (TRE 26, 255–260) bringt A. Sottili Werk- und Wirkungsgeschichte, aber nur spärliche Information über die inhaltliche Neuheit seines Werkes. An der Spitze der elf Artikel über Träger des Petrusnamens steht die Abhandlung über den Apostel (TRE 26, 263–281), in der man unter enzyklopädischem Gesichtspunkt die ikonographische Rezeptionsgeschichte vermissen kann. Reiche auch bibliographisch üppige Information bringt der Abschnitt über Pflanzensymbolik (TRE 26, 410–429). „Philipp II. braucht ernsthafte Historiker und keine Pamphletisten, Romanschreiber und Dramatiker" heißt es im Text über den spa-

nischen König (TRE 26, 501–504), und man kann diesem Satz nur zustimmen, er gilt für alle historischen Gestalten. Daß Philipp über den Bereich der Geschichtswissenschaft hinaus bis in die Gegenwart polemisches Interesse findet, hängt aber mit seinem System der rigiden Theokratie zusammen, die vom Autor (Idigoras) schlicht als Faktum, kaum als Problem gesehen wird. W. Janke entwickelt das Thema *Philosophie* (TRE 26, 531–560) in systematisch-genetischer Weise und das allein auf dem Feld der europäischen Tradition. Der Artikel *Physikotheologie* (TRE 26, 590–596 U. Krolzik) erinnert daran, daß Natur und Kosmos einmal Gegenstand der Theologie waren, und nicht wie seit der Aufklärung entweder ganz übergangen oder der Moral überlassen wurden.

Beim Gang durch so viel Wissen, das hier in der traditionellen Form des gebundenen Lexikons gespeichert ist, stellt sich unvermeidlich die Frage ein, ob das nicht ein letztes Mal geschehen sein wird, weil die elektronischen Geräte, die heute zur Verfügung stehen, längst eine bessere Methode der enzyklopädischen Sammlung und Bereitstellung des erreichbaren Wissens möglich machen.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ FAHLBUSCH ERWIN u.a., *Evangelisches Kirchenlexikon.* Internationale theologische Enzyklopädie Bd. 5: Register. 3. Auflage. (1332 Sp.). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1997. Ln. Subskr.-Preis DM 286,–.

Das gediegene, ökumenisch ausgerichtete und auch die Humanwissenschaften ausreichend berücksichtigende Evangelische Kirchenlexikon hat nun mit einem Register besonderer Art seinen Abschluß gefunden. Dieses bringt nämlich nicht nur, wie üblich, ein Abkürzungs- und Mitarbeiterverzeichnis, einen biographischen Index und ein Sach- und Begriffsregister, sondern – im Rahmen der zwei zuletzt genannten Verzeichnisse – auch zahlreiche Nachträge sowie Artikel zu Stichwörtern, die in den Bänden 1–4 nicht berücksichtigt wurden. Schon aus diesem Grund ist der Band unverzichtbar. Insgesamt enthält der biographische Index über 5000, das Sach- und Begriffsregister sogar an die 10000 Einträge, wodurch das Werk nun gut und benützerfreundlich erschlossen ist. Sehr wertvoll ist auch das angefügte „Kirchenverzeichnis", das auf nicht weniger als 77 Spalten die christlichen Kirchen auflistet und auf diese Weise die Differenziertheit des Christentums bewußt macht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIE

■ HÄUSSLING ANGELUS A., *Christliche Identität aus der Liturgie.* Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. Hg. von Martin Klöckener, Benedikt Kranemann und Michael B. Merz. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79). Aschendorff, Münster 1997. (XII u. 407). Kart. DM 69,–. ISBN 3-402-04058-1.

Unter den Liturgiewissenschaftlern des deutschen Sprachgebietes genießt der Laacher Benediktiner Angelus A. Häußling hohes Ansehen. Vor allem durch seinen langjährigen Einsatz als Herausgeber des Archivs für Liturgiewissenschaft und als Verfasser umfangreicher Literaturberichte ebendort ist dem Professor an der Salesianerhochschule in Benediktbeuern ein besonderer Rang zugewachsen. Der vorliegende Band sammelt anläßlich der Vollendung seines 65. Lebensjahres 24 Aufsätze des gelehrten Autors, die zwischen 1966 und 1993 erstmals veröffentlicht wurden und auch heute noch der Beachtung wert sind.

Die Einzelbeiträge aufzulisten, wäre nicht sinnvoll, sie einzeln zu würdigen, nicht möglich. Doch wie ein roter Faden zieht sich durch das gesamte Buch immer wieder die Frage, wie die Menschen in der nordatlantischen Gesellschaft heute vor Gott stehen und ihren Glauben feiern können. Deshalb gilt das besondere Interesse H.s den Umbrüchen, die sich in der Liturgiegeschichte ereignen, und den Herausforderungen, vor denen die Kirche angesichts der Säkularisierung beziehungsweise des Atheismus der Gegenwart steht und denen sie sich nach H.s mehrfach zum Ausdruck kommender Überzeugung noch viel entschiedener stellen müßte, denen aber auch die Liturgiewissenschaft mehr Aufmerksamkeit zu schenken hätte, als ihr bislang gelungen ist. Dies wird nicht nur in H.s Beiträgen zum sogenannten Paradigmenwechsel in der Liturgie (2–139) und zu den Aufgabenfeldern der Liturgiewissenschaft heute (284–344) deutlich, sondern auch in seinen Arbeiten zur Eucharistie (142–211) und zur Tagzeitenliturgie (214–281).

Die Aufsätze zur eucharistischen Liturgie, vor allem die Überlegungen zur Frage der rechten Meßhäufigkeit, knüpfen dabei inhaltlich an jene erste große Studie über die Konventmesse und die Klosterliturgie an, mit der H. 1963 promoviert wurde. Die Einzelstudien, die H. zur Tagzeitenliturgie verfaßt hat, sind gewissermaßen in entgegengesetzter Weise Vorarbeiten für den noch ausstehenden Band zum Stundengebet, den

H. für das derzeit erscheinende große deutschsprachige Handbuch der Liturgiewissenschaft „Gottesdienst der Kirche" übernommen hat. Schon die fünf hier abgedruckten Aufsätze zeigen, wie dringlich eine umfassende Arbeit über die Geschichte der Tagzeitenliturgie ist und mit welch hohen Erwartungen man dem Abschluß des größeren Projektes entgegensehen darf.
Abgerundet wird das vorliegende Werk durch die von Benedikt Kranemann bearbeitete Bibliographie H.s sowie durch umfangreiche Register, die H.s langjähriger Mitarbeiter beim Archiv für Liturgiewissenschaft Franz Bartunek nach dem dort bewährten System erstellt hat. Das Buch verdient auch über den Kreis der Fachleute, die die meisten Beiträge sicher schon an den Orten der Erstpublikation zur Kenntnis genommen haben, Interesse. Wer heute in aktuelle Fragen der Liturgiewissenschaft eingeführt werden will und dabei bereit ist, sich auf das Fachgespräch einzulassen, findet in diesem Buch eine anspruchsvolle, aber lohnende Möglichkeit.
Linz *Winfried Haunerland*

■ *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie.* Hg. von HEINRICH RENNINGS (†) und MARTIN KLÖCKENER. Bd. 2: Dokumente des Apostolischen Stuhls 4.12.1973 – 3.12.1983. Übersetzt, bearb. und hg. von Martin Klöckener und Heinrich Rennings (†). Butzon & Bercker/Universitätsverlag, Kevelaer/Freiburg Schweiz 1997. (801). Geb. DM 78,–/S 569,–/sFr 74,–.
Die Erneuerung der Liturgie, die zu Recht als erste und sichtbarste Frucht des 2. Vatikanischen Konzils bezeichnet wird, besteht nicht einfach in der Herausgabe erneuerter liturgischer Bücher. Sie ist vielmehr ein Prozeß, an dem die ganze Kirche beteiligt sein muß und der erst mit der Teilnahme an der himmlischen Liturgie zu seinem unüberbietbaren Ende kommen wird. Sollen die Impulse des Konzils wirklich umgesetzt werden, muß liturgische Bildung im umfassenden Sinn ein Anliegen vieler auf allen Ebenen kirchlichen Lebens sein. Daß die römische Kirchenleitung sich dieser Aufgabe stellt, zeigen mittlerweile drei umfangreiche Bände, in denen der Münchener Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski die Dokumente des Apostolischen Stuhls zur Erneuerung der Liturgie seit der Verabschiedung der Liturgiekonstitution in der jeweiligen Originalsprache gesammelt hat (vgl. Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae. Turin 1976; Rom 1988 u. 1997).
Es ist das Verdienst des seinerzeitigen Paderborner Ordinarius und späteren Leiters des Deutschen Liturgischen Instituts Heinrich Rennings († 1994), eine parallele deutschsprachige Ausgabe begonnen zu haben, um so die Texte auch über den Kreis der Wissenschaft hinaus bequemer zugänglich zu machen. Nach der Veröffentlichung des 1. Bandes der „Dokumente zur Erneuerung der Liturgie" (für die Jahre 1963 bis 1973) wartete man allerdings vergeblich auf den damals bereits angekündigten Folgeband.
Dem damaligen Mitherausgeber und jetzigen Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Freiburg/Schweiz Martin Klöckener ist es nun gelungen, die Dokumente der Jahre 1973 bis 1983 in einem 2. Band vorzulegen. Wie in Band 1 orientiert er sich grundsätzlich an Kaczynskis Enchiridion, was die parallele Zitation nach den Randziffern (und vorläufig die Benutzung der dortigen Register) erleichtert. Ohne diese Ordnung aufzugeben, hat Klöckener allerdings die Sammlung durch einige wenige Dokumente und Textpassagen sinnvoll ergänzt.
Der vorliegende 2. Band dokumentiert den Ausgang des Pontifikates Papst Pauls VI. und den Anfang des Ponitifikates Johannes Pauls II. Die Tatsache, daß nicht nur liturgische Dokumente im engeren Sinn zitiert werden, sondern nicht wenige liturgisch relevante Textpassagen aus anderen Dokumenten aufgenommen sind, zeigt deutlich, daß die Liturgie kein isolierter Vollzug im Leben der Kirche ist, sondern in gewisser Weise eine zentrierende Funktion haben kann. Die Konsultation der vorliegenden Dokumentensammlung kann dafür sensibilisieren.
Gerne empfiehlt man das Werk nicht nur den Fachkollegen. Denn es wird allen eine Hilfe sein, die sich nicht nur mit den liturgischen Büchern beschäftigen, sondern die theologischen, pastoralen und disziplinären Äußerungen der Kirche zur Förderung der liturgischen Erneuerung kennenlernen beziehungsweise bei Bedarf konsultieren wollen. Wer Verantwortung für die Liturgie übernimmt, kann sich ja nicht mit dem einmal erworbenen Wissen begnügen, sondern sollte die eigene Praxis immer wieder kritisch befragen. Die Stimme der Päpste und der römischen Kongregationen verdient eine sachliche Auseinandersetzung allemal.
Die praktische Arbeit mit der Dokumentensammlung wird hoffentlich bald durch ein Register erleichtert, das in den bisher vorliegenden Bänden noch fehlt. Schon 1983 war auf ein Register im Blick auf den angekündigten 2. Band verzichtet worden. Es ist zu hoffen, daß Band 3 wie angekündigt im Herbst 1998 erscheinen kann und das Register für die Jahre 1963 bis 1993 enthalten wird. Erst dann wird das verdienstvolle Werk auch in der Hand jener seine volle Fruchtbarkeit entfalten können, die den „Kaczynski" nicht zur Verfügung haben.
Linz *Winfried Haunerland*

MORALTHEOLOGIE

■ PESCHKE KARL-HEINZ, *Christliche Ethik: Spezielle Moraltheologie.* Paulinus, Trier 1995. (879). Geb. DM 58,–.

Eine nicht zu knappe und zugleich handliche Gesamtdarstellung der konkreten christlichen Moral ist ein notwendiger Dienst an der Gewissensbildung und kommt dennoch (zumal als Werk eines einzelnen Autors) nicht ohne Begrenzungen aus. Die empfindlichste hat der Vf. selbst entschärft, indem er dieser Speziellen Moraltheologie einen Band über die Grundlagen und die Normbegründung an die Seite gestellt hat (Trier 1997). Durch diesen ist also die eher kurze Einleitung (1–4) zu ergänzen. Die zwölf Kapitel des Bandes betreffen den religiösen Handlungsbereich (1. Teil, 5–209) und (in sehr allgemeiner Formulierung) die „christliche Verantwortung für die geschaffene Welt" (2. Teil, 211–852). In Anlehnung an die klassische Tradition werden somit – aufgrund der verantwortlich zu gestaltenden Gottesbeziehung und ihrer Bedeutung für das sittliche Leben (vgl. 3) – auch die christlichen Grundhaltungen von Glaube, Hoffnung, Gottesliebe und Gottesverehrung (Kap. I–V) behandelt. Die Kapitel im Bereich der Weltverantwortung haben zum Inhalt: Nächstenliebe und Gerechtigkeit (VI), Leben und Gesundheit (VII), Ehre, Wahrheit und Treue (VIII), Sexualität und Ehe (IX) die sittliche Verantwortung im Gemeinschaftsleben (X), Arbeit, Eigentum und Sozialwirtschaft (XI) sowie die Verantwortung für die Schöpfung (XII). Wie in der Frage der Systematisierung des Ganzen gibt es auch für die Zuordnung einzelner Themen keine adäquate Lösung (zum Beispiel gehört das Problem der Sterilisation sowohl in den Bereich medizinischer Therapie (303–307) als auch in den Bereich der Methoden der Antikonzeption (562). Die offensichtliche Vernetzung sittlicher Handlungsfelder bezeugt einmal mehr die Einheit der christlichen Moral, die – unbeschadet spezifischer und aktueller Fragestellungen – nicht in eine Summe von Einzelproblemen aufgelöst werden darf. Auch wenn in diesem Sinne der Band als Kompendium gelesen werden sollte, ist das beigegebene Sachregister (853–879) ein hilfreiches Instrument, auf gezielte Fragen Auskunft zu erhalten.

Wie sich an der angeschnittenen Problematik der Antikonzeption zeigt, versteht sich der Vf. als loyaler Interpret des kirchlichen Lehramtes, der gleichwohl auch kritische Positionen zur Sprache bringt (563–566). Dadurch daß er sich auf die Ebene der Argumentation begibt, leistet er einen wertvollen Beitrag zur Bildung eines persönlichen Gewissensurteils. Zahlreiche fremdsprachige Literaturbelege in den Fußnoten werden freilich dem deutschsprachigen Leser nicht leicht zugänglich sein. Dafür wären wohl zu den einzelnen Kapiteln ausgewählte weiterführende Literaturangaben wünschenswert (was vielleicht in einer späteren Auflage berücksichtigt werden kann).

Dieser ansehnliche Band ist wie seine ursprüngliche (mehrfach aufgelegte und übersetzte) englische Fassung einer langjährigen akademischen Lehrtätigkeit des Vf. (u.a. auf den Philippinen) erwachsen. Gleichwohl kann er über den Kreis der Theologiestudierenden hinaus den an der Moraltheologie Interessierten gute Dienste tun. In Verbindung mit dem erwähnten Grundlagenband liegt damit erneut ein geschlossenes moraltheologisches Handbuch in deutscher Sprache vor.

Linz *Alfons Riedl*

PASTORALTHEOLOGIE

■ HILPERT KONRAD, *Caritas und Sozialethik.* Elemente einer theologischen Ethik des Helfens, Schöningh, Paderborn 1997. (251).

Seit vielen Jahren beschäftigt sich Konrad Hilpert, Professor für Praktische Theologie und Sozialethik an der Universität Saarbrücken, immer wieder mit caritasrelevanten Themen. Der vorliegende Band bringt nun eine bunte Sammlung von Aufsätzen, die er (mit Ausnahme eines älteren Beitrags) im Lauf des vergangenen Jahrzehnts in verschiedenen Publikationsorganen veröffentlicht hat. Sie kreisen um die Frage einer sozialethischen Begründung caritativen Handelns.

Er zieht Verbindungslinien zwischen kirchlicher Soziallehre und Caritas, sowohl anhand von wichtigen Texten als auch anhand von bedeutenden Persönlichkeiten wie Bischof Ketteler oder Oswald von Nell-Breuning. Hilpert erklärt es als Phänomen der Abgrenzung von der eigenen Vergangenheit, daß in der katholischen Soziallehre die Caritas kaum thematisiert wird. (41) Historisch orientierte Beiträge bilden einen Schwerpunkt dieses Bandes, etwa der historische Wandel in der Wahrnehmung der Not von Frauen oder die Entwicklung der sozial-caritativen Arbeit von Frauen. Doch auch aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen werden aufgegriffen: ethische Fragen um die Grenzen der Forschung in den Bereichen Biologie und Medizin, der Problemkreis der pränatalen Diagnostik, der gesell-

schaftliche Umgang mit Krankheit und Gesundheit insgesamt. Auch theologische Perspektiven zum Ort von Caritas in Kirche und Theologie und zur prophetischen Dimension der Caritas fehlen nicht.

So bringt dieser Sammelband eine Vielfalt von Fragen zur Sprache, die weiterer Überlegung wert sind. ‚Bausteine zu einer theologischen Ethik des Helfens' formuliert der Autor den Untertitel in seinem Vorwort und kündigt an, daß die Kapitel dieses Bandes ‚in ihrem inneren Zusammenhang ... eine Theologie caritativen Handelns bieten.' (13) Der schließlich gewählte bescheidenere Untertitel ‚Elemente einer theologischen Ethik des Helfens' entspricht gewiß eher dem nur losen inneren Zusammenhang der Beiträge.

Linz *Markus Lehner*

■ 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). Geb.

In dreifacher Hinsicht beschäftigt sich das Werk mit der Erneuerung der Kirche angesichts des Abbröckelns der volkskirchlichen Struktur: Der erste Teil gilt einer kritischen, soziologisch-theologischen Grundlegung, der zweite Abschnitt befaßt sich mit der einer pastoralen und liturgischen Grundlegung, der dritte Abschnitt schließlich dokumentiert die darin gründende Reformliturgie. Der Autor, ein renommierter Vertreter und „Grundlagentheoretiker" der charismatischen Gemeindeerneuerung, beginnt seine Ausführungen mit zusammenfassenden Thesen, die zugleich Bestandsaufnahme und Kritik heutiger Gestalt von Kirche sind. Zentrales Theologumenon ist die Rede vom Bund Gottes mit den Menschen, der – grundgelegt im AT – in Jesus Christus leibhaftigen Ausdruck und Endgültigkeit findet. Mühlen ortet eine „Bundeskrise" und meint damit die fehlende antworthafte Praxis der Christen auf das persönlich-direkte, unmittelbare Mitsein Gottes. Diese Krise wiederum ist bedingt durch die bereits bei Konstantin einsetzende und bis Karl dem Großen ausgestaltete Symbiose von Kirche und Gesellschaft, die die Sozialgestalt der Kirche bis in unsere Zeit herauf nachhaltig prägt. Die Taufe wird in diesem Zusammenhang zum Aufnahmekriterium in ein staatliches Rechtsgefüge und damit zu einem politischen Mittel, aber nicht zu einer Annahme des Bundesangebotes Gottes im tiefsten menschlichen Freiheitsakt (24f). Weitergabe des Glaubens bedeutet vor allem das Tradieren von Glaubensinhalten und betrifft dabei kaum den persönlichen Glaubensvollzug.

Um das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft neu zu bestimmen, entwickelt Mühlen eine Wir-Philosophie (Hemeisologie) und greift dabei auch den neuzeitlichen Freiheitsbegriff auf (149ff). Sozialisation ist ein dialektisches Ich-Wir-Geschehen, Wir-Gemeinschaft und ein freier Einschluß des Ich darin sind gleichursprünglich. Diese Dialektik überträgt der Autor auf kirchliche Sozialisationsprozesse.

Ausgangs- und Kernpunkt für eine Erneuerung der Kirche von innen ist für Mühlen die freie und bewußte Annahme der Taufe, wie sie sich als Antwortgeschehen in der dargestellten Reformliturgie leibhaftigen Ausdruck verschafft. Anhand einer ausführlichen Dokumentation der Vorbereitung, der Gottesdienste selber und deren Nachhalls bei Beteiligten und in der (lokalen) Presse wird ein Einblick in den Erneuerungsprozeß gewährt. Dieser Abschnitt hätte nicht so breit ausfallen müssen, da darin die vorgehende Argumentation mehrmals wiederkehrt. Die freie, bewußte Annahme des Bundesangebotes Gottes durch den Einzelnen impliziert für Mühlen eine Strukturreform der Kirche. Wo diese konkret ansetzen könnte, wird allerdings nicht angedeutet.

Es ist das Faszinierende und Verdienstvolle der charismatischen Erneuerung, daß sie bestimmten religiösen Bedürfnissen der Menschen und der Sehnsucht nach Gotteserfahrung entgegenkommt und dort ihren Platz einnimmt, wo die volkskirchliche Pastoral ein Vakuum hinterlassen hat. Anstelle eines „Kirchenfrusts" setzt sie eine optimistische Sichtweise. Trotzdem ergeben sich kritische Anfragen, von denen einige kurz gestreift werden sollen. Eine betrifft den geschichtlichen Befund, der als Begründung für die „Bundeskrise" angeführt wird. Die im vierten Jahrhundert einsetzende, von Herrscherseite befohlene beziehungsweise gewohnheitsmäßige kirchliche Sozialisierung habe „das Freiheitsgeschehen der je eigenen Annahme des Taufbundes" behindert (98). Dadurch mitbedingt ist eine fehlende bewußte Gottunmittelbarkeit. Unverständlich ist, daß Mühlen die spirituellen Bewegungen, die im Lauf der Jahrhunderte die persönliche Gottunmittelbarkeit thematisierten (etwa die Mystik), nicht erwähnt. Wenn diese auch anders akzentuiert waren, haben sie doch auf die Glaubensbiographie und -praxis vieler Christen Einfluß genommen.

Von Skepsis geprägt ist die Haltung des Autors zur Rolle der Theologie in bezug auf eine Erneuerung der Kirche (s.u.a. 106, 121, 169, 218). Auch wenn theologisches Denken die gläubige Praxis nicht einholen kann, muß es doch zu ihr

nicht in jenem unüberbrückbaren Gegensatz stehen, wie dies Mühlen insinuiert.
Ein kritischer Einwand betrifft den Eindruck, daß die Erneuerung auf einen liturgischen Akt hin eingeengt wird, wobei nicht in Abrede zu stellen ist, daß der Glaube „verdichtete" Momente und Ausdrucksformen braucht. Was ist allerdings mit jenen Christen, die keinen Zugang zu dieser Form von Liturgie haben oder finden? Bleibt ihnen der „volle" Bund verwehrt, wenn sie den leibhaften Akt einer freien Annahme des Taufbundes nicht setzen? Wird hier Liturgie nicht unterschwellig für eine Neuevangelisierung instrumentalisiert?
Die Bezeugung des Glaubens, wie Mühlen sie anregt, entbehrt nicht einer gewissen Brisanz. Zum einen mag sie andere mitreißen und ihr Leben verändern, zum anderen ist das Wort „Gott" schnell in den Mund genommen. Alles in allem ist das vorliegende Buch für jene, die in der charismatischen Gemeindeerneuerung beheimatet sind, ein anspruchsvolles Grundlagenwerk. Eher Distanzierte fordert es heraus zu einer kritischen Standortbestimmung.

Aigen *Sr. Marta Bayer*

PHILOSOPHIE

■ BRAUN BERNHARD, *Die zerrissene Welt*, Kulturverlag, Thaur ²1996. (266). Brosch. S 248,–/ DM 34,80.
Wenn man wissen will, was es in philosophischer Hinsicht heißt zu glauben, der Mensch sei ein Engel oder ein Wolf, dann ist man mit der Lektüre dieses Buches gut beraten (vgl. bes. 260). Bernhard Braun, tätig am Institut für Christliche Philosophie in Innsbruck, ist nämlich die selbstgestellte Aufgabe, eine Einführung in die Philosophie zu schreiben, gut gelungen.
Darin wird diese Frage zum Beispiel nicht nur mit einer historischen Zuordnung zum englischen Empirismus beantwortet, sondern zugleich werden ideengeschichtlich große Linien zum Liberalismus und unserem heutigen politischen Denken gezogen. Darüber hinaus, und darin liegt der Reiz dieses Buches gegenüber vielen, oft erfolgreichen Produkten desselben Zuschnitts, ist es mit systematischer Perspektive angelegt.
Der Durchblick, der vom Verf. geboten wird, ergibt sich aus seinem Nachdenken über die Welt und den Menschen, die er als zerrissene veranschlagt. Zerrissen zwischen tätiger Aneignung der Welt ‚draußen' und dem ruhigen ‚innerlichen' Bei-sich-sein. Alle Philosophie – als auch den abendländischen Mythos – stellt er als Versuch vor, den Riß zwischen ‚Subjekt' und ‚Objekt' zu überwinden in der Bemühung um eine wiederzugewinnende oder erst herzustellende Einheit. Dieser Zugriff erlaubt es dem Verf., immer wieder Verbindungen zur Gegenwart, als Zeitdiagnose und Kritik, herauszustellen, und bringt es mit sich, daß Philosophiegeschichte nicht auf ein bloßes Referieren scheinbar zusammenhangloser und darum schwer nachvollziehbarer Meinungen beschränkt bleibt. So wird auch erfreulicherweise die Tradition, von der sich der Verf. am meisten verspricht, nicht verschwiegen: Aristoteles und Thomas kommen am Ende des Buches zur Sprache.
Ein weiterer Vorzug besteht darin, daß dem Zitieren philosophischer Primärtexte ausreichend Platz zugestanden wird und dies in den fortlaufenden Text durch entsprechende Kommentierung wunderbar eingepaßt ist. Zahlreiche Beispiele, auch aus der Musik und Literatur, zeugen von der Bemühung um Verständlichkeit. Manche Wertungen einzelner Positionen bleiben dagegen, da nicht weiter ausgeführt, allzu persönlich und dunkel (Warum zum Beispiel soll Spinoza (109) origineller als Descartes und Fichte (144, 150) langweilig sein?). Jedenfalls läßt es sich der Verf. auf anregende Weise angelegen sein, Philosophie in ihrer Orientierungsfunktion dem interessierten Laien näherzubringen.
Die auf S. 170 recht hart ausfallende Zeitkritik und die ebenda zum Ausdruck gebrachte Begeisterung für Philosophie mag man *nach* der Lektüre teilen; um der dort getätigten Aufforderung, sofern man gewillt ist, entsprechen zu können („Werfen Sie Mountainbike und Surfbrett, Videokamera, Snowboard, Golf- und Tennisschläger und was weiß ich, welchen Wohlstandsmüll Sie noch angesammelt haben, endlich hinaus, und kaufen Sie Bücher!"), braucht es ein schrittweises Vorgehen: Zuerst sollte man das Buch kaufen und lesen.

Linz *Michael Hofer*

■ HERBSTRITH WALTRAUD, *Edith Stein.* Etappen eines philosophischen Werdegangs. Neue Stadt, München ²1997. (101). Geb.
Die vorliegende Neuausgabe entstand anläßlich der geplanten Heiligsprechung Edith Steins, die nunmehr für Oktober 1998 vorgesehen ist. Nach einem biographischen Einleitungsteil beleuchtet das Buch Stationen, die auf das philosophische Wirken und den geistlichen Weg dieser beeindruckenden Frau entscheidenden Einfluß hatten. In die Assistententätigkeit Steins in Freiburg und das schwierige Arbeitsverhältnis mit

E. Husserl gibt *der Briefwechsel mit dem polnischen Philosophen R. Ingarden* Einblick. Die junge Wissenschafterin ist auf dem Weg zu einer eigenständigen Profilierung des phänomenologischen Ansatzes. Das folgende Kapitel widmet sich der Beschäftigung Steins mit *Thomas von Aquin*. Herbstrith erachtet diese Auseinandersetzung als entscheidend für die Verbindung von Philosophie und Glaube, von wissenschaftlicher Arbeit und Kontemplation, so daß die Konvertitin der zeitweiligen Tendenz, nur letztere leben zu wollen, nicht erliegt. Über lange Zeit ist das *Kloster Beuron* die spirituelle und liturgische Heimat Edith Steins. Offensichtlich gelingt es ihr dann als Ordensfrau, die benediktinische Spiritualität und jene des Karmel nahtlos zu verbinden. Die letzten Monate ihres wissenschaftlichen Schaffens sind *Dionysius Areopagitus* und vor allem der *Mystik Johannes' vom Kreuz* gewidmet. Ihre theoretische Auseinandersetzung ist existenziell verankert in den äußeren Umständen, die ihr durch die Repressalien der Nazis aufgebürdet werden. Edith Stein reift im Karmel zu einer Mystikerin heran, die ihren Tod als *Stellvertretung* versteht. Der letzte Abschnitt verweist auf das *ökumenische Zeugnis*, das sie als Jüdin und Christin, die enge Freundschaften mit Menschen anderer Konfessionen hatte, bot.

W. Herbstrith bietet mit diesem Buch vermutlich keine großen Neuigkeiten, sondern Akzentsetzungen. Als „heimliches Thema" schimmert das Leben Edith Steins in der Spannung zwischen zwei Polen durch: einem (letztlich verhinderten) außergewöhnlichen wissenschaftlichen Werdegang auf der einen und demütig gelebter, am Ende schier unbegreiflicher Proexistenz auf der anderen Seite. Diese faszinierende Frau ist Zeugin dafür, wie sich Rationalität und Spiritualität zu einem reifen Menschsein verbinden lassen. Gerade deshalb bietet sich das vorliegende Buch als bereichernde Lektüre für Theologiestudierende an.

Aigen *Sr. Marta Bayer*

■ SCHÜSSLER WERNER, *Paul Tillich.* Beck'sche Reihe Denker, 540). C.H. Beck, München. (131). Kart.

Diese Einführung in das Werk Paul Tillichs ist knapp, aber profund. Werner Schüßler versucht, seine Darstellung an den „Grundmustern" (9) der Theologie und Religionsphilosophie Tillichs zu orientieren, um dessen durchgängige Denkstrukturen herauszuarbeiten. Entsprechend dieser systematischen Absicht liegt der Schwerpunkt der Ausführungen Schüßlers – nach einer biographischen Skizze (11–25) – auf der Auseinandersetzung mit den Denkstrukturen des philosophischen und theologischen Werks von Paul Tillich (26–109).

Die sechs Grundmuster des Denkens Tillichs sind demnach das vom Deutschen Idealismus übernommene *Identitätsprinzip* und die dadurch formulierte Kritik am „supranaturalistischen" Denken; das *Rechtfertigungsprinzip*, das Tillich zufolge gerade in der Situation des Zweifelns gilt und einen simplen Theismus (Gott als Teil eines Subjekt-Objekt-Schemas) übersteigt; der Ansatz einer *Theologie der Kultur* und das damit verbundene Symbolverständnis als Kontrapunkt zur „neuen Orthodoxie" (Barth); weiters Tillichs Reflexionen zu einer *Theologie der Religionen* im Spannungsfeld der beiden Grundmomente des Sakramentalen und des Prophetischen; das Verhältnis von *Philosophie und Theologie* und die bekannte Methode der „Korrelation" sowie die theologischen Implikationen der *Zweideutigkeit der menschlichen Situation* angesichts der Probleme von „Macht" und „Fortschritt".

Im dritten Teil (110–116) unternimmt Schüßler eine kurze Würdigung des Lebenswerks von Paul Tillich, dem eine „insgesamt geringe Rezeption" (111) zuteil wurde. Dies mag nicht zuletzt mit der radikalen Offenheit Tillichs für philosophische und kulturelle Anliegen zusammenhängen; eine Offenheit, die sich eben kaum in eine theologische Schulrichtung übersetzen läßt, sondern letztlich eine Einstellung und Denkform besagt. Dieses Anliegen hat Werner Schüßler überzeugend und kritisch zugleich zur Geltung gebracht.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ STEAD CHRISTOPHER, *Philosophie und Theologie I,* Die Zeit der Alten Kirche. (Theologische Wissenschaft; Band 14,4) Kohlhammer, Stuttgart. (182). Kart.

Da die katholische Theologie einen wesentlichen Unterschied macht zwischen Natur und Gnade, zwischen natürlicher Gotteserkenntnis (Erkennbarkeit Gottes) und Offenbarung, fordert diese Grundunterscheidung von sich aus Philosophie, die zum unerläßlichen Kommunikationspartner des Christentums und seiner Theologie geworden ist. Theologie als Hören auf die geschichtlich ergangene Offenbarung Gottes und deren reflektierende Entfaltung im wissenschaftlich-methodischen Bemühen um ihren Erkenntnisinhalt hat immer auch mit philosophischen Mitteln gedacht und ihr Gebäude nicht auf dem absoluten Scheitern des denkerischen Menschen (als Sünder) errichtet. Philosophische Ingangsetzung der Theologie ist möglich, weil die Offenbarung als

Anruf und Anspruch der ganzen Existenz des Menschen immer schon offen ist und der Theologie die „Welt" vermittelt. Als denkerische Bewältigung des menschlichen Daseins kann Philosophie nicht am Phänomen der Religion vorbeiblicken. Da die Sache der Theologie in der Offenbarung selbst vorgegeben ist, ist der Rückgriff auf die eigene Geschichte inneres Moment der Reflexion. Die vorliegende Arbeit von Ch. Stead sucht daher den Einfluß der griechischen Philosophie auf das frühe christliche Denken aufzuzeigen. Der Verfasser stellt in einem ersten großen Abschnitt den philosophischen Hintergrund dar von den Anfängen an bis zur Philosophie der Spätantike (S. 11–56) als fortlaufend sich einigendes und auseinandersetzendes Gespräch mit den geschichtlich-philosophischen Grundfragen und -deutungen. In einem zweiten Abschnitt (S. 57–150) zeigt der Verfasser, wie jedes Denken ein geschichtliches Ereignis ist und seine geschichtlichen Voraussetzungen hat. Bei der Geschichte der christlichen Philosophie, die mit der Patristik einsetzt und die durch die Rezeption Platons und anderer ein Gesamtgebäude aus philosophischem und theologischem Denken zu entwerfen versucht hatte, konzentriert sich der Verfasser auf die grundlegenden philosophisch-theologischen Themen und Glaubensartikel. Dabei behandelt er thematisch die griechischen und hebräischen Gottesvorstellungen hinsichtlich der Existenz und Natur Gottes (S. 69–103) sowie Begriffe aus dem christologischen Ringen (die Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in einer Person, 103ff) und Fragen der Trinitätslehre. Ein abschließendes Kapitel wendet sich Augustin zu (S. 151–168), bei dem Philosophie und Theologie eine Einheit bilden, der den Menschen und Gott in ihrem Zueinander und Gegenüber zu erfassen sucht und als erster eine christliche Anthopologie entwirft (vgl. Kap. 19: Freiheit und das Gute). In der vorliegenden Studie zeigt Stead in einem interessanten Durchblick ein Stück früher theologischer Denkgeschichte und die dialektische Einflußnahme von Hellas auf die christlichen Verfasser in Aneignung und Widerspruch.

Graz *K.M. Woschitz*

■ SPLETT JÖRG, *Spiel – Ernst.* Anstöße christlicher Philosophie. Knecht, Frankfurt a.M. 1993. (174).

Der Bindestrich ist der Ort der Bewegung und die Strecke, auf der das Spiel des Lebens verhandelt wird. Das Spiel fungiert als aufschließendes Ereignis, das paradigmatisch zum weiteren Verstehen führt. Das Dabeisein in Übergängen läuft mit ernsthafter Leichtigkeit unter dem Muster von Regeln nicht eigentlich dem Sieg oder der Niederlage zu. Davor noch liegt zweckfrei der Glanz der eigenen Gestalt. Verspielt ließe sich Existenz universal ästhetisieren, verspielt auch ließe sich Leben als unvermeidliche Niederlage nehmen und einzig das Unglück zum Bewußtsein bringen. Zum Symbol für das Dasein aber wird es unter dem Stilprinzip der Zwecklosigkeit, wodurch es seine Leichtfertigkeit verliert und die Schwerkraft aus anderem wirkt. Über den Waagebalken des Bindestrichs neigt sich das Denken zunehmend auf die Gravitationsfelder der Ernsthaftigkeit hin. Sittlichkeit wird als Frage nach den Spielregeln des Lebens aufgeworfen. Das Einlassen auf das Spiel deckt die Akte der Freiheit auf. Und hier lösen sich die Verhältnisse vom Konstruktivismus selbstentworfener und selbstverpflichteter Bindungen in den Vor-wurf der Kreatürlichkeit. Der Mensch ist beides dann: Aktiv und Passiv, Spieler und Figur in einem. Daher ist Rückfall möglich, können Nächte taghell werden und kann „Todes-Licht" Schatten werfen. Daher kann Schmerz noch zur Gnade heilen und der Dorn zum „Schneetrost" entzünden, „daß Jerusalem ist" (Celan). So kann Liebe trotzdem das Fest der Freude begehen in der Communio, die im Tausch das Prinzip ihrer Gemeinsamkeit findet – auch trinitarisch verstanden.

Splett gebraucht Argument und Sprache, die Philosophen und die Dichter und ihre theologischen Grenzgänger. Das Genaue sagen die Dichter, das Genaue des Falschen vielleicht auch. Die Botschaft liegt im Loslassen. Die Freigebigkeit sammelt das Affirmative zur Gelassenheit. Ernsthaft ohne Verbissenheit wird das Denken freigespielt, daß das Fest möglich bleibt – trotz allem.

Graz *Karl Prenner*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ HAGEMANN LUDWIG/KHOURY ADEL THEODOR, *Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben?* (Religionswissenschaftliche Studien 42). Echter, Würzburg/Oros, Altenberge 1997. (132). Kart. DM 36,–.

Die gestellte Frage mag für einen Europäer, der von einem modernen westlichen Gesellschaftsverständnis geprägt ist, verwunderlich sein, sie führt jedoch mitten in ein für den Islam typisches Ineinander von Religion und Gesellschaft.

Nach einer Erläuterung der Fragestellung und einer Erklärung der Quellen des islamischen Rechtssystems (Koran, Sunna, Hadith, Konsens,

Analogie...) und der islamischen Rechtsschulen wird die Auffassung von Koran und Hadith bezüglich einer notwendigen Auswanderung aus einer nicht vom Islam bestimmten Gesellschaft dargelegt. Daran schließen sich Stellungnahmen und Gutachten aus der Geschichte und von modernen Gelehrten.

Eine Antwort orientiert sich zunächst daran, daß die Bewahrung und der Schutz des islamischen Glaubens *die* grundlegende und undispensierbare Pflicht aller Muslime ist. Beispielhaft wirkt – als islamische Ursituation – die Tatsache, daß Muhammad mit seinen Anhängern Mekka verlassen hat, da dort die neue Religion angefeindet und unterdrückt wurde.

Maßgeblich ist weiters, daß nach islamischer Auffassung Religion, Gesellschaft und Recht zu einer nicht auflösbaren Einheit verbunden sind, so daß zwischen einem Haus des Islam und einem Haus des Krieges zu unterscheiden ist. Eine derartige Unterscheidung trifft jedoch auf moderne Gesellschaften, die zwar nicht islamisch ausgerichtet sind, die aber den Muslimen die Möglichkeit geben, ihren Glauben ohne Einschränkungen zu leben, nicht mehr zu. Die Schwierigkeiten kommen vielmehr daher, daß Muslime mit einem liberalen und säkularen Grundverständnis westlicher Staaten nicht einverstanden sind.

So ergibt sich die weitere Frage, ob und wieweit das Leben von Muslimen in nicht-islamischen Ländern für diese Länder und für sie selber fruchtbar werden kann. Die Muslime dürften sich dabei nicht damit begnügen, die in ihren Länder gültigen Verhaltensmuster zu übertragen; sie müßten sich vielmehr die Flexibilität zunutze machen, die in den Quellen des Islam zu finden ist. Dazu brauchen sie aber ‚die Unterstützung kompetenter Gelehrter, die ihnen ein Gefühl der Sicherheit vermitteln und der Gefahr der Gettoisierung entgegenwirken' (124).

Linz *Josef Janda*

■ JAHRBUCH FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE DER RELIGIONEN:, Band 3, Oros, Altenberge 1995. (189). Kart. DM 48,–; Band 4, Oros, Altenberge 1996. (179). Kart. DM 48,–.

Inhaltlich sind die beiden Jahrbücher vor allem durch die Beiträge zu verschiedenen religionswissenschaftlichen Themen bestimmt; diese werden ergänzt durch einige aktuelle Berichte und Rezensionen.

Die Themen der Aufsätze in Band 3: Die religionstheologische Bedeutung des Thai-Mönches Buddhadasa (M. Hutter); Jesuiten im Gespräch mit chinesischen Gelehrten (2. Teil; C.v. Collani); die Bedeutung der Mystik für den religiösen Dialog (E. Wolz-Gottwald); der Beitrag des Nikolaus v. Kues zur Theologie der Religionen (W.A. Euler); Monde arabe et Sécularisme (2. Teil; P. Khoury); neue japanische Religionen (P. Gerlitz); die Auseinandersetzung mit dem Hindu-Fundamentalismus am Beispiel von Ayodhya (K. Meisig). Die Berichte sind von X. Jakob (L'Islam turc et la Modernité) und L. Hagemann (Entwürfe zu einer Theologie der Religionen).

Die Themen von Band 4: Zu einer christlich-islamischen Begegnung (A. Bsteh); Würde und Rechte des Menschen bei dem islamischen Mystiker Rumi (R. Potz); das indische Christentum (E. Pulsfort); Islamwissenschaft des nicht-arabischen Raumes (P. Heine); zwei kurze Beiträge zum Gottesbild des Koran in französischer Sprache (P. Khoury); die spirituell ausgerichtete Abschiedsvorlesung von D. Vetter zu Ps 119, 126 (Zeit zu handeln); Überlegungen zur Hermeneutik (Z. Joha). Die Berichte (A.Th. Khoury) geben Auskunft über die 1. interreligiöse iranisch-österreichische Konferenz in Teheran im Februar 1996, über eine Tagung zu Gerechtigkeit in Christentum und Islam im Libanon (November 1995) und über die 1995 gegründete Forschungsstelle für christl.-islamischen Dialog in Harissa/Libanon.

Die Aufsätze haben eine hohe Qualität; die Themen sind breit gestreut, ein System für ihre Auswahl ist nicht erkennbar; einige sind so speziell, daß sie ein besonderes Interesse voraussetzen und daß sich ihre Bedeutung erst durch die Lektüre erschließt. Ist seitens des Lesers das entsprechende Interesse vorhanden, bekommt er jedoch Informationen und Überlegungen geboten, die nicht ohne weiteres verfügbar sind.

Wünschenswert wären (mehr) Informationen über die Autoren und ein Vorwort, das die einzelnen Beiträge zuordnet. Die Aufteilung von Aufsätzen auf zwei Jahrbücher ist wegen der langen Zwischenzeit problematisch. Daß einzelne Themen in französischer Sprache abgehandelt werden, schränkt ihre Verfügbarkeit ein.

Linz *Josef Janda*

C D

■ POSTULATIO GENERALIS CONFOEDERATIONIS CANONICORUM REGULARIUM SANCTI AUGUSTINI, *Documenta hagiographica sonora* (hg. v. U. Nersinger), Vol. I, Rom 1996. (Compact-Disk).

Selig- und Heiligsprechungen wenden sich an die Gemeinschaft der Kirche und haben die Form

mündlicher Proklamation. Deshalb kommt hier dem Medium des Tonträgers, das diese Ereignisse akustisch wiedergibt, eine besondere Ausdruckskraft und Zeichenhaftigkeit zu. Die erste der von der Generalpostulation der Konföderation der Augustiner-Chorherren herausgegebene CD dokumentiert aus dem Jahr 1993 die Bestätigung des Kultes von Stanislaus Casimiritanus (1433–81, Polen), die Seligsprechung von Mauritius Tornay (1910–49, Schweiz/Tibet) und die Erneuerung des Kultes des hl. Meinard (ca. 1130–96, Deutschland/Lettland). Ein kleines (lateinisches) Begleitheft informiert über die drei Ordensmitglieder. Ein kurzer Quellennachweis der Texte (in italienischer, französischer und polnischer Sprache) wäre trotz der zufriedenstellenden Hörqualität wünschenswert gewesen. Erhältlich ist die CD u.a. beim Propst-Koberger-Institut, Stiftsplatz 1, A-3400 Klosterneuburg.

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

■ BRAUN BERNHARD, *Die zerrissene Welt*, Kulturverlag Thaur 1996. (267). Brosch. S 248,–.

BSTEH ANDREAS/MIRDAMARDI SEYED M. (Hg.), *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive.* (1. Iranisch-Österreichische Konferenz 1996). St.Gabriel, Mödling 1997. (414). Kart. S 420,–/DM 56,80/sFr 53,80.

FÜRST GEBHARD (Hg.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?* (QD 166) Herder, Freiburg 1997. (343). Kart. DM 54,–/S 394,–/sFr 51,–.

HOLZHAUSEN WALTER, *Woran soll ich mich halten?* Auf der Suche nach verbindlichen Werten. Grünewald, Mainz 1997. (224). Brosch. DM 32,–/S 234,–/sFr 30,40.

HÜNERMANN PETER/BIESINGER ALBERT/HEIMBACH-STEINS MARIANNE/JENSEN ANNE (Hg.), *Diakonat.* Ein Amt für Frauen in der Kirche – ein frauengerechtes Amt? Schwabenverlag, Ostfildern 1997. (420). Brosch.

KLAPPERT BERTOLD, *Worauf wir hoffen.* Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann. Gütersloher/Kaiser, Gütersloh 1997. (156). Kart. DM 29,80/S 218,–/sFr 28,–.

MOLTMANN JÜRGEN, *Gott im Projekt der modernen Welt.* Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloher/Kaiser, Gütersloh 1997. (236). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 45,50.

SCHMIDINGER HEINRICH (Hg.), *Leben. Wert oder Unwert?* (Salzburger Hochschulwochen 1997). Tyrolia, Innsbruck 1997. (259). Kart.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ ENTRICH MANFRED, *Ins Wort genommen.* Ein Leitfaden für den Prediger. Styria, Graz 1997. (169). Brosch.

GARHAMMER ERICH, *Verkündigung als Last und Lust.* Eine praktische Homiletik. F. Pustet, Regensburg 1997. (191). Kart. DM 29,80/S 218,–/sFr 28,50.

WILDL MARIA, *Kleine Pastoraltheologie.* Realistische Seelsorge. Styria, Graz 1997. (180). Brosch.

BIBELWISSENSCHAFTEN

■ BÜHLMANN WALTER, *Das Hohelied.* (NSK-AT 15). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1997, (118). Kart. DM 29,–/S 212,–/sFr 25,–.

KLAUCK HANS-JOSEF, *Vorspiel im Himmel?* Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog. (Biblisch-Theologische Studien 32). Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1997. (128). Kart.

REVENTLOW GRAF HENNING, *Epochen der Bibelauslegung.* Band III: Renaissance, Reformation, Humanismus. Beck, München 1997. (271). Ln. DM 68,–/S 496,–/sFr 62,–.

DOGMATIK

■ AUSSERMAIR JOSEF, *Konkretion und Gestalt.* „Leiblichkeit" als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter

ökumenischem Gesichtspunkt. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. LXVII) Bonifatius, Paderborn 1997. (451). Geb.

GRILLMEIER ALOIS, *Fragmente zur Christologie.* Studien zum altkirchlichen Christusbild. Herder, Freiburg 1997. (484). Geb. DM 98,–/S 715,–/ sFr 93,–.

VORGRIMMLER HERBERT, *Wegsuche.* Kleine Schriften zur Theologie. Bd. I. Oros, Altenberge 1997. (676). Geb.

FESTSCHRIFT

■ LARCHER GERHARD (Hg.), *Gott-Bild.* Gebrochen durch die Moderne? FS für Karl Matthäus Woschitz. Styria, Graz 1997. (440). Geb. S 400,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ RATZINGER KARDINAL JOSEPH, *Vom Wiederauffinden der Mitte.* Grundorientierungen. Herder, Freiburg 1997. (319). Geb. DM 32,–/ S 234,–/sFr 30,–.

VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Botschaft eines Toten?* F. Pustet, Regensburg 1997 (227). Kart. DM 49,80/S 364,–/sFr 46,–.

KIRCHENGESCHICHTE

■ ARCHIV FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN-MÄHREN-SCHLESIEN (Hg.), *Band XIV.* Eigenverlag, Königstein/T. 1997. (191). Kart.

BERNHARD VON CLAIRVAUX/WINKLER GERHARD B. (Hg.), *Sämtliche Werke – Band VIII.* Lateinisch/deutsch. Tyrolia, Innsbruck 1997. (1076). Ln.

GLASER FRANZ, *Frühes Christentum im Alpenraum.* Eine archäologische Entdeckungsreise. Pustet/Styria, Regensburg/Graz 1997. (203, zahlr. Abb.). Geb. DM 76,–/S 555,–/sFr 72,–.

SULPICIUS SEVERUS/SMOLAK KURT (Hg.), *Leben des heiligen Martin/Vita Sancti Martini.* Lateinisch und Deutsch. St.Martins-Verlag, Eisenstadt 1997. (163). Geb.

KIRCHENRECHT

■ GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura), *I beni temporali della Chiesa.* (Quaderni della Mendola 5) (199). Brosch.; *La sanzioni nella Chiesa.* (Quaderni della Mendola 5) (281). Brosch. Glossa, Milano 1997.

LEXIKA

■ DIE GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS. Religion – Politik – Kultur. *Band 11: Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830–1914).* Herder, Freiburg 1997. (1110). Ln. DM 248,–/ S 1.810,–/sFr 248,–.

EVANGELISCHES KIRCHENLEXIKON (EKL), *Band 5 – Register.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. (1332 Sp.). Ln. Subskr. DM 286,–.

PETUCHOWSKI JAKOB J./THOMA CLEMENS, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.* Hintergründe – Klärungen – Perspektiven. Überarbeitete und erw. Neuausgabe. (Spektrum 4581). Herder, Freiburg 1997. (242). Kart. DM 24,80/ S 181,–/sFr 24,–.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), *Band 27 – Politik/Politologie* – Publizistik/ Presse. de Gruyter, Berlin 1997. (807). Geb. Subkr. DM 394,–.

LITURGIE

■ DIE FROHE BOTSCHAFT AN FESTTAGEN DES KIRCHENJAHRES. Lesungen und Evangelien zum Singen eingerichtet von Heinz Lamby. (88). Bonifatius, Paderborn 1997. Geb. DM 44,80/ S 327,–/sFr 42,60.

HÄUSSLING ANGELUS A., *Christliche Identität aus der Liturgie.* Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche. (LQF 79). Aschendorff, Münster 1997. (XII + 407). Brosch. DM 69,–.

RENNINGS HEINRICH (†) / KLÖCKENER MARTIN (Hg.), *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie* (Band 2). Butzon & Bercker/Universitätsverlag, Kevelaer/Freiburg/Schweiz 1997. (804). Geb. DM 78,–/S 569,–/sFr 74,–.

MISSION

■ MADAPPATTU JOSE, *Evangelization in a Marginalizing World.* With Special Reference to the Marginalised Satnamis in the Diocese of Raipur. (Veröffentl. des Missionspriesterseminars St. Augustin 48). Steyler, Nettetal 1997. (288). Kart.

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Minoritäten.* (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin Bd. 20) Steyler, Nettetal 1997. (137). Brosch. DM 29,80/ S 218,–/sFr 27,50.

ÖKUMENE

■ HONECKER MARTIN/WALDENFELS HANS, *Zu Gast beim anderen.* Evangelisch-katholischer Fremdenführer. (Kontur 9918). Bonifatius, Paderborn 1997. (239). Kart. DM 29,80/S 218,–/ sFr 28,30.

PASTORALTHEOLOGIE

■ DELLER ULRICH/VIENKEN EWALD (Hg.), *Wagnis Weggemeinschaft.* Beiträge und Reflexionen zur Jugendpastoral Klaus Hemmerles. Neue Stadt, München 1997. (200). Geb.

HILPERT KONRAD, *Caritas und Sozialethik.* Elemente einer theologischen Ethik des Heilens. Schöningh, Paderborn 1997. (252). Brosch. DM 48,–/S 350,–/sFr 42,80.

HOFER PETER, *Die anspruchs-volle Sprache des Lebens.* Predigttheorie und Predigtpraxis von Bernhard Welte. Eigenverlag, Linz 1997. (241). Kart.

MÖDL LUDWIG (Hg.), *Ein sperriges Zeichen.* Praktisch-theologische Überlegungen zur Theologie des Kreuzes. Don Bosco, München 1997. (190). Kart. DM 39,–.

PHILOSOPHIE

■ BAUMANNS PETER, *Kants Philosophie der Erkenntnis.* Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der „Kritik der reinen Vernunft". Königshausen + Neumann, Würzburg 1997. (911). Brosch. DM 68,–/S 496,–/sFr 61,80.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Edith Stein – Etappen eines philosophischen Werdegangs.* Neue Stadt, München 1997. (103). Geb.

LIESSMANN KONRAD PAUL, *Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben.* Vorlesungen zur Einführung in die Philosophie. WUV-Universitätsverlag, Wien 1997. (200). Brosch.

SEPP HANS RAINER, *Praxis und Theoria.* Husserls tranzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens. (Phänomentologie, Texte und Kontexte: Kontexte 1) Alber, Freiburg 1997. (326). Geb.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ FORNET-BETANCOURT RAÚL (Hg.), *Mystik der Erde.* Elemente einer indianischen Theologie. Herder, Freiburg 1997. (260). Kart. DM 39,80/ S 291,–/sFr 38,–.

WALDENFELS HANS, *Gottes Wort in der Fremde.* Theologische Versuche II. (Begegnung 5). Borengässer, Bonn 1997, (VI + 525). Geb. DM 65,–/ S 475,–/sFr 59,–.

SOZIALWISSENSCHAFT

■ ZSIFKOVITS VALENTIN, *Die Kirche, eine Demokratie eigener Art?* (ICS-Schriften, Bd. 37) Lit-Verlag, Münster 1997. (141). DM 29,80.

SPIRITUALITÄT

■ TREML HUBERT, *Spiritualität und Rockmusik.* Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte – Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik. (zeitzeichen Bd. 3), Schwabenverlag, Ostfildern 1997. (342). Kart.

SOFTWARE

■ LITURGIE KONKRET DIGITAL. *Gottesdiensthilfen für jeden Tag.* Mit Anleitung. Verlag F. Pustet, Regensburg 1998, Jahresabo DM 159,–.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunkt 3/98: ..... „Leben mit Orthodoxen"

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

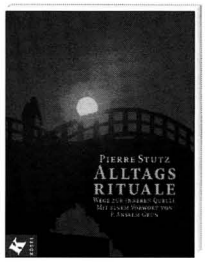
ISSN 0040-5663

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

Für die pastorale Praxis



Bernhard Müller
MEDITATIVE ÜBUNGEN FÜR UNRUHIGE GEISTER
Gelassenheit und Konzentration – für Jung und Alt
183 S. Zahlr. Fotos. Kart.
29,80/218,-/28,40
ISBN 3-466-36482-5



Pierre Stutz
ALLTAGSRITUALE
Wege zur inneren Quelle
Mit einem Vorwort von Pater Anselm Grün
158 S. Kart.
26,90/196,-/25,70
ISBN 3-466-36494-9



Gregor Tischler
UND GOTT SCHRIEB...
So verstehen Sie die Bibel
232 S. Kart.
32,-/234,-/30,40
ISBN 3-466-36461-2



Matthias Ball, u.a.
ERWACHSENE AUF DEM WEG ZUR TAUFE
Werkbuch Erwachsenenkatechumenat
168 S. Kart.
34,-/248,-/32,20
ISBN 3-466-36466-3



Hans Gerhard Behringer
DIE HEILKRAFT DER FESTE
Der Jahreskreis als Lebenshilfe
365 S. Geb.
39,80/291,-/37,50
ISBN 3-466-36476-0
Koprod. Kösel/Claudius

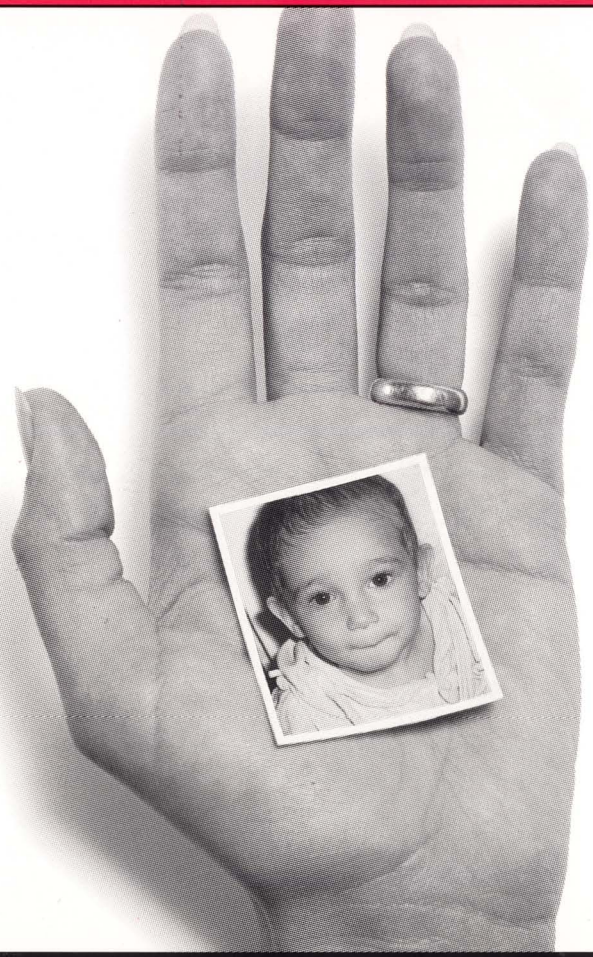


Monika Hofmann, u.a.
»MAMA, ES GLOCKT!«
Wie Eltern mit ihren kleinen Kindern Gottesdienst feiern
Tips und Modelle
192 S. Zahlr. Fotos, Zeichn., Lieder. Kart.
32,-/234,-/30,40
ISBN 3-466-36455-8

online: www.koesel.de

KÖSEL

Alle Preise in DM/öS/sFr



„Ich spende Nächstenhilfe.“

Für Menschen in Oberösterreich.

Auch in unserem Bundesland fallen immer mehr Menschen unter die Armutsgrenze. Helfen Sie uns mit Ihrer Spende. Bei der Haussammlung im April 1998. Konto-Nr: 1.245.000, Raiffeisenlandesbank OÖ.

Caritas
Oberösterreich

CCP

R 20943 F

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

LEBEN MIT ORTHODOXEN

Synek · Katholische Seelsorge für orthodoxe Christen?

Dura · Orthodoxe Kirche in Österreich

Schönborn · Zur Stiftung „Pro Oriente“

Hollerweger · Bedrängte Christen im Orient

Totzke · Byzantinische Spiritualität in Niederaltaich

Trawöger · Die Ikone

Zinnhobler · Theologische Zeitschriften für die Praxis

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:

Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? (W. Haunerland), Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Festschrift, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Pastoraltheologie, Philosophie, Spiritualität, Varia

3 1998 146. Jahrgang

Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1998

Schwerpunktthema: Leben mit Orthodoxen

Eva M. Synek: Katholische Seelsorge für orthodoxe Christen? 227
Nicolae Dura: Das Leben der Orthodoxen Kirche in Österreich 237
Christoph Kardinal Schönborn: Pro Oriente im Dienst an der Einheit der Kirche 247
Hans Hollerweger: Bedrängte Christen im Orient 255
Irenäus Totzke: Byzantinische Spiritualität in Niederaltaich 265
Adolf Trawöger: Die Ikone – Kunstgegenstand und/oder Objekt der Verehrung 272

Abhandlung:

Rudolf Zinnhobler: Theologische Zeitschriften für die Praxis 279

Bericht:

Severin Lederhilger/Herbert Kalb: Römische Erlässe 293

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Winfried Haunerland: Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? (Klöckener Martin/Richter Klemens) 301
Besprechungen 304
Aktuelle Fragen (304), Anregungen für die Praxis (307), Bibelwissenschaft (307), Dogmatik (310), Festschrift (314), Fundamentaltheologie (315), Kirchengeschichte (318), Kirchenrecht (323), Pastoraltheologie (324), Philosophie (327), Spiritualität (328), Varia (330)

Eingesandte Schriften 332

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@kth.linz.ac.at Internet: http://www.kth.linz.ac.at.html.

o. Prof. Dr. Dr.habil. Winfried Haunerland *(Chefredakteur)*,
Mag. Dr. Eva Drechsler *(Redaktionsleiterin)*,
Ass. Mag. Franz Böhmisch, o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,
Ass. Dr. Dr.habil. Markus Lehner *(Redakteure)*

Anschriften der Mitarbeiter: Pfarrer Dr. Nicolae Dura, Löwelstraße 8, A-1010 Wien
Prof. DDr. Winfried Haunerland, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Hans Hollerweger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Christoph Kardinal Schönborn, Rotenturmstraße 2, A-1010 Wien
Ass. Dr. Eva M. Synek, Institut für Kirchenrecht, Freyung 6/2/4, A-1010 Wien
Archimandrit Irenäus Totzke, Ökumenisches Institut,
D-94557 Abtei Niederaltaich
Dr. Adolf Trawöger, Harrachstraße 7, A-4020 Linz
Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Harrachstraße 7, A-4020 Linz

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

Das 20. Jahrhundert kann zu Recht als ein Jahrhundert der Ökumene bezeichnet werden. Auf vielfältige Weise und sicher nicht ohne Rückschläge ist das Leben aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in den vergangenen Jahrhunderten von der Frage nach einer sichtbaren Einheit der Christenheit beeinflußt worden. Unbestritten dürfte sein, daß der deutsche Sprachraum besonders durch die Spaltung der westlichen Christenheit im 16. Jahrhundert geprägt und deshalb hier in besonderer Weise verpflichtet ist, seinen Beitrag zur Überwindung der evangeliumswidrigen Trennung der Kirche zu leisten.

Das bereits länger bestehende Schisma zwischen der westlichen und östlichen Kirche darf jedoch nicht vergessen werden. Schon Papst Leo XIII. hat am Ende des vergangenen Jahrhunderts die Aufmerksamkeit der ganzen Kirche auf die Überlieferung der orientalischen Christen gelenkt. Was von den katholischen und orthodoxen Kirchen des Ostens durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt wurde, ist für eine Kirche wichtig, die sich nicht nur auf eine halbierte Tradition berufen will.

Nicht zuletzt die großen Wanderungsbewegungen unseres Jahrhunderts haben dazu geführt, daß auch im deutschen Sprachraum Christen östlicher Gemeinschaften leben. So ist eine größere Kenntnis ihrer Tradition nicht nur eine wünschenswerte Bereicherung für Theologie und Frömmigkeit, sondern auch eine wesentliche Hilfe und Erleichterung für Begegnungen aller Art.

Die Vielfalt innerhalb der Orthodoxie macht freilich die Orientierung nicht immer leicht. Erschwerend ist für viele sicher auch der Umstand, daß mit Rom in Einheit lebende katholische und von Rom getrennte orthodoxe Gemeinden derselben Ritenfamilien nebeneinander existieren. Auffallend ist darüberhinaus, daß konfessionelle Statistiken bei uns die Angehörigen orthodoxer Kirchen häufig nicht gesondert ausweisen. Doch ist davon auszugehen, daß allein in der Bundesrepublik Deutschland mehr als 1,1 Millionen orthodoxe Christen leben.

Das Heft, das Sie in Händen halten, verstehen wir als einen Beitrag zur Begegnung mit den orthodoxen Christen und ihrer Ausprägung der christlichen Überlieferung. Ausgangspunkte sind Fragen, vor die sich katholische Gemeinden gestellt sehen, wenn sie um pastorale Hilfestellung von orthodoxen Christen angegangen werden. Die Beiträge über die Situation orthodoxer Gemeinden bei uns und in einem nichtchristlichen Umfeld können ein wenig die andere, nicht westliche Denkweise vermitteln. Die ganz eigenen Wege ökumenischer Bemühungen zwischen der katholischen Kirche und den getrennten Kirchen bedürfen auch weiterhin der Förderung, wenn das Ziel der Einheit nicht aus dem Auge verloren werden soll.

Das 21. Jahrhundert sollte – so ist zu hoffen – nicht nur größere Kenntnisse übereinander bringen, sondern mehr Gemeinsamkeiten und schließlich jene Einheit in versöhnter Verschiedenheit, in der die Konfessionen sich nicht gegenseitig ausschließen müssen, sondern einander als vielstimmige und gültige Ausprägungen des einen Evangeliums anerkennen und gegenseitig annehmen können.

Eine anregende und fruchtbare Lektüre wünscht Ihnen Ihre Redaktion.

Dieser Ausgabe liegt der Themenprospekt „Chagall – Meister der Farbe" bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

EVA M. SYNEK

Katholische Seelsorge für orthodoxe Christen?

Die Diasporasituation der orthodoxen Christen bei uns kann zu pastoralen Notsituationen führen. Konkrete Bitten um seelsorgliche Dienste und das wachsende Bewußtsein, das die Christen unterschiedlicher Konfessionen mehr verbindet als trennt, verlangen von katholischen Seelsorgern Antworten auf die Frage, welche Hilfestellungen ihnen konfessionsübergreifend heute schon möglich sind. Unsere Autorin, Assistentin am Institut für Kirchenrecht der Universität Wien, informiert über den dafür geltenden rechtlichen Rahmen. (Redaktion)

„Da ein Priester der eigenen Kirche nicht erreichbar war, haben die Eltern des Kindes, die der ... Kirche angehören, um die Taufe im katholischen Ritus gebeten, wobei die Firmung und die Eucharistie nicht gespendet wurden." – Das Zitat entstammt einer in einigen österreichischen Diözesanblättern publizierten Richtlinie für den Umgang mit orthodoxen Christen der zwei beziehungsweise drei (Ökumenischen) Konzilien (den sogenannten „Altorientalen"). Manchmal kommt es vor, daß ein katholischer Seelsorger von Orthodoxen um die Taufe ihres Kindes gebeten wird. Die Richtlinie erlaubt, dieser Bitte im Notfall Folge zu leisten; das Kind wird in diesem Fall *nicht* der katholischen Kirche zugeschrieben[1].

1. Eine wichtige Unterscheidung: Ritus und Konfession[2]

Der eingangs abgedruckte Vorschlag für die Eintragung in Taufbuch und Taufschein enthält allerdings eine problematische Formulierung, insofern er vom „katholischen Ritus" spricht. Gemeint ist wohl „katholische Kirche". Der im Laufe der Geschichte schillernde Ritenbegriff hat erst in der nachkonziliaren Rechtsfortbildung eine präzise rechtliche Definition erhalten, die *nicht* auf den konfessionellen Kirchenbegriff abstellt. C. 28 § 1 CCEO[3] definiert Ritus „als das durch die Kultur und die Umstände der Geschichte der Völker je verschiedenartige liturgische, theologische, spirituelle und disziplinäre Erbe, das durch die einer jeden Kirche eigenen Rechts eigene Art des Glaubenslebens ausgedrückt wird". Unter dem Aspekt kirchlich relevanten Erbes sind einerseits der lateinische Ritus und andererseits die östlichen Riten zu unterscheiden. Von den

[1] Vgl. Hinweise für die Taufe von Kindern christlicher Eltern, die altorientalischen Kirchen angehören, hier zit. nach: Verordnungsblatt der Diözese Innsbruck 68, (1993), Nr. 4, 5 (Art. 31).

[2] Vgl. den Überblick bei *Carl Gerold Fürst*, Die Bedeutung des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium für die ostkirchliche Diaspora, ÖAKR 42 (1993) 345ff.

[3] CCEO ist die gängige Abkürzung für „Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium", das 1990 promulgierte und seit 1.10.1991 in Rechtskraft befindliche Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen.

fünf östlichen (Haupt)riten – konstantinopolitanisch (byzantinisch), alexandrinisch, antiochenisch-westsyrisch, antiochenisch-ostsyrisch, armenisch – sind die drei erstgenannten noch als aufgefächert, so zum Beispiel der „alexandrinische Ritus" in den koptischen und den äthiopischen. Insgesamt gibt es mehr als 20 östliche Riten, die mit wenigen Ausnahmen[4] jeweils durch eine orthodoxe[5] und eine in voller *communio* mit dem römischen Bischof stehende katholische Kirche vertreten sind. Die (zum Teil sehr kleinen) östlich geprägten *katholischen* Kirchen eigenen Rechts wurden früher meist als (mit Rom) „unierte" Kirchen bezeichnet. In unseren Breiten ist in der katholischen Kirche zwar der „lateinische" Ritus dominant, doch leben auch Angehörige der östlichen Ritusfamilien in Österreich[6].

Katholische Seelsorger müssen sich im klaren sein, daß Verwechslungen bei der Kirchenzugehörigkeit, wie sie in der Praxis leider immer wieder vorkommen, mehr als nur peinlich sind. Sie belasten auch das in Österreich prinzipiell erfreulich gute ökumenische Klima unnötig. Um pastoral verantwortlich handeln zu können, ist es zunächst wichtig, daß sich römisch-katholische Seelsorger sowohl einen Überblick über die Ritenvielfalt als auch über die Vielfalt orthodoxer Denominationen (und katholischer Ostkirchen!) verschaffen.[7] Dabei ist zu beachten, daß die orthodoxen Kirchen ihrerseits nicht alle in voller Kirchengemeinschaft stehen. Im Folgenden können nur ein paar grobe Hinweise zur ersten Orientierung gegeben werden:

Prinzipiell besteht volle Kirchengemeinschaft zwischen den orthodoxen Kirchen der konstantinopolitanischen (byzantinischen) Ritusfamilie, die auch „Kirchen der Sieben (Ökumenischen) Konzilien" genannt werden (also zum Beispiel die Griechisch-Orthodoxe, Russisch-Orthodoxe, Rumänisch-Orthodoxe Kirche); außerdem innerhalb der sogenannten „Kirchen der Drei Konzilien", die drei unterschiedliche Ritusfamilien repräsentieren (alexandrinisch, antiochenisch-westsyrisch und armenisch). Im Dialog mit der katholischen Kirche nehmen unterschiedliche Kirchen – auch dann, wenn sie zueinander in voller Kirchengemeinschaft stehen – unterschiedliche Positionen ein. So besteht beispielsweise zwischen der Syrisch-Orthodoxen und der Katholischen Kirche

[4] Maroniten und Italo-Albaner sind insgesamt katholisch.

[5] Daß es in einigen orthodoxen Kirchen aktuell jurisdiktionelle Unklarheiten gibt, führt faktisch dazu, daß manche Riten in mehr als einer orthodoxen Kirche lebendig sind. Die aus verschiedenen Gründen und mit unterschiedlicher Legitimation von der Mutterkirche durch eine eigene Jurisdiktion losgelösten Kirchen entbehren allerdings in der eigenen Kirchenfamilie der Anerkennung durch alle oder einzelne Schwesterkirchen.

[6] Das österreichische Staatskirchenrecht bezeichnet die katholischen Kirchen der byzantinischen Ritusfamilie als „griechisch-katholisch". „Griechisch" bezieht sich hier vor allem auf die Herkunft des Ritus, nicht auf die nationale Prägung der Kirche und auch nicht auf die aktuell verwendete Gottesdienstsprache. So gelten in der Terminologie des Österreichischen Staatskirchenrechts zum Beispiel die Angehörigen der ukrainisch-katholischen Kirche genauso wie die Angehörigen der rumänisch-katholischen Kirche als „griechisch-katholisch". Die entsprechenden orthodoxen Schwesterkirchen werden im Staatskirchenrecht traditionell als „griechisch-orientalisch" bezeichnet. Subsumierbar sind prinzipiell alle Angehörigen von orthodoxen Kirchen der „Sieben (Ökumenischen) Konzilien", für die 1967 das sogenannte „Orthodoxengesetz" erlassen wurde.

[7] Vgl. zum Beispiel die Übersicht von *Fairy von Lilienfeld*, Orthodoxe Kirchen, TRE 25 (1995) 423–464; *Dietmar Winkler/Klaus Augustin* (Hg.), Die Ostkirchen. Ein Leitfaden, Graz 1997.

bereits ein umfassendes bilaterales Abkommen über gegenseitige pastorale Hilfestellungen[8], während seitens der Hierarchie der koptischen Kirche die Anerkennung der katholischen Taufe noch aussteht. Hinsichtlich der Orthodoxen Kirchen der Sieben Konzilien erfolgte letztere zwar prinzipiell 1993 im Dialogdokument von Balamand, doch waren bei der Unterzeichnung gerade die Vertreter der zögernden Kirchen (insbesondere die Kirche von Griechenland und das Patriarchat von Jerusalem) nicht anwesend.

Allerdings dominiert konfessionelles Bewußtsein, so wichtig es vielen Ostchristen auch ist, nicht in allen Fällen. Man sollte hier nicht Indifferenz assoziieren. Vielmehr ist zu bedenken, daß bereits Johannes XXIII. betonte: „Das, was uns verbindet, ist viel mehr als das, was uns trennt". Die ökumenischen Dialoge der letzten Jahrzehnte haben dieses Wissen um eine tiefe Zusammengehörigkeit der katholischen und der orthodoxen Kirchen vielfach bekräftigt. In einem entspannten ökumenischen Kontext ist es nicht verwunderlich, daß in manchen Situationen der gemeinsame Ritus (i.V.m. Sprache, Nationalität, kulturellem Erbe, ...) als verbindender erlebt wird als die kanonische Kirchengemeinschaft. Vor allem dann, wenn in der Diaspora für einen Ritus zwar ein orthodoxer, aber kein katholischer Seelsorger da ist (oder umgekehrt), muß dieser damit rechnen, daß seinen Gottesdienst auch Angehörige der ritusgleichen Schwesterkirche besuchen. Prinzipiell gelten auch in solchen Fällen für die Frage des Sakramentenempfangs die allgemeinen kirchenrechtlichen Regeln (siehe unten). Diese bleiben freilich hinter dem in manchen Fällen erfreulich hohen Bewußtsein, Schwesterkirchen in fast vollständiger Gemeinschaft zu sein, zurück.

2. Zum Umgang mit relevanten kanonischen Normen

Im ökumenischen Kontext ist es besonders wichtig, sich den Richtliniencharakter des kanonischen Rechts bewußt zu machen. Die orthodoxen Kirchen kennen neben der „akribischen" Anwendung, das heißt der genauen, dem Wortlaut entsprechenden Anwendung der kanonischen Bestimmungen, auch die Rechtsanwendung *„kat'oikonomian"*, wenn eine buchstabengetreue Erfüllung der strengen Regel in einem konkreten Einzelfall der soteriologischen Zielsetzung des kanonischen Rechts nicht angemessen erscheint. Mit Hilfe der *Oikonomia* wird unter Umständen die nach *Akribia* nicht zulässige Sakramentenspendung an Katholiken seitens eines orthodoxen Geistlichen beziehungsweise der Sakramentenempfang eines orthodoxen Gläubigen in der katholischen Schwesterkirche möglich. Aber auch das katholische Sakramentenrecht kennt – jedenfalls hinsichtlich Eucharistie, Buße und Krankensalbung – einen hohen Ermessensspielraum (vgl. c. 844 CIC; c. 671 CCEO; ÖD 122ff; 159–160). Die kanonischen Bestimmungen sind dabei im Bewußtsein zu handhaben, daß der katholische Gesetzgeber Rücksichtnahme auf die wachsende An-

[8] Übereinkommen zwischen Papst Johannes Paul II. und dem Patriarchen von Antiochien, Mar Ignatius Zakka I., vom 23.6.1984 (vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung II, Paderborn – Frankfurt 1992, 571–574).

näherung und ökumenische Tauglichkeit als leitende Interpretationskriterien berücksichtigt sehen will.[9] Somit ist gegenseitige pastorale Aushilfe im Einzelfall heute sicher nicht ausschließlich zwischen der Syrisch-Orthodoxen und der Katholischen Kirche möglich, die diesbezüglich bereits interkonfessionelle Normen vereinbart haben. Allerdings sollten katholische Seelsorger auch daran denken, daß ökumenisches Handeln sich nicht auf Offenheit gegenüber jenen Orthodoxen reduziert, die bei ihnen pastorale Hilfe suchen. Bereits das 2. Vaticanum bekennt sich zur Achtung gegenüber den eigenen Normen der Orthodoxen Kirchen. Die nachkonziliare Rechtsfortbildung hat dieses Prinzip immer stärker in relevante katholische Einzelnormen übersetzt, zum Beispiel auch im Bereich des Eherechts – wie noch zu zeigen ist. Zuletzt forderte das Ökumenische Direktorium[10] (ÖD) eindringlich zur Rücksichtnahme auf die orthodoxen Vorschriften auf, die vor allem in Fragen der erlaubten *„communicatio in sacris"* generell strenger als das katholische Kirchenrecht sind (vgl. ÖD 107–108; speziell im Blick auf die orthodoxen Kirchen ÖD 122ff).

3. Allgemeine Richtlinien für pastorale Hilfestellungen

Orthodoxe Christen werden in der Diaspora notgedrungen vor allem dann Anschluß an eine katholische Kirchengemeinde beziehungsweise pastorale Begleitung und Sakramentenspendung durch den katholischen Seelsorger suchen, wenn vor Ort keine seelsorgliche Betreuung seitens der eigenen Kirche gewährleistet ist. Katholische Seelsorge an orthodoxen Christen ist in solchen Situationen als Dienst an der Schwesterkirche zu sehen. Ökumenisch verantwortliches pastorales Handeln setzt das Bemühen darum voraus, niemand seiner eigenen Kirchentradition zu entfremden.

Kaum Bedenken gibt es hinsichtlich der Gewährung eines katholischen Begräbnisses „unter der Voraussetzung, daß ein eigener Amtsträger nicht erreicht werden kann". Es ist aber Rücksprache mit dem Ordinarius zu halten, dem nach c. 1183 § 3 CIC (c. 876 § 1 CCEO) die Letztentscheidung vorbehalten bleibt. Ökumenisch heikler ist die Sakramentenspendung an orthodoxe Christen. Jedenfalls zu unterlassen ist die katholische Trauung zweier

---

[9] *Richard Potz*, Ökumenische Interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonistischen Auslegungslehre, in: Zwischen Tradition und Erneuerung. Gedenkschrift für W.M. Plöchl (= ÖAKR 35 [1985] 62–82; *ders.*, Die Grade der communio im Katholischen Kirchenrecht, Kanon 8 (1987), 51–64, spricht von einem ökumenischen Auslegungsprinzip der kirchlichen Rechtsordnung („Jedes Gesetz ist im Hinblick auf die zukünftige Einheit der Kirche zu interpretieren") und einer „Ökumenischen Meistbegünstigungsklausel" („Was immer für die Angehörigen einer bestimmten Kirche, die sich nicht in der *plena communio* mit der Katholischen Kirche befindet, eingeräumt wird, ist auch auf die Angehörigen jener Kirchen auszudehnen, die im gleichen Grad der communio zur Katholischen Kirche stehen"). – Unter Berücksichtigung der neuen Ökumenedokumente der Katholischen Kirche *Eva M. Synek*, „Das, was uns verbindet, ist viel stärker als das, was uns trennt" (Johannes XXIII.). Die neuen Ökumenedokumente der Katholischen Kirche, ÖAKR 44,2 (1995–97) 197–224.

[10] Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, vom 25.3.1993, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 110, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Orthodoxer.[11] Auch die Taufe eines Kindes orthodoxer Eltern kann (siehe die einleitenden Bemerkungen) nur im Notfall erfolgen. In der Regel wird die pastorale Hilfestellung eines katholischen Seelsorgers für orthodoxe Christen, die heiraten wollen oder ein Kind zur Taufe bringen, vor allem darin liegen, die Kontaktaufnahme mit dem zuständigen Seelsorger zu erleichtern. In den wenigen Fällen, in denen es in Österreich keinen Seelsorger der eigenen Kirche gibt, ist der Kontakt zu einer möglichst nahestehenden Kirche zu vermitteln. Bei Angehörigen einer orthodoxen Kirche der Sieben Konzilien wendet man sich im Zweifelsfall am besten an den griechisch-orthodoxen Bischof.[12]

Bezüglich der Spendung von Eucharistie, Buße und Krankensalbung an orthodoxe Christen ist das katholische Kirchenrecht sehr offen. Sie ist grundsätzlich erlaubt, „wenn diese von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind" (vgl. c. 844 § 3 CIC; c. 671 § 3 CCEO). Wie bereits angemerkt, sind allerdings die – von den katholischen Verantwortlichen mitzubeachtenden – Normen der Orthodoxen Kirchen in Fragen der erlaubten *„communicatio in sacris"* generell strenger. Bei Vorliegen besonderer pastoraler Umstände wird es im Einzelfall aber dennoch möglich sein, eine einvernehmliche Ausnahmeregelung zu treffen (siehe das oben hinsichtlich *„Oikonomia"* Gesagte). Bei einschlägigen Problemen sollte man jedenfalls versuchen, mit dem zuständigen orthodoxen Seelsorger Kontakt aufzunehmen. Unproblematisch erscheint auf Grund des bereits erwähnten Pastoralabkommens der Sakramentenempfang in einem katholischen Gottesdienst für Angehörige der Syrisch-Orthodoxen Kirche (abgesehen von Wien, wo die Betreuung durch die eigene Pfarre gewährleistet ist). Viel Verständnis für pastoral schwierige Situationen ist auch seitens des Armenisch-Apostolischen Bischofs zu erwarten. Bei den Orthodoxen Kirchen der Sieben Konzilien kann es vorkommen, daß die Seelsorger unterschiedlicher Jurisdiktionen denselben Fall nicht einheitlich beurteilen.

In einer Notlage, jedenfalls aber in Todesgefahr, ist die Sakramentenspendung an orthodoxe Christen aus katholischer Sicht wohl auch dann angemessen, wenn seitens der Hierarchie einer orthodoxen Kirche keine Zustimmung zu erwarten wäre. Besteht eine perpetuierte Notlage darin, daß aus Entfernungsgründen die regelmäßige Betreuung durch einen Seelsorger der eigenen Kirche unmöglich ist, wäre eine Absprache im Sinne ökumenischer Verständigung wünschenswert. Ähnliches gilt für die Situation bekenntnisverschiedener Familien (vgl. die einschlägigen Überlegungen in ÖD 152; 159–160), denen die Chance eingeräumt werden sollte, bekenntnisverbindend zu werden.

[11] Gemäß c. 833 CCEO kann zwar der Ortsordinarius die Befugnis zur Segnung einer Ehe zweier orthodoxer Christen, die sich nicht an einen Priester der eigenen Kirche ohne große Beschwernis wenden können, erteilen, sofern diese spontan darum bitten und kein Ehehindernis entgegensteht. Eine Situation, in der dies in ökumenisch verantwortlicher Weise möglich wäre, ist für Österreich aber kaum denkbar.

[12] Für Österreich: Griechisch-orthodoxe Kirche, Fleischmarkt 13, A-1010 Wien.

4. Kinder- und Jugendarbeit

Ein besonders wichtiger Ort ökumenisch verantwortlichen pastoralen Handelns ist die kirchliche Kinder- und Jugendarbeit. Junge orthodoxe Christen finden nicht nur über ihre Freunde Zugang zur Katholischen Jungschar und Jugend. Immer wieder taucht in der Praxis auch das Problem auf, daß ein orthodoxes Kind zum katholischen Erstkommunion- oder Firmunterricht angemeldet wird. Ökumenische, von mehreren Kirchen gemeinsam verantwortete, offene Jugendarbeit wird hier als Desiderat sehr deutlich. Innerhalb der normalen Pfarrstrukturen zielt Kinder- und Jugendarbeit meist vor allem auf das Hineinwachsen in eine bestimmte Kirchentradition und Ortsgemeinde. Somit ist pastoral äußerst behutsames Vorgehen gefordert. Einerseits ist aller Anschein zu vermeiden, die katholische Kirche betreibe über ihre Kinder- und Jugendarbeit versteckten „Proselytismus". Andererseits darf niemand – schon gar nicht ein Kind – vor den Kopf gestoßen werden. Es ist außerdem zu bedenken, daß außerhalb von Wien nur wenige orthodoxe Seelsorgestellen eingerichtet sind, junge Christen also kaum religiöse Alternativen zur Teilnahme an der Kinder- oder Jugendgruppe einer Schwesterkirche haben. Damit stehen katholische Seelsorger vor einer schwierigen Aufgabe: Im Sinne gelebter Ökumene sollten im Bedarfsfall Hilfestellungen für junge orthodoxe Christen angeboten werden, ihre eigene Tradition kennenzulernen.

Von der Teilnahme an Gruppenstunden gesondert zu beurteilen ist die Teilnahme an katholischen Gottesdiensten, vor allem aber der Sakramentenempfang. Unsicherheiten katholischer Seelsorger über das richtige Verhalten tauchen insbesondere im Zusammenhang mit Erstkommunion und Firmung immer wieder auf. Die Frage, ob ein orthodoxes Kind katholisch gefirmt werden kann, erübrigt sich von selbst, da es die Myronsalbung (entspricht der katholischen Firmung) gemeinsam mit der Taufe bereits empfangen hat.[13]

Im selben Gottesdienst (oder wenig später) wurde ihm auch das erste Mal die Eucharistie gereicht. Die orthodoxen Kirchen halten alle an der altkirchlichen Praxis fest, die Initiationssakramente nicht auseinanderzureißen.[14] Eine „Erstkommunionfeier" ist also über die allgemeine Problematik des Sakramentenempfanges in einer Kirche, mit der keine volle Kirchengemeinschaft besteht, hinaus problematisch. Unter Berücksichtigung der bereits besprochenen Grundsätze ist für katholische Seelsorger keine andere allgemeingültige Empfehlung möglich als die, mit dem im konkreten Fall zuständigen orthodoxen Seelsorger Rücksprache zu halten. In pastoral begründeten Einzelfällen wird der Kommunionempfang wohl nicht nur bei Angehörigen der syrisch-orthodoxen Kirche ausnahmsweise möglich sein. Es sollte gegebenenfalls darauf

[13] Die Myronsalbung ist auch dann anzunehmen, wenn sie im kanonischen Taufzeugnis nicht erwähnt ist (ÖD 99).

[14] Grundsätzlich gilt dies auch für die katholischen Ostkirchen, wobei sich allerdings hinsichtlich des Kommunionempfanges unterschiedliche Praktiken eingebürgert haben. Die „Erstkommunionsfrage" ist daher jedenfalls eingehend mit den Eltern abzuklären.

geachtet werden, daß das orthodoxe Kind weiß: Es ist nicht seine „erste Kommunion".[15]

5. *Teilnahme orthodoxer Schüler am katholischen Religionsunterricht?*

Besonders im schulischen Bereich muß der Lehrer beziehungsweise Seelsorger neben dem kirchlichen auch das staatliche Recht beachten[16]. Bei orthodoxen Schülern wird man es dem katholischen Religionslehrer danken, sofern er dabei hilft, abzuklären, welcher orthodoxen Denomination ein Schüler angehört, ob vor Ort ein entsprechender Religionsunterricht (RU) eingerichtet wurde (oder bei genügend Interessenten: eingerichtet werden kann[17]), beziehungsweise den Kontakt zu den orthodoxen Stellen herzustellen. Eine reguläre Zuständigkeit des katholischen Religionslehrers für orthodoxe Kinder besteht aber nicht. Wenn es aus Aufsichtsgründen nötig ist, erlaubt das staatliche Schulrecht zwar das Verbleiben am katholischen RU nicht teilnehmender (also auch orthodoxer) Schüler in der Klasse, grundsätzlich aber nicht deren Teilnahme am Unterricht. Doch wurde im Erlaßweg die Möglichkeit der Teilnahme am Unterricht für Schüler eines staatlich bislang nicht anerkannten Religionsbekenntnisses eingeräumt:[18] Auf ausdrücklichen Wunsch der Erziehungsberechtigten beziehungsweise des eigenberechtigten Schülers (mit vollendetem 14. Lebensjahr) bei Zustimmung der entsprechenden Religionsgemeinschaft ist für solche Schüler (genauso wie für bekenntnislose Schüler) die Teilnahme an jedem beliebigen eingerichteten RU zulässig (auf Wunsch mit Vermerk im Zeugnis, aber ohne Leistungsbeurteilung). Analoge Sonderregelungen für Schüler staatlich anerkannter Bekenntnisse wurden bislang formal nicht getroffen. Es kommt in der Diaspora allerdings immer wieder vor, daß die eigene Kirche wegen zu geringer Schülerzahl oder auch aus organisatorischer Überforderung praktisch keinen Unterricht einrichten kann. Einzelne zuständige kirchliche Obere orthodoxer Kinder signalisieren, daß sie in solchen Fällen die Teilnahme am katholischen RU eher befürworten. In Einzelfällen haben Schüler unter ausdrücklicher Einwilligung aller Betroffener (katholischer Lehrer, Erziehungsberechtigter und kirchlicher Oberer des Schülers) bereits in der Vergangenheit *contra legem* voll am katholischen RU teilgenommen. Aus kirchlicher Sicht bestehen hinsichtlich solcher Konsenslösungen keine Bedenken, vor allem dann nicht, wenn als erfreuliche Frucht ökumenischer Dialoge bereits bilaterale

[15] Vgl. die Pastoralen Vereinbarungen der Deutschen Bischöfe mit der Syrisch-orthodoxen Kirche vom 24.1.1994 zur Umsetzung der weitgehenden Kirchengemeinschaft auf dem Gebiet der Sakramentenspendung: Pkt. 3 in: AKKR 163 (1994) 155f.

[16] Vgl. zur Rechtslage in Österreich *Inge Gampl/Richard Potz/Brigitte Schinkele*, Österreichisches Staatskirchenrecht. Gesetze, Materialien, Rechtsprechung, Wien 1990; 1993.

[17] Keinesfalls darf in der Schule, weil aktuell kein eigener orthodoxer Religionslehrer da ist, zur Abmeldung vom orthodoxen RU ermuntert werden. So hintertreibt man die rechtlich für alle staatlich anerkannten Denominationen grundsätzlich mögliche und zumindest in den Ballungszentren von den in Österreich stärker vertretenen Kirchen auch – meist in Form von Sammelklassen – durchwegs leistbare Einrichtung eines eigenen Religionsunterrichtes!

[18] Also zum Beispiel Angehörige der koptisch- oder äthiopisch-orthodoxen Kirche sowie der Kirche des Ostens (assyrische Kirche).

Abkommen für gegenseitige pastorale Hilfestellungen in der Diaspora bestehen. Die Revision des staatlichen Schulrechts, das hier nicht nur hinter den ökumenischen Entwicklungen zurückbleibt, sondern auch grundrechtlich bedenklich ist, ist ein Desiderat.[19]

6. *Bekenntnisverschiedene Ehen*

Prinzipiell sind hinsichtlich der Erlaubtheit einer bekenntnisverschiedenen Ehe die einschlägigen Bestimmungen des katholischen Kirchenrechts einzuhalten (vgl. bes. cc. 1124ff CIC; cc. 813ff CCEO; ÖD 143ff). Dazu zählt auch die Berücksichtigung orthodoxen Eherechts gem. c. 780 § 2 CCEO. Unter Einhaltung der orthodoxen Formvorschriften in einer orthodoxen Kirche geschlossene Ehen gelten seitens der katholischen Kirche jedenfalls als gültig (vgl. cc. 1127 § 1 CIC; c. 834 § 2 CCEO). Umgekehrt ist zu bedenken, daß orthodoxerseits eine katholische Trauung nicht in jedem Fall als gültig erachtet wird. Es handelt sich hier nach orthodoxem Kirchenrecht in der Regel um eine Frage der *Oikonomia.* Neben der Mischehenproblematik als solcher spielt die Frage der Zulässigkeit des Sakramentenempfanges in einer nichtorthodoxen Kirche sowie die Beurteilung der Gültigkeit der in der katholischen Kirche gespendeten Sakramente eine Rolle. Obwohl die von manchen Kirchen vorgeschriebene Verpflichtung, ihre eigene Eheschließungsform zu beachten, für sich allein genommen kein Grund für die automatische Dispens von der katholischen kanonischen Form ist (vgl. ÖD 155), ist zur Vermeidung von Rechtsunsicherheit für den orthodoxen Partner sowie von Doppeltrauungen im Zweifelsfall eher zu einer orthodoxen Trauung mit Dispens von der katholischen Formpflicht zu raten. Im Fall einer katholischen Trauung ist jedenfalls darauf zu achten, daß der Eheschließung ein Priester assistiert.[20] In fast allen orthodoxen Kirchen gilt die Segnung (Krönung) durch den Priester grundsätzlich als Voraussetzung für das Zustandekommen einer sakramentalen Ehe. Orthodoxe Christen können bei einer katholischen Trauung als Trauzeugen fungieren (vgl. ÖD 128). Auch kann ein orthodoxer Amtsträger mit Zustimmung des Ordinarius zur Teilnahme an der Eheschließungsfeier eingeladen werden (vgl. ÖD 158). Findet eine orthodoxe Trauung statt, kann vice versa ein katholischer Amtsträger teilnehmen, „wenn er von der Autorität der orientalischen Kirche eingeladen ist" (vgl. ÖD 127). Eine Konzelebration ist jedoch ausgeschlossen (c. 908 CIC; c. 702 CCEO). Natürlich können auch katholische Christen bei einer orthodoxen Trauung Trauzeugen sein, sofern orthodoxerseits keine Bedenken bestehen. Nicht zulässig bleibt die gemeinsame Trauung durch die Geistlichen beider Kirchen (Doppel- oder Simultantrauung, c. 1127 § 3 CIC; c. 839 CCEO).

Hat ein katholischer Seelsorger die Ehevoraussetzungen eines Orthodoxen zu prüfen, können spezielle Probleme auftauchen. Beispielsweise kennen die orthodoxen Kirchen weit mehr Ehehindernisse als das reformierte katho-

[19] Vergleichbare Probleme bestehen auch im Hochschulrecht.

[20] Vgl. Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes, in: die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. 2. Auflage Zürich u.a. 1992, 21–31, hier 28 (Nr. 31).

lische Eherecht. Vor allem aber ist im Fall einer Vorehe des orthodoxen Teils darauf zu achten, daß im Rahmen der Ledigenstandsprüfung jedenfalls ein Verfahren vor einem katholischen Ehegericht stattfinden muß. Dies gilt auch bei bloß zivilen Vorehen orthodoxer Christen. Die Möglichkeit der einfachen, außergerichtlichen Nichtbestandserklärung durch das bischöfliche Ordinariat, wie sie in diesem Fall bei Katholiken möglich ist, wurde bislang nicht auf orthodoxe Christen ausgedehnt. Das Brautpaar ist darauf aufmerksam zu machen, daß das gerichtliche Verfahren längere Zeit beanspruchen kann. Wenn über eine Zivilehe zu befinden ist, kann aber meist gem. c. 1686 CIC (par c. 1372 § 1 CCEO) ein Dokumentenprozeß (vereinfachtes Verfahren) durchgeführt werden.[21]

Größere Schwierigkeiten resultieren vor allem aus dem in den orthodoxen Kirchen meist gegenüber der katholischen Tradition anderen Umgang mit Verwitwung und Scheidung. In beiden Fällen werden Zweit- beziehungsweise Drittehen grundsätzlich zwar nicht gerne gesehen; in der Praxis werden sie aber in vielen Kirchen doch regelmäßig gewährt. So ist zwar nach dem Recht der orthodoxen Kirchen der Sieben Konzilien die aus katholischer Sicht unproblematische vierte Eheschließung eines zum dritten Mal Verwitweten unzulässig. Einem (eventuell sogar schon zum zweiten Mal) Geschiedenen wird von einigen orthodoxen Kirchen dagegen nicht selten eine neuerliche kirchliche Eheschließung erlaubt. Es wird nicht immer leicht sein, orthodoxen Gläubigen die unterschiedliche Praxis der katholischen Kirche zu vermitteln. Obwohl bei der Beurteilung orthodoxer Ehen grundsätzlich orthodoxes Eherecht mitberücksichtigt wird, gesteht die katholische Kirche geschiedenen Orthodoxen aus dogmatischen Gründen zu Lebzeiten des ersten Partners prinzipiell keine Möglichkeit der Wiederverehelichung zu – selbst wenn sie eine kirchliche Scheidungsurkunde vorlegen. Allerdings finden – wie überall dort, wo Ehescheidungen möglich sind – in den meisten orthodoxen Kirchen kaum Nichtigkeitsprozesse statt. Ein katholisches Ehegericht wird daher bei geschiedenen Vorehen gegebenenfalls das Vorliegen von Nichtigkeitsgründen überprüfen. In manchen Fällen wird eine nachträgliche Nichtigkeitserklärung sicher möglich sein. Problematischerweise wird eine solche auf Grund von c. 834 § 2 CCEO auch dann erfolgen, wenn eine den orthodoxen Formvorschriften nicht entsprechend geschlossene Ehe (Segnung durch einen Priester) von der orthodoxen Kirche selbst *kat'oikonomian* als gültig anerkannt wird.

Heute werden Mischehen katholischerseits oft bekenntnisverschiedene Ehen genannt. Im Idealfall kann aus einer „Mischehe" eine bekenntnisverbindende Ehe werden, die bei allen verbleibenden Schwierigkeiten dazu beiträgt, Kirchenspaltung zu überwinden. Wenngleich noch nicht alle Einzelprobleme wirklich befriedigend gelöst sind, hat der katholische Gesetzgeber nicht zuletzt durch die Verpflichtung zur prinzipiellen Berücksichtigung des

[21] Dazu ist es notwendig, daß alle nötigen Dokumente (Heirats- und Scheidungsurkunde; Bestätigung des orthodoxen Wohnortpfarramtes zur Zeit der Eheschließung über Kirchenzugehörigkeit und fehlende kirchliche Form; sonstige eidesstattliche Erklärungen – evtl. in beglaubigten Übersetzungen) vorgelegt werden.

Eherechts der Kirche des nicht-katholischen Partners[22] einen wichtigen vorbereitenden Schritt in diese Richtung gesetzt. Daß sowohl die katholische Kirche als auch die meisten orthodoxen Kirchen ihren Angehörigen ein Versprechen hinsichtlich Taufe und Erziehung der Kinder abverlangen, macht den Eheleuten die Überwindung von Kirchenspaltung auf der Ebene der Hauskirche dagegen nicht unbedingt leichter. Das katholische Kirchenrecht hat in dieser Frage allerdings in den letzten Jahrzehnten wichtige Modifikationen erfahren: Vom katholischen Partner wird nur verlangt, „sein Möglichstes zu tun, daß alle Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden. Gleichzeitig muß anerkannt werden, daß der nichtkatholische Partner aufgrund seines eigenen christlichen Engagements sich einer ähnlichen Verpflichtung gegenübersehen kann. Es ist zu beachten, daß im Kirchenrecht von diesem Partner kein schriftliches oder mündliches Versprechen verlangt wird" (ÖD 150). Der besonderen Nähe zwischen den orhodoxen und der katholischen Kirche ist wohl nicht zuletzt in diesem Zusammenhang besonders Rechnung zu tragen (vgl. ÖD 151).[23]

[22] Vgl. zuletzt umfassend *Stefan Rambacher,* Formerfordernisse für die Eheschließung getaufter Nichtkatholiken nach dem CCEO. Unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Kirchen (MThSt III/46), St. Ottilien 1995.

[23] Dies geschieht schließlich auch dadurch, daß die katholische Kirche orthodoxe Christen als Taufpaten (zusammen mit einem katholischen Paten) akzeptiert. Umgekehrt steht es natürlich auch katholischen Christen nach Maßgabe des Rechtes der orthodoxen Kirchen zu, in diesen als Paten zu fungieren (vgl. ÖD 98).

NICOLAE DURA

Das Leben der Orthodoxen Kirche in Österreich

Guter Wille allein reicht nicht, um anderen Menschen angemessen zu begegnen. Fruchtbar ist es, wenn Ausgangspunkt aller Bemühungen die Nachfrage ist, wie sie sich selbst verstehen und mit welchen Erwartungen sie uns begegnen. Das gilt sicher auch für unseren Umgang mit den Christen der verschiedenen orthodoxen Kirchen. Beispielhaft informiert der Pfarrer der Rumänisch-orthodoxen Kirche in Wien über seine Erfahrungen im Rahmen der orthodoxen Seelsorge in westlich geprägter Umwelt. (Redaktion)

Gott sei gepriesen! Wir leben heute in einer Zeit des Dialogs, in einer Gesellschaft, in der die Menschen ***mit***einander und nicht *neben*einander oder *gegen*einander sind. Unser Heiland Jesus Christus hat uns dieses Beispiel gegeben: im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37). Wir sollen als Nachfolger Christi „genauso" ***mit***einander und ***für***einander handeln und leben. Es ist ein Gebot der Stunde und eine ausgezeichnete Möglichkeit für uns, als Christen zusammenzuleben und zusammenzuwirken. David und die Kirche Christi singen ein Lob der brüderlichen Eintracht: *„Wie gut und schön ist es, wenn Brüder miteinander in Eintracht wohnen"* (Ps 133, 1).

Die Initiative: „Dialog für Österreich" und auch die ökumenischen Bemühungen der heutigen Christen zeigen diese Bereitschaft, auf dem Weg Christi zu gehen. Die Überzeugung unserer Zeit ist offenkundig geworden, daß die Trennungen zwischen den Kirchen überwunden werden müßten, um die von Jesus Christus gewollte Einheit der Kirche wiederherzustellen[1].

Der Mensch ist ein religiöses Wesen, er braucht eine Beziehung mit seinem Schöpfer. Unter Religion verstehen wir die Beziehung zwischen Gott und Mensch, zwischen Transzendenz und Immanenz. Gott ist eine übernatürliche Person, die den Menschen geschaffen hat, und der Mensch ist auch eine Person. Wir brauchen unbedingt eine persönliche Beziehung zu unserem Schöpfer und Erlöser.

Christus, unser Herr, der Auferstandene, hat eine einzige erlösende Kirche gegründet. In unserem Glaubensbekenntnis bekennen wir Orthodoxen, Katholiken und Protestanten zusammen mit den heiligen Vätern des 2. Ökumenischen Konzils (381) von Konstantinopel, daß wir *„an die eine... Kirche"* glauben. Die Kirche Christi ist ihrem Wesen nach eine und kann daher nicht geteilt werden, weil das Haupt der Kirche Christus und ihr Schützer der Heilige Geist ist. *„Die Kirche Christi ist eine. Wenn es Spaltungen gibt, müssen sie überwunden werden; doch die Kirche ist eine, die Kirche Christi im Orient und im Okzident kann nur eine sein, eine und*

[1] *Franz Kardinal König*, Geleitwort bei *Dietmar Winkler/Klaus Augustin* (Hg.), Die Ostkirchen. Ein Leitfaden. Pro Oriente – Sektion Graz 1997, S. 8.

geeint"[2]. Obwohl die Kirche eine ist, leben die Christen getrennt.

In Österreich leben zusammen mit katholischen und evangelischen auch orthodoxe Christen. Die orthodoxen Christen waren seit Jahrhunderten im Habsburgerreich und in Wien präsent. Kaiser Karl VI. erlaubte auf Intervention von Prinz Eugen von Savoyen im Jahre 1723 die Errichtung der Bruderschaft „Zum hl. Georg" für die Orthodoxen aus dem Osmanischen Reich. Dieser Gesellschaft wurde auch die Verantwortung für die religiöse und seelsorgliche Betreuung der in Wien lebenden Orthodoxen übertragen. Unter Kaiser Joseph II. wurden 1781 zwei Kirchengemeinden errichtet, eine „Zum Hl. Georg" für die orthodoxen osmanischen Staatsbürger und eine „Zur Hl. Dreifaltigkeit" für die orthodoxen k.u.k. Untertanen, das heißt Griechen, Rumänen und Serben. Die Rumänen feierten über hundert Jahre mit ihnen gemeinsam ihre Gottesdienste in der Kirche am Fleischmarkt. Seit 1906 feiern die Rumänen in Wien in einer eigenen Kapelle. Nach dem Zusammenbruch der Donaumonarchie wurde 1921 in Wien eine Rumänisch-orthodoxe Pfarre gegründet[3], die der Metropolie von Czernowitz (Bukowina) unterstellt ist. Zur Zeit wird diese Pfarre vom Metropoliten von Deutschland und Zentraleuropa mit Sitz in Regensburg betreut. So wurden im 18. Jahrhundert zwei griechisch-orientalische Kirchen errichtet. Am Ende des 19. Jahrhunderts haben sich die Serben und die Russen in Wien eigene Kirchen gebaut.

Das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche in Österreich bringt Seine Eminenz, Erzbischof Michael, Metropolit von Austria, so zum Ausdruck: *„Die Orthodoxe Kirche in Österreich stellt eine Realität dar. Die Mitglieder unserer Kirchen, und zwar aller orthodoxen Kirchen unabhängig von Nationalität und jurisdiktioneller Zugehörigkeit in einer ...Kirche leben hier in Österreich, wo sie ein erstes und neues Zuhause haben. Als Zuhause muß es betrachtet werden und nicht als Provisorium...Wir leben hier in Österreich, wo wir seit vielen Jahrhunderten verwurzelt und integriert sind"*[4]. Die orthodoxen Christen leben in Österreich mit und zusammen mit den katholischen, evangelischen und anderen Christen in ökumenischer und brüderlicher Verbundenheit.

Daten und Fakten

In Österreich[5] befinden sich fünf Kirchengemeinden der Orthodoxen: Patriarchat von Konstantinopel, Moskau, Belgrad, Bukarest und Sofia. Alle bilden die „Griechisch-orientalische Kirche in Österreich" gemäß dem sogenannten „Orthodoxengesetz" vom 23. Juni 1967.

a) Die **Griechisch-orthodoxe Kirche** in Österreich ist seit 1924 als Metropolis (von Austria) organisiert, sie

---

[2] *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika „Ut unum sint!" hier zit. nach: *Alfred Stirnemann/Gerhard Wilfinger* (Hg.), Pro Oriente. Festgabe für den Stifter Franz Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag. Tyrolia, Innsbruck, 1995, S. 207–208.

[3] *Dietmar Winkler*, Österreich und die Ostkirchen, in: *Winkler/Augustin* (Anm. 1), 169.

[4] *Erzbischof Michael Staikos*, Metropolit von Austria, Die Orthodoxe Kirche in Österreich, in: „Ökumenisches Forum", Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Heft Nr. 14, 1991, S. 309.

[5] Über die aktuelle Situation in Deutschland informiert *Reinhard Thöle*, Orthodoxe Kirchen in Deutschland (Bensheimer Hefte 85), Göttingen 1997.

besteht aus zwei Kirchengemeinden in Wien, außerhalb von Wien gibt es noch Gemeinden in Graz, Innsbruck, Leoben, Linz und Bregenz. Die Zahl der Gläubigen beträgt ca. 10.000 in Wien und ca. 18.000 in Österreich[6]. Im Jahre 1993 sind in der Griechisch-orthodoxen Kirche 24 Taufen, 15 Trauungen und 24 Beerdigungen[7] zelebriert worden.

b) Die **Russisch-orthodoxe Kirche:** 1961 errichtete das Russisch-orthodoxe Patriarchat von Moskau in Wien einen Bischofssitz[8]. An der Kirche wirken derzeit drei Priester und ein Diakon. Die Russische Kirche hat zwischen 1968 und 1994 auch der Bulgarisch-orthodoxen Pfarrgemeinde als Gotteshaus gedient. Das Berichtsjahr 1993 zeigt in der Russisch-orthodoxen Kirche 20 Taufen, fünf Trauungen und acht Beerdigungen.

c) Die **Serbisch-orthodoxe Kirche** in Österreich gehört zu der Serbisch-orthodoxen Diözese von Mitteleuropa. In Wien arbeiten vier serbisch-orthodoxe Pfarrer in zwei Kirchen, und es gibt weitere serbische Pfarren auch in St. Pölten, Enns, Linz (ca. 3.000 Familien), Gmunden, Salzburg, Innsbruck, Graz, Klagenfurt und Bregenz. In Wien wurden 1993 von den Geistlichen der Serbisch-orthodoxen Kirche 479 Taufen, 32 Trauungen und 16 Beerdigungen zelebriert.

d) Die **Rumänisch-orthodoxe Kirche:** Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts haben die rumänisch-orthodoxen Gläubigen aus Wien die griechische Kirche besucht. Da sie ihre Liturgie in der Muttersprache hören wollten, gründeten sie Ende des 19. Jahrhunderts eine eigene orthodoxe Kirchengemeinde. Seit 92 Jahren benützen die rumänisch-orthodoxen Gläubigen in Wien eine Kapelle im Palais Dietrichstein in der Innenstadt, wo eine gemietete Wohnung als Gebetshaus eingerichtet wurde. Die Pfarre aus Wien besteht aus 745 rumänisch-orthodoxen Familien. Im Jahre 1997 wurden vom rumänisch-orthodoxen Pfarrer in Wien 36 Taufen, zwölf Trauungen und acht Beerdigungen zelebriert. Rumänisch-orthodoxe Kirchengemeinden wurden auch in Salzburg und Graz gegründet und Filialen in Innsbruck, Linz, Wiener Neustadt und Neudau organisiert. Die Rumänisch-orthodoxe Kirche aus Österreich gehört zur Rumänisch-orthodoxen Metropolie für Deutschland und Zentraleuropa.

e) Die **Bulgarisch-orthodoxe Kirche:** Ab 1967 wurde in Wien eine Bulgarisch-orthodoxe Kirchengemeinde organisiert. Diese steht seit dem Jahre 1979 unter der Bulgarisch-orthodoxen Metropolie für Zentral und Westeuropa. In Österreich leben ca. 7.000 Personen, die bulgarischer Nationalität sind[9].

---

[6] Siehe „Religionen in Österreich", Herausgegeben vom Bundespressedienst, Wien 1997, S. 23.

[7] Die Daten für die Taufen, Trauungen und Beerdigungen in Wien gemäß: Statistisches Jahrbuch, MA 66/21/1994.

[8] *Winkler*, Österreich (Anm. 3) 169.

[9] „Religionen in Österreich" (Anm. 5), 24. – Außerhalb der Gemeinschaft der orthodoxen Kirche gibt es in Österreich weiterhin die Armenisch-Apostolische Gemeinde (Sie erhielt 1968 eine Kirche. Die Gemeinde gehört seit 1980 zur Diözese für Mitteleuropa. In Österreich leben derzeit etwa 1000 Armenier), die Syrisch-orthodoxe Kirche (1974 wurde eine Gemeinde mit etwa 2000 Mitgliedern gegründet. Sie gehört zur Diözese für Mitteleuropa und die Beneluxländer des Syrischen Patriarchates von Antiochien. Hier feiern auch die beiden Malankara-orthodoxen Kirchen Südindiens ihre Gottesdienste) und die Koptische Kirche (in Wien umfaßt sie ca. 1500 Gläubige, es bestehen auch Gemeinden in Graz und in Linz).

Religionsunterricht

Der Religionsunterricht ist ein Dienst an der Gesellschaft, für den gerade in unserem Kulturkreis die christlichen Kirchen besonders befähigt sind, und er ist keine Gemeindekatechese. Durch den Religionsunterricht schafft man eine gute Erziehung der Kinder, und gleichzeitig ist er eine Hilfe für die Kirche, ihre jungen Mitglieder in einer systematischen und guten Richtung geistig zu ernähren. Der Religionsunterricht ist nicht nur eine spezielle Tätigkeit, sondern auch eine Möglichkeit, sowohl als Schüler und Schülerinnen wie auch als Religionslehrer und -lehrerinnen in unserer Kirche am Aufbau des Reiches Gottes mitzuwirken, und dabei auch für die Gesellschaft eine richtige Hilfe zu sein und einen positiven Beitrag zu leisten. Das lateinische Sprichwort: „Non scolae, sed vitae discimus" (= wir lernen nicht für die Schule, sondern für das Leben) kann man auch in dieser Hinsicht verstehen. Der Religionsunterricht bietet nicht nur eine christliche Lehre an, sondern konkrete Lebenshilfe für eine gute Erziehung. Er kann eine geistliche Nahrung für die spirituellen Bedürfnisse der Kinder und der jungen Menschen sein. Es existiert oft die Gefahr, in eine Sackgasse zu rennen, und ich glaube, daß der Religionsunterricht da eine wesentliche Hilfe sein kann. Viele Menschen befinden sich heute in einer bewegten Welt und Zeit auf der Suche nach Orientierung und Heil, der Religionsunterricht kann ein Wegweiser und eine Orientierungshilfe sein.

Der Religionsunterricht hat für die Gläubigen der orthodoxen Kirchen, besonders in den Ländern, wo 70 oder 45 Jahre nur eine atheistische Doktrin herrschte und keine systematische christliche Erziehung möglich war, große Bedeutung. Er spielt auch für die orthodoxe Diasporagemeinde eine wichtige Rolle. Die orthodoxen Kirchen in Österreich dürfen als staatlich anerkannte Kirchen an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen Religionsunterricht erteilen. Die Griechisch-orientalische (Griechisch-, Russisch-, Serbisch-, Rumänisch-orthodoxe) Kirche in Österreich ist gemäß *§ 1 Abs. 1 des Bundesgesetzes vom 23. Juni 1967, BGBl. Nr. 229, über äußere Rechtsverhältnisse der griechisch-orientalischen Kirchen in Österreich,* eine gesetzlich anerkannte Kirche im Sinne des *Art. 15 des Staatsgrundgesetzes vom 21. Dezember 1867, RGBl. Nr. 142, über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger.* Die orthodoxe Kirche in Österreich genießt daher die Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes.

Seit Anfang des vorigen Jahrhunderts (1804) besteht neben der griechisch-orientalischen Kirche am Fleischmarkt auch eine griechische Nationale Schule, wo regelmäßig Religions- und Sprachunterricht für Griechen und Rumänen erteilt wurde. Im Jahre 1910 haben hundert rumänisch-orthodoxe Kinder Schulen in Wien besucht. Der Priester und der Kantor haben hier (Löwelstraße 8) in der Kapelle diese Kinder zweimal pro Woche in Religion unterrichtet[10].

Die orthodoxen Kirchen in Österreich haben, gemäß § 2 Abs. 2 des Religions-

[10] Protokoll von der Kirchengemeinderatsitzung vom 3. Jänner 1911, 13. Juni 1913, 22. Oktober 1915 und 10. November 1918.

[11] Zuletzt geändert durch das Bundesgesetz BGBl. Nr. 329/1988.

unterrichtsgesetzes BGBl. Nr. 190/1949[11], einen Religionsunterricht organisiert. Die Griechen erteilen auch heute den Religionsunterricht in der eigenen (National-)Schule sowie in der Kirche am Fleischmarkt, die Bulgaren in ihrer Kirche. Im Schuljahr 1997/98 haben 142 griechisch-orthodoxe Schüler im Alter zwischen 6 und 17 Jahren am Religionsunterricht teilgenommen. Die Rumänen und die Serben haben einen Religionsunterricht an Wiener Pflichtschulen organisiert. Die Serbisch-orthodoxe Kirche erteilt an Volksschulen, Hauptschulen, Allgemeinbildenden Höheren Schulen und Berufsbildenden Höheren Schulen Religionsunterricht. Derzeit werden in Wien etwa 1.500 Schüler von 18 Lehrern unterrichtet. Die Rumänisch-orthodoxe Kirche erteilt in Wien an Pflichtschulen und Gymnasien Religionsunterricht für 75 Schüler. Genauso wird an anderen Orten Österreichs orthodoxer Religionsunterricht von Pfarrern und Laien-Religionslehrern erteilt.

Es gibt einen Lehrplan für den griechisch-orientalischen (orthodoxen) Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, der in der Bekanntmachung des Bundesministeriums für Unterricht und Kunst vom 14. August 1991 (BGBl. Nr. 441/1991) publiziert wurde.

Bezüglich des allgemeinen Lehr- und Bildungszieles dieses Religionsunterrichtes können wir unterstreichen: der Religionsunterricht hat die Aufgabe, die orthodoxe Jugend religiös zu erziehen und sie in die religiösen beziehungsweise national-kulturellen Traditionen und in die Grundsätze des Glaubens und der Sittlichkeit einzuführen. Erteilt wird dieser Religionsunterricht für die Jugend je nach der Jurisdiktion jeder orthodoxen autokefalen Kirche, die in Österreich anerkannt ist. Besonders wird hier angestrebt, im Hinblick auf die Herkunft der Mehrheit der in Österreich lebenden orthodoxen Jugend die Geschichte der orthodoxen Kirche und Kultur sowie die historischen Beziehungen zwischen Kirche und Nation zu vermitteln und die Notwendigkeit der Bewahrung der konfessionellen Identität bewußter zu machen[12].

Der orthodoxe Religionsunterricht wird nachmittags als Gruppenunterricht gemäß § 7a des Religionsunterrichtsgesetzes geführt. Die allgemein gültigen didaktischen Grundsätze sind auch für den orthodoxen Religionsunterricht anzuwenden, soweit dessen Eigenart beziehungsweise Diasporasituation es zulassen.

Durch einen Religionsunterricht können wir als Kirchendiener zwei Befehle Christi erfüllen: *„Laßt die Kinder zu mir kommen und hindert sie nicht daran"* (Lk 18, 16) und *„Lehrt sie alles zu halten, was ich euch befohlen habe"* (Mt 28, 20).

Freude, Zufriedenheit und Probleme

Es ist eine Freude und erfüllt mit Zufriedenheit, Angehöriger der Kirche Christi zu sein. Es ist nicht leicht, die Botschaft Christi heute in unserer säkularisierten Wohlstandsgesellschaft zu verwirklichen. Wir haben als Christen die Überzeugung, daß wir als Pilger

[12] Gemäß 138. Bekanntmachung des Bundesministerium für Unterricht und Kunst vom 14. August 1991, BGBl. Nr. 441/1991, betreffend den Lehrplan für den griechisch-orientalischen (orthodoxen) Religionsunterricht an Pflichtschulen, mittleren und höheren Schulen, 599.

Christi unterwegs sind. Wir sind nicht „Nomaden ohne Route, Pilger ohne Ziel" in einer Zeit neuer Unsicherheit und Orientierungslosigkeit[13], sondern *„Jünger"* Christi (Mt 28,19), denn unser Heiland ist als *„der Weg und die Wahrheit und das Leben"* (Joh 14,6) offenbart, wir sollen ihn so kennenlernen und auch verkündigen. Der Dreischritt *„Gotteskrise – Menschenkrise – Kirchenkrise"*[14] kristallisiert sich als geeignete Form theologischer Diagnose unserer Zeit heraus. Es gibt heute eine Gotteskrise, und von dieser gehen die Wurzeln der Kirchenkrise und die Wurzeln der Menschenkrise aus, die *„zur Signatur der geistigen Situation unserer Zeit geworden ist"*[15]. Als Christen sollen wir ein geistliches Verständnis und eine Perspektive unserer Zeit haben. Das Wort Krise stammt aus dem Griechischen κρίσις mit der Bedeutung: Beurteilung oder Entscheidung. Das heißt, wir sollen die Entscheidung für die christliche Tugend und die Worte der Offenbarung Gottes respektieren: *„So kommt denn und laßt uns miteinander rechten, spricht der Herr"* (Jes 1,18). Laßt uns mit Gott und Menschen rechten bedeutet: auf dem Weg der Gebote Gottes zu gehen.

In diesem Zusammenhang kann man auch einige Schwierigkeiten nennen: Als Angehörige einer Minderheit und Diasporagemeinde haben es die Schüler manchmal schwer, am Nachmittag noch Zeit und Kraft für unseren Religionsunterricht zu finden, besonders wenn sie auch einen weiten Schulweg in Kauf nehmen müssen. Für einige Eltern, die in einer atheistischen Gesellschaft erzogen wurden, ist es schwer zu verstehen, welche Bedeutung der Religionsunterricht hat.

Die orthodoxen Diasporagemeinden sind oft die einzigen Treffpunkte nicht nur für die Angehörigen einer Kirche, sondern auch einer Nationalität. Deshalb ist es nicht einfach für jemanden, der nicht verstehen kann oder will, daß die Kirche eine göttliche Institution ist, diese als eine geistliche Institution für die Erlösung der Menschen, für ihre geistlichen und religiösen Bedürfnisse zu respektieren und sie nicht als eine politische oder nationalistische Gesellschaft, als Club oder Verein zu betrachten. Die Kirche soll Kirche Gottes für alle bleiben, wie ein geistliches Zuhause, das eine Beziehung zu Gott und gleichzeitig zu allen Vorfahren ermöglicht. Die Kirche als Gotteshaus muß für alle wie eine geistliche Oase sein, wie eine geistliche Stärkung und Erholung, ein Ort des Gebetes und der Begegnung mit Gott, mit unserem Bewußtsein und mit unseren Mitbrüdern und -schwestern als Kindern Gottes.

Der Priester muß als Diener der Kirche für alle ein geistlicher Vater und ein Freund, Begleiter und Berater sein, er darf nicht für einige ein Parteifreund und für andere ein Gegner sein. Er darf nicht von einem Verein oder einer parteilichen Linie beherrscht werden, er soll *der Mensch Gottes* (2 Tim 3,17) sein und bleiben. Die Verantwortung des Priesters ist für alle Gläubigen gleich, er darf nicht Sympathien oder Antipathien für die Leute haben. Er ist ein Diener der Gemeinde für Gott und für

[13] Vgl. *Johann Baptist Metz*, Elementare Krisen – elementare Vergewisserungen. Eine Skizze. In: Kirche in der Gesellschaft. Wege in das 3. Jahrtausend. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz (Hg.), St. Pölten 1997, 19.

[14] *Michael Wilhelm*, Einführung. In: Kirche in der Gesellschaft, 15.

[15] *Christoph Schönborn*, Zum Geleit. In: Kirche in der Gesellschaft. S. 5.

die Erlösung der Menschen. Der Priester muß mit dem ganzen Kirchengemeinderat und mit allen praktizierenden Gläubigen die reale und spezifische Dimension der Kirche bewahren.

Erfahrungen

In unserer Diasporasituation können wir einige spezifische Erfahrungen erwähnen. In unserer pluralistischen Gesellschaft leben zusammen mit den Christen auch Nichtchristen, neben Katholiken leben auch evangelische und orthodoxe Christen. Wir sollen die Versöhnung konkret leben mit Engagement[16], sie richtig und ehrlich praktizieren.

Für einige orthodoxe Kirchengemeinden hat die katholische Kirche eine große Barmherzigkeit und Gastfreundschaft gezeigt. Zum Beispiel haben die Katholiken einige Gotteshäuser (in Graz, Salzburg, Linz, Innsbruck u.a.) für die orthodoxen Gottesdienste zur Verfügung gestellt. Es war eine Freude für mich, wenn ich weit von Wien die orthodoxe Taufe oder Begräbnisse für unsere Gläubigen in einigen katholischen Kirchen zelebrieren konnte. Es war ein Zeichen für unsere reale Bruderschaft. Unsere rumänisch-orthodoxe Kirchengemeinde in Wien befindet sich in einer Partnerschaft mit der katholischen Pfarre St. Georg in Wien. Zwei oder drei Mal pro Jahr treffen wir uns und beten miteinander in unserer Kirche oder in der katholischen Kirche, wo wir in christlicher Brüderlichkeit unser gemeinsames Erbe aus dem ersten Jahrtausend wiederherzustellen versuchen.

Es ist eine Freude für uns als Orthodoxe, Religionsunterricht in der Schule erteilen zu dürfen. Es bringt auch Freude und Zufriedenheit für die Schüler, an diesem Religionsunterricht teilnehmen zu dürfen. Die Schüler können so eine christlich-orthodoxe Erziehung und Informationen über die christliche Lehre bekommen.

In einigen Schulen gibt es neben katholischem und evangelischem auch orthodoxen Religionsunterricht. Es war interessant und gleichzeitig ein konkretes Zeichen für den praktischen Ökumenismus, als ich vor zwei Jahren neben den katholischen und evangelischen Religionslehrern und -lehrerinnen an einer Podiumsdiskussion vor den Schülern eines Gymnasiums teilgenommen habe. Wenn wir als Religionslehrer miteinander wirken, können die Schüler mehr und besser die heutigen Bestrebungen nach der Einheit der Christen und die christliche Gemeinschaft verstehen. Ich habe auch in der Kirche Gruppen von einigen Schulen empfangen, und wir haben hier in der Kirche in einer anderen Atmosphäre interessante Gespräche geführt. Ähnliche Gespräche führen sicher und besser zu gutem Kennenlernen, zu einer Kultur des Dialogs und zu christlichen Beziehungen.

Wir können hier in Österreich, wo fünf orthodoxe Kirchen beheimatet sind, die Einheit in der Vielfalt und den gegenseitigen Respekt gegenüber den anderen Traditionen erleben. Am ersten Sonntag der Fastenzeit feiern die Vertreter der orthodoxen Kirchen in Wien gemeinsam eine panorthodoxe Vesper. Sie ist ein Zeichen für die einzigartige und erfahrbare Form der

[16] Siehe „Dein Reich komme!" Grundtext zum „Dialog für Österreich", Wien 1997, 17; Schlußbotschaft, Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung EÖV2, 21,29,31 und „Handlungsempfehlungen" der EÖV2, 20–22, 32–39.

kirchlichen Einheit in der Vielfalt. Die Angehörigen der verschiedenen orthodoxen Kirchengemeinden aus Wien beten zusammen in deutscher Sprache und in ihren Muttersprachen die gleichen Gebete der ungeteilten Kirche Christi. Der „Sonntag der Orthodoxie" ist nicht nur ein Fest der orthodoxen Kirchen, sondern ein Fest der ungeteilten Christenheit, denn er wurde 843 zum ersten Mal gefeiert. Daher gehört er zum gemeinsamen Erbe der Kirche und ist ein Fest der Kirchenidentität[17]. In ökumenischer Brüderlichkeit haben dieses Jahr auch zwei Ordenspriester aus der römisch-katholischen Kirche teilgenommen.

Als Angehörige der orthodoxen Kirchen und kirchliche Diener finden wir den von der österreichischen Bischofskonferenz initiierten „Dialog für Österreich" lobenswert. Wir leben hier in einer pluralistischen Gesellschaft, und wir sollen auch eine Leistung für sie erbringen[18]. Die orthodoxen Gläubigen sind für den Dialog **für** und **in Österreich** sehr offen. Österreich scheint aufgrund seiner Geschichte und seiner geographischen Lage besonders geeignet dafür. Es könnte für eine solche Aufgabe ein Treffpunkt und eine lebendige Brücke zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen sein. „Von Wien sind auch Impulse für Unionen mit Rom ausgegangen, die zwar zu größerer Bekenntniseinheit in den Habsburgischen Landen, andererseits aber auch zu unglücklichen Verletzungen der orthodoxen Kirchen beigetragen haben."[19] Aber heute „ist uns allen klar, daß der Uniatismus nicht mehr die geeignete Methode für die Grundbasis des Dialogs mit der Orthodoxen Kirche ist. Der Ökumenismus statt des Uniatismus soll die Methode der Zukunft für die Wiederherstellung der Einheit zwischen den beiden Kirchen – der Orthodoxen und Katholischen – sein"[20]. Seit 33 Jahren baut „Pro Oriente", das in Wien von Kardinal Dr. Franz König gegründet wurde, nun Brücken zwischen der katholischen und den orthodoxen Kirchen.

In Wien gibt es den Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, wo 14 Kirchen Mitglieder sind und in brüderlicher Verbundenheit zusammenwirken. Das ökumenische Klima gehört für diese Kirchen zum Selbstverständnis. Durch die ökumenische Zusammenarbeit kann man die wahre Liebe Christi zwischen österreichischen Christen zeigen. Es gab während der Woche für die Einheit der Christen nicht nur einige ökumenische Gottesdienste und gemeinsame Gebete, sondern auch zu anderen Anlässen haben wir zusammen Gebete, Wortgottesdienste und andere Veranstaltungen organisiert.

Österreich ist ein Land, in dem auch Angehörige anderer Religionen leben und arbeiten. Durch die Kontaktstelle für Weltreligionen in Österreich (ein Referat in der Österreichischen Bischofskonferenz) wurde schon eine Brücke zwischen den in Österreich existierenden Religionen gebaut. Die Tätigkeit dieser Kontaktstelle fördert durch die Zeitschrift „Religionen unterwegs" (viermal jährlich) und

---

[17] *Erzpriester Nicolae Dura*, Predigt über die Bedeutung der Feier der Orthodoxie, Kathpress Nr. 56, 9–10.03.1998. S. 9.

[18] Ebd.

[19] *Franz Kardinal König*, Geleitworte, in: *Winkler/Augustin*, die Ostkirchen, 8.

[20] *Archimandrit Dr. Marin Ion Mälinas*, Schlußwort zu den Referaten des 79. Symposions der Stiftung „Pro Oriente" in Wien, 29. Mai 1996.

durch das Bildungsprogramm „Agora" den interreligiösen Dialog als Anliegen der christlichen Ökumene.

Erwartungen

Als Mitbrüder sollen wir die Ökumene, die Bereicherung und nicht Verarmung[21] ist, mit Ehrlichkeit und Bereitschaft in unsere kirchliche Tätigkeiten einbringen. Wir sollen eine offene Ökumene nach außen und nach innen für die gemeinsame Überwindung der christlichen Spaltungen und für den Aufbau der ökumenischen Besinnung durch die Bekehrung der Herzen[22] praktizieren.

Die Kirche ist ein *„Laboratorium der Auferstehung"* nicht nur für die Orthodoxen, sondern für alle Christen, für alle Menschen, für die ganze Welt, weil sie das geistliche Fundament ist[23]. Wir sollen als Diener der Kirchen die Evangelisierung nicht in einer konkurrierenden Form, sondern in brüderlicher Verbundenheit führen, weil wir alle die gleiche Mission haben. „In diesem Fall darf das Ziel der Evangelisierung nicht Bekehrung eines Christen zu einer anderen Konfession, als zu der, der er angehört, bedeuten, sondern sie muß das christliche Zeugnis darstellen, es sichtbar machen."[24] Das Wesen der Kirche ist der gewaltige dynamische Prozeß der Erneuerung der Christen und der ganzen Welt. Es besteht heute eine große Notwendigkeit für eine Wiederbekehrung der Christenheit, einen Wiederaufbau des Glaubens[25]. Unsere heutige Verkündigung muß eine Versöhnungsdimension haben[26].

Wir sind Geschwister, und „auch wenn man noch nicht gemeinsam Eucharistie feiern könne, müßten wir als Christen Versöhnung praktizieren und in Demut und Reue für die heißersehnte Einheit im Glauben eintreten"[27]. Wir sollen miteinander die Liebe Christi haben und sie zeigen. *„Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid"* (Joh 13,35), hat uns unser Heiland offenbart. Unser Glaube soll *„in der Liebe wirksam"* (Gal 5,6) sein. Der hl. Apostel Petrus hat uns gerade in dieser Hinsicht die Lehre gegeben: *„Der Wahrheit gehorsam, habt ihr euer Herz rein gemacht für eine aufrichtige Bruderliebe; darum hört nicht auf, einander von Herzen zu lieben"* (1 Petr 1,22).

Einige orthodoxe Mitbrüder fühlen sich manchmal in der österreichischen

---

[21] *Kardinal Joseph Ratzinger,* hier zit. nach: „Dein Reich komme!", 29.

[22] „Dein Reich komme!", 29.

[23] *Prof. Dr. Dumitru Stăniloae,* Teologia dogmatica ortodoxa, (Orthodoxe dogmatische Theologie), Bukarest 1978, 2. Band, 208; *Olivier Cément,* Préface, in: *Dumitru Stăniloae,* Le génie de l'Orthodoxie. Introduction, Avantpropos du Métropolite Damaskinos, Préface d'Olivier Clement. Traduit du rumain par Dan Ilie Ciobotea, Desclée de Brouwer, Paris 1984, 21.

[24] *Metropolit Dr. Nicolae Corneanu* vom Banat, Zusammenleben zwischen Katholiken und Orthodoxen in Rumänien. 65. Ökumenisches Symposion in Wien, 10. Juni 1992, PRO ORIENTE, Band XVI, In Verbo autem Tuo. Tyrolia-Verlag, Wien 1994, 150.

[25] *Nicolae Dura,* Importanta propovaduirii cuvântului lui Dumnezeu pentru mântuirea credinciosilor (Die Bedeutung der Verkündigung des Wortes Gottes für das Erlösungswerk der Gläubigen), in: Biserica Ortodoxa Româna, 108/1990, 84; *ders.,* Mission, Evangelisation, Neuevangelisation und missionarische Verkündigung. Ein orthodoxer Standpunkt, in: „Orthodoxes Forum". Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 2/1993, 196.

[26] *Nicolae Dura,* Die Versöhnungsdimension der Verkündigung, in: Ökumenisches Forum, Grazer Jahrbuch für konkrete Ökumene Nr. 19, Graz 1996, 261–274.

[27] Der ökumenische Patriarch Bartholomaios, Papst und Patriarch: Rückblick auf ein historisches Treffen, zit. nach: „Pressespiegel zu Ökumenismus, Orthodoxie und Ostkirche", Pro Oriente", Nr. 69, 1. Okt. 1995. 54–44.

Gesellschaft religiös gesehen sehr fremd oder als Außenseiter. Sie erwarten von katholischen und evangelischen Pfarrern und ReligionslehrerInnen eine richtige Haltung gegenüber dem orthodoxen Glaubensbekenntnis und etwas Verständnis dafür, daß einige orthodoxe Gäubige oft nicht ganz klare Informationen bezüglich ihres Glaubens haben. Wenn die katholischen Schüler für die erste Kommunion oder für die Firmung vorbereitet werden, wäre in unserer brüderlichen und ökumenischen Verbundenheit eine kurze Erklärung notwendig, daß die orthodoxen Kinder schon bei der Taufe auch die erste Kommunion und die Firmung gemäß der orthodoxen Lehre und Praxis erhalten haben.

Da die katholische und orthodoxe Kirche als „Schwesterkirchen" (2. Vatikanisches Konzil) bezeichnet wurden, sollen wir als Priester und Angehörige dieser zwei Kirchen uns wie Geschwister fühlen und auch so wirken. Die heutigen Mitbrüder sollten nicht weiterhin Wunden der Vergangenheit aufreißen und die Beziehungen vergiften, sondern mit Toleranz und in Versöhnung miteinander und füreinander leben. Paulinisch gesprochen und gesehen sollen und *„wollen auch wir alle Last und die Fesseln der Sünde abwerfen. Laßt uns mit Ausdauer in dem Wettkampf laufen, der uns aufgetragen ist, und dabei auf Jesus blicken, den Urheber und Vollender des Glaubens"* (Hebr 12,1–2). Wir sollen alle Nachfolger Christi sein. Die Nachfolge Christi sollen wir mit Zuversicht und Optimismus und auf unsere gemeinsame Zukunft schauend verwirklichen. Christus hat uns deutlich und klar offenbart: *„Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes"* (Lk 9,62). Als Diener der Kirchen und als Christen sind wir alle Arbeiter auf den Äckern Gottes, und wir sollen im Geist Christi arbeiten und unsere Tätigkeiten organisieren.

CHRISTOPH KARDINAL SCHÖNBORN

Pro Oriente im Dienst an der Einheit der Kirche

Entstehung und Aufgaben der Stiftung gestern, heute und morgen

Ihre geographische Lage und die politische Situation Österreichs hat die Ostkirche von Wien in besonderer Weise für den Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen prädestiniert. Die unter dem Episkopat des Wiener Erzbischofs Kardinal Franz König gegründete Stiftung Pro Oriente dient seit vielen Jahren dieser Aufgabe. Auch der derzeitige Erzbischof von Wien widmet sich mit großem Einsatz diesem ökumenischen Anliegen und schildert in seinem Beitrag Geschichte und Bedeutung des Werkes für die Begegnung von östlicher und westlicher Tradition. (Redaktion)

1. Geschichte und Ziel von Pro Oriente

Am 21. November 1964 fand die feierliche Schlußabstimmung über das Konzilsdekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* statt, sie ergab 2137 Ja- gegen 11 Nein-Stimmen; das Dekret wurde noch am selben Tag feierlich veröffentlicht. Schon 17 Tage davor, am 4. November 1964, überlegte Kardinal Franz König, damals Erzbischof von Wien, gemeinsam mit den Herausgebern der katholischen Intellektuellenzeitschrift „Wort und Wahrheit" um Monsignore Otto Mauer und mit dem früheren österreichischen Unterrichtsminister Dr. Heinrich Drimmel, welchen Beitrag die Ortskirche von Wien – den Intentionen des Konzils folgend – für die Weltkirche leisten könnte. Während die langjährigen Beziehungen der katholischen mit der evangelischen Kirche, die besonders in Deutschland eine große Tradition hatten, nicht so leicht zu überbieten waren, war doch in Hinsicht auf die Beziehungen zur Ostkirche noch wenig vorzuweisen. Die Lage Wiens unmittelbar am Eisernen Vorhang und die guten Beziehungen zur katholischen Kirche im Osten – war doch der Wiener Erzbischof durch frühere Missionen mit den Bischöfen Stepinac und Mindszenty verbunden – ließen gerade diese Aufgabe als besonders bedeutend erscheinen. Kardinal König war nach Jahrhunderten der erste römisch-katholische Bischof, der im Jahr 1961 das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel besuchte. Die Hinwendung zur Ostkirche entsprach auch einer Tradition, hatte doch der vorige Erzbischof von Wien, Kardinal Theodor Innitzer, für eine erstmalige Teilnahme an der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda 1938 einen von DDr. Josef Casper erarbeiteten Plan für Ökumene mit der Ostkirche mitgebracht.

1964 wurde die Stiftung *Pro Oriente* gegründet, die seither nun schon über ein Drittel dieses Jahrhunderts im Dienste der Beziehungen von Ost- und Westkirche wirkt. Die Wiener hatten sich so selbst eine prophetische Aufgabe gestellt. Die Chancen zu ihrer Bewältigung waren aus mehreren Gründen günstig.

Einmal konnten nach Österreich wegen des neutralen Status des Landes viele Ost- und Mitteleuropäer ohne Visum einreisen, anderseits war es mit österreichischem Paß – zum Unterschied von Reisen der Bürger aus NATO-Ländern – viel einfacher, in die kom-

munistischen Staaten einzureisen. Die orthodoxen Kirchen waren für Österreicher fast überall relativ leicht erreichbar. Zum andern wurden die historischen Beziehungen zu den orthodoxen Nationen des Balkans, die in den unmittelbaren Nachbarländern beheimatet waren, in der historischen Entwicklung wieder viel positiver gesehen als unmittelbar nach dem Zerfall der Donaumonarchie. Schließlich war es im Selbstverständnis der orthodoxen Landeskirchen viel einfacher, mit einer katholischen Teilkirche in Kontakt zu kommen, als mit der römischen Weltkirche. Der Kontakt mit der Kirche in Wien und Österreich entsprach der Tradition der altchristlichen Koinonia der Ortskirchen vor der Verfestigung der patriarchalen Jurisdiktionen. Eine kleine Anekdote mag das illustrieren: ein östlicher Patriarch sprach Kardinal König einmal irrtümlich als Patriarchen von Österreich an.

Je nach den Erfordernissen konnte *Pro Oriente* manchmal die Offizialität einer (wichtigen und angesehenen) Teilkirche herausstellen, manchmal auch die private Initiative einer Stiftung. Einmal war es die Mission eines bedeutenden Kardinals, eines der vier Konzilsmoderatoren, der – manchmal zu Recht, manchmal auch zu Unrecht – als ostkirchlicher Beauftragter des Papstes angesehen wurde, ein andermal wurde wieder das Vorgehen von kirchlich engagierten Laien betont, vor allem dort, wo ein klerikaler Einsatz seitens der katholischen Kirche nicht oder noch nicht opportun erschien oder als provokant erlebt wurde. In den ersten Jahren wurde diese Dialektik des Wechsels im Auftreten einerseits von Bischöfen, anderseits laikaler Initiativen als ein zur Meisterschaft entwickelter Wiener Weg bewundert. Der Wechsel zwischen offiziell und offiziös, zwischen bischöflich und laikal schloß wichtige Vorteile ein und öffnete so manche Tür, die anders verschlossen geblieben wäre.

In dieser Zeit wurde der Umgang mit zwei angesehenen Ostkirchen besonders gepflegt. Es war dies die rumänisch-orthodoxe Kirche, die nicht nur durch die relativ hohe Qualität der theologischen Ausbildung ihres Klerus wichtig war, sondern auch durch ihre vermittelnde Stellung innerhalb der Gesamtorthodoxie. In den immer wieder auftretenden Spannungen zwischen der hellenischen und der slawischen Orthodoxie hatte sie als einzige Kirche mit lateinischer Tradition eine eigene Stellung inne. Der zweite Kontakt entwickelte sich zur äthiopischen Orthodoxie hin. Die äthiopische Kirche gehört zu den ältesten und ursprünglichsten Kirchen. Unabhängig von Europa und dem Mittelmeerraum entstand dort ein authentisches Christentum, das heute zahlenmäßig die größte nichtchalzedonensische Kirche mit einer Gläubigenzahl, die nur mit der russischen Orthodoxie vergleichbar ist, ausmacht. Die ökumenischen Beziehungen mit diesen beiden wichtigen Kirchen konnten zunächst nur von Wien aus aufgenommen werden, 1968 mit Bukarest, 1981 mit Addis Abeba. Erst lange Jahre später führten diese Beziehungen zu einem direkten Kontakt mit Rom. Das Sprichwort von allen Wegen, die nach Rom führen, wurde so zeitweise umgekehrt: die Wege führten nach Wien und erst von dort nach Rom.

2. *Die chalzedonensische Orthodoxie*

Die Wien und Österreich am nächsten liegenden Ostkirchen sind jene durch die byzantinische Liturgie geprägten Nachbarkirchen der Serben, der Rumä-

nen, der Bulgaren, der Griechen und der Russen, kurz jene untereinander in Kommuniongemeinschaft stehende Familie von vierzehn (fünfzehn) autokephalen und autonomen Kirchen, die sich im ersten Jahrtausend als „griechische Kirche" in einem langen Prozeß von der „römischen Kirche" lösten, sich auseinanderlebten, ohne daß dafür ein genaues Datum genannt werden könnte. Die Jahreszahl 1054 bezeichnet sehr unangenehme Ereignisse, doch kann in diesen gegenseitigen Anathemata nicht *die Trennung* schlechthin erblickt werden. Noch Jahrhunderte danach gab es zwischen Lateinern und Griechen auch unproblematische Beziehungen, in denen beide Seiten ihre Zugehörigkeit zur einen *Una Sancta* erlebten. Manche Historiker führen erst das Konzil von Ferrara-Florenz 1439 oder den Fall von Konstantinopel oder gar erst das Dekret der Orientalischen Kongregation von 1729 als jenen entscheidenden Punkt an, als die sich kulturhistorisch aus Reformation und Gegenreformation ergebenden Maßnahmen auch auf die Ostkirchen angewandt wurden. Wie und wann die Trennung erfolgte, wird wohl im Dunkeln bleiben. Sicher ist, daß die Kirchen getrennt sind und daß diese Trennung nicht den Intentionen des Stifters entspricht. Das Ziel der Kirche, soll sie ihrem Ursprung treu bleiben, muß die Einheit sein: „Alle sollen eins sein, wie du, Vater in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein ..." (Joh 17,21).

Diese Kirchen hatten und haben in Wien zum Teil sehr alte Kirchengemeinden, konkret sind das die Griechen, die Serben, die Rumänen, die Russen und die Bulgaren. Gerade dadurch wurde der Kontakt nochmals erleichtert. Zudem blieben sie im Unterschied zur Situation in der Bundesrepublik Deutschland oder in der Pariser Emigration tatsächlich mit ihren Mutterkirchen und deren Patriarchen ohne die sich anderswo abzeichnenden politischen Schwierigkeiten weiter in Kirchengemeinschaft. Diese orthodoxe Familie stand nach Meinung des bedeutenden orthodoxen Theologen Jean Meyendorff zur katholischen Kirche in einem Verhältnis, das nicht durch den Häresievorwurf oder ein Schisma bezeichnet werden kann, sondern nach der 1965 erfolgten „Streichung" der gegenseitigen Anathemata aus „dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche" als Zustand der „Akoinonisia", der fehlenden Gemeinschaft. Mit dieser Orthodoxie wurde ein offizieller theologischer Dialog angestrebt.

Das Gespräch wurde durch zwei Umstände erschwert. Einerseits waren die europäischen orthodoxen Kirchen in ihrer Bewegungsfreiheit durch die kommunistischen Regierungen, die nahöstlichen durch ihr Leben in einer islamischen Gesellschaft stark eingeschränkt. Nur in Griechenland und in Finnland konnte die Orthodoxie sich freier Lebensbedingungen erfreuen. Anderseits brachten die Kirchen Griechenlands, Rumäniens und Antiochiens einer Wiederaufnahme des Dialogs zwischen Rom und der Gesamtorthodoxie von sich aus starke Opposition entgegen und setzten sich auf der Dritten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos im November 1964 durch, wo mit dem Hinweis auf „noch gründlicher erforderliche Vorbereitungen" auch den dialogwilligen orthodoxen Kirchen eine Aufnahme entscheidender Schritte verboten oder zumindest sehr erschwert wurde. Als es zehn Jahre danach so schien, als wäre der Rhodos-Beschluß obsolet geworden, lud *Pro Oriente* im Juni 1974 zu einem nichtoffiziellen theologischen Dialog,

SOPHIA
QUELLEN ÖSTLICHER THEOLOGIE



Weisung der Väter

Apophthegmata Patrum

Eingeleitet und übersetzt von Bonifaz Miller

4. Auflage 1998
520 Seiten, Pappband, Fadenheftung, 68,– DM
ISBN 3-7902-1406-X

Die hier nach langer Zeit wieder vorliegende erste deutsche Gesamtausgabe der „Weisung der Väter" folgt der griechischen Sammlung der Apophthegmata Patrum (auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt), wurde aber durch ergänzende Texte nach der lateinischen Sammlung noch vervollständigt. Ihr entscheidendes Merkmal ist ihre Vielfalt. Neben Texten, die mit unmittelbarer Eindringlichkeit eine Lebenssituation ganz aus dem Evangelium erhellen, stehen solche, die der vorchristlichen ägyptischen Welt entstammen, und andere, die dem theologischen Denken Alexandriens zuzuordnen sind.



Hermann Josef Sieben

Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist

Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus

1. Auflage 1998
256 Seiten, kartoniert, 44,80 DM
ISBN 3-7902-1454-X

Die vorliegende Auswahl spiritueller Texte aus der Zeit der Patristik steht unter dem Motto: »Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist« (Phil 3,13). Das Paulus-wort kommt in mehreren dieser Texte vor, es bringt einen wesentlichen Zug nicht nur der in ihnen vertretenen geistlichen Lehre, sondern der Spiritualität der Kirchenväter überhaupt zum Ausdruck.

Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 97 99 - 1 62, Fax (06 51) 97 99 - 1 65

der formell ja nicht untersagt worden war, zu einer „Ersten Ekklesiologischen Konsultation Koinonia" nach Wien. Den Vorsitz hatten der „päpstliche Orthodoxenminister" Pater Pierre Duprey vom Einheitssekretariat und der Organisator des geplanten panorthodoxen Konzils, der Metropolit Damaskinos Papandreou aus Genf, inne. Schon aus der Wahl der Vorsitzenden wurde die nichtoffizielle Rolle dieser Veranstaltung unterstrichen. An ihr nahmen jene Theologen teil, die normalerweise ihre Kirchen in den offiziellen Treffen vertraten, die zwar nicht von ihrer Kirche entsandt, sondern ad personam eingeladen worden waren, wohl aber mit dem Wissen ihrer Kirchenleitung teilnahmen. Auch die schwierigen Kirchen im Hinblick auf den ökumenischen Dialog, wie Griechenland, Rumänien, Rußland und Polen, waren vertreten. Dieses Kolloquium 1974 erbrachte damit den Beweis, daß die Rhodosbeschlüsse nicht mehr als gültig angesehen wurden.

In der Folge konnte der offizielle theologische Dialog zwischen Rom und der Gesamtorthodoxie vorbereitet, vom Papst und ökumenischen Patriarchen 1979 angekündigt und 1980 in Patmos und Rhodos aufgenommen werden. Nach mehreren Dialogrunden (1980 Patmos und Rhodos, 1982 Freising, 1984 Kreta, 1986 und 1987 in Bari, 1988 Uusi Valamo, 1990 wiederum in Freising und 1993 in Balamand) ist dieser Dialog zum Stillstand gekommen, als ausschließlich Themen wie Proselytismus und Uniatismus diskutiert wurden, also disziplinäre und kirchenpolitische Themen ohne theologischen Inhalt (wenn einmal die Grundbegriffe theologisch definiert waren). Hier ist sehr deutlich die Wirkung der sogenannten nichttheologischen Faktoren zu bemerken, die den theologischen Dialog in eine bedenkliche Phase, wenn auch nicht zum Erliegen gebracht haben.

Pro Oriente muß diese neue Situation zur Kenntnis nehmen und sich darauf einstellen. Diese ist auch durch starke innerorthodoxe Spannungen entstanden, die teils auf politische, teils auf kirchliche Forderungen zurückgehen. Die schwierige Aufbauarbeit im Postkommunismus hat noch nicht zur Konsolidierung der Kirchen geführt. Die Belastungen durch Staatsatheismus, Kollaboration mit den Kommunisten, durch den neu ausgebrochenem Nationalismus, ja manchmal Chauvinismus, verhindern noch vielerorts Wege aus der Krise. Die Wiederzulassung der in der kommunistischen Periode meist verbotenen unierten Kirchen führt auch zu neuen Spannungen. Hier gilt es zu überlegen, inwieweit bilaterale Beziehungen zu den einzelnen autokephalen Kirchen eine neue Wichtigkeit erhalten müssen, ob nicht die zweite Ebene zwischen den östlichen Patriarchaten und den katholischen Zentren des Ökumenismus, wie etwa Mailand, Wien, Paris oder verschiedenen deutschen Metropolen, eine neue Bedeutung bekommen, welche die Irritationen im offiziellen Dialog mildern und sozusagen als Bypaß dem drohenden Infarkt entgegenwirken könnten. Vielleicht müßten hier die nichttheologischen Faktoren genauer analysiert werden, um ihre Auswirkungen etwa durch durchaus politische Friedensinitiativen zu mildern.

Vielleicht wäre es auch von Bedeutung, den orthodoxen Gläubigen selbst einen stärkeren Zugang zum theologischen Dialog und zu den bisher erreichten Ergebnissen zu öffnen. *Pro Oriente* hat aus diesem Grund eine regelmäßige Publikationsreihe über den Ökumenismus in griechischer Sprache gegründet

und überlegt Initiativen ähnlicher Art auch für das russisch sprechende Publikum.

3. Die nichtchalzedonensische Orthodoxie

Seit 1971 hat *Pro Oriente* Wien zum weltweiten Treffpunkt der Katholiken mit den Altorientalen (den Kopten, Syrern, Armeniern, Äthiopiern und Syro-Indern) gemacht. In fünf Großkonsultationen (1971, 1973, 1976, 1978 sowie 1988) und bisher vier Studienseminaren (1991, 1992, 1994 und 1996) wurde der christologische Streit, der nach Chalkedon zum Bruch der Kircheneinheit mit jenen östlichen Kirchen geführt hatte, aufgearbeitet und in der sogenannten „Wiener christologischen Formel" abgeschlossen. Danach wurden die ekklesiologischen Fragen von Theorie und Praxis der Ausübung von Jurisdiktion und Primat angegangen. Die nichttheologischen Faktoren erscheinen in diesem Dialog einen geringeren Schaden als sonst anzurichten. Das sich sehr positiv entwickelnde Gespräch zwischen der chalzedonensischen und der nichtchalzedonesischen Orthodoxie ist hier als ermutigend hervorzuheben. Auch dazu hat der Wiener Dialog mit seiner „christologischen Formel" günstig beigetragen. Diese vermeidet die strittige Terminologie, definiert aber den Glauben an Christus in einer für beide Seiten authentischen Weise[1]. Eine weitere Auswirkung des Wiener Dialogs ist ein Näherrücken der fünf selbständigen Kirchen und ihrer Organisationen untereinander als Familien, wenn dies auch neue Probleme mit Primatsfragen aufwirft.

Als großer Vorteil des Wiener Dialogs erwies sich, daß es gelang, sich direkt an das „Pleroma" (das heißt die ganze Fülle) der beteiligten Kirchen zu wenden. Mit Hilfe der Kirchenleitungen konnten die Bischöfe, der Klerus, die Theologen und das Kirchenvolk direkt und gemeinsam mit dem Dialogpartner angesprochen werden, um diesem die inzwischen erreichten ökumenischen Fortschritte näherzubringen. Damit wurden Ergebnisse ökumenischer Tagungen nicht der Gefahr ausgesetzt, toter Buchstabe zu bleiben, der Dialog blieb nicht ein abgehobenes Gespräch der Hierarchie, das, „von oben" geführt, den Weg „nach unten" nicht fand. Dazu trugen bisher fünf Regionalsymposien teil, welche die Information der Glieder der Kirchen direkt durchführten (Ägypten 1991, Indien 1993 und 1994; Libanon 1994, Deutschland 1997). Der Prozeß der Rezeption ökumenischer Ergebnisse ist mit dieser Kirchenfamilie wohl am weitesten fortgeschritten, sowohl durch diese Veranstaltungen als auch durch die Herausgabe ihrer Resultate nicht nur in englischer und deutscher, sondern auch in arabischer, armenischer, amharischer Sprache und in Malayalam. Ein Standing Committee, bestehend aus bedeutenden Mitgliedern der Hierarchie der altorientalischen Kirchen, das sich regelmäßig zweimal jährlich trifft, ist ein wesentliches Steuerungsorgan dieses Dialogs

[1] Die Formel im Wortlaut: „Wir glauben, daß unser Gott und Erlöser, Jesus Christus, Gottes fleischgewordener Sohn ist; vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit: Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einen Augenblick getrennt. Seine Menschheit ist stets eins mit seiner Gottheit, ohne Vermischung, ohne Vermengung, ohne Teilung, ohne Trennung. Im gemeinsamen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus betrachten wir sein Geheimnis als unausschöpflich und unaussprechbar, für den menschlichen Geist weder voll zu verstehen noch auszudrücken." (Anm. der Redaktion)

und hat sich nun in bisher 18 Tagungen in fast einem Jahrzehnt bewährt. Noch nicht voll gelungen ist die Hereinnahme der aus den altorientalischen Kirchen hervorgegangenen und mit der katholischen Kirche unierten Ostkirchen, also der koptisch-katholischen, syrisch-katholischen, armenisch-katholischen, äthiopisch-katholischen und der malankara-katholischen Kirche.

4. Die vorephesinische Kirche

In zeitlicher Reihenfolge zuletzt wurde von Wien aus ein Dialog zu jener Kirche aufgenommen, die sich im persischen Sassanidenreich außerhalb der römischen Ökumene entwickelt und daher auch an den ökumenischen Konzilien im römischen Reich nicht teilgenommen hatte, ohne sie deswegen abzulehnen oder (mit Ausnahme von Nicäa und Konstantinopel I) zu rezipieren. Diese wurden lange in polemischer, aber sachlich unzutreffender Weise Nestorianer genannt, mittlerweile hat sich der Ausdruck Assyrer durchgesetzt. Die offizielle Bezeichnung „Katholische und Apostolische Kirche des Ostens" kann wohl nicht als völlig eindeutig angesehen werden. Im Juli 1994 fand die „Erste nichtoffizielle Konsultation über den Dialog innerhalb der syrischen Tradition" statt. Am 11. November 1994 unterzeichneten Papst Johannes Paul II. und das Oberhaupt der Assyrer ein gemeinsames Kommuniqué über die Hereinnahme dieser bisher außerhalb des ökumenischen Dialogs verbliebenen Kirche. Ein Jahr später wurde sie als Mitglied der katholischen Familie in den MECC (Middle East Council of Churches) aufgenommen. Die Untersuchungen dieses Dialogs beziehen sich auf das christologische Verständnis dieser Kirchen, ihre Beziehungen zu Nestorius, den an sie gerichteten Vorwurf, der nestorianischen Häresie anzugehören, ihre Geschichte, ihre Auffassung über das Konzil von Ephesus 331, zum Dreikapitelstreit und ähnlichen Fragen.

Die nichttheologischen Faktoren dürften bei dieser Familie von Kirchen nur geringe Auswirkungen haben. Am deutlichsten wirkt sich die in der Spaltung zwischen zwei Patriarchaten zum Ausdruck kommende tribale Struktur mit den damit verbundenen kulturellen, politischen und kalendermäßigen Implikationen aus. So gibt es einerseits das Zentrum in Teheran mit Morton Grove III. und anderseits das in Bagdad. Eine Ausnahme im ökumenischen Dialog scheint das gute Einverständnis dieser Kirche mit jenem Teil zu sein, der vor Jahrhunderten eine Union mit Rom einging, der chaldäischen Kirche, die an Zahl der Gläubigen um ein Vielfaches größer ist als die Stammkirche. Dieser Umstand und das Interesse aller Kirchen syrischer Tradition, den Dialog aufzunehmen, haben es erlaubt, in dieses Gespräch alle Kirchen aus dem Nahen Osten und aus Indien einzuschließen, welche auf der syrischen Tradition, auf dieser Liturgiesprache und auf den syrischen Vätern aufbauen, gleichgültig ob sie zur altorientalisch-orthodoxen, zur mit Rom unierten Kirche oder zur präephesinischen Gemeinschaft gehören. Hier wurde eine Syriac Commission, bestehend aus Vertretern von Pro Oriente und jenen elf Kirchen, die sich aus der syrischen Tradition herleiten, als Führungs- und Koordinationsinstrument eingeführt, die in regelmäßigen halbjährigen Treffen unter drei Vorsitzenden wirkt. In diesem speziellen Dialog wird es darauf ankommen, allen Beteiligten die Rechtgläubigkeit ihrer Kirche zu belegen, die ohne eigene Schuld

aus geographischen und geschichtlichen Gründen soweit von den anderen entfernt liegt.

5. *Zusammenfassung*

Der Prozeß des Zusammenwachsens der genannten Ostkirchen und der römisch-katholischen Kirche geht zwar langsam vorwärts. Bedenkt man aber rückblickend, daß alle Leistungen doch nur das Ergebnis der letzten Jahrzehnte sind, so erscheint das viel im Vergleich zu dem runden Jahrtausend der Spaltung. Daß sich die Einheit in einem langsamen Prozeß entwickeln muß, entspricht auch der historischen Wirklichkeit, in der es ja kein einmaliger Bruch, wie es eine verkürzte Geschichtsaufarbeitung weismachen will, sondern ein langer Entfremdungsprozeß war, an dessen Revision viele Kräfte der Kirchen arbeiten. Der ökumenische Prozeß braucht einerseits Geduld für seine bestmögliche Entfaltung, anderseits aber auch jenen Stachel der Ungeduld, der nicht von vornherein jede mögliche Lösung aufschiebend dem nächsten Jahrtausend zuweist. Dieser Vorgang kann durch die stärkere Einbeziehung der ganzen Kirchen, die nicht nur aus den Kirchenleitungen und den Fachtheologen bestehen, wohl gefördert werden. Dieser Prozeß braucht auch die Bewertung und Analyse der nichttheologischen Faktoren, die zu allen Zeiten in starker Weise das beeinflussen, was die eigentliche Sache des Glaubens ist. Dort wo die Bereitschaft zur Einheit aus nicht im Theologischen liegenden Gründen gering ist, werden oftmals krampfhaft theologische Vorwände gesucht, um das Weiterbestehen der Trennung zu rechtfertigen, indem „Munition" für weitere theologische Auseinandersetzungen gesammelt wird. In diesem Sinne ist auch ein gutes theologisches Gespräch vonnöten, damit durch die Jahrhunderte bestehende Mißverständnisse ausgeräumt werden können und es nicht dazu kommt, daß verschiedene theologischer Auffassungen, manchmal nur einzelne Theologumena, dramatisiert werden und als Ausgangspunkt für weiteren Streit dienen können.
Schließlich bleibt das Gebet entscheidend, das Gebet füreinander, aber auch das Gebet miteinander, denn manche der bestehenden Gräben können im Gebet überwunden werden. „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18,20). Das Gebet muß aber auch der Bitte für uns selbst gelten, daß Gott uns hinführen kann, seinem ausdrücklichen Gebot der Einheit nicht unseren menschlichen Widerstand entgegenzusetzen. Das Problem des ökumenischen Dialogs zwischen den Kirchen ist nicht: Wann können wir unsere Einheit proklamieren? sondern: Wie lange können wir uns dem verweigern, was ausdrücklicher göttlicher Wille ist, daß alle eins seien? Wie lange dürfen wir mit unserer Verweigerung weiter uns gegen Gottes Willen versündigen? Die „Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen" (UR 1).[2]

[2] Vgl. zur Stiftung *Pro Oriente* weiterführend auch: *Kirchschläger Rudolf/Stirnemann Alfred* (Hg.), Ein Laboratorium für die Einheit. 25 Jahre Pro Oriente 1989 (= Pro Oriente, 13), Innsbruck 1991. *Stirnemann Alfred/Wilfinger Gerhard* (Hg.), 30 Jahre Pro Oriente. Festgabe für den Stifter Franz Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag (= Pro Oriente, 17), Innsbruck 1995.

HANS HOLLERWEGER

Bedrängte Christen im Orient

Erfahrungen und Anfragen

Der emeritierte Linzer Liturgiewissenschaftler pflegt seit vielen Jahren Kontakte mit den Christen im Tur Abdin und unterstützt sie mit dem von ihm gegründeten Verein der „Freunde des Tur Abdin" (Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz, http://alabanza.com/cgi4all/turabdin/). Sein Beitrag gibt einen Einblick in die Situation der Christen im Orient und ihr Verhältnis zu anderen Christen und zu Nichtchristen. (Redaktion)

„Man hat uns vergessen! Niemand denkt an uns! Niemand hilft uns!" Ich werde diese verzweifelten und anklagenden Sätze der Christen im Tur Abdin in der Südosttürkei nie vergessen! Solange ich nur als Tourist kam und besichtigte, was ich interessant fand, bekam ich davon nichts zu hören. Touristen gegenüber ist man in einer so unsicheren Gegend vorsichtig. Erst wenn eine Vertrauensbasis geschaffen ist, spricht man offen. Bald kam es zu intensiven Kontakten und zur Arbeit für die Christen im Tur Abdin. Heute sind dort Klagen dieser Art nicht mehr zu hören.

Der Tur Abdin ist seit der Grenzziehung nach dem Ersten Weltkrieg von den südlichen Nachbarn (und damit von dem, was wir als Orient vor Augen haben) getrennt, doch war er durch Jahrhunderte das wichtigste spirituelle Zentrum für die Christen syrischer Tradition mit ähnlicher Funktion, wie sie der Athos für die griechisch-orthodoxe Kirche hat.[1] Diese Kontakte zum Tur Abdin, seinen Klöstern und Priestern, und die vielen Begegnungen mit den Christen in den Dörfern haben für mich wesentlich zum Verständnis der Christen im Orient beigetragen.

In den folgenden Ausführungen möchte ich über meine Erfahrungen berichten, manche Probleme aufzeigen, aber auch Fragen an unsere Haltung zum christlichen Orient stellen. Daß dabei vieles unberücksichigt bleibt, manche Feststellung in anderen Gebieten so nicht zutrifft, wird bei der recht verschiedenen Situation in den einzelnen Ländern und bei der Vielfalt der christlichen Kirchen verständlich.

1. Warum sind uns die Christen im Nahen Osten so fern?

Es gibt zwischen den Christen im Orient und den Christen im Okzident offensichtlich einige Barrieren, die engere Kontakte erschweren oder gar verhindern.

Eine erste Barriere zum christlichen Orient scheint mir eine Mischung aus falschen Vorstellungen, aus einer Un-

[1] Zur neueren Situation: *H. Anschütz,* Die syrischen Christen vom Tur ʿAbdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung. Würzburg 1985; *Kai Merten,* Die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei und in Deutschland. Untersuchungen zu einer Wanderungsbewegung, Hamburg 1997; ebenso die vierteljährlich erscheinende Zeitung „Stimme des Tur Abdin", Linz 1995ff. – Zur Geschichte: *A. Palmer,* Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur ʿAbdin, Cambridge 1990.

sicherheit der islamisch geprägten Welt gegenüber und aus den Verständigungsschwierigkeiten durch die arabische Sprache zu sein. Die orientalische Mentalität ist uns tatsächlich oft fremder, als wir bei ersten Begegnungen meinen. Die Gastfreundschaft und Höflichkeit ist nicht nur ein charakteristischer Vorzug, sondern birgt in sich den Hang, dem Gast zu sagen, was er gerne hört, und die eigene Meinung zu verschweigen. Man begegnet im Orient selbstbewußten Menschen mit einer hochstehenden Kultur, die nicht von oben herab behandelt werden wollen und gerne auf ihre viel ältere Kultur hinweisen. Fremd ist uns ein gewisses Prestigedenken mit für uns unverständlichen Ausprägungen. Bescheidenheit und geduldiges Hinhören sind daher Voraussetzungen, um einen Zugang zu den Menschen zu bekommen. Manchmal geschieht es, daß erst nach langen Gesprächen das Anliegen genannt wird, das auf dem Herzen liegt. Im städtischen Bereich mit höherer Bildung hat oft westliches Denken die Eigenart verdeckt. Vielleicht trägt der erst vor wenigen Jahren intensiv einsetzende Massentourismus zu einem Abbau der Verständnisschwierigkeiten bei.

Eine zweite Barriere sind die fehlenden Kontakte zwischen den Christen des Orients und der westlichen Welt und das auffallende Defizit an Informationen. Während wir über die Christen in der sogenannten Dritten Welt durch Missionszeitschriften, den Einsatz der Entwicklungshelfer oder die Aktivitäten verschiedener Dritte-Welt-Gruppen oft erstaunlich gut informiert sind, gilt das Interesse für den Orient besonders den Heiligen Stätten in Israel/Palästina und den Krisenherden, etwa den Kurdengebieten und dem Irak. Die Informationen, die uns durch die Medien erreichen, sind häufig einseitig und klammern die Christen (bewußt) aus. Als sich nach dem Golfkrieg eine katastrophale Flüchtingswelle vom Irak zur türkischen Grenze bewegte, berichtete man in den Medien nur von flüchtenden Kurden, aber nicht von Christen, die etwa ein Drittel der Flüchtlinge ausmachten.[2] Wer weiß schon, daß im Irak monatlich wenigstens 4500 Kinder wegen des unmenschlichen Embargos verhungert sind?[3]

Unsere Interessen im Orient gelten den Denkmälern der alten orientalischen, byzantinischen, römischen und arabischen Kultur. Über die heute im Orient lebenden Christen, ihre Schwierigkeiten und Bemühungen und ihr vielfältiges kirchliches Leben ist nur ein enger Kreis informiert, die westlichen Christen im allgemeinen werden davon kaum berührt. Die Christen im Orient sind die uns unbekannten Christen. Eine der Folgen ist, daß Hilferufe aus diesem Raum meist ergebnislos verhallen. Andrerseits haben auch die Christen des Orients vom „christlichen" Westen manche falsche Vorstellung.

Eine dritte Barriere ist die für einen durchschnittlich informierten Christen unüberschaubare und zunächst unbegreifliche Zahl an christlichen Kirchen. Dazu ist das Klima für eine Begegnung je nach dem Standpunkt durch die katholischen Unionen und die Missionstätigkeit verschiedener protestantischer Kirchen im vorigen und am Beginn dieses Jahrhunderts

[2] „Christliche" Kurden gibt es im allgemeinen nicht. Die Christen, die in derselben Region leben, sind semitisch-aramäisch-assyrischer Abstammung.

[3] Vgl. United Nations Children's Fund (UNICEF) Baghdad, Iraq, December 1997.

belastet. Der Abt eines Klosters im Tur Abdin gestand mir nach jahrelangen Kontakten mit seiner kleinen klösterlichen Gemeinschaft, er traue mir erst jetzt und glaube, daß ich sie in rechter Absicht besuche. Um seine Worte zu unterstreichen, sagte er, er habe in seinem Zimmer neben dem Bild des Patriarchen auch das Bild des Papstes hängen. Manche Verwundung, die in der Vergangenheit zugefügt wurde, ist noch offen und noch nicht verheilt.
Ein kurzer schematischer Überblick über die orientalischen Kirchen soll diese Barriere überwinden helfen.

2. *Überblick über die christlichen Kirchen in Orient*

Die Vielfalt der Kirchen im Orient hat ihren Grund in Spaltungen, Unionen und politischen Einflüssen.
Die Christen, die von Antiochien aus in westlicher und östlicher Richtung missioniert wurden, erfuhren durch die römisch (byzantinisch)-persische Grenze eine erste Scheidung in zwei Bereiche: der ostsyrische (persische) Bereich und der westsyrische Bereich.
Die *ostsyrische* Tradition existiert heute als die Assyrische oder Apostolische und Katholische Kirche des Ostens (früher als „Nestorianische" Kirche bezeichnet) und die mit Rom unierte Chaldäische Kirche.[4]
Die *westsyrische* Tradition gliedert sich in die Syrisch-orthodoxe (früher „Jakobitische" Kirche genannt) und die unierte Syrisch-katholische Kirche. Zur westsyrischen Tradition gehört auch die Maronitische Kirche, die sich im Rückzugsgebiet der libanesischen Berge eigenständig entwickelt hat und jedenfalls seit den Kreuzzügen mit Rom uniert ist.
Nördlich des syrischen Raumes und von dort aus missioniert, gelangte das Christentum in *Armenien* bald zu einer Unabhängigkeit und staatlichen Förderung mit einer hochstehenden eigenständigen Kultur als die Armenisch-apostolische Kirche. Ein Teil ist als Armenisch-katholische Kirche mit Rom uniert.
Unabhängig vom syrischen Raum entstand in *Ägypten* die Koptisch-orthodoxe Kirche und südlich davon die Äthiopisch-orthodoxe Kirche. Von beiden Kirchen gibt es unierte Zweige.
Alle genannten Kirchen werden heute als vorephesinische beziehungsweise vorchalzedonensische oder altorientalische Kirchen bezeichnet.
Politische Macht war nicht nur wirksam bei der Trennung der ostsyrischen Kirche als Folge des Konzils von Ephesus (431) und der westsyrischen, armenischen und koptischen Kirche nach dem Konzil von Chalkedon (451); sie hat die heutige Situation auch mitbestimmt durch die Zurückdrängung der „Jakobiten" durch die byzantinischen Kaiser: die Patriarchensitze von Antiochien, Alexandrien und Jerusalem wurden mit kaisertreuen (byzantinisch-)orthodoxen Bischöfen besetzt, weshalb im heutigen Syrien und im Heiligen Land die *Griechisch-orthodoxe* Kirche die Mehrheit, in Ägypten allerdings eine verschwindende Minderheit bildet. Der unierte Zweig der (byzantinischen) orthodoxen Kirche wird entweder Griechisch-katholische oder

[4] Die zu diesen Kirchen gehörenden Zweige in Indien bleiben hier unberücksichtigt, weil sie für das Verständnis des Orients nicht maßgeblich sind. „Nestorianisch" und „jakobitisch" wird von den betroffenen Kirchen jetzt so aufgefaßt, daß man sie als Häretiker betrachtet. Daher sollen diese Ausdrücke vermieden werden!

Melkitische Kirche genannt. In allen Ländern des Orients existieren auch römisch-katholische Diözesen und Protestantische Kirchen verschiedener Richtungen. Ein graphischer Überblick soll die Vielfalt der Kirchen im Orient verdeutlichen helfen.

Syrische (antiochenische) Tradition
westsyrisch:
Syrisch-orthodoxe Kirche
Syrisch-katholische Kirche
Maroniten
ostsyrisch:
Apostolische Kirche des Ostens
(= Assyrische Kirche)
Chaldäische Kirche
armenisch:
Armenisch-apostolische Kirche
Armenisch-katholische Kirche

Alexandrinische Tradition
Koptisch-orthodoxe Kirche
Äthiopisch-orthodoxe Kirche
Koptisch-katholische Kirche
Äthiopisch-katholische Kirche

(Byzantinisch) orthodoxe Tradition
Griechisch-orthodoxe Kirche
Griechisch-katholische Kirche
(= Melkitische Kirche)

Eine Folge dieser vielen Kirchen sind die vielen Bischofssitze und Bischöfe in den Städten des Orients.[5] Nach westlicher Denkart wäre eine „Flurbereinigung" dringend notwendig. Doch hat diese Vielfalt ihre geschichtlichen Wurzeln, weshalb man ihr vor aller Kritik zunächst Verständnis entgegenbringen soll. Die Kirchen sind auf die Wahrung ihrer Identität bedacht, die freilich ebenso eine Schwächung ihrer gemeinsamen christlichen Identität bedeutet. Den Wunsch nach Gemeinsamkeit kann man immer wieder bei den Gläubigen feststellen, wenn sie nicht betonen, daß sie zu dieser oder jener Kirche gehören, sondern sagen: „Wir sind Christen!"
Dieser Überblick über die Kirchen des Orients soll mit einer kurzen Statistik über die Zahl der Christen in den einzelnen Ländern ergänzt werden.[6]

Armenien: 3 Millionen Christen (= 97%);
Türkei: 100.000 Christen (= 0.2%), davon etwa 18.000 zwischen Mersin und Antakya (Antiochien) und 2.500 im Tur Abdin;
Syrien: 1.5 Millionen Christen (= 10%); (gleichlautende Angaben einiger Bischöfe);
Libanon: 1,560.000 (= 40%), vor allem Maroniten;
Irak: 500.000–581.000 Christen (= 2.6–3%). Mündliche Mitteilung des chaldäischen Patriarchats: ca. 1 Million Christen;
Iran: 120.000–130.000 Christen (= 0.2%);
Jordanien: 75.000–100.000 Christen (= 2.5%).
Israel/Palästina: 140.000 Christen (= 2.3%);
Ägypten: amtliche Statistik ca. 3 Millionen, kirchliche Statistik ca. 8 Millionen (= ca. 10%);
Äthiopien: ca. 26 Millionen Christen (= ca. 52%).[7]

3. Lebendige und erfolgversprechende Ökumene

Auf dem oben aufgezeigten Hintergrund wirkt die Feststellung des Zweiten Vatikanischen Konzils überaus aktuell: „Deshalb steht bei den Orientalen bis auf den heutigen Tag der Eifer und die Sorge im Vordergrund, jene brüderlichen Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als

[5] So gibt es zum Beispiel in Damaskus drei Patriarchen und zehn Erzbischöfe und Bischöfe. In Syrien sind insgesamt 16 katholische Bischöfe tätig. Vgl. Annuario Pontificio per l'anno 1997. Città del Vaticano 1997; Orthodoxia 1997–1998. Ostkirchliches Institut Regensburg.
[6] Statistische Angaben über die Zahl der Christen in den Ländern des Orients differieren weithin oder sind überholt. Soweit sie vorliegen, sind die obigen Angaben dem LThK, Freiburg ³1993, entnommen und wurden zum Teil durch eigene Nachfragen ergänzt.
[7] Für Äthiopien sind statistische Angaben kaum möglich.

Schwesterkirchen bestehen müssen".[8] Es ist in diesem Beitrag nicht möglich, auch nur annähernd die vielen ökumenischen Bemühungen im christlichen Orient aufzuzeigen. Die Vielfalt der Kirchen hat eine Vielfalt an Kontakten zwischen den einzelnen Kirchen des Orients und ebenso zur (röm.) katholischen Kirche zur Folge. Nur auf letztere soll hier eingegangen werden.[9]
Als uns naheliegend, sind an erster Stelle die Bemühungen der Stiftung PRO ORIENTE zu nennen.[10] Die 1964 durch Kardinal König als „Stiftungsfonds" gegründete Institution der Erzdiözese Wien leitete 1971 einen Dialog mit den altorientalischen Kirchen ein, der sich bis heute weiterentwickelt hat, wobei für unseren Bereich vor allem das „Standing Committee" für den Altorientalen-Dialog und die „Syriac Commission" für den multilateralen Dialog innerhalb der syrischen Tradition zu nennen sind. Die wichtigste Frucht der Bemühungen war die Klärung der christologischen Frage, die als Hauptgrund der Trennung durch 1500 Jahre galt.
Die dabei entwickelte gemeinsame „Christologische Formel" war eine entscheidende Vorarbeit für den offiziellen ökumenischen Dialog Roms mit einigen altorientalischen Kirchen, der in „Gemeinsamen Erklärungen" seinen dokumentarischen Niederschlag fand: 1973 mit der Koptischen Kirche, 1974 mit der Syrisch-orthodoxen Kirche, 1994 mit der Apostolischen Kirche des Ostens. Mit letzterer, die sich als erste von der Einheit losgelöst hat, ist der Dialog durch eine gemeinsame Übereinkunft am weitesten gediehen.[11] Durch diesen Dialog wird eine bedauerliche Tragik offenkundig: Durch anderthalb Jahrtausende hat man einander als Häretiker angesehen, gegenseitig im Stich gelassen und bekämpft; nun war es nicht nötig, auch nur ein Jota im Glaubensbekenntnis einer Kirche zu ändern, um den gemeinsamen Glauben an die Gottheit und Menschheit Christi festzustellen und zu bekräftigen.
Eine weitere Institution, die von protestantischer Seite initiiert wurde, ist das 1974 gegründete Middle East Council of Churches (MECC), in dem von Anfang an die orthodoxen, orientalisch-orthodoxen (mit Ausnahme der Apostolischen Kirche des Ostens) und protestantischen/episkopalen Kirchenfamilien, seit 1989 auch die katholisch-orientalischen Kirchen zusammengeschlossen sind. Als Aufgabe hat sich das MECC gestellt, den regionalen Dialog zu unterstützen und auch für gesellschaftliche und politische Fragen gemeinsame Lösungen anzustreben.[12]

---

[8] Unitatis redintegratio 14: AAS 57 (1965) 90–112, hier zitiert nach LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil II 9–126 ebd. 97.

[9] Eine neue Darstellung der christologischen Auseinandersetzungen, des Schismas und deren Folgen, aber auch der ökumenischen Aktivitäten in neuerer Zeit und eine ausführliche Bibliographie bietet: *D. W. Winkler*, Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog. Innsbruck 1997. Ebenso wird verwiesen auf: *W. Nyssen u.a.* (Hg.), Handbuch der Ostkirchenkunde 1–3, Düsseldorf 1984, 1989, 1997.

[10] Einen kurzen Überblick über die Aktivitäten gibt *Ph. Harnoncourt*, Die Stiftung PRO ORIENTE, in: *D. W. Winkler/K. Augustin* (Hg.), Die Ostkirchen. Ein Leitfaden. Graz 1997, 171–174.

[11] In einem „Gemeinsamen Synodal-Dekret zur Förderung der Einheit zwischen der Assyrischen Kirche des Ostens und der Chaldäisch-Katholischen Kirche" vom 15. August 1997 wurde die Zusammenarbeit in Katechese, Liturgie, Bildung und Pastoral beschlossen und zur Durchführung eine gemeinsame Kommission eingerichtet.

[12] Über die Aktivitäten des MECC berichtet laufend die Zeitschrift News Report, Limassol 1988ff.

Seit 1993 finden in Antélias im Libanon jährlich Internationale Kongresse „Syrisches Erbe" mit je über 1000 Teilnehmern statt. Alle Kirchen syrischer Tradition treffen sich, um vor allem Fragen des gemeinsamen liturgischen Erbes zu studieren. Diese Kongresse sind eine wichtige Brücke zueinander, durch die derselbe Wurzelboden bewußt wird, aber ebenso die gemeinsame Aufgabe angegangen wird, inmitten einer muslimischen Welt die eigene Identität zu finden und zu bewahren. Solche ökumenischen Entwicklungen ersten Ranges bleiben in den westlichen Kirchen fast unbemerkt.[13]

Die offiziellen ökumenischen Bemühungen der Kirchenführer wirken sich auf die praktizierte Ökumene an der Basis spürbar aus. Ein junger Pfarrer in Damaskus erzählte mir, daß in seine neugebaute Kirche in einem neuen Stadtteil Christen aller Kirchen kommen, ohne daß dadurch nur in irgendeiner Weise Werbung für die eigene Kirche gemacht würde. Oft führen die Familienbande zusammen, manchmal die entsprechenden Anlässe, oft die gemeinsame Not und der Druck von außen. Ein schmerzlich empfundenes Hindernis für die praktizierte Ökumene ist der unterschiedliche Ostertermin, weil dieser Riß besonders die vielen Familien trifft, in denen Ehepartner und Kinder verschiedenen Kirchen angehören.

Für die weitere Entwicklung ist die Klärung mancher theologischer Differenzen notwendig. Doch kann dies nicht so verstanden werden, daß in allem eine volle und einheitliche Übereinstimmung erzielt werden müßte. Die verschiedenen Traditionen lassen meist verschiedene theologische Deutungen zu. Wichtiger ist das Studium der jeweils anderen Tradition, um aus dem spirituellen Reichtum der Liturgie und der Väter zu schöpfen. In dieser Hinsicht haben die theologischen Fakultäten und andere Bildungseinrichtungen eine wichtige Aufgabe zu erfüllen, die heute oft noch kaum gesehen wird.

Eine echte Gemeinsamkeit wird es aber nicht geben, wenn sie nicht durch gegenseitige Hilfeleistung ihren Ausdruck findet. Es muß der Weg zu einem „Dialog des Lebens" beschritten werden, einer Solidarität in der Hilfestellung, wo Not vorhanden ist. „Handlungen gemeinsamer Liebe der einen Seite gegenüber der anderen und beider gemeinsam gegenüber den in Not und Bedrängnis geratenen Menschen werden als ein Akt von unmittelbarer Aussagekraft erscheinen."[14] Dabei soll nicht zuerst an große finanzielle Hilfe gedacht werden. Wichtiger ist die Solidarität, die man durch Besuche ausdrückt, die im Gespräch über die Probleme offenkundig wird und die schließlich hilft, wo eigene Initiativen vorhanden sind.

Durch die praktizierte Ökumene wird das gegenseitige Vertrauen geweckt, wachsen die Kirchen an der Basis zusammen und werden die Kirchenführer gedrängt, ebenfalls eine praktizierte und nicht bloß eine theologische oder „diplomatische" Ökumene zu betreiben. Die Ökumene der (und mit den) orientalischen Kirchen hat gegenwärtig die größten Erfolgschancen.

[13] Vgl. die kurzen Berichte von *A. Heinz*/Trier in: GD 27 (1993) 96 und GD 31 (1997) 84.
[14] *Johannes Paul II.*, „Orientale lumen" 23: AAS 87 (1995) 745–774 ebd. 770.

4. Christen als Minderheit in einer islamischen Umwelt

Die Christen im Orient werden seit dem 7./8. Jahrhundert vom Islam bedrängt und verdrängt. Durch das erstarkte Selbstbewußtsein der arabisch-muslimischen Welt hat sich gegenwärtig die Lage verschärft. Daher stellt sich als erstes die Frage, ob die Christen dem Druck standhalten und in ihrer angestammten Heimat überleben werden? Dies wird von inneren und äußeren Faktoren abhängen.

Ein erfahrener Ordensmann, der seit Jahrzehnten in Syrien lebt, sagte mir vor einigen Jahren: „Wenn die Christen nicht wissen, warum sie bleiben sollen, werden sie auswandern. Sie müssen davon überzeugt sein, daß sie stärker sind". Damit ist deutlich ausgedrückt, daß die Zukunft der Christen von ihrer spirituellen Kraft abhängt. Wer ihnen begegnet, spürt die feste Bindung an die Kirche und kann überaus lebendige und überzeugende Gottesdienste erleben. Das erstarkte Mönchtum in der koptischen Kirche, die unvorstellbare Begeisterung beim Papstbesuch im Libanon, die große Wallfahrt der Christen von Aleppo zum Simeonskloster vor einigen Jahren, die caritative Tätigkeit, das Engagement der Jugend in der Katechese der Kinder sind Ausdruck einer großen Glaubenskraft. Allerdings ist vor allem im städtischen Bereich der westliche Einfluß unerwartet groß. Symptome dafür sind die kleine Kinderzahl der christlichen Familien im Vergleich zu den Muslimen, die hohen materiellen Ansprüche bei mancher Heirat, die allzu leichtfertige Auswanderung in den „Goldenen Westen", wenn dafür die Möglichkeit besteht. Freilich muß man sich vor jeder Verallgemeinerung hüten, weil die Situation in den einzelnen Ländern verschieden ist, ein Urteil schwierig und eine Kritik nicht angebracht ist.

Die bedrohlichste Schwachstelle der Christen ist ihre Zersplitterung in viele verhältnismäßig kleine Kirchen. Ein gebildeter Christ im Tur Abdin, der jede Auswanderung ablehnt, erzählte mir, daß die Kurden sagen: „Wenn die Christen zusammenhalten, sind sie stärker als wir". Diese überraschende Feststellung kann auch auf das Miteinander der Kirchen übertragen werden. Darum sind nicht nur ökumenische Begegnungen, sondern die Einheit der Kirchen eine Voraussetzung für ihr Überleben.

Wie oft aber machen die wirtschaftliche Not und die Bedrängnisse gesellschaftlicher und politischer Art ein Verbleiben in der Heimat fast unmöglich! Die Unruhen und Kampfhandlungen in so vielen Regionen schaffen eine Unsicherheit, die durch den islamischen Fundamentalismus verstärkt wird. Besonders die jungen Christen haben oft keine Arbeit und können ein Leben ohne genügend Chancen für die Zukunft schwer durchstehen, weshalb ein Teil den Ausweg in der Auswanderung sucht. Dies ist die große Sorge aller Verantwortlichen in den Kirchen des Orients!

Die Christen im Orient sind aber auch eine bereits bestehende Brücke zum Islam mit einer Erfahrung durch Jahrhunderte. Durch ihre hohe Bildung haben sie vor der Wende zum ersten Jahrtausend viele Kulturgüter der Antike der arabisch-islamischen Welt übergeben. Sie stehen heute in einem vielfältigen Dialog mit den Muslimen. Sie könnten ihre Erfahrungen mit dem Islam auch den okzidentalen Kirchen vermitteln. Doch scheint diese Erfahrung in den westlichen Kirchen eher nicht gefragt zu sein. Die Christen des Orients sehen in der Art und Weise,

wie heute die westlichen Kirchen dem Islam begegnen, ein „Spiel mit dem Feuer", (so wörtlich ein katholischer Patriarch) und sie sagen: „Was der Islam ist, weiß nur, wer unter ihm lebt".[15]

5. Fragen an uns

Wenn schon in den bisherigen Ausführungen mancher Hinweis auf unser westliches Verhalten gegeben wurde, so sollen zusammenfassend drei Fragen gestellt werden.

5.1 Kennen wir die Christen im Orient?

Man liebt, was man kennt. Deshalb kann der erste notwendige Schritt nur eine bessere Information sein. Das andersartige Leben und die Spiritualität der Christen im Orient könnte eine reiche Quelle sein, die für die Christen im Westen ausgeschöpft werden sollte. Das erfordert nicht nur bei uns Initiativen, sondern ebenso im christlichen Orient. Notwendig sind nicht neue wissenschaftliche Publikationen für Fachkreise, sondern Informationen für die Basis. Dieses Ziel wäre nur durch eine intensive Zusammenarbeit zu erreichen, die freilich auch Orient und Okzident und besonders die vielen Kirchen zusammenführen würde.

5.2 Warum werden nur Steine und nicht Mitchristen besucht?

Besuche sind wichtig. Johannes Paul II. schreibt: „Außer der Kenntnis voneinander halte ich gegenseitige Besuche für äußerst wichtig".[16] Viele christliche Institutionen, Reisebüros, Pfarreien und Gruppen besuchen Israel/Palästina, Syrien, Jordanien, den Libanon oder Ägypten. Doch werden bei diesen Reisen meistens nur Steine besucht und nicht die Mitchristen! Soweit ich Erfahrung habe, werden solche Besuche nur von wenigen Gruppen eingeplant und verwirklicht. Dies betrifft vor allem Israel/Palästina, wo der Wallfahrtstourismus fast völlig an den einheimischen Christen vorbeigeht. So ist die wirtschaftliche Situation der Christen Bethlehems trotz tausender christlicher Pilger äußerst schlecht, weil die israelischen Reiseführer mit ihren Gruppen fast nur Hotels, Restaurants und Geschäfte von Israelis aufsuchen. Es läßt sich hin und hin feststellen, daß Reisegruppen offizieller kirchlicher Stellen nach Syrien fahren und nicht einmal den Besuch bei einem Bischof, geschweige denn bei einer christlichen Gemeinde eingeplant haben. Die Steine, auch wenn manche für die Christen ehrwürdig sind, bedeuten mehr als die Mitchristen! An diesen Tatsachen wird deutlich, wie wenig wir den christlichen Orient kennen und wie wenig er uns bedeutet. „Solidarisch reisen" lautet die Forderung an uns!

5.3 Welchen Stellenwert haben die orientalischen Kirchen im Leben der Kirchen des Westens?

Die Christen des Orients sind auch in der konkreten Hilfe durch die Kirchen weithin die vergessenen Christen. Gewiß unterstützt sie die Caritas, die in ihren Hilfeleistungen keine Einschrän-

[15] Vgl. dazu u.a.: *A.Th. Khoury*, Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam. Freiburg 1994.
[16] Orientale lumen 25, ebd. 771.

kung kennt.[17] Man macht aber die Erfahrung, daß Ansuchen bei anderen Institutionen oft mit der Begründung abgelehnt werden, daß der Orient weder zu den Missionsländern noch zur sogenannten Dritten Welt gehört. Wohin gehört er dann? Es hält sich offensichtlich keine kirchliche Organisation für zuständig, wenn es um die Hilfe für die orientalischen Kirchen geht. Durch die Öffnung Osteuropas nach der Wende hat sich diese Situation noch verschlechtert.[18] So fallen zwar Brosamen ab, aber gezielte Aktivitäten fehlen. Hilfeleistungen, die allen Kirchen im Orient zugute kämen, würden ein wichtiger ökumenischer Beitrag sein, damit die Einheit unter ihnen wächst.

Vor allem aber wird den Gläubigen nicht genügend bewußt gemacht, welchen Stellenwert der christliche Orient für die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen hat. Dies wäre vor allem die Aufgabe der offiziellen ökumenischen Kommissionen in den Diözesen, die dieses wichtige Anliegen aber oft kaum wahrnehmen.

Das „Orientale Lumen" soll aufgehen! „Vergessene Christen", ob sie katholisch sind oder nicht, darf es nicht geben. Wir werden unserer Katholizität nicht gerecht, wenn im Erscheinungsbild unserer Kirche die Spiritualität der östlichen Kirchen fehlt, und wenn die Christen, die in Not sind, unsere Hilfe entbehren müssen.

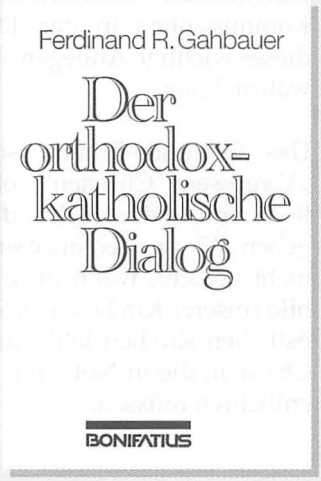
---

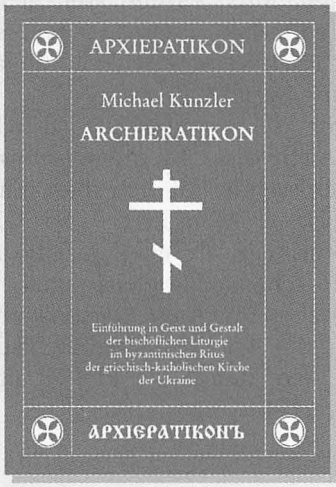
[17] Ich spreche hier vor allem die Situation an, wie sie sich in Österreich zeigt.

[18] So war der 1995 aufgelöste „Europäische Hilfsfonds" auch für die Türkei zuständig, die ihm nachfolgenden Hilfswerke gelten aber nur dem europäischen Osten.

BONIFATIUS

Zum Thema: Orthodoxie





neu

Ferdinand R. Gahbauer

Der orthodox-katholische Dialog

Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute.
196 Seiten. Kartoniert
DM 48,– / öS 350,– / sFr 45,60
ISBN 3-87088-948-9

Wenn der orthodox-katholische Dialog gegenwärtig auf der Stelle zu treten scheint, liegt das an bestimmten Fragestellungen, die eine Art Erblast der Geschichte beinhalten. Ferdinand R. Gahbauer OSB gibt einen Rück- und Überblick über die wichtigsten Phasen in den Beziehungen zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche von den Anfängen bis heute.

Michael Kunzler

Archieratikon

Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine
461 Seiten. 35 s/w-Abbildungen. Gebunden
DM 198,– / öS 1445,– / sFr 188,–
ISBN 3-89710-039-8

Der bekannte Paderborner Liturgiewissenschaftler erschließt die Liturgie eines Pontifikalamtes im byzantinischen Ritus. Eingeführt wird in eine eigene Art christlichen Glaubens, Lebens und Feierns, in andere theologische Denkweisen, Wertungen und Perspektiven, die sich im Gottesdienst einen lebendigen Ausdruck verschaffen.

Im Buchhandel erhältlich

BONIFATIUS GmbH, Druck · Buch · Verlag, Postfach 12 80
33042 Paderborn

IRENÄUS TOTZKE

Byzantinische Spiritualität in Niederaltaich

Daß in einem westlichen Benediktinerkloster die Liturgie im byzantinischen Ritus gefeiert wird, ist nicht alltäglich. Wie es dazu kam und welche Bedeutung dieses Bemühen auch in der Gegenwart hat, schildert Archimandrit Irenäus Totzke OSB aus dem bayerischen Benediktinerkloster Niederaltaich. (Redaktion)

Die Anfänge

Im Jahre 1924 richtete Papst Pius XI. ein Apostolisches Breve an sämtliche Benediktinerklöster, das nach seinen Anfangsworten „Equidem verba" benannt wird und als solches in die Geschichte eingegangen ist. Der Papst und seine Mitarbeiter waren bewegt, ja erschüttert von dem Eindruck, den die bolschewistische Revolution in ganz Europa hervorrief. Ununterbrochen liefen neue Greuelmeldungen ein, die entweder von den dramatischen Auseinandersetzungen im jahrelang sich hinziehenden russischen Bürgerkrieg oder von dem sofort einsetzenden systematischen Kampf der neuen Sowjetregierung gegen jede Form der Religion berichteten.

Da die zahlenmäßig am stärksten vertretene Religion im Vielvölkerstaat des Russischen Kaiserreiches das Christentum und unter dessen Konfessionen wiederum die stärkste die orthodoxe war, richtete sich das Augenmerk Europas hauptsächlich auf die Leiden und Verfolgungen, die über die Orthodoxe Kirche hereinbrachen. Der Papst war indessen der Meinung, daß für diese verfolgte Kirche nicht nur gebetet, sondern auch etwas getan werden müsse. Er glaubte, daß wegen der an diokletianische Zeiten erinnernden Verfolgung der Zeitpunkt einer erneuten Annäherung, ja möglicherweise sogar Wiedervereinigung zwischen Rom und Teilen der Orthodoxie – in diesem Falle: Moskau – gekommen sei. In seinem Schreiben an den damaligen Abtprimas, Fidelis v. Stotzingen, forderte er diesen auf, ein Rundschreiben an alle Äbte und Mönche zu richten und diese „zu inständigem Gebet zu Gott um die Einheit sowie zu tätiger Inangriffnahme zweckdienlicher Werke" einzuladen. Er äußerte den Wunsch, daß sich in jedem Kloster ein paar Mönche bereitfänden, die seinen Ideen folgten. In einem Dreistufenplan wollte er diese Mönche nach einiger Zeit in einem eigenen Kloster (pro Kongregation „oder wenigstens pro Nation") zusammenfassen und diese Klöster dann noch später zu einer weltweiten byzantinischen Benediktinerkongregation auf- und ausbauen. Die Heraushebung sollte besonders deswegen geschehen, weil er wünschte, daß diese Mönche, die seinen Ideen folgten, nicht nur die Traditionen des Orthodoxen Ostens studieren – zu diesem Zweck hatte sein Vorgänger Benedikt XV. 1917 bereits die Orientalische Hochschule (Istituto Orientale) in Rom gegründet – sondern sich „Sprache, Geschichte, Charakter und Geistesart, besonders aber Theologie und Liturgie jener Völker" *zu eigen machen* sollten. Ihm schwebte die Gründung einer

byzantinischen Benediktinerkongregation zum Zweck einer auf Rußland spezialisierten Wiedervereinigungs-Tätigkeit vor. Stimuliert wurde er umso mehr, als er von der – wie sich später zeigte, irrealen – Idee ausging, der Bolschewismus werde sich binnen kurzem von alleine totlaufen, und auf den zurückgebliebenen Trümmern könne man dann gewissermaßen (klare Vorstellungen äußerte er nicht) dem russischen Patriarchat die Hand reichen und ihm beim Wiederaufbau des kirchlichen Lebens geschwisterliche Hilfe leisten.
Außerdem drückte er die Hoffnung aus, daß durch die Tätigkeit dieser byzantinischen Benediktiner „auch im Abendland die Sehnsucht nach Einheit sich erweitere". Dieser zweite Programmpunkt sollte sich in der Folge als der weitaus gewichtigere herausstellen. Da infolge der politischen Entwicklung jede ökumenische geschweige denn pastorale Tätigkeit auf dem Territorium der sich bildenden UdSSR zunächst unmöglich war, konzentrierten sich die wenigen Mönche und Klöster, die sich von den päpstlichen Ideen begeistern ließen, auf die „Erweiterung der Sehnsucht nach Einheit" im Westen.

Schäftlarn und Niederaltaich

Womit der Papst wohl kaum gerechnet haben dürfte, war die ablehnende Haltung des Abbas-Primas. Dieser erledigte zwar, zum kirchlichen Gehorsam verpflichtet, den päpstlichen Auftrag, tat aber selbst nicht das mindeste, um die Anregungen des Papstes zu unterstützen, geschweige denn zu fördern; im Gegenteil ließ er mündlich nach allen Seiten hin durchblicken, daß er von der ganzen Angelegenheit nichts halte. Die Folge war, daß nur ein Teil der von den päpstlichen Ideen angetanen Mönche daran denken konnte, in der vom Papst gewünschten Richtung tätig zu werden.
Zu diesen gehörte im oberbayrischen Kloster Schäftlarn bei München der dortige Subprior Emmanuel Heufelder, dessen 100. Geburtstag man 1998 feiert. Von Gott mit einem begeisterungsfähigen Naturell versehen, entzündete sich sein Herz schnell an den neuen Ideen, doch konnte er nur bei einem einzigen Mitbruder in seinem Kloster Resonanz finden. Die übrigen verschlossen sich dem päpstlichen Auftrag.
Heufelder war aber von Gott mit der großen Tugend der Hoffnung begnadet. So hoffte er zehn Jahre lang, daß Gott ihm irgendwie die Möglichkeit zeigen möge, im Sinne des Papstes tätig zu werden. Diese Chance eröffnete sich plötzlich 1934, als er, zunächst provisorisch, als Oberer in das in wirtschaftliche Bedrängnis geratene niederbayerische Kloster Niederaltaich bei Passau gerufen wurde. Nun ergriff er die Gelegenheit, für die Ideen Pius' XI. zu werben. Später sagte er immer wieder: „Ich sah, daß dieses Haus nicht nur materielle Hilfe, sondern vor allem eine Aufgabe brauchte, an der es sich geistig-geistlich aufrichten konnte. Und so gab ich ihm die Ideen des Papstes."

Zwischen den Kriegen

Rasch fand P. Emmanuel, inzwischen zum Prior ernannt, unter den neu eintretenden Novizen Leute, die sich ebenfalls für die neuen Aufgaben berufen fühlten. Da man damals noch glaubte, daß die Unierten eine Brücke zwischen Katholiken und Orthodoxen seien – inzwischen haben sich die theologischen Ansichten hierüber gewandelt –, nahm man zunächst Kontakt mit

den Vertretern der Unierten Kirche in Deutschland auf und organisierte die vom Papst gewünschten „Ostkirchentage" mit unierten Gottesdiensten und einführenden Vorträgen für das Kloster und die interessierte Öffentlichkeit. Eine langsam wachsende Spezialbibliothek (viel Literatur über die Ostkirche gab es damals nicht) wurde eingerichtet. Prior Emmanuel machte zwei ausgedehnte Erkundungsreisen auf den Balkan und nach Galizien (1935 und 1938), um dort Kontakte mit leitenden Persönlichkeiten sowohl der Römisch-Katholischen wie der Griechisch-Katholischen Kirche aufzunehmen. Erste Kontakte knüpfte er auch zur Orthodoxen Kirche, doch blieben sie – dem damaligen Frühstadium der Ökumene gemäß – im Rahmen kirchen-diplomatischer Höflichkeit. Der Präfekt der Orientalischen Kongregation in Rom aber, Kardinal Eugène Tisserant, segnete die Tätigkeit Heufelders, indem er ihm schrieb: „Ich segne alles, was die Abtei Niederaltaich unter Leitung Ew. Paternität für die Sache des christlichen Ostens tut".

Unter den Griechisch-Katholischen Kirchen nahm damals die galizische (in jener Zeit meist „ruthenische" genannt) eine besondere Stellung ein. Mit ihren fünf Millionen Gläubigen war sie nicht nur die zahlenmäßig stärkste aller unierten Gemeinschaften, sondern besaß in ihrem Oberhaupt, dem Metropoliten von Lemberg Graf Andreas Szeptickij na Szepticach, eine alle übrigen unierten Hierarchen überragende Persönlichkeit. Sein Traum war die Wiedervereinigung Moskaus mit Rom, von der er glaubte, sie sei nach 1917, also nach Auflösung des kaiserlich-russischen Staatskirchentums, in greifbare Nähe gerückt. Zur Verwirklichung dieses Traumes war er vom Papst mit außerordentlichen Vollmachten ausgestattet worden, wie sie vor und nach ihm nie ein unierter Hierarch besessen hat (zum Beispiel die Einsetzung von Bischöfen). Er gehörte ebenfalls zu den Inspiratoren Pius' XI. Auch unternahm er mehrere Reisen nach Deutschland und Österreich, um allgemein unter den Katholiken, besonders aber unter den Benediktinern für seine Unionspläne zu werben. Prior Emmanuel Heufelder besuchte ihn in Lemberg, war von seinen Ideen begeistert, sah aber auch, daß der Metropolit mit seinen Ansichten, die weit über das bisherige Uniertentum hinausgingen und beispielsweise eine größere Selbständigkeit (Autonomie) der unierten Kirchen, vor allem aber ihre Entlatinisierung forderten, in seiner eigenen Kirche ziemlich allein stand. So lernte er in dem damaligen Weihbischof (und späteren Auslands-Visitator) Ivan Buczko einen scharfen Gegner dieser Ideen und Anhänger der alten Richtung kennen, die in größtmöglicher Romanisierung und Latinisierung das Heil der Unierten sah.

Auf dem Balkan fand Heufelder für seine Pläne ein starkes Echo in Rumänien. Hier wurde er mit dem damaligen lateinischen Bischof von Alba Julia, Dr. Pácha, in Kontakt gebracht, der ihn zur Gründung eines byzantinischen Benediktinerklosters in Siebenbürgen anregte. Dies war 1938. Da aber in Deutschland seit 1933 die Nationalsozialisten regierten, denen jede Annäherung der christlichen Kirchen aneinander höchst unwillkommen war, außerdem schon ein Jahr später der Krieg ausbrach, blieben die Pläne Heufelders auf die Wirksamkeit unter den Katholiken Deutschlands mittels zahlreicher Tagungen und Vorträge beschränkt. Von den nicht wenigen jungen Patres und Fratres, die sich für die

neuartigen Aufgaben – „Unionsarbeit" nannte man damals diese Frühform der ostkirchlich ausgerichteten Ökumene – interessierten, kam nicht einer aus dem Kriege zurück – und im Mai 1945 saß Prior Emmanuel wieder allein mit seinen Ideen da und wartete auf Mitarbeiter.

Die Arbeit zwischen 1945 und dem II. Vatikanum

Diese ließen nicht lange auf sich warten. Zuerst traten zwei Russen ein – einer von ihnen der später bekannte Kirchenhistoriker und Gründungsmitglied der Stiftung „pro oriente" in Wien, Archimandrit Chrysostomos v. Plaškevič –, mehrere Deutsche und ein Danziger folgten. Da der Vater der Benediktiner, der Hl. Benedikt v. Nursia, seine Mönche in Dekanien einteilt, nahm der 1949 zum Abt gewählte Emmanuel Heufelder im Jahre 1955 eine Neueinteilung seines Klosters vor: in eine römische und eine byzantinische Dekanie. Erster byzantinischer Dekan wurde der schon genannte Pater und spätere Archimandrit Chrysostomos.

Die ostkirchliche Arbeit nahm einen neuen Aufschwung. Vorbild war das schon gleich nach dem päpstlichen Aufruf 1924 gegründete Kloster Chèvetogne in Belgien. Die allmählich zahlreicher werdenden Mönche des byzantinischen Ritus erhielten nun eine eigene Kapelle, die von dem galizischen Malermönch Christophor Kutz mit einer Ikonostase versehen wurde. Liturgische Kleidung und Kultgeräte wurden in Rom besorgt, aus jungen Mönchen und interessierten Schülern des Klostergymnasiums wurde ein Chor gebildet, die eigenen Mönche wurden an die Orientalische Hochschule nach Rom zum Studium entsandt. Tagungen über die Ostkirche wurden nun in größerem Umfang als bisher gehalten, darüber hinaus luden Priesterseminare in Deutschland und Österreich, aber auch immer häufiger katholische (gelegentlich sogar evangelische) Pfarreien zur Abhaltung byzantinischer Gottesdienste und zu Vorträgen über die Ostkirche ein.

Seit dem II. Vatikanum

Die gottesdienstliche Resonanz in der deutschen und österreichischen Bevölkerung wurde stärker, als wir in Niederaltaich daran gingen, die ursprünglich gebrauchten „orthodoxen Sprachen", nämlich Griechisch und Kirchenslawisch, durch die deutsche zu ersetzen. Hierzu wurden wir ab ca. 1960 von orthodoxer Seite ermuntert, und zwar mit dem Hinweis, daß man uns sonst – es hatte gerade die Einwanderung griechischer Gastarbeiter begonnen – des Proselytismus bezichtigen könne.

Die Sache war leichter gesagt als getan; denn eine musikalische deutsche orthodoxe Tradition gab es nicht – fast nicht! Gottes Vorsehung kam aber dergestalt zu Hilfe, daß der Verfasser dieses Beitrages – Theologe und Musikwissenschafter – bei dem einzigen orthodoxen Kirchenmusiker, den es im Westen gab, dem aus Moskau stammenden Ivan v. Gardner an der Universität München studieren konnte. Unter dessen anfänglicher Anleitung entstand nun jene orthodoxe Musik, die seit 1960 in Niederaltaich gepflegt wird.

Die Verwendung der deutschen Sprache ging zunächst nicht ohne Schwierigkeiten vonstatten. Nicht nur, daß orthodoxe liturgische Texte neu übersetzt werden mußten (die wenigen vorhandenen waren entweder nicht betbar

oder nicht singbar, meistens weder das eine noch das andere) oder daß die musikalische Adaptation sehr mühsam war, sondern zu jener Zeit herrschte in der Römischen Kirche noch ein strenges Verbot der Verwendung der Volkssprachen in der Liturgie. Obgleich dieses Verbot offiziell nur für die lateinische Kirche galt, hatten die römischen Dikasterien dennoch versucht, es auch in den unierten Kirchen durchzusetzen. Infolgedessen mußte man auch in Niederaltaich vorsichtig sein. Mit Hilfe der Melkiten, das heißt der griechisch-katholischen Christen des Vorderen Orients, die damals zu Deutschland besonders enge Kontakte pflegten und die ebenfalls von den römischen Restriktionen betroffen waren, gelang es jedoch, Kompromißlösungen zu finden.

Bald wurden diese Schwierigkeiten aber dadurch überwunden, daß auch die Römische Kirche sich den Volkssprachen öffnete. Nun konnten auch in Niederaltaich sämtliche Teile des Gottesdienstes – der Liturgie und des Stundengebetes – auf deutsch gesungen werden. Der Druck von Partituren und die Herausgabe von Schallplatten und Musik-Kassetten wurden in Angriff genommen.

Allmählich vertieften sich auch die Kontakte zu interessierten Einzelpersonen und Institutionen in Österreich und in der Schweiz. Von Wien aus trat der Hochschul-Musikprofessor Alfred Spannagel, ein Freund des früh verstorbenen DDr. Casper, der in den 30er Jahren in Wien das „Fest der Liturgien" organisiert hatte, mit Niederaltaich in Kontakt und schrieb – aufgrund jahrelanger Kontakte zu Wiener orthodoxen Gemeinden hierzu befähigt – mehrere Stücke für die Niederaltaicher deutsche byzantinische Liturgie. In der Schweiz tat dasselbe der Komponist Paul Burkhard[1], der sich in der zweiten Hälfte seines Lebens fast ausschließlich mit Kirchenmusik befaßt und in Jerusalem ausführliche Studien der orthodoxen Kirchenmusik betrieben hatte. In Linz interessierte sich Univ.-Prof. Hans Hollerweger – Theologe und begabter Musiker – für die orthodoxe Liturgie und rief einen Chor ins Leben, mit dem er – in Zusammenarbeit mit Niederaltaich – bereits viele ostkirchliche Gottesdienste in Pfarren des Linzer Raumes und seiner Umgebung organisiert hat.

Auch der erwähnte russische Professor von Gardner begann – nach dem Vorbild Strawinskys, der eigene kirchenslawische Werke nachträglich lateinisch textiert und dabei umgearbeitet hat – eigene Werke deutsch zu textieren und regte dabei den Verfasser als seinen ehemaligen Schüler (auch in Komposition) dazu an, Werke gleich in deutscher Sprache zu verfassen. Auf diese Weise strebten beide an, die in der 2. Hälfte des vorigen Jahrhunderts entstandenen ersten Versuche deutschen orthodoxen Komponierens (die sogenannte Potsdamer Tradition, entstanden in der kleinen, zuerst russischen, dann allmählich germanisierten, orthodoxen Gemeinde in Potsdam) zu einer deutschen orthodoxen Schule zu erweitern.

Die Besucher der byzantinischen Gottesdienste

Zunächst waren es in der kleinen byzantinischen Kapelle des Klosters Niederaltaich Tagungsgäste, die jenes

[1] Er ist seinerzeit durch sein Chanson „O mein Papa" weltbekannt geworden.

allgemeine, in ganz Mittel- und Westeuropa, besonders aber in seinen germanophonen Teilen anzutreffende Hingezogensein „zum Östlichen" in sich verspürten. Besonders trug hierzu bei, daß wir uns in den ersten Jahren – nicht zuletzt wegen der beiden russischen Dekanie-Gründer – der kirchenslawischen Sprache und der russischen Musik bedienten. Doch allmählich differenzierte sich das Bild.

Ein kleiner, aber doch spürbarer Prozentsatz waren Deutsche, die als Kriegsgefangene längere Zeit in der Sowjetunion verbracht hatten und die sich nun in unserer Kapelle an ihre schweren Jahre erinnerten, die sie einerseits als schrecklich empfanden, andererseits jedoch zugleich, wie sie immer sagten, „nicht missen mochten". Deswegen kamen sie immer wieder. Hinzu kamen Personen, die die Kapelle aus rein philologischen Gründen besuchten und sich meist mit dem Studium unserer gottesdienstlichen Bücher begnügten. Während diese beiden letztgenannten Personenkreise allmählich verschwanden, wuchs der Kreis jener, die sich mehr oder weniger unreflektiert von der „Ostkirche" angezogen fühlten. Die Gründe der empfundenen Anziehung waren gewiß vielfältig. Unbewußt war aber sicher schon das vorhanden, was sich seit etwa 1968 immer mehr Bahn brach: die Unzufriedenheit mit der liturgischen Entwicklung in der Römischen Kirche, die sich mehr und mehr als Unzufriedenheit mit der gesamten theologischen Situation im Westen artikulierte.

Von jetzt an konnte man deutlich zwei Personenkreise unterscheiden: Die mehr vom Gefühl her Bestimmten und die geistig Suchenden.

Die mehr vom Gefühl her Bestimmten sind bis heute einfach mit der gegenwärtigen römischen Liturgie unzufrieden, sie fühlen ihre Seele dort „nicht ausgefüllt", es ist ihnen alles „zu leer", es werde zu viel „geredet", es fehle „die Mystik"; bei näherer Befragung kommt auch immer wieder zum Vorschein, es sei „keine Gottesnähe (außer bei der Kommunion) mehr spürbar".

Die geistig Suchenden fragen nach den Ursachen dieses Sachverhalts und kommen dabei sehr schnell rückwärts über das II. Vatikanum hinaus. Sie sehen die Art seiner Verwirklichung nicht als Ursache, sondern als Symptom einer schon lange schwelenden Entchristlichung des römischen (und des geistig aus ihm hervorgegangenen protestantischen) Europas und kommen dann zu kritisch beurteilten Weichenstellungen der Vergangenheit wie Aufklärung, Rationalismus, Nominalismus, Abälardismus, Scholastik, augustinischer Christomonismus u.v.a.m. Die vielen theologischen, philosophischen und kulturwissenschaftlichen Seminare, welche die ostkirchliche Sektion des Niederaltaicher Ökumenischen Institutes (in der die meisten Mönche der Dekanie tätig sind) veranstaltet, leisten hier wertvolle Dienste. Denn auch hier hat eine – durch die Weichenstellungen des II. Vatikanums in Gang gesetzte – theologische Entfaltung stattgefunden.

Dadurch, daß die Mönche der Byzantinischen Dekanie der Abtei Niederaltaich gemäß den äußerst weitsichtigen Wünschen Papst Pius' XI. (der in bezug auf die katholisch-protestantische Annäherung bekanntlich extrem zurückhaltend war, solche Ängste gegenüber der orthodoxen Kirche aber offensichtlich nicht hatte) sich nun – gemäß auch der eigenen Berufung – orthodoxe Theologie „zu eigen gemacht haben" und dabei erkannten, daß es sich bei der Orthodoxen Kirche

um eine mindestens genauso katholische Kirche wie bei der Römischen handelt, sind sie zu authentischen Sprechern orthodoxen Christentums innerhalb der westlichen Kirchen geworden, das heißt sie können katholischen und evangelischen Christen nicht nur orthodoxe Positionen „erklären", sondern auch „vermitteln", indem sie zum Beispiel sine ira et studio auf vorhandene Defizite auch in der eigenen westkirchlichen „Entwicklung" (die oft eine „Nicht-Entfaltung" war) hinweisen.

Oft wird dabei die Frage gestellt, ob die Westkirchen von den Ostkirchen „lernen können". Im Sinne eines bloßen Kopierens sicher nicht, dazu haben sich beide Traditionen doch zu sehr auseinanderentwickelt – im Sinne eines Hinhörens auf die gemeinsamen Ursprünge aber ganz bestimmt.

Literaturhinweise:

Equidem Verba (Sammelband); Die Beiden Türme, Hauszeitschrift der Abtei Niederaltaich, Nr. 25 (1974); *Andreas Rask:* Die byz. Dekanie der Abtei Niederaltaich, in: Lebendige Seelsorge, 1983/4; 257ff.; *A.I. Totzke,* Die Byz. Dekanie der Abtei Niederaltaich; Hg. Förderverein f.d. Byz. Kirche Niederaltaich (1994); *ders.,* Interview f. Radio Radonezh; Stranicy (russ.); Moskau 1997/2–3; 460–471; *ders.,* Orth. Musik in deutscher Sprache, in: Die Beiden Türme (s.o.) Nr. 72 (1997), 81–87.

ADOLF TRAWÖGER

Die Ikone – Kunstgegenstand und / oder Objekt der Verehrung

Neben (und in) der Liturgie ist vor allem die Ikone besonderer Ausdruck ostchristlicher Spiritualität. Unser Autor, Spiritual am Priesterseminar der Diözese Linz, greift das offensichtliche Interesse auf, das diesen heiligen Bildern der Ostkirchen derzeit im Westen entgegengebracht wird, und konfrontiert dies anhand neuer Veröffentlichungen mit Informationen zur Geschichte und zum theologischen Verständnis der Ikone. (Redaktion)

Ist es verwunderlich, daß in einer vom Bild beherrschten Welt auch die Bilder der Ostkirche, die Ikonen, im sogenannten „Westen" in Mode kommen? Zahlreiche Ikonenausstellungen finden statt; private Sammlungen entstehen; immer mehr Menschen nutzen die vermehrt angebotenen Ikonenmalkurse, um zu einem inneren Gleichgewicht zu finden; durch die Öffnung der Grenzen zum ehemaligen „Ostblock" gelangen alte Ikonen in den Westen – für manche Auswanderer dienen diese oft sehr wertvollen heiligen Bilder aus dem Familienbesitz zum Aufbau einer neuen Existenz, wie ich dies persönlich in einem Ikonengeschäft in Jerusalem erfuhr.

Was hier nur kurz angedeutet ist, zeigt, wie vielschichtig die Beweggründe sind, sich mit dem Thema „Ikone" zu beschäftigen. Der für den orthodoxen Christen heiligste Gegenstand seines praktizierten Glaubens ist für uns, die wir westlich geprägt sind, oft nur ein Kunstgegenstand mit mehr oder weniger hohem ästhetischen Wert. Manche empfinden seine Fremdheit als exotischen Reiz, ohne genau zu wissen, was ihn so anziehend macht. Die stärkere Nachfrage nach sakralen Gegenständen über ihren eigentlichen Bestimmungszweck hinaus führt nicht selten zu einem unkontrollierten Devotionalienhandel; der Verkauf von Ikonen wird zu einem einträglichen Geschäft.

Die Reduktion der Ikone auf einen Kunst- oder Dekorationsgegenstand widerspricht ihrer Bedeutung und Botschaft. Sie ist zunächst „Theologie im Bild", das heißt sie verkündet durch ihre Farben, Formen und Gestalten; sie vergegenwärtigt, was das Evangelium durch das Wort offenbar macht. So wird sie zum Ausdruck der göttlichen Offenbarung und in ihrer Verehrung zum Medium der Gemeinschaft mit Gott.

Die unterschiedlichen Zugänge zu den heiligen Bildern der Ostkirche spiegeln sich auch in den zahlreichen Veröffentlichungen zu dieser Thematik[1]. Bei manchen liegt der Schwerpunkt in der Darstellung der Ikonen bestimmter Epochen, Regionen oder „Malschulen". Die Textteile sind meist kurz gehalten und beschreiben die abgedruck-

[1] Für einen ersten Überblick vgl. Lit.-Verz. bei *Fischer H.*, Die Ikone. Ursprung – Sinn – Gestalt, Herder, Freiburg 1995; *Selig Abraham K.*, Die Kunst des Ikonenmalens. Ein Handbuch für Anfänger und Fortgeschrittene, Tyrolia, Innsbruck 1997; *Onasch, K./Schnieper A.*, Ikonen. Faszination und Wirklichkeit. Herder, Freiburg 1995.

ten Ikonen. Andere befassen sich nur mit wenigen Ikonentafeln oder einem einzigen Ikonenmotiv, wobei man um eine meditative Interpretation bemüht ist. Die theologische Deutung geschieht oft durch Kirchenväterzitate und Bezugnahmen auf die orthodoxe Liturgie. Wieder andere bemühen sich darum, sich vom westlichen Verstehenshorizont aus dem Wesen der Ikone zu nähern[2]. Darüber hinaus gibt es auch Kataloge und Bücher für jene, die am Kauf von Ikonen interessiert sind, oder für solche, die Ikonen selber malen wollen[3]. Den beiden erstgenannten Zugängen soll mit Hilfe von zwei Büchern hier etwas nachgegangen werden:

1. Die Ikone als Kunstgegenstand

Diesen Aspekt scheint mir auf einem qualitativ sehr hohen Niveau das Buch von Viktor Lazarev zu betonen[4]. Der Autor (1896–1976) war einer der wichtigsten Kunsthistoriker Rußlands, der sich auch mit seinen Studien über die byzantinische und Renaissance-Malerei einen Namen machte. Die jetzt zwanzig Jahre nach seinem Tod auf Deutsch erschienene Darstellung beinhaltet eine Sammlung von verschiedenen Einzeluntersuchungen zur russischen Ikonenmalerei von ihren Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts.

Lazarev erzählt über die zum Teil abenteuerliche Entdeckung der alten russischen Ikonen und ihre Erforschung. Erst um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert begann man sich für die älteren Ikonen zu interessieren, sie zu sammeln und die alten Maltechniken zu studieren. Die alten Ikonen wurden von Schmutz, Ruß und vor allem den späteren Übermalungen befreit, nachdem man ab dem 17. Jahrhundert infolge einer Änderung des Geschmacks alle früheren Ikonen erbarmungslos übermalt hatte. Bei der 1913 in Moskau veranstalteten großen Ausstellung zur altrussischen Kunst wurde erstmals einem breiten Publikum offensichtlich, daß die frühe Phase der russischen Ikonenmalerei „weder eine strenge noch fanatische Kunst, sondern eine Kunst war, in der sich klar und direkt das Volksschaffen spiegelte, eine Kunst, die in ihrer Leichtigkeit und ihrer besonderen Klarheit im Aufbau der Formen an die antike Malerei erinnerte" (15). Für Lazarev gehört die Ikonenkunst zu den vollendetsten Manifestationen des nationalen russischen Genius.

Interessant ist die Feststellung des Autors, daß gerade durch die Trennung von Kirche und Staat im Anschluß an die russische Revolution viele Ikonen gerettet und restauriert werden konnten, indem der Staat sie in aller Offenheit und planmäßig aus den Kirchen und Klöstern entfernen ließ. Dadurch wurden sicherlich Dutzende Ikonen des 12. und 13. Jahrhunderts entdeckt und die Maler Feofan Grek, Andrej Rubljov und Dionisij zu konkreten historischen Gestalten. Diese positive Deutung der Entfernung der

---

[2] So das konkrete Anliegen und damit der sehr hohe Anspruch des Buches von *Fischer* (aaO), dem es aber nur zum Teil gerecht wird.

[3] Vgl. *Selig* (aaO) oder *Kegelmann K.*, Ikonenmalschule – Werkstoffe und Maltechnik. Eine Anleitung für die Praxis, Hannover 1989.

[4] *Lazarev Viktor N.*, Die russische Ikone. Von den Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Benziger, Zürich 1997.

religiösen Kunstwerke aus den Kirchen scheint aber doch zu euphorisch, zumal hier auch die Meinung der russisch-orthodoxen Kirche zu kennen wichtig wäre. Allerdings entstanden so wertvolle Ikonensammlungen u.a. in Moskau (Tretjakov-Galerie, Andrej-Rubljov-Museum), Leningrad (Russisches Museum) und in kleineren Städten wie zum Beispiel in Jaroslawl und Vladimir. Westeuropäische Museen konnten keine Sammlung erstklassiger Ikonen aufbauen, die besten Werke finden sich in Stockholm, Oslo und Bergen sowie im 1955 eröffneten Ikonenmuseum in Recklinghausen.

Auch wenn sich die russische Ikone von Byzanz her entwickelte, so begann bereits ab dem 12. Jahrhundert eine Emanzipationsbewegung, die mit der Entfernung von Byzanz zunahm und so eine eigenständige Kunst hervorbrachte. Als Byzanz 1453 erobert wurde, war das alte Rußland, „die Rus, das einzige orthodoxe Land, in dem die Ikonenmalerei nicht auf die Stufe eines bloßen Handwerks herabsank, sondern ... hohe Kunst blieb" (21).

Eine für Außenstehende wichtige Frage ist die der Unterscheidung der russischen Ikonen von den byzantinischen. Auf den ersten Blick unterscheiden sie sich zunächst kaum, da die gleichen Typen der Gottesmutter, der Szenen und Kompositionen des Alten und Neuen Testamentes vorkommen. Während die ikonographischen Grundmuster stabil bleiben, dringen doch nach und nach die Eigentümlichkeiten der russischen Seele durch: die Gesichter werden weicher und offener, die Intensität der Farben wächst auf Kosten der Farbschattierung, die Silhouette gewinnt größere Geschlossenheit und Deutlichkeit, deutlich und scharf gesetzten Aufhellungsstrichen weichen gleichmäßige Farbflächen mit kaum wahrnehmbaren Übergängen. Ganz allgemein gesprochen wirkt die russische Ikone damit weniger streng und asketisch.

Mit der Zeit entstanden schließlich auch eigene ikonographische Typen, zum Beispiel aus der Verehrung lokaler Heiliger wie Boris und Gleb, der Typ der „Schutzmantelmadonna", „Das Konzil der Gottesmutter" oder „Über dich freut sich". Interessant sind vor allem jene Veränderungen von byzantinischen Heiligendarstellungen, die sich durch die russische Ackerbauernkultur ergaben. So wurden zum Beispiel Georg, Blasius, Elija oder Nikolaus zu Schutzheiligen der Ackerbauern, ihrer Herden und des gesamten Hausbesitzers, was sich auch auf den Ikonen niederschlug. Festzuhalten ist allerdings, daß komplizierte allegorische Darstellungen erst ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beliebt wurden. Bis zu dieser Zeit herrschten einfache und klare Linien und Formen vor, in die noch keine realistischen Elemente eindrangen. Das „geistige Prinzip" war der grundlegende Gedanke der gesamten Ikonenmalerei: Figuren der Heiligen werden körperlos dargestellt, sie haben runde Gesichter ohne porträthafte Merkmale, Landschaften sind stark vereinfacht und stilisiert ohne jeden naturhaften Charakter. „Auf der russischen Ikone gibt es ein Pathos der Entfernung, die Himmel und Erde trennt, es gibt das Bewußtsein der rein aprioristischen Erkenntnis der festgehaltenen Ereignisse und Gegenstände" (25). Trotzdem strahlen diese Bilder eine große Lebensfreude aus, vermitteln die starken und hellen Farben, die weichen Silhouetten und die zärtlichen Gesichter ein Gefühl der Leichtigkeit und Harmonie. Am deutlichsten kommt dies in der populärsten Darstellung zum Ausdruck, der Got-

tesmutter nach dem Typus „umiliéne" = Rührung (griechisch: eleúsa = die Erbarmende).

Für Lazarev wird vor allem in der Farbe die Seele der frühen russischen Ikonenmalerei deutlich. Ikonen wurden in einer Art von Handwerksschulen hergestellt. Die wichtigsten und bedeutendsten Schulen lassen sich für ihn vor allem durch die je eigene Tradition der Farbgebung auseinanderhalten. Von den byzantinischen Ikonen unterscheiden sich die russischen aber insgesamt durch die helleren und klareren Farben. Die auf Holz gemalten Bilder „schrieb" (Ikonen sind in Bildern geschriebenes Evangelium) man ab der Mitte des 14. Jahrhunderts in verschiedenen Schichten vom Dunklen zum Hellen (vom Chaos zum Licht). Die Details auf den unbedeckten Körperteilen wurden mittels hellerer, körperfarbener Tönungen herausgearbeitet. Die Grenzen zwischen den einzelnen Farbschichten dämpfte man mit Ocker, um sie unsichtbar zu machen („Malen mit verschmelzenden Farbflächen").

Nach diesen einführenden Bemerkungen zur Ikonenmalerei wendet sich Lazarev der Beschreibung der wichtigsten Ikonenmalschulen und ihrer bedeutendsten Werke zu. Als selbständige Ikonenmalschulen nennt Lazarev drei: Novgorod, Pskov und Moskau. Die Ikonen des 11. bis 13. Jahrhunderts weisen noch sehr viele gemeinsame Züge auf und unterscheiden sich wenig von ihren byzantinischen Vorbildern. Ihre Originalität besteht in ihrer monumentalen Größe (zwei bis drei Meter in der Länge), um das oft zu teure Mosaik zu ersetzen. Außerdem verallgemeinern die russischen Maler die byzantinischen Vorbilder und wählen einen einfacheren kompositorischen Aufbau. Als erste der drei führenden Malwerkstätten beschreibt Lazarev die Schule von Novgorod. Die Stadt war vom Tartareneinfall verschont geblieben und erlebte im 14. und 15. Jahrhundert einen wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung, der mit ihrer Eroberung im Jahre 1478 ein jähes Ende fand. Die zweite Malschule umfaßt die Ikonen von Pskov, deren Bedeutung erst wirklich sichtbar wurde, als man in diesem Jahrhundert systematisch begann, die Ikonen aus dieser Gegend von ihren Schmutzschichten und Übermalungen zu befreien. Den Großteil seiner Beschreibungen widmet Lazarev den Moskauer Werkstätten, in denen er den Höhepunkt der russischen Ikonenmalkunst sieht. Die hohe künstlerische Qualität ist vor allem mit drei Namen verbunden: Feofan Grek, Andrej Rubljov und Dionisij. Alle drei Maler, ihr Wirken und ihren Einfluß stellt Lazarev mit Hilfe einzelner Ikonen dar. Als Mitte und Höhepunkt dient ihm dabei die Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rubljov, die eine ausführliche Würdigung erhält.

Mehr als zwei Drittel des Buches umfaßt der wunderschöne Bildteil. Hier finden sich die wichtigsten Werke, die man heute in den verschiedenen russischen Museen bestaunen kann. Immer wieder sind von einzelnen Ikonen auch Detailaufnahmen enthalten. Den Abschluß des Buches bildet ein umfangreiches Glossar mit Erläuterungen zu jedem einzelnen Bild, seiner Herkunft, seinem jetzigen Standort und Literaturangaben. Lazarev versteht es, die Ikonenmalerei vor allem als eine eigenständige Kunstart darzustellen, die in den Werken eines Feofan Grek, Andrej Rubljov oder Dionisij ihre wahren Meister gefunden hat. Offen bleibt die Frage, ob auch dem gläubigen Menschen dieser Zugang zur Welt der

russischen Ikone genügt. Für die orthodoxe Tradition ist die russische Ikonenkunst vor allem theologisch verantwortliches und verantwortungsbewußtes Bekenntnis des Glaubens. Das entscheidende Moment einer Ikone ist eben nicht ihr ästhetischer oder kunsthistorischer Wert, denn – so weiß auch Lazarev – „für das russisch-orthodoxe Bewußtsein ist jede Ikone heilig und eben deshalb schön" (119).

2. *Die Ikone als Ausdruck orthodoxer Theologie und Gegenstand der Verehrung*

Einen ganz anderen Zugang wählt Gabriel Bunge in seinem Buch über die Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rubljov[5]. Ihm geht es vor allem um einen Zugang des gläubigen Beters zur Ikone. Mit Hilfe der wohl bekanntesten Ikone der russischen Kunst versucht er das Ziel christlichen Lebens zu verdeutlichen: *„geisterfülltes Gebet,* verständige Anbetung des unermüdlichen Mysteriums der allerheiligsten Dreifaltigkeit" (9). Bunge versteht es, die orthodoxe Theologie und Liturgie so zur Sprache zu bringen, daß Inhalt und Bedeutung der vielgepriesenen Ikone klar und deutlich hervortreten.

Sein Ausgangspunkt ist die im Laufe der Religionsgeschichte und in der Ostkirche im Bilderstreit vehement diskutierte Frage, ob Gott denn überhaupt abgebildet werden könne. Zur „Schau des ‚Bildes des unsichtbaren Gottes' ist der Mensch befähigt, weil der Mensch selbst ein geschaffenes ‚Bild des eigensten Wesens Gottes' ist (Weish 2,3)" (11). Nach dem Bilde Gottes geschaffen (Gen 1,27) ist er so gleichsam ein lebendiges Bild des Bildes Gottes, das heißt des Sohnes als Urbild. Die orthodoxe Theologie greift also die altgriechische Urbild-Abbild-Theorie auf und sieht in ihren gemalten Bildern Abbilder, in denen das göttliche Urbild gegenwärtig ist. Die Begründung zur Darstellung der Dreifaltigkeit liegt darin, daß der Sohn im Geist mit dem Vater eins ist und so als geschaffenes „Bild des Bildes" das dreifaltig-eine Sein der ungeschaffenen Gottheit spiegelt. Die gemalte Ikone ist Erinnerung an dieses höhere Urbild, Erinnerung an die Heilstat des Menschgewordenen. Diese theologische Wahrheit wird in immer neuen Ansätzen durch Väterzitate und moderne orthodoxe Theologen darzulegen versucht.

Auch zum Verständnis der alttestamentlichen Bilder liegt der Schlüssel im Mysterium der Inkarnation des Sohnes verborgen. Das ist von besonderer Bedeutung für die bildliche Darstellung der Heiligen Dreifaltigkeit. Die Ikonenmaler malen die unsichtbare Gottheit nämlich nicht nach ihrem Wesen, sondern stellen sie dar nach der Vision der Propheten. Im Bild der drei Männer bei Abraham (vgl. Gen 18,1–15) erscheint also nicht die Dreifaltigkeit selbst, sondern es handelt sich um eine prophetische Vision jenes Mysteriums, das sich erst im Laufe der Zeit dem gläubigen Denken enthüllt und auf dessen Zenit die Ikone Andrej Rubljovs steht. Diesem Weg geht Bunge mit Hilfe der ikonographischen Tradition nach.

Erste Darstellungen des Besuches der drei Männer bei Abraham finden sich schon in der römischen Katakombenmalerei, dann in den Mosaiken in Rom (S. Maria Maggiore) und Ravenna, so-

[5] *Bunge Gabriel,* Der andere Paraklet. Die Ikone der heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov. Echter, Würzburg 1994.

wie in Palermo (Capella Palatina), Monreale (Dom) und Venedig (S. Marco). Um das Jahr 1000 entwickelt sich im christlichen Osten die Deutung der „Bewirtung Abrahams" im Sinne der „Heiligen Dreifaltigkeit". Die Entstehung dieses neues Typos und seine unterschiedliche Ausformung, der sich in der russischen Kirche rasch durchsetzt, zeichnet Bunge anhand von Beispielen genau nach, womit er aufzeigen will, daß das Motiv auch Rubljov vertraut war. In der Reihenfolge ihrer Entstehung lassen sich in der christlichen Ikonographie zu Gen 18 der angelologische, der christologische und der trinitarische Ansatz unterscheiden. Hinsichtlich der Beziehung zwischen Ikonographie und Theologie wird darauf hingewiesen, daß Ikonen selten nur *eine* Bedeutung haben. Christliche Ikonographie ist nie bloße Illustration eines Ereignisses, sondern Verweis und Hinweis auf ein tieferes, größeres Geschehen. So finden wir in den Bildern eine typologische Bedeutungsebene, die die alttestamentliche Erzählung als Typos (Bild, Vorbild, Entwurf) der neutestamentlichen Erfüllung versteht. Zu beachten ist ferner der Kontext, in dem die Darstellung erfolgt, zum Beispiel innerhalb eines größeren ikonographischen Programms einer Kirche oder an einem bestimmten Ort innerhalb des kirchlichen Gebäudes. Dieser Aspekt bringt die geistliche und mystische Bedeutung des Bildes zum Ausdruck „und zwar im Sinne einer verinnerlichenden Konkretisierung der im Typos erstmals aufleuchtenden Heilswahrheit" (48).

Um den Sinn und Ursprung einer bestimmten Ikone besser verstehen zu können, ist es wichtig, das geistige Umfeld zu beleuchten, indem sie entstanden ist. Hinsichtlich der „Troiza" (Dreifaltigkeit) Rubljovs erwähnt Bunge hier besonders Sergij von Radonesh (1314–1392) und seine Dreifaltigkeitsmystik mit ihren Auswirkungen auf die spätere Theologie und Liturgie (bis hinein in den Kirchenbau).

Neben diesem geistigen Hintergrund kannte Rubljov von Feofan Grek den älteren „christologischen" Typ der „Gastfreundschaft Abrahams", wo der mittlere Engel deutlich als Christus gekennzeichnet ist und vollkommen das Bild beherrscht. Aus byzantinischen Ikonen war ihm aber auch ein jüngerer, formal „trinitarischer" Typ bekannt, bei dem im Idealfall alle drei Engel einander möglichst angeglichen werden. Auch wenn Rubljov in seinem Kompositionsschema im wesentlichen dem trinitarischen Typ folgt, schafft er durch seine Modifikationen einen neuen eigenständigen Typus, der sich vor allem durch die eindeutige Zuordnung der einzelnen „Personen" auszeichnet. Er schafft nicht drei gleiche, auswechselbare Gestalten, sondern drei unverwechselbare Persönlichkeiten in ihren Beziehungen zueinander. Die Philoxenia Abrahams findet in der Ikone Rubljovs einen neuen, nach Bunge den höchstmöglichen heilsgeschichtlichen Ausdruck – die Dreifaltigkeit.

Dieser besondere Charakter zeigt sich auch in der Plazierung dieser Ikone an der Ikonostase. In der Ostkirche hat ja jedes Fest seine eigene Festikone. Obwohl das Pfingstfest schon in der Herabkunft des Heiligen Geistes auf Maria und die zwölf Apostel einen eigenen Typus hatte, wird in Rußland ab dem 14. Jahrhundert die Darstellung der „Heiligen Dreifaltigkeit" in Gestalt der drei Engel bei Abraham zur Festikone von Pfingsten. Im Bild wird damit vermittelt, was in den Texten des orthodoxen Festoffiziums zum Ausdruck gebracht wird: Pfingsten als Fest der Fülle der Offenbarung des dreifal-

tig-einen Gottes. Die Troiza Rubljovs, deren theologischer Ort ja Pfingsten ist, läßt sich demnach „als eine Bildwerdung der johanneischen Abschiedsreden Jesu „lesen", die gänzlich von dem sich nun offenbarenden Geheimnis des dreifaltig-einen Gottes durchdrungen ist" (105). Der besondere Akzent, den Rubljov darzustellen vermag, ist nach Bunge ein pneumatisch-spiritueller; er liegt „in der Sendung der Person des Heiligen Geistes, dessen Kommen vom Vater her durch den Sohn und dank des Selbstopfers des Sohnes wir an Pfingsten gedenken" (109). – Davon zu unterscheiden wäre der christologisch-soteriologische Aspekt, der in Gen 18 eine Vorankündigung der Inkarnation des Erlösers sah und eine trinitarisch-theologische Deutung, die in den drei Besuchern einen Typus der drei „Hypostasen" des „einen Wesens" Gottes erblickte.

Unter Aufnahme all dieser Bedeutungselemente der Tradition verschiebt Rubljov den Schwerpunkt auf die im Pfingstgeschehen „erstmals Wirklichkeit gewordene – gnadenhafte Teilnahme des Geschöpfs an dem personalen Sein der Heiligen Dreifaltigkeit" (110).

Nach byzantinischer Tradition erfolgt diese aber nicht anders als über die personale Einwohnung des Heiligen Geistes. Mit der „Neuschöpfung" aus dem Geist beginnt das, was wir christliche Existenz nennen. Das neue Leben, das uns von Pfingsten her zugesagt ist, ist damit ein „geistliches Leben". Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit ist daher eigentlich keine Festikone mehr, die nur an bestimmten Festtagen im Kirchenjahr aufgestellt und verehrt werden soll; Pfingsten, das Fest des bleibenden Parakleten, ist seit Pfingsten alle Tage. Darum bleibt die Ikone der „Heiligsten Dreifaltigkeit" von Andrej Rubljov auch seit Jahrhunderten an ihrem festen Platz rechts von der mittleren oder Zarenpforte der Ikonostase der Kirche Nikons, dort wo sich normalerweise die Christusikone befindet, denn im Heiligen Geist ist Christus bei uns, im Heiligen Geist haben wir Zugang zum Vater! Im Versenken und Verweilen vor dem heiligen Bild sollen wir selbst immer mehr zum „pneumatikos" (vgl. 1 Kor 3,15) werden, dessen geist-liches „Leben mit Christus in Gott verborgen ist" (Kol 3,3).

Wer so mit den Christen des Ostens die Ikone als „Erinnerung" an die Heilstaten Gottes entdeckt, versteht, daß und warum sie außerhalb des theologisch-liturgischen Raumes zum bloßen Kunstgegenstand wird, wie Bunge meint: „zu einem einem begehrten, seiner ‚Seele' beraubten Sammelobjekt" (15), das nur mehr nach seinem profanen künstlerischen Wert oder senem „Marktwert" bemessen wird. Ihre eigentliche Aufgabe aber ist die Glaubensverkündigung, indem sie die Gläubigen an das Wirken Gottes erinnert und dieses bildhaft gegenwärtig setzt. Das Tempo aber, in dem sich die Ikone dem Beter erschließt, ist weder schnell noch langsam, es ist vollkommen ruhig und friedlich, es ist das Tempo der gesammelten Kontemplation.

RUDOLF ZINNHOBLER

Theologische Zeitschriften für die Praxis

Entwicklungen in Österreich und angrenzenden Diözesen

Verantwortliche kirchliche Praxis bedarf der ständigen theologischen Reflexion. Deshalb ist es heute wie in der Vergangenheit notwendig, daß die Theologie den Bezug zur Praxis und die Praxis den Bezug zur Theologie nicht verlieren. Unser Autor, emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, geht einigen publizistischen Bemühungen der vergangenen 150 Jahre nach und erinnert damit zugleich an die lange und wechselvolle Geschichte unserer Zeitschrift. (Redaktion)

Die folgenden Ausführungen[1] handeln über einige theologisch-praktische Zeitschriften im Bereich des heutigen Österreich, greifen aber mit dem Brixener „Konferenzblatt" und der Passauer „Theologisch-praktischen Monatsschrift" ein wenig über diesen Raum hinaus, weil es dadurch möglich wird, bestehende Parallelen und Zusammenhänge aufzuzeigen. Vollständigkeit wird nicht angestrebt, es geht eher darum, die Funktion und den historischen Kontext (auch für andere vergleichbare Zeitschriften) herauszuarbeiten. Die Reihung der Zeitschriften folgt der Chronologie der Entstehung, dies schon deshalb, weil dadurch am deutlichsten wird, welche Motive für die jeweilige Gründung ausschlaggebend waren.

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte jener Prozeß ein, in welchem die Kirche ihre Bindungen an den Staat abzustreifen begann. Besonders wichtig hierfür wurde die Revolution von 1848, weil sie auch der Kirche die Rede-, Versammlungs- und Pressefreiheit brachte. Diese Freiheiten konnten auch im Neoabsolutismus nicht mehr wirklich zurückgenommen werden. Ein erstes Anzeichen für die sich abzeichnende beziehungsweise durchsetzende Pressefreiheit war die Begründung diözesaner Amtsblätter (Gurk 1843, Salzburg 1852, Linz 1855, Graz 1856, Wien 1863), welche die bis dahin üblichen staatlichen Kurrenden ersetzten. Bald begannen aber auch theologisch-praktische Zeitschriften zu erscheinen. Sie wollten u.a. die nun wieder freie Pastoral befruchten, sie dienten aber auch in hohem Maße der kirchlichen Restauration und der Auseinandersetzung mit den Zeitereignissen. Dies wird unser Überblick zeigen.

1. Die Linzer „Theologisch-praktische Quartalschrift"

Sie wurde 1848 begründet und ist damit, nach der Tübinger „Theologischen Quartalschrift", die zweitälteste Fachzeitschrift im deutschen Sprachraum. Rechnet man aber die zwischen

[1] Zugrunde liegt ein Vortrag, den ich in Djakovo (Kroatien) am 12. Dezember 1997 im Rahmen eines Symposions gehalten habe, das aus Anlaß des 125-Jahr-Jubiläums der Zeitschrift „Vjesnik Djakovacke i Srijemske biskupije" stattfand. Dieses ebenfalls theologisch-praktisch ausgerichtete Periodikum wird von der Theologischen Fakultät Djakovo herausgegeben.

1802 und 1821 in Linz erscheinende „Theologisch-praktische Monathschrift" hinzu, an welche die „Quartalschrift" bewußt anknüpfte, so wird diese von keinem anderen Organ an Anciennität übertroffen.[2]

Schon 1840 war ein Versuch zur Neubelebung der „Monathschrift" unternommen worden, der jedoch an den staatlichen Zensurbehörden in Wien scheiterte.[3]

Im Herbst 1846 begann man in Linz mit der Abhaltung von Priesterkonferenzen, die der wissenschaftlichen und aszetischen Fortbildung dienen sollten.[4] Solche Treffen waren im damaligen Polizeistaat eigentlich verboten, denn erst mit der Revolution von 1848 wurde Versammlungsfreiheit gewährt. Bei diesen Konferenzen wurde der Plan gefaßt, wieder eine theologische Zeitschrift herauszugeben. Nach Einholung der kirchlichen und staatlichen Erlaubnis konnte die Zeitschrift ab 1848 tatsächlich wieder erscheinen. Im eigentlichen Sinne ist sie also „nicht ein Kind der Revolution, sondern Ergebnis eines jahrelangen Ringens mit der staatlichen Zensurbehörde".[5] Als Redakteure und Herausgeber fungierten zunächst Domkapitular Johann B. Schiedermayr (1807–1878), der großes Ansehen genoß und eigentlich nur den Namen hergab, und Augustin Rechberger (1800–1864), Professor der Dogmatik, der die tatsächliche redaktionelle Arbeit leistete.[6]

Da der wiedererstandenen Zeitschrift die durch die Revolution erreichten Freiheiten voll zugute kamen, ist es verständlich, daß schon das erste Heft einen „offenen Brief" brachte[7]: „Ein Wort über Preßfreiheit", in welchem der Autor, Friedrich Baumgarten, einem nicht genannten Briefschreiber, der seine Besorgtheit über die Pressefreiheit geäußert hatte, antwortet: „Ich wage ... anzudeuten, daß die Preßfreiheit, wenn sie von dem Clerus gehörig benützt wird, ihm, seinen Interessen und Bestrebungen keineswegs feindselig entgegensteht ..."; ja der Klerus habe „durch die Preßfreiheit nicht so sehr verloren, als vielmehr gewonnen". Zum gleichen Thema äußerte sich noch im selben Jahrgang auch [Anton] Stießberger[8], der in der Presse „eine Groß-, ja Hauptmacht" erblickte; der Klerus dürfe sich diese „nicht entreißen ... lassen, sondern [solle] sich derselben zum Angriffe und zur Vertheidigung ... bedienen".

Ab 1848 waren auch in Linz wieder „öffentliche Klerusversammlungen" möglich, die ihrerseits einen wesentlichen Beitrag zur Förderung und Verbreitung der Quartalschrift leisteten.[9] Auch aus diesem Grund reagierte die Zeitschrift zunächst vorwiegend positiv auf die neue Zeit. So äußerte ein Johann T. Max Zetter im Jahrgang 2 die Ansicht: „Weder rathsam noch ersprießlich für Religion und Kirche wäre es, wollte der Geistliche sich gera-

---

[2] Zur Geschichte der Zeitschrift vgl. u.a.: *Josef Lenzenweger*, 125 Jahre Theologisch-praktische Quartalschrift, in: Theologisch-praktische Quartalschrift (ThPQ) 125 (1977), 337–347; *Rudolf Zinnhobler* (Hg.), Theologie in Linz, Linz 1979, 66f; *Markus Lehner*, Caritas – die Soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte, Freiburg i.B. 1997, bes. 57–64.

[3] *Lenzenweger* (wie Anm. 2), 339.

[4] *L. Kopler*, Das Doppeljubiläum der Quartalschrift, in: ThPQ 80 (1927), 1–19, hier 6f.

[5] *Lehner* (wie Anm. 2), 59.

[6] *Kopler* (wie Anm. 4), 9.

[7] ThPQ 1 (1848, Heft 1), 157–164.

[8] ThPQ 1 (1848, Heft 4), 116–125.

[9] *Lenzenweger* (wie Anm. 2), 340.

dezu der Zeitbewegung entgegenstemmen, oder jede Vereinbarung mit ihr stracks abweisen".[10]

In der weiteren Folge läßt sich bei der Zeitschrift allerdings eine gewisse Einengung des Gesichtskreises auf Vorgänge im Bistum Linz feststellen.

Eine neue Ära für die Zeitschrift, die bis heute fortdauert, begann mit dem Jahre 1861. Damals, das heißt mit dem 14. Jahrgang, übernahmen auf Wunsch von Bischof Franz Joseph Rudigier (1853–1884) die „Professoren der bischöfl. theolog. Diözesan-Lehranstalt" die Herausgabe. Sie wollten folgendem Programm folgen: Es sollten jeweils „Abhandlungen aus der Theologie und über christliche Kunst", „Antworten auf Pfarrkonkurs- und Pastoralkonferenz-Fragen" (Kasuistik), Berichte über die „kirchenrechtliche Entwicklung", „Mittheilungen über neuere Literatur" und schließlich „Nachrichten über Kirchliches im Allgemeinen und speziell aus der Diözesanchronik" geboten werden.[11] Aus der zuletzt genannten Rubrik entwickelten sich die „Zeitläufe", aus denen die jeweiligen Anschauungen und Tendenzen der Zeitschrift recht gut ablesbar sind.[12]

Rein äußerlich wurde das Programm erfüllt und behielt auch Modellcharakter für die Zukunft, ja sogar bis in die Gegenwart; das Niveau des Gebotenen entsprach aber nicht immer den Erwartungen, zumal es zunächst noch weithin an Autoren fehlte, „die über die engen Grenzen" der Diözese hinaussahen.[13] Das führte – neben anderen Gründen (Redaktionswechsel 1865) – zu einer Krise, aufgrund welcher der Abonnentenstand unter die Zahl 160 sank.[14]

Als Retter der Zeitschrift gilt der Pastoraltheologe Josef Schwarz (1841–1909), der die Redaktionsgeschäfte ab 1875 zunächst allein und dann mit ein bis zwei Kollegen besorgte. Schwarz gelang es, so bekannte Autoren wie Hettinger, Ernest Müller, Lehmkuhl, Göpfert, Albert Maria Weiß, Scheicher, Beringer u.a. zu gewinnen, was sich auch günstig auf die Abonnentenzahl auswirkte. „Als Sohn eines Kaufmannes hatte Schwarz vom Vater offenbar auch dessen merkantile Fähigkeiten geerbt. Der Bezieherkreis wuchs jährlich um ca. 500; als Schwarz 1892 die Redaktion verließ, war ein Abonnentenstand von fast 10.000 erreicht, seine Redaktionsperiode bedeutete eine wahre Blüteperiode für die Zeitschrift".[15]

Der Kirchenhistoriker Matthias Hiptmair (1845–1918) als neuer Chefredakteur[16] konnte diese Erfolgsserie zunächst noch fortsetzen; im Jahre 1900 zählte man den bis dahin höchsten Bezieherstand von 12.800.[17] Das 1904 erfolgte endgültige Verbot Roms von „Intensionsabonnements" (Bezug der Zeitschrift für Meßstipendien), die Konkurrenz durch andere Zeitschriften und mehrere „literarische Fehden", die

[10] ThPQ 2 (1849), 55f.
[11] ThPQ 14 (1861), 1–6.
[12] *Lenzenweger* (wie Anm. 2), 341.
[13] Ebd.
[14] *Kopler* (wie Anm. 4), 10f.
[15] *Kopler* (wie Anm. 4), 13.
[16] Zu ihm vgl. *R. Zinnhobler*, Matthias Hiptmair. Redakteur der Theologisch-praktischen Quartalschrift 1883–1910, in: ThPQ 125 (1977), 91–99; *ders.*, Matthias Hiptmair. Kirchenhistoriker und Chefredakteur, in: Oberösterreicher. Lebensbilder zur Geschichte Oberösterreichs Bd. 3, hg. v. *Alois Zauner* und *Harry Slapnicka*, Linz 1984, 97–108.
[17] *Kopler* (wie Anm. 4), 14.

Hiptmair in seinem Organ austrug, führten zu einer drastischen Abnahme der Leserzahl auf ca. 8000 bis Ende des Jahres 1915.[18]

Daß die Quartalschrift die schwierige Kriegs- (1914–1918) und Nachkriegszeit, das Zerbrechen der Monarchie und die Inflation nicht nur überstand, sondern sogar wieder eine Aufwärtsentwicklung nehmen konnte – bis 1927 war eine Abnehmerzahl von ca. 16.000 erreicht[19] – ist vor allem dem Geschick des Dogmatikprofessors Leopold Kopler (1881–1933) zu danken, der 1913 in die Redaktion eintrat und 1915 Chefredakteur wurde. Nun konnten aus dem Verkauf der Zeitschrift sogar so bedeutende Gewinne erzielt werden, daß davon der Bau einer Linzer Stadtrandkirche (Untergaumberg) wesentlich mitfinanziert werden konnte.[20]

Nach dem Tode Koplers (1933) übernahm der Pastoraltheologe Wenzel Grosam (1877–1942), der von Ferdinand Spießberger (1894–1964) unterstützt wurde, die Chefredaktion. Nach dem Ausscheiden Grosams aus der Redaktion oblag Spießberger, unter dem der Abonnentenstand auf fast 18000 hinaufschnellte, die Schriftleitung.[21]

Obwohl die Zeitschrift sich nicht mit dem sich ausbreitenden Nationalsozialismus auseinandersetzte, wurde sie 1942 verboten. Als Vorwand hierfür diente ein völlig harmloser Artikel des Jesuiten Bernhard van Acken zum Thema Priester und Frau in Heft 4/1941, der angeblich eine Beleidigung der deutschen Frau darstellte.[22]

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs strebte das Professorenkollegium die Neubelebung der Zeitschrift unter Beibehaltung des bewährten Konzeptes an; sie erschien wieder ab 1947.[23] Die Schriftleitung übernahm der Alttestamentler Maximilian Hollnsteiner (1904–1997). Freilich war trotz seines großen Engagements der frühere Abonnentenstand nicht mehr zu erreichen. Gründe hierfür waren das Bestehen des „Eisernen Vorhangs", der Rückgang der Kenntnisse der deutschen Sprache im Osten und die wachsende Medienflut im Westen. Man mußte sich mit Auflagenzahlen zwischen 2000 und 3000 begnügen. Auch der ehemalige Charakter eines dialogischen Kommunikationsorgans, das geprägt ist durch Zuschriften von Praktikern (Pastoralfragen, -fälle) und von Antworten der Redaktion, ließ sich längerfristig nicht halten.[24]

Eine wichtige Neuerung erfolgte im Zeitraum, in welchem ich selbst der Redaktion angehörte (Redaktionsmitglied 1982–1994; davon zehn Jahre Chefredakteur), nämlich die Einführung von Themenheften (1984). Ein anderer entscheidender Schritt wurde 1994 mit dem Übergang zu einem Verlag in Deutschland (Friedrich Pustet/Regensburg) getan.

1993 übernahm der Professor der Dogmatik Józef Niewiadomski, der seit 1992 der Redaktion angehörte, die Chefredaktion, die er auch nach seiner

[18] Ebd., 14–16.
[19] Ebd., 18.
[20] Vgl. *K. Pangerl*, Dr. Leopold Kopler (1881–1933). Priester – Professor – Chefredakteur. (Erscheint demnächst in den Oberösterreichischen Heimatblättern).
[21] *J. O[bernhumer]*, Zum Wiedererscheinen der Quartalschrift, in: ThPQ 95 (1947), 1–3.
[22] Ebd.
[23] Ebd.
[24] *Lehner* (wie Anm. 2), 63.

Berufung nach Innsbruck (1996) noch für ein Jahr beibehielt. Aufgrund seines großen Bekanntenkreises gelang es Niewiadomski, neue Autoren zu gewinnen und brisante Themen aufzugreifen.

Nach der Darlegung der *äußeren Geschichte* der Quartalschrift sei nun noch versucht, ihre *inhaltliche Ausrichtung* zu skizzieren.

Für die Zeit ihrer Entstehung konnten wir eine gewisse Offenheit gegenüber der neuen Situation beobachten. Doch bald begann sich eine konservativ-apologetische Tendenz abzuzeichnen, die sich mit der „Germanikergeneration" in der Redaktion (Fuchs, Hiptmair, Gföllner, Kopler) noch verschärfte. Insbesondere die Artikel von Matthias Hiptmair trugen dieser Tendenz Rechnung. In scharfer Diktion und mit enger Anlehnung an päpstliche Stellungnahmen griff er den Amerikanismus, den Monismus, den Modernismus, den Protestantismus, die Freimaurerei, das Judentum, die Sozialdemokratie, das Risorgimento und die Simultanschule an, während er sich zum Beispiel für die Jesuiten, die Zentrumspartei in Deutschland, das päpstliche „Non expedit", die konfessionelle Schule u.ä. stark machte.

Entgegen der sonst konservativen Tendenz der Zeitschrift ist aber zu dieser Zeit eine Aufgeschlossenheit gegenüber der Sozialen Frage feststellbar. Der Florianer Chorherr Karl Reichhart (1827–1880) empfahl zum Beispiel 1869 all denen, „die sich in dieser wichtigen Frage noch weiter orientiren und auf die wissenschaftliche Seite näher eingehen wollen", das – zwei Jahre zuvor erschienene – „geradezu ausgezeichnete Werk: ‚Das Capital' von Carl Marx".[25] Um die Jahrhundertwende begann sich freilich eine scharf antisozialistische Linie abzuzeichnen, an der aber nicht nur die Autoren der Quartalschrift, sondern auch die Gegenseite Schuld hatten.

Die eingehende Berücksichtigung der sogenannten Kasuistik war lange Zeit ein Hauptmotiv für den Bezug der Zeitschrift und damit für ihre Verbreitung gewesen. Bei den aufgegriffenen Fällen ging es aber häufig gar nicht um wirklich dringende Anliegen, sondern eher um einen „Denksport für Kleriker".[26]

So wurde zum Beispiel 1932 „ein Kasus, verursacht durch eine Geld fressende Ziege" behandelt:[27] Der Verpächter eines Bauernhofes in Frankreich hatte sich zu seinem Pächter begeben, um die Pacht in Empfang zu nehmen. Dieser gab ihm eine größere Geldnote, von der er 100 Francs herausbekommen sollte. Doch vor der Übergabe des Scheines entriß eine Ziege des Pächters dem Pachtherrn die 100 Francs und verschlang sie. Daraufhin entbrannte zwischen Pächter und Pachtherrn ein heftiger Streit. Der eine hatte das Geld ja tatsächlich „hergegeben", der andere aber hatte es nicht „empfangen". Der geschilderte Fall wird vom Berichterstatter, Karl Fruhstorfer, so gelöst: „... weil den Pächter keine Schuld am Geldfraß der Ziege trifft, dauert sein striktes Recht auf die 100 Franken ungeschmälert fort. Somit schuldet der Verpächter die genannte Summe dem Pächter auch jetzt noch".

In theologischer Hinsicht dominierte in der Zeitschrift ein streng neuscholastisches und antimodernistisches Denken, so zum Beispiel im Artikel „Modernismus" von Augustin Lehmkuhl, der die päpstliche Enzyklika „Pascendi" von 1907 eingehend würdigte.[28]

[25] Hinweis bei *Lehner* (wie Anm. 2), 163; vgl. ThPQ 22 (1869), 215. Der Beitrag Reichharts erschien anonym. Die Behandlung ähnlicher Themen durch ihn in der ThPQ sowie der Stil lassen jedoch auf seine Autorschaft schließen. Dankenswerter Hinweis von Dr. Markus Lehner (Linz).

[26] *Lehner* (wie Anm. 2), 62.

[27] ThPQ /1932), 149f.

[28] ThPQ 61 (1908), 248–263.

Diese Linie hielt sich bis zum Zweiten Vatikanum.
Seither bedingte eine neue Sicht der Kirche, das Entstehen neuer Ämter und neuer Methoden der Seelsorge sowie der Rückgang der Priesterzahlen ein „Abrücken von der früheren Kleruszentrierung".[29] Auch wurde es notwendig, sich den neuen Problemen in Kirche und Welt zu stellen. Das scheint im wesentlichen gelungen zu sein.
Die Zukunft der Zeitschrift ist nicht leicht abzusehen. Sie lebt von der Akzeptanz, die sich zunächst einmal darin äußert, daß man sie überhaupt bezieht. Bei meinem Ausscheiden als Chefredakteur (Ende 1992) formulierte ich meine Wünsche bezüglich der Zeitschrift. Ich setze diese Worte abschließend hierher, weil sie zugleich die Vorstellungen und Hoffnungen artikulieren, welche die damalige Redaktion mit der Zeitschrift verband:

„Möge es – bei Beibehaltung der Grundkonzeption – gelingen, die Zeitschrift ständig besser zu machen. Ich würde mir wünschen, daß sie immer mehr von einem ‚Bollwerk', das sie einmal war, zu einer ‚Brücke' wird. Eine Brücke trennt nicht, sie verbindet. Möge die Quartalschrift mit ihrer immer noch internationalen Verbreitung einen kleinen Beitrag dazu leisten, um die westliche und östliche Theologie, ja die Kontinente miteinander zu verbinden; möge sie jeden Fachegoismus überwinden und die einzelnen theologischen Disziplinen in ausgewogener Weise zu Wort kommen lassen; möge sie aber auch die hohe Fachwissenschaft mit der theologischen Praxis verknüpfen, also – entsprechend ihrer Bezeichnung als ‚theologisch-*praktische*' Zeitschrift – bei aller Wahrung eines guten Gesamtniveaus das gebotene Material so aufbereiten, daß es rezipierbar wird. Nicht zuletzt sollte die Zeitschrift auch in dem Sinne Brücke sein, daß sie nicht polarisierend wirkt, sondern dazu beiträgt, erzielte theologische Fortschritte so zu vermitteln, daß auch eher konservative Theologen und Seelsorger sie nicht von vorneherein abschreiben".

Wenn diese Mittlerfunktion erfüllt wird, müßte es der Zeitschrift – trotz der ständig wachsenden Medienvielfalt – eigentlich gelingen, auch noch kommenden Generationen Dienste leisten zu können.

2. *Der St. Pöltener „Hippolytus"*

Indirekt hängt auch der St. Pöltener „Hippolytus" mit dem Revolutionsjahr 1848 zusammen.
Anton Kerschbaumer (1823–1909), der sich zu dieser Zeit im höheren Priesterbildungsinstitut St. Augustin in Wien aufhielt, faßte nämlich schon damals, obwohl er erst 25 Jahre alt war, den Plan, eine Monatszeitschrift für den Diözesanklerus zu gründen.[30] Dazu mag ihn – neben der eben erlangten Pressefreiheit – der Umstand motiviert haben, daß in jenem Jahr in der Nachbardiözese Linz die „Theologisch-praktische Quartalschrift" (wieder)erstand. Die Möglichkeit der Realisierung des Projektes ergab sich für Kerschbaumer aber erst mit seiner Berufung zum Professor der Pastoraltheologie in St. Pölten (1851). „Einen fördernden Anstoß gaben [schließlich] die seit 1855 eingeführten Pastoralkonferenzen"[31], zu denen sich der Klerus eines Dekanates jeweils zweimal im Jahr traf, um u.a. anstehende Fragen der Pastoral und der Theologie zu erörtern. Bald tauchte der Gedanke auf, die besten der für diese Konferenzen vorbereiteten Elaborate zu veröffentli-

[29] *Lehner* (wie Anm. 2), 64.
[30] *H. Engelbrecht*, Anton Kerschbaumer. Eine biographische Studie, in: Mitteilungen des Kremser Stadtarchivs 1962, 97–354, hier 168. Hinweise zur Zeitschrift verdanke ich auch Prof. Dr. Friedrich Schragl (St. Pölten).
[31] Ebd.

chen und dadurch den Priestern Hilfen für die Seelsorgearbeit, nicht zuletzt auf der Kanzel, zu bieten. Aber erst 1858 kam die erste Nummer der Zeitschrift, die nach dem Diözesanpatron „Hippolytus" benannt wurde, heraus. Es war der erklärte Zweck dieses Organs, „die wissenschaftlichen Bestrebungen im Diözesanklerus zu einigen, für sie einen anregenden Mittelpunkt zu schaffen und der praktischen Seelsorge zu dienen".[32] Als 1861 Matthäus Binder (1822–1893)[33] aus der Redaktion der Zeitschrift schied, setzte Kerschbaumer die Arbeit allein fort.

Jede Nummer des „Hippolytus" erfaßte drei Sektionen, erstens das „Conferenz-Archiv", zweites „Freie Beiträge zur praktischen Theologie", drittens das „Archiv für Diöcesan-Chronik und -Geschichte".[34] Lag der Schwerpunkt ursprünglich beim „Conferenz-Archiv", so verschob er sich zusehends zugunsten der historischen Abteilung[35], während der pastorale Aspekt dadurch etwas in den Hintergrund trat.

Die Zeitschrift bot zwar ein abwechslungsreiches Programm, war aber zu wenig durchgeplant und litt – besonders durch die Einengung auf den Diözesanklerus[36] – von Anfang an an einer zu geringen Abonnentenzahl. Auch hatte sich die Hoffnung, unter den Priestern der Diözese St. Pölten genügend geeignete „Beiträger" zu finden, nicht erfüllt. Der „Hippolytus" wurde immer mehr zu einem Privatunternehmen Kerschbaumers. Dieser beklagte sich im Vorwort zum 7. und letzten Jahrgang (1864) über die zu geringe Resonanz in der Diözese wie folgt:

„Wenn nicht die Diöcese St. Pölten den ‚Hippolytus' erhält, dann möge er verschwinden, – er hat sein Dasein verfehlt ... Die nächste Zukunft wird lehren, ob der siebente Jahrgang des ‚Hippolytus' nicht auch sein letzter ist."

Es war tatsächlich der letzte Jahrgang und sollte es auch bleiben. In seiner „Geschichte des Bisthums St. Pölten" äußerte Kerschbaumer zwar den Wunsch: „Möge die Zeitschrift doch wieder erstehen!"[37] Da aber Bischof Josef Feßler (1865–1872), der spätere Generalsekretär des 1. Vatikanischen Konzils, das Unternehmen nicht förderte,[38] bestand keine Chance für eine Neubelebung.

3. *Das Brixener „Konferenzblatt"*

Diese noch bestehende Zeitschrift existiert seit 1889.[39] Der Anlaß der Gründung war bescheiden; das Blatt sollte dazu dienen, dem Präses der Brixener „Priester-Sodalität zum hlst. Herzen Jesu" den Kontakt mit den ca. 300 Mitgliedern zu erleichtern.

Der Name „Konferenzblatt" deutet aber darauf hin, daß schon von Anfang

---

[32] *J. Pritz*, Franz Werner. Ein Leben für Wahrheit in Freiheit. Ein Beitrag zur Geistes- und Theologiegeschichte Österreichs im 19. Jahrhundert, Wien 1957, 262.

[33] Professor der Kirchengeschichte in St. Pölten, ab 1861 Alumnatsdirektor, ab 1872 Bischof von St. Pölten.

[34] *Engelbrecht* (wie Anm. 30), 168.

[35] Auch die Aufgliederung in die einzelnen Abteilungen erfuhr kleine Änderungen.

[36] Vgl. *Engelbrecht* (wie Anm. 30), 169.

[37] *A. Kerschbaumer*, Geschichte des Bisthums St. Pölten Bd. 2 (1876), 611.

[38] *Engelbrecht* (wie Anm. 30), 169.

[39] Zum Folgenden vgl.: Zur Geschichte des „Konferenzblattes", in: Konferenzblatt 100 (1989), 2–18. Der nicht gezeichnete Artikel geht auf eine bei Josef Gelmi eingereichte Seminararbeit von Siegfried Innerbichler zurück, die für die Drucklegung von Redakteur Johann Mayr redigiert und ergänzt wurde. Weitere Hinweise zur Zeitschrift verdanke ich Prof. Dr. Josef Gelmi (Brixen).

an Referate, die bei den kurz zuvor ins Leben gerufenen Priesterkonferenzen gehalten wurden, zum Abdruck kamen; darüber hinaus wurden „Fragen der Aszese, seelsorgliche Erlebnisse und interessante Pastoralfälle, kirchliche Nachrichten und Entscheidungen und wissenschaftliche Erörterungen" aufgenommen.[40] In der weiteren Folge traten dann Mitteilungen und Konferenzberichte immer mehr zugunsten theologischer Abhandlungen und aktueller Probleme zurück.[41]

Eine Bindung der Zeitschrift an die theologische Lehranstalt war stets gegeben, auch wenn das Titelblatt das „Kollegium der Theologieprofessoren am bischöflichen Priesterseminar Brixen" nur von 1957 bis 1961 als Herausgeber ausweist.

Der Verlust von rund zwei Dritteln des Gebietes der Diözese Brixen nach dem Ersten Weltkrieg bedingte einen drastischen Rückgang der Bezieherzahlen. Dem von 1921 bis 1957 als Schriftleiter wirkenden Professor für Altes Testament Josef Steger (1882–1957) gelang es jedoch, dem Organ neue Bedeutung zu verleihen und es vor dem Untergang zu retten. Es wollte in dieser schwierigen Zeit vor allem „den Seelsorgern in Deutsch-Südtirol helfend zur Seite zu stehen und ihren Mut zu stärken".[42]

In den Jahren des Faschismus und des Zweiten Weltkriegs wurde verstärkt auf päpstliche Dokumente (bes. Enzykliken) eingegangen. Vor den drohenden Gefahren des Nationalsozialismus warnte 1937 und 1938 mit scharfen Worten Josef Schguanin (1887–1972), ein Priester aus dem deutschen Anteil der Diözese Trient, in mehreren Artikeln. Er charakterisierte zum Beispiel den Nationalsozialismus als „giftige Ganzheitsbewegung", die „naturgemäß nach straffer Einigung des deutschen Volkes" strebe und mit dem Christentum unvereinbar sei, weshalb die Kirche „vom Nationalsozialismus her nur Kampf zu erwarten" habe.[43] Wegen dieser Beiträge unterwarf Bischof Johannes Geisler (1930–1952) das Blatt in der Folge einer Vorzensur.

Von 1945 bis ca. 1960 bildete der Kommunismus ein wichtiges Thema der Zeitschrift, seit dem Zweiten Vatikanum fanden Kirche, Liturgie und Verkündigung besondere Beachtung.

Änderungen der Zielrichtung des Konferenzblattes ergaben die Zeitumstände. Seit 1970 trägt die Zeitschrift den Untertitel „für Theologie und Seelsorge", womit zum Ausdruck kommt, daß nun der Hauptakzent auf der wissenschaftlichen Theologie liegt und nicht mehr bloß der Klerus angesprochen werden soll.[44] Die sich zunehmend stärker abzeichnende Praxis der Redaktion, Tagungsreferate abzudrukken,[45] hat neben Vorteilen auch den Nachteil, daß die Planung der Hefte hinter einer Fremdbestimmung zurücktritt.

4. Die Passauer „Theologisch-praktische Monatsschrift"

Laut eigener Aussage wurde die seit 1891 erscheinende Passauer „Theolo-

[40] Ebd., 14.
[41] Ebd., 8.
[42] Ebd., 7.
[43] *Josef Gelmi*, Kirchengeschichte Tirols, Bozen 1986, 264f; vgl. *ders.*, Kirche und Option in Südtirol, in: ThPQ 137 (1989), 259–266, hier 260.
[44] Wie Anm. 39, 10.
[45] Ebd., 15.

gisch-praktische Monatsschrift" auf „Veranlassung der bayerischen Oberhirten" gegründet, und zwar vor allem, um der Fortbildung des Klerus zu dienen.[46] Konkret ging die Initiative vom Passauer Bischof Michael von Rampf (1889–1901) aus, dem die Förderung des Klerus ein großes Anliegen war und der deshalb ab 1890 regelmäßige Pastoralkonferenzen vorschrieb.[47] Bei diesen wurden neben theologischen vorwiegend pastorale Probleme erörtert, was in der Rubrik „Fragen und Fälle" der Zeitschrift seinen Niederschlag fand.

Die Gliederung der Zeitschrift entspricht etwa derjenigen der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift" beziehungsweise des St. Pöltener „Hippolytus". Die Konzeption wurde im wesentlichen beibehalten, solange die Zeitschrift bestand.

Mit großem Selbstbewußtsein deklarierte sich die Zeitschrift als „das Centralorgan der großen urdeutschen Vormacht des Katholizismus im Herzen Deutschlands"; es müsse daher „für jeden Fachgenossen von Interesse sein ..., den Inhalt unserer Monatshefte zu verfolgen".[48]

Die Mitarbeiter rekrutierten sich vor allem aus Mitgliedern des bayerischen Klerus, aber auch viele Lyceal- und Universitätsprofessoren, unter ihnen so bekannte Namen wie Franz X. Kiefl, Otto Pfülf, August Lehmkuhl, Hermann Schell und Otto Bardenhewer, stellten Beiträge zur Verfügung.[49]

Auf Zeitereignisse wurde meist rasch reagiert, wenn auch nicht immer differenziert genug, sondern eher apologetisch oder polemisch. Die Miszelle: „Wie ist die Sozialdemokratie auf der Kanzel zu bekämpfen?" im Jahrgang 5[50] ist hierfür schon von der Überschrift her symptomatisch. Grundsätzlich war ein Bemühen um Aktualität gegeben. Die Themen „Soziale Frage" und „Sozialismus" sowie „Reformkatholizismus" und „Modernismus" fanden zum Beispiel sofort Beachtung, als sie angefangen hatten, die Menschen zu bewegen.

Nach dem Erscheinen der päpstlichen Sozialenzyklika „Rerum novarum" (1891) erschien 1892 der Artikel „Der Klerus und die Sozialdemokratie"[51] von Anton Hauser, der mit den Worten beginnt: „Nach dem obersten Urteil des Papstes (cf. Encyclika v. 1891) ist die soziale Frage die erste der Gegenwart. Alle anderen Fragen treten mehr oder minder in den Hintergrund ...". Dann wird zustimmend das Papstwort zitiert: „Mögen alle Mitglieder der Geistlichkeit ... ihre volle Kraft und all ihren Eifer der großen Aufgabe weihen, ... an der Wohlfahrt des Volkes zu arbeiten." Gleichzeitig wird aber auch aufgerufen zum Kampf gegen die Sozialdemokratie. Dieser Problemkreis fand auch weiterhin Beachtung.

---

[46] Theologisch-praktische Monatsschrift (ThPM) 1 (1891), 1–4. Zur Geschichte der Zeitschrift vgl.: *W. Imkamp*, Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in: *W. Brandmüller* (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte Bd. 3, St. Ottilien 1991, 539–651; *H. Lochner*, Die katholischen Zeitschriften Bayerns 1900–1918, Phil. Diss., München 1954, 212–214. Weitere Hinweise verdanke ich Dr. Herbert W. Wurster (Passau).

[47] *August Leidl*, Rampf, Michael von, in: *Erwin Gatz*, Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, 592f; *Franz X. Bauer*, Das Bistum Passau unter Bischof Dr. Michael von Rampf (1889–1901), Passau 1997.

[48] ThPM 1 (1891), 1–4.

[49] *W. Imkamp* (wie Anm. 46), 550.

[50] ThPM 5 (1895), 333ff.

[51] ThPM 2 (1892), 665–669, 734–741.

Aber auch auf theologischem Gebiet bemühte man sich, am laufenden zu bleiben. Als 1903 das Werk „Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung" von Hermann Schell (1850–1906) erschien[52], unterzog es P. Godehard Geiger vom Stift Metten sofort einer Würdigung[53] und stellte fest, daß das Buch „jedenfalls einen Schatz von tiefen und fruchtbaren Gedanken" enthalte, „die verdienen, allseitiger beleuchtet, weiter entwickelt und angewendet, teilweise allerdings auch berichtigt zu werden".[54] Dabei waren mehrere Werke Schells schon 1898 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt worden!

Eine zwischen dem Schell-Gegner P. Johannes Stufler (1865–1952) und Prof. Franz X. Kiefl (1869–1928) entbrannte Kontroverse zum Thema „Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod" wurde 1905 ebenfalls in der Monatsschrift ausgetragen.[55]

Große Beachtung fanden die antimodernistischen Stellungnahmen Papst Pius X. (1903–1914). Jahrgang 18 der Zeitschrift brachte die Abhandlung „Vom Modernismus" von K[arl] Weiß, der seit 1905 Professor für Neues Testament in Passau war. Der Autor ging ausführlich auf die drei päpstlichen „Kundgebungen" des Jahres 1907 (Dekret „Lamentabili" vom 3. Juli; Enzyklika „Pascendi" vom 8. September; Motu proprio „Praestantia scripturae sacrae" vom 18. November) ein[56], bejahte diese grundsätzlich, hielt aber auch fest, daß die Dokumente eine Aufforderung darstellten, „im Lichte und unter Führung der katholischen Wahrheit ... den Fortschritt zu pflegen." Behielte man „beide Ziele im Auge", so meinte Weiß, ergebe sich „als Resultat ein modernes, aber kein modernistisches Christentum".[57] Während der Autor im ehemaligen Jesuiten George Tyrell (1861–1907)[58] einen typischen Vertreter des Modernismus sieht, betrachtet er die deutsche Theologie nicht im eigentlichen Sinne als modernistisch.[59] Schließlich verteidigt Weiß den Theologen Schell in vorsichtiger Form, weil er bei ihm Ansatzpunkte zur Überwindung der Gefühlsreligion Tyrells zu erkennen glaubt.[60]

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß sich die Zeitschrift nicht in der Polemik gegen die Zeitströmungen erschöpfte, sondern auch Autoren zu Wort kommen ließ, die den neuen Richtungen positive Seiten abzugewinnen wußten.

Mit dem Ausscheiden Georg Pells (1849–1927) aus der Redaktion (1920), der er von Anfang angehört und die er zuletzt allein geleitet hatte, wurde die Zeitschrift eingestellt. Der Umstand, daß der 30. und letzte Band als Doppeljahrgang (1919/20) erschien, dürfte auch auf finanzielle Probleme hindeuten, die in dieser schwierigen Nachkriegszeit sicherlich gegeben waren und das weitere Erscheinen wohl nicht mehr gestatteten.

---

[52] Zu ihm LThK 9(²1964), 384f.
[53] ThPM 13 (1903), 537–552, 770–778.
[54] Ebd., 537.
[55] ThPM 15 (1905), 331–346, 588–601.
[56] ThPM 17 (1907), 261–271, 347–359, 391–411.
[57] Ebd., 411.
[58] Zu ihm LThK 10 (²1965), 426f.
[59] ThPM 17 (1907), 262.
[60] Ebd., 269, 357.

5. *„Der Seelsorger" / „Diakonia"*

Bei der 1925 in Wien gegründeten Zeitschrift „Der Seelsorger" gab der Untertitel „Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis" die beabsichtigte Zielrichtung an.[61] Der Schriftleitung gehörten von Anfang an so profilierte Persönlichkeiten wie Pius Parsch (1884–1954) und Karl Rudolf (1886–1964) an. Die Zeitschrift entwickelte sich rasch zu einem wichtigen Sprachrohr für die kirchlichen Bewegungen der Zwischenkriegszeit; Ende 1938 wurde sie von den damaligen Machthabern verboten.

Bald nach Kriegsende, im Herbst 1945, gelang es Karl Rudolf, das Organ neu zu beleben; es führte nun den aus der Zeit heraus verständlichen, aber wenig attraktiven Untertitel: „Monatsschrift für alle Bereiche priesterlicher Reich-Gottes-Arbeit". Die 1965 erfolgte Neukonzeption wird im Untertitel „Zweimonatsschrift für Praxis und Theorie des kirchlichen Dienstes" erkennbar. Die Schriftleitung übernahm damals der Laientheologe Helmut Erharter, dem Redaktionsteam gehörten u.a. Norbert Greinacher, Ferdinand Klostermann (1907–1982), Otto Mauer (1907–1973) und Joseph Ernst Mayer (geb. 1905) an.

Parallel zum „Seelsorger" erschien seit 1946 in der Schweiz die Zeitschrift „Anima" als „Vierteljahrschrift für praktische Seelsorge". Diese änderte 1966 ihren Namen in „Diakonia. Internationale Zeitschrift für praktische Theologie" und wurde 1970 mit dem geistesverwandten „Seelsorger" fusioniert, zunächst unter der Doppelbezeichnung „Diakonia/Der Seelsorger", ab 1972 aber mit dem Namen „Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche". Die Beschränkung auf den Titel „Diakonia" wollte zum Ausdruck bringen, „daß das ganze Volk Gottes" angesprochen ist „und insbesondere das Wirken der Presbyter und Bischöfe, Diakone und Pastoralreferenten, Theologen und Lehrer und aller anderen ‚ministri' nicht Selbstzweck ist, sondern Dienst an den Menschen in ihrer jeweiligen Situation; an ihrem Glauben und ihrer Freude an ihrer Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Hoffnung."[62] Diese Formulierung reflektiert eine im Lichte des Zweiten Vatikanums geänderte Sicht von Seelsorge; es geht nun eben nicht mehr nur um die „priesterliche Reich-Gottes-Arbeit" allein.

Bis heute sieht es die Zeitschrift als ihre Aufgabe und Verpflichtung an, die vom Konzil „inspirierten Erneuerungsimpulse für das kirchliche Leben aufzugreifen [und] in die kirchliche Öffentlichkeit hinein zu vermitteln", sie aber auch „auf veränderte Situationen hin kreativ voranzutreiben"; sie will Forum sein „für alle Ansätze und Modelle einer evangeliumsgemäßen und darin zukunftsweisenden Praxis der Kirche".[63] Das verlangt neben pastoraltheologischen Beiträgen und Berichten aus der Praxis auch die Vermittlung wichtiger Ergebnisse aus anderen theologischen Disziplinen (insbesondere

[61] Hinweise zur Geschichte in: Diakonia 1 (1970), 72; o.V., Diakonia – ein Programm das uns verpflichtet, in: Diakonia 20 (1989), 1–6; *Helmut Erharter,* 25 Jahre Diakonia, in: Diakonia 25 (1994), 361f. Wichtige briefliche Auskünfte erteilte mir Prof. Dr. Helmut Erharter (Wien), dem hierfür herzlich gedankt sei. Zusätzliche Hinweise verdanke ich Prof. Dr. Wilhelm Zauner (Linz).

[62] Diakonia 3 (1972), 1.

[63] Diakonia 30 (1989), 2.

aus der biblischen Theologie) und aus den Humanwissenschaften.
Die Zeitschrift konnte die Aufbruchsstimmung des Konzils nützen, sie mußte sich aber auch immer wieder mit reaktionären Gegenströmungen auseinandersetzen. Blättert man die einzelnen Jahrgänge der Zeitschrift durch, erhält man den Eindruck, daß sie äußerst hellhörig war (und ist) gegenüber den Bedürfnissen und Entwicklungen in Kirche und Welt und daß sie nach Hilfen und Problemlösungen Ausschau hält.
So erblickte Heinz Schuster schon 1970 in einem Leitartikel „Die Chance der Laientheologen"[64] in den Vertretern dieses Standes ein neues Angebot für die Kirche; er stellte aber auch bedauernd fest: „... man scheut sich noch immer, sie als mögliche Gemeindevorsteher zu sehen ...". Umgekehrt wurden immer wieder Bedenken erhoben gegen eine reine Kleruskirche; „einer totalen Vermittlung des Göttlichen durch eine Oberschichte" wurde eine klare Absage erteilt.[65]
Wiederholt wurden Reflexionen über das „kirchliche Vorsteheramt" angestellt, Polarisierungen beklagt, Reformen verlangt, die Seelsorgestrukturen diskutiert und „neue kirchliche Dienste" anvisiert. Josef Bommer machte sich bereits 1976 Gedanken über das gegenwärtig hochaktuelle Thema „Die Frau in der Kirche – Frau Pfarrer?"[66] Eine ähnliche Thematik wurde 1984 mit dem Schwerpunktheft „Frauen und Männer in neuer Gemeinschaft. Zur Gleichberechtigung der Frau in Gesellschaft und Kirche" aufgegriffen.[67]
Breiten Raum nehmen selbstverständlich Fragen der Pastoral, besonders der Sakramentenpastoral, ein.[68] Auch auf ökumenische Fragen wird häufig eingegangen.[69]
Als Zeitschrift, die sich sehr bewußt am Zweiten Vatikanum orientiert, nimmt sie oft auch direkt auf das Konzil Bezug, dem zum Beispiel zwanzig Jahre nach seiner Eröffnung ein Schwerpunktheft gewidmet wurde, in welchem die Kirchenversammlung als „Etappe" auf einem langen Weg gesehen wird, der konsequent fortzusetzen ist.[70]

Resümee

Überblicken wir unsere Ausführungen, so zeichnen sich klar einige Ergebnisse beziehungsweise Erkenntnisse ab.
Voraussetzung für das Entstehen theologisch-praktischer Organe im 19. Jahrhundert war ein Emanzipationsprozeß der Kirche. Auch wenn es schon in den Zeiten des absolutistischen Staates Versuche zur Gründung theologischer Zeitschriften gab, konnten diese doch erst in einem Klima der Freiheit (Pressefreiheit) wirklich florieren. Es ist daher verständlich, daß diese Publikationen einerseits die neue Freiheit begrüßten und andererseits die kirchliche Restauration pflegten.
Einschneidende Zeitereignisse (Revolution 1848, Ultramontanismus, Soziale

[64] Diakonia 1 (1970), 73f.
[65] Vgl. *Otto Mauer*, Selbstverschleiß der Autorität, in: Diakonia 1 (1970), 217–219.
[66] Diakonia 6 (1976), 91–102.
[67] Diakonia 15 (1984, Heft 1).
[68] Zum Beispiel „Buße und Versöhnung" als Schwerpunktthema in: Diakonia 14 (1983, Heft 2).
[69] Vgl. zum Beispiel die Schwerpunkthefte „Konziliarer Prozeß als ökumenisches Lernen" (20, 1989, Heft 5) beziehungsweise „Ökumene im Dienst der Versöhnung" (28, 1997, Heft 1).
[70] Diakonia 13 (1982, Heft 6).

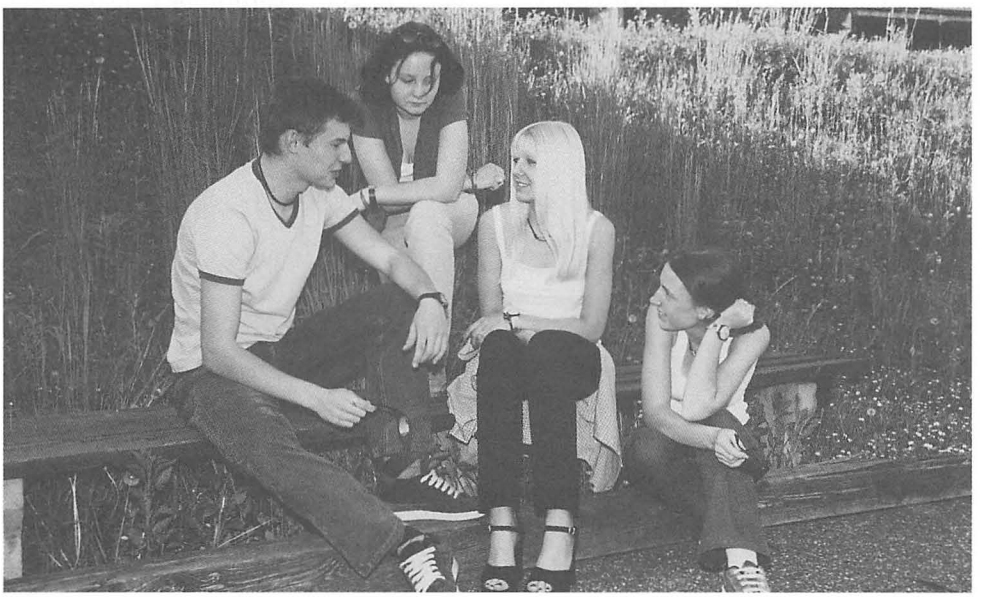
Bewegung, Modernismus, Zweites Vatikanum etc.) spiegeln sich fast stets auch in den Zeitschriften wieder, obwohl es auch das Aussparen von Problemen gibt. So setzte sich die Linzer „Theologisch-praktische Quartalschrift" – zum Unterschied vom Brixener „Konferenzblatt" – nicht mit dem Nationalsozialismus auseinander. Den nach dem Zweiten Vatikanum aufgebrochenen Fragen haben sich (wenn auch verschieden intensiv) alle noch bestehenden Zeitschriften gestellt, am deutlichsten hat dies wohl die „Diakonia" getan.

Ein wichtiger Impuls für die Gründung theologisch-praktischer Zeitschriften war das Entstehen von Priester- und Pastoralkonferenzen, wie sich an allen der schon im 19. Jahrhundert ins Leben gerufenen Organe feststellen läßt.

Veränderungen der Kirchenstrukturen bedingten auch eine Veränderung der Zielrichtung der Zeitschriften; sie konnten zum Beispiel ab einem gewis-

Linz for You(th)!

In Linz leben derzeit 11.913 junge Linzerinnen und Linzer im Alter von 14 bis 19 Jahren, dies sind fast sechs Prozent der gesamten Stadtbevölkerung. Für sie hält die Stadt Linz eine große Auswahl an Service- und Freizeiteinrichtungen bereit.



Für die Wünsche und Sorgen der Linzer Jugend sind die städtischen Kinder- und Jugendbeauftragten Gerda Daume und Claudia Schauberger, Amt für Jugend und Familie, zuständig. Sie forcieren die Zusammenarbeit von öffentlichen und privaten Einrichtungen und unterstützen Projekte für Jugendliche.

Linzer Tel. 7070/2817 oder 2831.

sen Zeitpunkt nicht mehr nur die Priester, sondern mußten auch die Laien (Laientheologen) ansprechen. Gleichzeitig trat die Theologie gegenüber der Praxis stärker in den Vordergrund, ohne daß der Praxisbezug aufgegeben wurde.

Weil es den besprochenen Zeitschriften um die Vermittlung der Theologie für die Praxis ging und geht, stehen und standen sie fast stets auf verschiedene Art und Weise in Verbindung zu einer theologischen Fakultät, zumindest in dem Sinne, daß deren Professoren an der Redaktion beteiligt waren oder als Autoren herangezogen wurden. Direkt als Organe einer theologischen Hochschule können die Linzer „Theologisch-praktische Quartalschrift" ab 1861 und das Brixener „Konferenzblatt" vom Anfang an gelten; aber auch der St. Pöltener „Hippolytus" oder die Passauer „Theologisch-praktische Monatsschrift" weisen eine enge Beziehung zur theologischen Hochschule am Ort auf.

Offenkundig ist auch, wie stark einerseits die Zeitumstände, andererseits das Engagement einzelner Personen das Auf und Ab einer Zeitschrift bestimmten. Einbrüche brachte zum Beispiel der Erste Weltkrieg, weil er die Finanzsituation verschlechterte und die politische Landkarte veränderte. Oft hing es an einer Einzelpersönlichkeit, ob eine Zeitschrift einging (St. Pölten, Passau) oder fortbestand (Linz, Brixen). Auch die Gunst oder Ungunst des Ortsbischofs konnte sich entscheidend auswirken.

In der Gegenwart müssen sich die theologischen Zeitschriften in der entstandenen Medienvielfalt behaupten. Es wird darauf ankommen, unter den neuen Rahmenbedingungen den Ort zu finden, der das Überleben garantiert, dies aber nicht als Selbstzweck, sondern in der Absicht, weiterhin unverzichtbare Vermittlerdienste zwischen Theologie und Praxis leisten zu können und dadurch dem Aufbau der Kirche zu dienen.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kongregation für das katholische Bildungswesen (für die Seminare und Studieneinrichtungen),
Die katholische Schule an der Schwelle zum dritten Jahrtausend

Anläßlich des Jahrestages der Errichtung des „Büros für die katholischen Schulen" bei der vor drei Jahrzehnten durchgeführten Neuordnung der Kongregation für das katholische Bildungswesen in drei Büros („Uffici") erstellte dieses Dikasterium mit 28. Dezember 1997 ein Schreiben über „die katholische Schule an der Schwelle zum dritten Jahrtausend", das nun in einer mehrsprachigen Ausgabe veröffentlicht wurde. Dabei führte man den Auftrag des Dokumentes „Die katholische Schule" vom 19. März 1977 weiter und wendet sich im vorliegenden Rundschreiben an alle an der schulischen Erziehung Beteiligten, um „ihnen ein Wort der Ermutigung und der Hoffnung zukommen zu lassen", indem man „die Freude über die positiven Früchte der Katholischen Schule, aber auch die Besorgnisse wegen der Schwierigkeiten, auf die sie stößt" mit ihnen teilt (Nr. 4). Dies erscheint nötig angesichts der immer drastischeren gesellschaftspolitischen und kulturellen Herausforderungen, der sozialen Spannungen und einer Wertekrise innerhalb eines medial verstärkten Pluralismus, der die gemeinschaftliche Identität weltweit infragestellt, ganz zu schweigen von den Versuchen der Verdrängung des christlichen Glaubens besonders in den Ländern früher Evangelisierung(1).

Aufmerksam wendet sich dieses kurze, aber sehr prägnante Dokument der neuerlichen Konturierung der Katholischen Schule innerhalb von Gesellschaft und Kirche zu und benennt als deren Charakteristika: sie ist *„ein Ort ganzheitlicher Erziehung der menschlichen Person mittels eines klaren Erziehungsplanes, der seinen Grundstein in Christus hat; ihre kirchliche und kulturelle Identität; ihre Sendung zu erzieherischer Liebe; ihr sozialer Dienst, der erzieherische Stil, der ihre Erziehungsgemeinschaft kennzeichnen muß"* (4).

Die weltweit sehr unterschiedlichen Schwierigkeiten familiärer und weltanschaulicher Sozialisation haben „eine gewisse pädagogische Müdigkeit" hervorgerufen, „das Lehrer-Sein mit dem Erzieher-Sein zu verbinden" (6). Andererseits stellen die prekären finanziellen Bedingungen in manchen Staaten den Grundauftrag katholischer Schulen, nämlich „Schule für alle zu sein" (7), in Frage, denn es soll sich nicht nur eine reiche Eliteschicht die gediegene Ausbildung in den kirchlichen Privatschulen leisten können. Ganz im Gegenteil war es seit jeher das Bestreben, sich den vielfältigen Formen alter und neuer Armut im umfassenden Sinn zu stellen (vgl. 15).

Als Bildungskonzept wird entgegen einer verbreiteten „Reduzierung der Erziehung auf die rein technischen und funktionalen Aspekte" oder einer in verzerrender Weise „vorgegebenen schulischen Neutralität", die oft nur die praktische Verdrängung der religiösen Bezüge aus dem Gebiet der Kultur und Erziehung anstrebt (10),

der Mensch in ganzheitlicher Weise ins Zentrum der Bemühungen gestellt, so daß sich die katholische Schule „als Schule für die Person und Schule der Personen" darstellt (9). Gerade gegenüber der Komplexität der gegenwärtigen Welt ist das Bewußtsein der ‚kirchlichen Identität' dieser Schule von zunehmender Bedeutung und kein zusätzliches Kennzeichen, sondern „ureigenes und spezifisches Qualitätsmerkmal", das alles erzieherische Handeln durchdringt und Kirche erfahrbar macht (11–12). Umgekehrt sind aber auch die Pfarrgemeinden aufgerufen, eine neue Sensibilität für die Sorge um Erziehung und Schule zu entwickeln.

Zum markantesten Kriterium der Originalität katholischer Schulen gehört „die Synthese zwischen Kultur und Glaube", da nicht nur Fertigkeiten und Wissen vermittelt werden sollen, sondern auch „Werte, die man sich aneignen, und Wahrheiten, die man entdecken soll". (14) Dabei kann man diese Einrichtungen nicht unabhängig vom sonstigen Schulsystem der Staaten betrachten, sondern muß sie innerhalb eines konstruktiven Dialoges mit den gesellschaftlichen Strukturen wahrnehmen (17). Prinzipiell müssen die Katholischen Schulen „mit der Welt der Politik, der Wirtschaft, der Kultur und der Gesellschaft in ihrem Gesamt in Beziehungen stehen" und sich beispielgebend „mit Entschiedenheit", wenn auch kritisch gegenüber allen „partialen Erziehungskonzepten", mit der neuen kulturellen Situation befassen: „In dieser Weise wird die öffentliche Rolle der Katholischen Schule klargestellt, die nicht als eine Privatinitative, sondern als Ausdruck der Wirklichkeit der Kirche entsteht und von ihrem Wesen her einen öffentlichen Charakter trägt. Sie leistet einen Dienst zum öffentlichen Nutzen und ist, auch wenn sie klar und erklärtermaßen in der Perspektive des katholischen Glaubens gestaltet ist, nicht nur für Katholiken reserviert, sondern steht allen offen, die ein qualifiziertes Erziehungskonzept zu würdigen und zu teilen wissen" (16).

Wenn dabei von einer „Erziehungsgemeinschaft" aller Beteiligten gesprochen wird, so nicht nur im Sinne einer soziologischen Kategorie, sondern als theologisch fundierte Weise des Umgangs miteinander: „Die Erziehungsgemeinschaft als Ganzes genommen ist darum herausgefordert, das Ziel einer Schule als eines Ortes ganzheitlicher Erziehung mittels der interpersonalen Beziehungen zu fördern" (18). Dabei kommen sowohl Lehrern und Erziehern wie den Eltern verantwortungsvolle Aufgaben zu, die im ständigen Dialog miteinander wahrzunehmen sind.

Im Kontext der in letzter Zeit medienwirksamen Skandale um unwürdige Vorkommnisse in einzelnen renommierten katholischen Erziehungsinstituten erscheint dieses anregende Dokument als wertvolle Argumentationshilfe in bezug auf die positive Aufgabe und die gesellschaftliche Bedeutung katholischer Bildungsarbeit und sollte Teil eines kritisch-konstruktiven Reformprozesses auch in diesem Bereich sein.

(Congregazione per l'educazione cattolica, Libreria Editrice Vaticana 1998)

Kongregation für den Klerus,
Allgemeines Direktorium für die Katechese vom 15. 8. 1997

Im Auftrag des II. Vatikanischen Konzils (CD 44) erstellte die Kleruskongregation mittels einer internationalen Sonderkommission bereits am 11. 4. 1971 erstmals ein „Allgemeines

Katechetisches Direktorium" als Orientierungshilfe für die Neuordnung der Katechese in den einzelnen Teilkirchen. In der Folge wurden die vielfältigen, anhand dieses Dokumentes erstellten lokalen Bemühungen durch das kirchliche Lehramt begleitet und durch Beratungen bei Bischofssynoden koordiniert (vgl. etwa *Evangelii nuntiandi,* 1975). Nach Papst Paul VI. machte sich auch Johannes Paul II. das Anliegen katechetischer Evangelisierung besonders zu eigen (vgl. Apost. Schreiben *Catechesi tradendae,* 1979) und nahm in seinen bislang zwölf Enzykliken immer wieder darauf Bezug (vgl. besonders *Redemptor hominis,* 1979; *Dives in misericordia,* 1980; *Dominum et vivificantem,* 1986; *Redemptoris missio,* 1990). Die außerordentliche Bischofssynode 1985 (über die Bilanz zwanzig Jahre nach dem Konzil) schlug die Erstellung eines Weltkatechismus der Katholischen Kirche vor, der nach umfangreichen Arbeiten am 11.10.1992 mit der Apost. Konstitution *Fidei depositum* publiziert wurde (lateinische Endredaktion der Editio typica am 15.8.1997). Durch all diese wichtigen Texte und Vorgaben ergab sich auch die Dringlichkeit einer Überarbeitung des Katechetischen Direktoriums, die unter der Federführung der Kongregation für den Klerus mit internationaler Beteiligung von Bischöfen und Fachleuten vorgenommen wurde.

Das am 15. August 1997 vorgelegte neue „Allgemeine Direktorium für die Katechese" versteht sich – wie Kardinalpräfekt Darío Castrillón Hoyos ausführte – nicht als Selbstzweck, sondern als Orientierungsmittel, Leitlinie und Hilfestellung für den guten Weg zu einer katechetischen Pastoral der Kirche als zentrales Mittel und Instrument der Evangelisierung (vgl. L'OssRom vom 19.9.1997, 1). Deshalb eignet diesem Schreiben auch nicht nur ein exhortativer und orientierender, sondern auch ein normativer Charakter, insofern bestehende rechtliche Bestimmungen (etwa des CIC) in Erinnerung gerufen werden oder deren Durchführung näher geregelt beziehungsweise entsprechend klarer begründet werden, um ihre Befolgung durch Einsicht zu fördern. Dennoch gilt auch für dieses Direktorium, daß es „das Grundanliegen war und ist, eher Überlegungen und Grundsätze als unmittelbare Anwendungen und praktische Weisungen zu bieten", während die konkrete lokale Anpassung „in der spezifischen Zuständigkeit der Episkopate" auf nationaler oder regionaler Ebene liegt (Nr. 9). Eine der Zielsetzungen dieses Schreibens ist es, bei der Abfassung der katechetischen Direktorien und Katechismen behilflich zu sein, in denen erst entsprechend den weltweit sehr unterschiedlichen Kontexten eine adäquate teilkirchliche Umsetzung dieser Grundlinien erfolgen muß.

Unter Beibehaltung der Grundstruktur des Textes von 1971 ist auch das vorliegende Allgemeine Direktorium für die Katechese in fünf Teile mit einer Vorbemerkung und einem Schlußtext gegliedert.

Die *„Einführende Darlegung"* widmet sich anhand des Sämann-Gleichnisses (Mk 4,3–8) einer prägnanten Situationsbeschreibung der „Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute" (14–33). Dabei wird auf die Soziallehre als wesentlichen Teil der Katechese und auf die Sensibilität für die Menschenrechte ebenso aufmerksam gemacht wie auf die Prägung der Menschen durch wissenschaftliche und experimentelle Rationalität, die als solche aber immer weniger überzeugend eine allumfassende Erklärung

menschlichen Daseins bieten kann: „Somit wird eine Rationalität unumgänglich, die das menschliche Wesen nicht spaltet, sondern die seine Affektivität integriert, es eint und seinem Leben einen volleren Sinn gibt" (20). Dem in jüngerer Zeit wieder verstärkt bemerkbaren Durst nach Religiösem (bis hin zu den Extremen der Sekten und eines wiederauflebenden Fundamentalismus) steht auf der anderen Seite „eine Verdunkelung der ontologischen Wahrheit über den Menschen als Person" gegenüber, die sich vielerorts in einem „ethischen Relativismus" ausdrückt und das sittlich-religiöse Terrain je nach Kulturerbe zu einem bevorzugten Tätigkeitsbereich der Katechese macht (23). Ebenso ist die innerkirchliche Situation kritisch in die Situationsanalyse miteinzubeziehen, wobei man die „nichtpraktizierenden Christen" in ihren vielfältigen religiösen Schattierungen genauso wahrnimmt wie die Äußerungen der „Volksfrömmigkeit" (25) und jene Menschen, die der Kirche ablehnend gegenüberstehen und sie „einseitig als bloße Institution (betrachten), die ihres Mysteriums beraubt ist" (28). Diesem eher negativen Erscheinungsbild stehen aber auch positive Momente der Katechese gegenüber, die ihre Lebenskraft bezeugen und deren missionarischer Charakter die gegenwärtigen Herausforderungen gerade in der Erwachsenenkatechese annimmt (29f).

Der erste Teil *„die Katechese in der evanglisierenden Sendung der Kirche"* will den Eigencharakter der Katechese bestimmen, indem zunächst auf die Offenbarung und ihre Weitergabe durch die Evangelisierung (36–59) eingegangen wird. Der zeugnishafte Evangelisierungsprozeß, der Dienst am Wort und die Haltung gläubiger Umkehr (‚metanoia') sind an das sozioreligiöse Panorama der jeweiligen gesellschaftlichen Wirklichkeit in differenzierten Antworten anzupassen (das mag vom missionarischen Taufkatechumenat über das pastorale Wirken innerhalb kirchlicher Gemeinden bis zur Neu-Evangelisierung veräußerlichten Christseins reichen). Sodann wird detailliert auf die Katechese im Evangelisierungsprozeß eingegangen (60–76), wobei neben der Initiationskatechese und der ständigen Glaubenserziehung vor allem der unterscheidende und ergänzende „Eigencharakter des Religionsunterrichtes in den Schulen" anerkannt wird: was ihm „seine besondere evangelisierende Eigenart verleiht, ist der Umstand, daß er dazu berufen ist, in den Bereich der Kultur einzudringen und sich mit den anderen Wissensinhalten in Beziehung zu setzen. Denn als originale Form des Dienstes am Wort läßt der Religionsunterricht das Evangelium im persönlichen Prozeß der systematischen und kritischen Anverwandlung der Kultur gegenwärtig werden" (73). In einem notwendig interdisziplinären Dialog ist die christliche Botschaft mit Ernsthaftigkeit, Systematik und Tiefgründigkeit im Rahmen altersgemäßer Bildungstätigkeit der Schule einzubringen. Wenngleich am Vorrang des konfessionellen Religionsunterrichtes festgehalten wird, billigt man ihm an öffentlich-staatlichen und nichtkonfessionellen Schulen „einen mehr ökumenischen Charakter" und die Förderung gemeinsamen interreligiösen Kennenlernens zu und erkennt sogar noch in einer ehrlich respektvollen Darstellung mit einem „eher kulturellen Charakter" eine Dimension echter Vorbereitung für das Evangelium (74). Abschließend werden Wesen, Zielsetzung und Aufgaben der Katechese (77–91) angegeben, wobei die ganze Kirche als Trägerin angesprochen ist, um die Ge-

meinschaft mit Jesus Christus und das Bekenntnis des Glaubens an den dreieinen Gott zu fördern sowie die Glaubensgeheimnisse zu kennen, zu feiern und zu betrachten.

Im zweiten Teil über *„Die Botschaft des Evangeliums"* steht der Glaubensinhalt im Zentrum der Überlegungen (92–136). So werden zunächst die Normen und Richtlinien für deren Darbietung angegeben (94–118), an die sich die Katechese halten muß, um ihre Inhalte aufzustellen, zu formulieren und spezifisch zu entfalten, wobei es vorwiegend um theologische Kriterien geht (die trinitarische Christozentrik der befreienden Botschaft des Evangeliums, die das Heil verkündet; der historisch-ekklesiologische Charakter sowie die Unversehrtheit der organisch und hierarchisch gegliederten Botschaft unter Einbeziehung angemessener Inkulturationsarbeit als eine für den Menschen bedeutsame Botschaft). Sodann wird der Glaubensinhalt anhand der Zielsetzung und Gliederung des Katechismus für die Katholische Kirche dargelegt und als Bezugstext für die Glaubenslehre deutlich gemacht (119–136). Während der Katechismus „ein Akt des Lehramtes des Papstes (ist), mit dem er in unserer Zeit kraft der apostolischen Vollmacht den katholischen Glauben als ganzen normativ zusammenfaßt und ihn vor allem den Kirchen als Bezugspunkt für die authentische Darlegung des Glaubensinhaltes anbietet", stellt das Allgemeine Direktorium für die Katechese „ein offizielles Hilfsmittel für die Weitergabe der Botschaft des Evangeliums und für die gesamte katechetische Tätigkeit" dar und soll bezüglich des Katechismus „dessen besseres Verständnis und die Übernahme in die katechetische Praxis ... erleichtern" (120). Besondere Aufmerksamkeit wird der Erstellung eines örtlichen Katechismus gewidmet, der vom Diözesanbischof oder einer Bischofskonferenz approbiert wird. Dessen Haupteigenschaften sind: „sein offizieller Charakter, die grundlegende organische Zusammenfassung des Glaubens, die er vorlegt, und der Umstand, daß er, zusammen mit der Heiligen Schrift, als Bezugspunkt für die Katechese angeboten wird" (132). Wichtig erscheint dabei der ermutigende Auftrag, daß die Ortskirchen sich bei der nötigen Einbettung der Botschaft des Evangeliums in das jeweilige Umfeld durch Inkulturation und alters- und situationsgemäße Formulierungen „einer sicheren und reifen Kreativität" bedienen sollen (134), um einer harmonischen „Symphonie des Glaubens" in der „reichen Vielfalt in der Formulierung des gleichen Glaubens" Ausdruck zu verleihen (136).

Der dritte Teil wendet sich der *„Pädagogik des Glaubens"* zu (137–162), wobei zuerst auf die „Erziehungskunst Gottes als (deren) Quelle und Vorbild" verwiesen wird, um schließlich kurz die methodischen Elemente in der Katechese zu beschreiben.

Der vierte Teil beschäftigt sich mit den *„Adressaten der Katechese"* (163–214). Dabei wird nicht nur generell auf die Notwendigkeit einer Anpassung an den jeweiligen Adressaten aufmerksam gemacht, sondern auf die spezifischen Herausforderungen eingegangen durch eine altersgerechte Katechese (Schule, Jugendliche, Erwachsene, Alte) sowie eine Katechese für besondere Situationen, Mentalitäten und Milieus (Behinderte, Randgruppen, Gesellschaftsschichten etc.). Eigens werden die Möglichkeiten und Methoden innerhalb eines verschieden gestalteten sozio-religiösen (Volksfrömmigkeit, Ökumene, Multireligiosität, Neue

religiöse Bewegungen etc.) oder soziokulturellen Umfeldes (Inkulturationsformen und -mittel) erörtert.
Im fünften Teil zieht man aus den bisherigen Ausführungen die Konsequenzen für *„Die Katechese in der Teilkirche"* (215–285). Dabei werden sowohl die Träger der Katechese je eigens hinsichtlich ihres spezifischen Beitrages angesprochen (Bischof, Priester, Eltern, Ordensleute, Laienkatecheten etc.; 217–232) und Richtlinien für deren Ausbildung im umfassenden Sinn von ‚Sein, Wissen und praktischem Können' gegeben (233–252). Als Orte und Wege der Katechese werden die christliche Gemeinschaften in Familie, Erwachsenenkatechumenat, Pfarre, Schule, kirchlichen Vereinigungen und Basisgemeinden angeführt (253–264). Abschließend wird die Grundstruktur einer Organisation katechetischer Pastoral skizziert (265–284) und auf die Aufgaben eines diözesanen katechetischen Amtes sowie die interdiözesane Zusammenarbeit hingewiesen, deren Frucht neben einer umfassenden Situationsanalyse und der Erarbeitung von Aktionsprogrammen vor allem ein gegliederter und kohärenter Diözesanplan für die Katechese und deren Wirken im Rahmen der Neu-Evangelisierung sein sollte.
Das Allgemeine Direktorium versteht sich nicht nur als Wesensbeschreibung und Orientierungsrichtlinie der Katechese, sondern will „mit der Kraft des Wortes und dem inneren Wirken des Geistes die Hoffnung derer stärken, die sich auf diesem besonders wichtigen Gebiet des kirchlichen Wirkens abmühen" (287). Dabei mag der Hinweis trostreich und entlastend sein, daß „in der katechetischen Praxis ... weder die fortschrittlichsten pädagogischen Techniken noch der Katechet, auch wenn er eine noch so gewinnende menschliche Persönlichkeit ist, je das stille und diskrete Wirken des Heiligen Geistes ersetzen" können (288). Er ist Triebkraft und der eigentliche ‚innere Lehrer' aller Verkünder der Frohen Botschaft.

(Kongregation für den Klerus, *Allgemeines Direktorium für die Katechese*, Libreria Editrice Vaticana 1997)

Päpstlicher Rat „Justitia et Pax",
Für eine bessere Landverteilung. Die Herausforderung der Agrarreform.

Am 23. November 1997 verabschiedete der Päpstliche Rat „Justitia et Pax" eine grundsätzliche Erklärung mit dem Titel „Für eine bessere Landverteilung. Die Herausforderung der Agrarreform". In diesem am 13. Januar 1998 der Öffentlichkeit vorgestellten Dokument forderte der Päpstliche Rat angesichts der „in fast allen Erdteilen im Hinblick auf den Besitz und die Nutzung des Bodens anzutreffenden skandalösen Zustände" eine umfassende Agrarreform.
Die Forderung nach einer Agrarreform zum Abbau der sozialen Spannungen im ländlichen Raum und zur Verbesserung der wirtschaftlichen Situation der Landbevölkerung wird seit Jahrzehnten erhoben, ohne daß sich aber Grundlegendes verändert hätte. Stellvertretend für die Struktur- und Entwicklungsprobleme sei auf Brasilien verwiesen. So schuf etwa die Militärregierung nach dem Putsch 1964 mit dem Estatuto de Terra zwar die gesetzlichen Grundlagen zur Enteignung und Umverteilung nicht produktiv genutzten Großgrundbesitzes, Gebrauch wurde davon aber kaum gemacht. In der von der Regierung Sarney 1985 initiierten Nationalen Agrarreform konnten nur weniger als 10 Prozent der Zielvorgaben erreicht werden. Mit der

Verfassung von 1988 wurden überdies Enteignungen landwirtschaftlich genutzten Grundbesitzes zum Zwecke einer Bodenbesitzreform wesentlich erschwert. Angesichts der Dringlichkeit einer grundlegenden Agrarreform wurde diese seit den 90er Jahren auch auf der Ebene von internationalen Organisationen behandelt. So werden etwa in der Agenda 21 der UN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung 1992 in Rio Agrarreform und Partizipation der Landbevölkerung als eine unabdingbare Voraussetzung einer nachhaltigen Entwicklung der Landwirtschaft eingemahnt. Diese Forderung wurde auch in den nachfolgenden großen UN-Konferenzen zu Menschenrechten, Bevölkerungsentwicklung, dem UN-Sozialgipfel wie auch dem Welternährungsgipfel (1996) erhoben. Gerade das Abschlußdokument des Welternährungsgipfels zeigt die Grenzen derartiger „Papiere". Um den Konsens der Teilnehmerstaaten nicht zu gefährden, werden die Probleme und Ursachen benannt, doch der Aktionsplan verbleibt vielfach bei vagen Andeutungen. Derartige Rücksichtnahmen finden sich im vorliegenden Dokument nicht, unmißverständlich macht sich „Justitia et Pax" zum Wortführer für eine umfassende Agrarreform. Ziel des Dokuments ist es, notwendige Aufmerksamkeit auf nationaler und internationaler Ebene zu erlangen, um damit zum notwendigen Handeln anzuregen. Politische Lösungen bietet die Erklärung allerdings keine, „weil es der Kirche nicht zusteht, diese zu unterbreiten".

Im ersten Teil des Dokuments („Probleme im Zusammenhang mit der Konzentration des Eigentums an Grund und Boden") werden Ursachen sowie wirtschaftliche und soziale Folgen einer starken Konzentration der landwirtschaftlichen Betriebsflächen bei einer geringen Zahl von Großbetrieben untersucht: Die Agrarstruktur der Entwicklungsländer ist durch eine von Gegensätzen geprägte Verteilung gekennzeichnet, da wenige Großgrundbesitzer über den größten Teil der Anbaufläche verfügen. Es handelt sich um eine „Hypothek der (kolonialen) Vergangenheit", die durch eine verfehlte Wirtschaftspolitik verschärft wurde. Industrialisierung auf Kosten der Landwirtschaft, Scheitern von Agrarreformen, verfehlte Agrarexportpolitik, Enteignung der Ureinwohner sowie „terroristische Gewalt" durch Großgrundbesitzer sind die zentralen Elemente, die im Dokument als Ursachen aufgezeigt werden. Institutionelle Rahmenbedingungen, die eine umfassende Agrarreform erschweren, werden aufgelistet: „Zu diesen Schwierigkeiten zählen Mängel und Versäumnisse in der Gesetzgebung bezüglich der Anerkennung von Eigentumsrechten an Grund und Boden sowie im Hinblick auf den Kreditmarkt, die Vernachlässigung von Forschung und Ausbildung im Agrarsektor sowie des Sozialwesens und der Infrastruktur in den ländlichen Gebieten".

In einer Folgenabschätzung wird die ungleichgewichtige Aufteilung des Grundeigentums als schwerwiegendes Hindernis für die wirtschaftliche Entwicklung insgesamt beschrieben. Ökonomische Folgen sind etwa Verzerrungen auf dem Bodenmarkt (Förderung des Agrobusiness der Großbetriebe zu Lasten kleinbäuerlicher Subsistenzwirtschaft), Rückgang der Agrarproduktion insgesamt (in Ländern mit wenig entwickelter Agrarwirtschaft steht die Größe des landwirtschaftlichen Betriebes in der Regel in umgekehrtem Verhältnis zu dessen Produktivität), niedriges Lohnniveau in der

Landwirtschaft, geringe Rentabilität der Kleinbetriebe. Mit diesem landwirtschaftlichen Strukturwandel gehen Landflucht und die Auflösung der traditionellen Lebensformen und Milieus einher, in besonderer Weise sind die kulturellen Vorstellungswelten indigener Bevölkerungsteile davon betroffen. Die ungerechte Landverteilung verschärft aber nicht nur gravierende soziale Probleme, sondern hat auch erhebliche ökologische Konsequenzen, setzt „einen schwer umkehrbaren Prozeß der Umweltzerstörung in Gang".

Der zweite Teil des Dokuments („Die biblische und kirchliche Botschaft zum Landbesitz und zur Entwicklung der Landwirtschaft") entwirft auf der Folie einer dem „ökologischen Ethos" verpflichteten Interpretation von Gen 1, 27f eine theologisch-ethische Bewertung des Prozesses der Landkonzentration. Mit Verweis auf die Prinzipien der katholischen Soziallehre und der Sozialpflichtigkeit des Eigentums wird eindringlich der Großgrundbesitz als eine „an sich unrechtmäßige Eigentumsform" qualifiziert, ebenso werden illegale Landnahme und das Brachliegenlassen von Anbauflächen aus Gründen der Bodenspekulation verurteilt. „Nach der Soziallehre ist die Konsequenz von Grundeigentum skandalös, weil sie, da sie es ja einem Großteil der Menschen versagt, aus den Früchten der Erde Nutzen zu ziehen, in krassem Widerspruch zum Willen Gottes und dem göttlichen Heilsplan steht."

Eine umfassende Agrarreform kann sich nicht nur auf die Umverteilung von Land beschränken. Notwendig sind auch entsprechende rechtliche Rahmenbedingungen, die eine effektive Eigentumsverteilung und breite private Vermögensbildung ermöglichen.

Im dritten Teil des Dokuments wird die Agrarreform als ein zentrales Instrument zur gedeihlichen Entwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft beleuchtet und als eine Maßnahme beschrieben, „die geboten, notwendig und unaufschiebbar ist". Zum umfangreichen Maßnahmenbündel einer Agrarreform zählt das Dokument u.a. eine gerechte Steuer- und Abgabenpolitik und – wesentlich konkreter – die Sicherung des Zugangs zu (Klein)krediten für die breite Schicht der Landbevölkerung. Infrastrukturelle Verbesserung, eine sachgerechte Gesundheitspolitik und vor allem die Gewährleistung gleicher Bildungschancen für die Landbevölkerung bilden weitere Eckpfeiler einer Agrarreform. Ausdrücklich wird auf die ausschlaggebende Rolle der Frau hingewiesen, die ungeachtet ihrer Schlüsselfunktion in der landwirtschaftlichen Produktion und bei der Nahrungsmittelversorgung „infolge gravierender wirtschaftlicher und sozialer Ungerechtigkeiten weitgehend ausgegrenzt (ist)".

Im „Schlußwort" des Dokuments wird die umfassende Agrarreform in die Vorbereitung auf das „Jubeljahr" 2000 eingebunden: „Unter Berufung auf die einzigartige grundlegende Bedeutung, die der Gerechtigkeit in der Frohbotschaft zukommt, nämlich die Schwachen als Kinder Gottes in ihren Rechten zum Wohle der Schöpfung zu schützen, geben wir dem innigen Wunsch Ausdruck, daß das Jubeljahr wie in der biblischen Geschichte über eine Verteilung des Grundbesitzes, die von dem Geist der Solidarität in den sozialen Beziehungen geprägt ist, auch heute zur Wiederbestellung dieser speziellen Gerechtigkeit führen möge".

(Sekr. der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Arbeitshilfen, Nr. 140).

Das aktuelle theologische Buch

KLÖCKENER MARTIN/RICHTER KLEMENS (Hg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum?* Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. (Quaestiones Disputatae 171). Herder, Freiburg 1998. (284). DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

Durch die liturgische und ekklesiologische Erneuerung des 20. Jahrhunderts konnte der Eindruck korrigiert werden, die Liturgie sei allein eine Sache des Klerus. Sie ist Vollzug des Priesteramtes Christi in und durch die Kirche, in der alle Glieder als Träger der gottesdienstlichen Feiern angesprochen werden können. Vor dem Hintergrund dieser – durch Theologie und Lehramt ausdrücklich rezipierten – liturgietheologischen Klärungen des 2. Vatikanischen Konzils bleibt freilich die Frage bestehen, für welche Dienste in der Liturgie besondere Beauftragungen beziehungsweise eine sakramentale Weihe notwendig sind. Ihre Aktualität hat diese Frage leider nicht durch spirituelle Neuaufbrüche in (Gebets-)Gemeinschaften und kirchlichen Gruppen und Vereinen erhalten, die nach ihren liturgischen Möglichkeiten suchen. Ihre Brisanz bekommt die Frage im deutschen Sprachgebiet vor allem dadurch, daß heute weniger Priester als in vergangenen Jahrzehnten für die Feier der Liturgie zur Verfügung stehen, daß aber neue pastorale Berufe von Diakonen und Laien entstanden sind. Sie übernehmen vielfach Aufgaben, die früher von Priestern wahrgenommen wurden, haben aber geringere liturgische Vollmachten.

Als sich die Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgikdozentinnen und Liturgikdozenten im deutschen Sprachgebiet auf ihrem Kongreß im September 1996 mit der Frage nach dem Leitungsdienst im Gottesdienst beschäftigte, widmete sie sich zweifellos einem Thema, das in dem skizzierten Kontext von großer praktischer Bedeutung ist, dessen ekklesiale Reichweite allerdings bei den Tag für Tag notwendigen Lösungen nicht immer bedacht wird (und häufig kaum berücksichtigt werden kann). Der Sammelband, der die seinerzeitigen Kongreßbeiträge und einige weitere Artikel zum Thema vereinigt, steht – ungeplant – nun auch im Kontext der am 13. November 1997 veröffentlichten „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" (vgl. ThPQ 146. 1998, 187–192) und verdient schon deshalb Aufmerksamkeit.

Ohne alle Aspekte ausleuchten zu können, wird aus der Perspektive verschiedener theologischer Disziplinen nach verantwortbaren Antworten gesucht. Aus den wenigen Beobachtungen, die Walter Kirchschläger der bleibend verbindlichen neutestamentlichen Jesusrezeption entnehmen kann (20–45), folgert er die Notwendigkeit, daß „der liturgische Leitungsdienst auch heute mit der Leitungsautorität der Gemeinde verknüpft bleibt, sei es unmittelbar oder mittelbar" (44). Auch Marcel Metzger betont den Gemeindebezug der Liturgie und der liturgischen Leitungsdienste in der Alten Kirche (46–64). Der Baseler Bischof Kurt Koch erinnert in seinem ekklesiologischen Beitrag (65–85) daran, daß auch früher Laien verschiedene Gottesdienstformen geleitet haben, und grenzt das Problem auf jene liturgischen Grundvollzüge ein, „die wesensgemäß an das durch Ordination verliehene sakramentale Amt gebunden sind" (65). Die mit oder ohne bischöfliche Beauftragung übernommene Gottesdienstleitung durch Laien ist für Koch zwar nur ein Folgeproblem der de-facto-Gemeindeleitung durch Laien. Wenn allerdings der Verzicht auf die Ordination dauerhaft ist, könnte dies „letztlich auf eine stillschweigende Beerdigung des kirchlichen Amtes überhaupt" (81) hinauslaufen. Herbert Vorgrimler erinnert in seinem systematisch-pastoralen Beitrag an einschlägige Überlegungen Karl Rahners, konfrontiert sie mit derzeitigen amtlichen Weisungen und konkretisiert sie, ohne allerdings die in der Vergangenheit dagegen vorgetragenen Einwände diskutieren zu können (86–106).

Zentraler Beitrag des Sammelbandes ist ohne Zweifel die liturgiewissenschaftliche Grundlegung von Hans Bernhard Meyer (107–144), die auf bereits früher publizier-

ten Beiträgen zur Frage aufruht. Springender Punkt seiner Argumentation ist die Überzeugung, daß ein innerer Zusammenhang zwischen den pastoralen Aufgaben und Vollmachten sowie „zwischen den Aufgaben und dem Status eines Gemeindemitglieds im Bereich der Leitung und der Lehre einerseits und im Bereich des liturgischen Feierns der Gemeinde andererseits" (117) besteht. Für ihn ist es darüberhinaus „eine Frage der Wahrheit, ob die Aufgaben und der Status, der Übertragungsmodus und die erteilten Vollmachten sowie deren tatsächliche Ausübung in den beiden Bereichen einander entsprechen" (118). Daß damit allerdings noch nicht alles gesagt ist, wird deutlich, wenn auch Meyer fragt: „Welcher [!] innere Zusammenhang besteht zwischen der dauerhaften Übertragung von Verantwortung für einen Seelsorgebereich an Laien und deren Ermächtigung, liturgische Feiern zu leiten?" (124) Gerade weil viele Fragen noch offen sind, plädiert Meyer dafür, den faktisch bereits eingeschlagenen Weg weiterzugehen und behutsam und klug, aber auch mit dem Mut zur Korrektur nach einer sachlich kohärenten und theologisch begründeten Ordnung der Dienste und Ämter zu suchen. Allzu salopp formuliert Meyer freilich am Ende den Zusammenhang mit dem sakramentalen Amt in seiner derzeitigen dreigestuften Ausprägung: „Eine Gefahr, daß auf diesem Weg Bischöfe, Priester und Diakone arbeitslos werden, gibt es nicht". (144) Denn in der Sache geht es ja wohl nicht um eine Beschäftigung der (noch) vorhandenen Priester (resp. Bischöfe und Diakone), sondern um eine Profilierung auch dieses Dienstes im Umfeld anderer Dienste.

Den liturgischen Leitungsdienst des ordinierten Vorstehers zu profilieren, ist das erklärte Ziel von Franz Kohlschein (167–195). Rez. stimmt ihm gerne zu, daß der Leitungsdienst des Presbyters mehr als eine notwendige Funktion ist und hält auch den Begriff einer anamnetischen Figur (177f) für bedenkenswert. Kohlscheins sprachliche Unterscheidungen scheinen darüber hinaus allerdings doch nicht die erhofften Klärungen zu bringen. Denn gerade wenn der Leitungsbegriff nicht sofort theologisch gedeutet, sondern soziologisch verstanden wird, kann keine Gottesdienstgemeinschaft auf Leitung verzichten. Die Frage ist allerdings, welche gottesdienstlichen Feiern über die sozial-soziologisch notwendige Leitung hinaus einer Ermächtigung durch Beauftragung oder Ordination und nicht allein durch Übereinstimmung der Mitfeiernden bedürfen. Fragwürdig ist ebenfalls, warum die Wörter „moderieren" (can. 517 §2 übersetzt „moderari" zu Recht mit „leiten") beziehungsweise „führen" (in den 70er Jahren mußte es in kirchlicher Jugendarbeit durch „leiten" ersetzt werden) besser sein sollen als das Wort „leiten".

Auch in dem instruktiven Bericht von Ludwig Bertsch über die Laien als „Gemeindeleiter" in Zaire (Kongo) und ihre liturgischen Dienste (196–213) zeigt sich, daß der Leitungsbegriff offensichtlich unterschiedlich benutzt wird. Der Priester sei nach den dortigen Leitlinien „nicht mehr länger derjenige, der leitet, sondern derjenige, der inspiriert und ermutigt" (201). Dabei ist Leiter offensichtlich nur „derjenige, der alles und jedes organisiert". Doch dürfte dies ein Zerrbild von Leitung sein. Freilich bleibt auch bei Bertsch offen, ob die „Gemeindeleitung" der Bokambi nicht doch langfristig auf eine Ordination hinauslaufen muß. Er deutet dies zumindest an, wenn er von einer Übergangslösung spricht (211). Vorbildlich dürfte es allerdings sein, daß die Kirche in Zaire jetzt bereits eine angemessene liturgische Form der Beauftragung (in Anlehnung an die Institutio zum Lektor beziehungsweise Akolythen) gefunden hat (leider ist 211 das unsachgemäße Wort „Weihepräfation" nicht korrigiert worden).

Informativ sind auch die Beiträge von Wolfgang Ratzmann über die relative Notwendigkeit der Ordination für den liturgischen Leitungsdienst in den lutherischen Kirchen (214–227) sowie von Adrian Loretan über die liturgischen Vorsteherdienste der Pastoralassistentinnen und -assistenten in der Schweiz (228–248). Ein kirchenrechtlicher Beitrag von Richard Puza (249–263) und pastoraltheologische Überlegungen von Leo Karrer (264–281) runden den Sammelband ab.

In einem einleitenden Beitrag geht Hans Bernhard Meyer von der Vermutung aus, daß in der gegenwärtigen Diskussion nicht die richtigen Fragen gestellt werden (11–19). Die verbreitete, aber nach seiner Überzeugung in Aporien führende Fragerichtung sei, wie dem Neuen Raum gegeben werden kann, ohne das Gewachsene zu gefährden. Zukunftsgerichteter scheint es ihm zu fragen, welche Dienste die Kirche brauche, um für die Menschen da zu sein und den Gottesdienst der Gemeinde zu ermöglichen. Dabei ist dieser Ansatz für Meyer keineswegs traditionsfeindlich, weil dieser Ansatz nicht ohne Umkehr zu den Quellen geht. Dieser Fragerichtung, der auch nach Auffassung der Herausgeber des Bandes in Zukunft aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive am ehesten nachzugehen sein wird (8), wird man kaum widersprechen können. Freilich müßte allerdings wesentlich stärker nach den impliziten Voraussetzungen gefragt werden, die in dieser Frage und in vielen Beiträgen des vorliegenden Bandes gemacht werden. So müßte doch – um nur ein einziges Problem anzureißen – entschiedener überlegt werden, ob all das, was hier unter dem Stichwort „Gemeinde" verhandelt wird, wirklich für jede Pfarre gilt oder ob nicht manches davon eher auf die Ortskirche zu beziehen ist? Wenn die gewachsenen Strukturen des kirchlichen Amtes als vorläufig herausgestellt werden, dann gilt dies um so mehr auch für pastorale Organisationsstrukturen. In der Tat entscheidet sich vieles an den Punkten, die nicht mehr hinterfragt werden, sondern auf jeden Fall geschützt werden sollen. Die Liturgie jedenfalls wird überfordert (und faktisch mißbraucht), wenn sie der Ort ist, an dem ausgetragen werden muß, was in Ekklesiologie und Ekklesiopraxis nicht gelöst wird. Daß dies nicht geschieht, sollte das gemeinsame Anliegen aller in der Kirche sein.

Gerade deshalb wäre es dringend notwendig, daß allen Laien, die in konkreten Situationen liturgische Leitungsdienste übernehmen sollen, klare Hilfen gegeben werden. Abschließend sei deshalb auf eine Vorlage hingewiesen, die die Leitung von Gottesdiensten durch beauftragte Laien regeln sollte und ursprünglich für die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz erstellt wurde. Da der Text dort nicht mehr Grundlage weiterer Überlegungen ist, wird er hier von seinem Hauptverfasser Reiner Kaczynski ausdrücklich zur Diskussion gestellt (145–166). Es ist selbstverständlich, daß auch ein ‚Direktorium' nicht jene Fragen lösen kann, die orts- und gesamtkirchlich im Umfeld der pastoralen Dienste und Ämter offen sind. Aber es könnte die gegenwärtige Rechtslage verdeutlichen und eine sachgemäße Praxis fördern. Da es wünschenswert ist, daß eine pastoralliturgische Hilfe zur Gottesdienstleitung durch Laien allgemein vielleicht sogar für den gesamten deutschsprachigen Raum entwickelt wird, seien einige Wünsche und Anfragen zum vorliegenden Entwurf vermerkt.

– Die besondere liturgische Kleidung hebt nicht nur den festlichen Charakter des Gottesdienstes hervor, sondern weist auch „auf die verschiedenen Ämter und Funktionen" hin. Deshalb erscheint es zweifelhaft, ob normativ vorgegeben werden soll, daß „beauftragte Laien im allgemeinen die ortsübliche Zivilkleidung" (154) tragen.

– Daß der Vorstehersitz unterschiedslos von allen beauftragten Gottesdienstleitern eingenommen werden soll (151f Nr. 7), scheint zumindest überall dort problematisch, wo der Vorstehersitz nicht als reiner Funktionsort konzipiert ist, sondern auch als liturgischer (Symbol-) Ort das Gegenüber zur Gemeinde (mit seinen christologischen und amtstheologischen Implikationen) zum Ausdruck bringt.

– Fraglich ist wohl auch, ob wirklich das Evangelium immer vom Leiter eines Wortgottesdienstes zu verkünden ist (156 Nr. 18). Bekanntlich ist das Vorlesen aus der Heiligen Schrift nach einer bis in die Frühzeit der Kirche zurückreichenden Überlieferung nicht Sache des Vorstehers, der selbst Hörer des Wortes sein soll, bevor er dieses für die Gemeinde auslegt. Wenn also kein Diakon, dem (neben dem Priester) sonst die Verkündigung des Evangeliums vorbehalten ist, mitwirkt, sollte wohl auch ein anderer Laie das Evangelium vortragen,

zumal wenn der Gottesdienstleiter eine Ansprache hält.
– Sinnvoll wäre es aber auf jeden Fall, den Ausgangspunkt nicht bei der Abwesenheit beziehungsweise Verhinderung des Priesters zu nehmen (vgl. 151 Nr. 6, ähnlich auch der Ansatz für Wortgottesdienste an Werktagen 156 Nr. 20), sondern bei jenen Gottesdiensten, die von der Sache her von Gemeinschaften und Teilgemeinden nicht nur ersatzweise ohne Priester gefeiert werden können und sollen (vielleicht könnte hier auch die Frage nach weniger amtlichen Formen der Liturgie, die Herbert Vorgrimler schon früher gestellt hat [vgl. 100 und 104], positiv aufgegriffen werden).

Es ist offensichtlich, daß die gegenwärtige Umbruchsituation der Kirche und ihrer Pastoral nicht zuletzt für die hauptberuflichen Laien eine große Herausforderung ist, zumal von ihnen häufig der eigentlich erwünschte Dienst der Priester substituiert werden muß. Doch darf dies nicht den Blick verstellen für die epochale Herausforderung, die liturgische Kompetenz und Subjekthaftigkeit aller Glieder der Kirche angemessen zu entwickeln und so das gemeinsame Priestertum ernstzunehmen.
Linz *Winfried Haunerland*

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

■ THÖLE REINHARD, *Orthodoxe Kirchen in Deutschland* (Bensheimer Hefte 85). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997 (111 S. mit 32 Abb.). Kart. DM 24,80/S 181,–/sFr 23,–.
Die Vielfalt der orthodoxen Kirchen ist für westliche Christen immer wieder überraschend. Geographische und nationale Prägungen, aber auch politisch und persönlich motivierte Auseinandersetzungen haben selbständige Kirchen entstehen lassen, die teilweise in Gemeinschaft miteinander stehen, teilweise sich aber auch gegenseitig nicht anerkennen.
Pfarrer Reinhard Thöle, Referent für Ostkirchenkunde am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes, informiert sorgfältig und mit der erreichbaren Klarheit über die Kirchen, die in Deutschland vertreten sind. Häufig muß dabei auf genaue Zahlen verzichtet werden.
Thöle versucht sowohl einen Einblick in die jeweilige kirchliche Tradition zu geben als auch aufzuzeigen, bei welcher Gelegenheit und aus welchen Gründen die verschiedenen orthodoxen Christen nach Deutschland gekommen sind. Das Buch, das auch die innerorthodoxen Beziehungen und ökumenischen Kontakte zur evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland erwähnt, erleichtert mögliche Kontakte durch ein Verzeichnis wichtiger Anschriften. Eine nützliche Publikation.
Linz *Winfried Haunerland*

■ WINKLER DIETMAR W./AUGUSTIN KLAUS (Hg.), *Die Ostkirchen.* Ein Leitfaden. Andreas Schnider, Graz 1997. (176, zahlr. Abb.). Kart.
Das im Auftrag von Pro Oriente/Sektion Graz aus Anlaß der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung herausgegebene Buch steckt voller Information, die noch dazu wohl geordnet und in klarer Sprache dargeboten wird.
Der lexikalische Teil behandelt die orthodoxe Kirche sowie die orientalischen und die katholischen Ostkirchen; der systematische Teil vermittelt – unter der Überschrift „Orthodoxie und Ökumene" – Einblicke in das Glaubensleben und die Ökumene; abschließend wird in einem lesenswerten Überblick auf die Beziehungen zwischen Österreich und den Ostkirchen näher eingegangen.
Das praktische Nachschlagewerk, das den gegenwärtigen Forschungsstand zutreffend reflektiert, leistet einen wertvollen Dienst an der Ökumene und kann bestens empfohlen werden.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ROBERSON RONALD G., CSP, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey.* 4th Revised Edition. Edizioni „Orientalia Christiana", Roma 1993. (193). Kart. LIT 20.000,–.
Der ostkirchlichen Vielfalt stehen Christen des Westens mitunter ratlos gegenüber. Roberson

legt nun seinen „kurzen Überblick" in aktualisierter und erweiterter 4. Auflage vor. Acht Jahre nach der ersten Auflage haben vor allem die Umbrüche in Osteuropa eine vollständige Überarbeitung erfordert. Das bewährte Konzept wurde beibehalten: Die Kirchen und Kirchenfamilien werden in ihrem historischen, geographischen, dogmatischen und liturgischen Kontext vorgestellt. Der Name des jeweiligen Kirchenoberhauptes, dessen Titel und Residenz sowie die (vermutliche) Zahl der Gläubigen ergänzen diese Angaben. Das aufbauende Prinzip ist das der Communio. Dadurch wird die Zuordnung der annähernd 60 besprochenen Ostkirchen erleichtert, und auch der Nichtfachmann erhält die gewünschte Orientierung:

I. Die Assyrische Kirche des Ostens. Das Epitheton „nestorianisch" weist sie selbst zurück. Sie ist die vor-ephesinische Kirche und mit keiner anderen Kirche in Gemeinschaft.

II. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen. Es sind dies jene fünf vor-chalzedonensischen, auch „altorientalisch" genannten Kirchen, die bis in die Zeit jüngster ökumenischer Gespräche als „Monophysiten" abgeurteilt waren. Sie sind voneinander unabhängig, jedoch untereinander in voller kirchlicher und sakramentaler Gemeinschaft.

III. Die orthodoxe Kirche. Sie wird untergliedert in „autokephale Kirchen" (III.A), „autonome Kirchen" (III.B) und dem „Ökumenischen Patriarchat zugeordnete Kirchen" (III.C). Durch ihre Einheit im Glauben und durch ihre liturgische, kanonische und spirituelle Tradition verstehen sich diese Kirchen trotz ihrer jurisdiktionellen Unabhängigkeit als die eine orthodoxe Kirche. Im folgenden Kapitel (III.D) „Kirchen mit irregulärem Status" wird das Communio-Prinzip vorübergehend aufgegeben. Die hier genannten Kirchen sind zwar alle orthodoxen Ursprungs, jedoch von der Gesamtorthodoxie kanonisch nicht anerkannt oder als schismatisch angesehen.

IV. Die katholischen Ostkirchen. Diese Kirchen, die sich unter der Jurisdiktion des Bischofs von Rom befinden, werden nach ihren Herkunftskirchen gruppiert. Einstmals „unierte" Kirchen genannt, wird diese Bezeichnung im Zeitalter ökumenischer Dialoge vermieden. Sie behielten ihren ostkirchlichen Ritus bei, wenn auch ein Latinisierungsprozeß tiefe Wunden in ihren spirituellen Traditionen hinterließ.

Eine wesentliche Bereicherung erfährt die nunmehrige Auflage durch ihre Appendices: In zwei bereits vormals publizierten, jedoch überarbeiteten Aufsätzen gibt Roberson Einblick in die schwierige Situation der orthodox/katholischen Beziehung im postkommunistischen Europa (App. I) und informiert über die gegenwärtigen katholisch/orientalisch-orthodoxen Beziehungen (App. II). Die Ausführungen zu den Gesprächen mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen zeigen das sehr zielführende Zusammenspiel offizieller bilateraler und inoffizieller multilateraler ökumenischer Dialoge. Ein Hinweis auf den einzigen offiziellen multilateralen Dialog, der auf nationaler Ebene in den Vereinigten Staaten erfolgt, sollte allerdings nicht fehlen, zumal Roberson selbst involviert ist. Auch ein kurzer Abriß zu den erfolgreich verlaufenden Gesprächen zwischen der orthodoxen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen wäre eine sinnvolle Ergänzung und würde das erhaltene Bild zu den Dialogen mit den Ostkirchen abrunden.

Das vorliegende Buch zeichnet sich vor allem durch seine Übersichtlichkeit aus. Ein „Index of Churches and their heads" erleichtert das schnelle Auffinden der gewünschten Information. Die klare, deutliche Sprache und die Fähigkeit, die Vielschichtigkeit ostkirchlicher Geschichte und gegenwärtiger ökumenischer Probleme einfach darzustellen, zeigt jene Fachkenntnis und Erfahrung, die sich Roberson am Päpstlichen Orientalischen Institut und als Mitarbeiter im Rat für die Einheit der Christen angeeignet hat. Das Bemühen „to present these churches as they are, and to describe disputed matters without making judgments as to the rightness or wrongness of the various points of view" (2) ist hiebei besonders begrüßenswert.

Graz *Dietmar W. Winkler*

■ MOLTMANN JÜRGEN, *Gott im Projekt der modernen Welt.* Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser, Gütersloh 1997. (236). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 45,50.

Mit dem Untertitel dieses Bandes ist eine bedrängende Frage angesprochen: Welchen Beitrag leistet die theologische Reflexion für die gesellschaftliche Öffentlichkeit? Jürgen Moltmann setzt sich intensiv mit Problemen auseinander, die im Spannungsfeld von Kirche, Theologie, Wirtschaft und Politik stehen: Globalisierung, ökologische Krise, Fundamentalismus, Menschenrechte und religiöser Pluralismus. In besonderer Weise geht er auf die Katastrophe des Holocaust ein und bemerkt dazu: „‚Nach Auschwitz' wurde für uns zum konkreten Ort der Theologie. Die langen Schatten dieser historischen Schuld wurden zu unserem *locus theologicus*" (46).

Die dreizehn Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die Moltmann in den vergangenen zehn Jahren vor allem in säkularen Institutionen hielt,

und sind drei Abschnitten zugeordnet: „Theologie und Politik" (15–70), „Theologie im Wertewandel der Moderne" (73–152) und „Theologie und Religion" (155–230); ein Veröffentlichungsnachweis (231–232 sowie ein Namensregister (233–236) sind angefügt. Die Frage nach der öffentlichen Relevanz theologischen Denkens zieht sich wie ein roter Faden durch die Überlegungen Moltmanns. Der innere Grund für die Verpflichtung zur öffentlichen Verantwortung christlicher Theologie besteht in der wesentlichen Ausrichtung der Kirche auf das *Reich Gottes:* „Um des Reiches Gottes willen ist Öffentlichkeit konstitutiv für Theologie" (15). Die Erwartung dieses Reiches Gottes besagt eine universale Hoffnung, die jeglichen Partikularismus in Kirche und Theologie übersteigt: „Als Funktion des Reiches Gottes gehört Theologie auch in die Bereiche des politischen, kulturellen, ökonomischen und ökologischen Lebens einer Gesellschaft" (224). Von daher versteht sich die universitäre Beheimatung christlicher Theologie: „Theologie hat ihren Ort an der Universität, weil und sofern sie mit partikularer Begründung universale Anliegen vertritt" (229).

Daß es Jürgen Moltmann nicht nur um aktuelle Stellungnahmen geht, sondern um eine fundamentale Option der Theologie, kommt an mehreren Stellen klar zur Geltung; christliche Glaubensreflexion hat einen wesentlich kommunitären, politischen und geschichtlichen Charakter. Auf den Punkt gebracht bedeutet das: „Nicht wenn man in sich einkehrt, findet man Gott, sondern wenn man aus sich herausgeht. Nicht im Ich, sondern im Du ist Gott verborgen" (81). Moltmanns Beiträge sind ein bemerkenswertes Plädoyer gegen die zunehmende Individualisierung und Privatisierung des christlichen Glaubensanspruchs, eine „theologische Beunruhigung" angesichts eines unerledigten Problems.

Corrigenda: S. 94, 13. Zeile v.u.: ‚entente secrète'; S. 190, 8. Zeile v.u.: wissenschaftlich-technische; S. 220, 16. Zeile v.u.: für.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ THOMÉ MARTIN (Hg.), *Theorie Kirchenmanagement.* Potentiale des Wandels. Analysen – Positionen – Ideen. Lemmens, Bonn 1998. (231).

„Kirchenmänner neigen dazu, Theologie und Ökonomie, Pastoral und Management wie Feuer und Wasser zu sehen" schreibt Meinrad Bumiller, einer der Autoren dieses Bandes (194) und hält dem entgegen: „Manager der Wirtschaft haben zunächst einmal einfach Erfahrung in der Umgestaltung von Unternehmen angesichts veränderter Umweltbedingungen. Solange Kirchen auch eine sichtbare Gestalt haben wollen, mit Strukturen, Regeln, Personal, Führung, Geld ... können sie von Managern lernen". Doch entspricht seine Einschätzung einer fehlenden Akzeptanz von Managementmethoden und -konzepten noch der Realität? Wer sich in den Seelsorgeämtern und Ordinariaten des deutschsprachigen Raumes umhört, der erhält einen anderen Eindruck. Die Kirchen sind offensichtlich ein attraktiver Tummelplatz für Unternehmensberater und Marketingexperten geworden.

Mit diesem Sammelband, der zu einem guten Teil auf den Beiträgen zu einer Tagung der Thomas-Morus-Akademie Bensberg beruht, wurde dankenswerterweise der Versuch unternommen, diese Entwicklung auch theoretisch zu reflektieren. Die Ausgangsfrage lautet: „Können moderne Management- und Marketingkonzepte für die Kirche sinnvoll nutzbar gemacht und eingesetzt werden?" (5). Die Antworten der Autoren sind so vielfältig wie ihre unterschiedlichen Zugänge. „Je mehr sich die Kirche in die Nischen der Marktgesellschaft einzwängt, ihre Methoden übernimmt und sich ununterscheidbar macht, desto nachdrücklicher verspielt sie ihre Chance", (102) warnt etwa der Gießener Soziologe *Reimer Gronemeyer* (Ko-Autor *Matthias Rompel*). Der Marburger Sozialethiker *Wolfgang Nethöfel* dagegen sieht für die Kirche im Übergang von der Industriegesellschaft zu einer Gesellschaft, deren „Hauptprodukte auf einem weltweit vernetzten Markt Dienstleistungen und Informationen sein werden, ... eine epochal neue Chance: Denn sie orientiert durch Mission und Diakonie – Information und Dienstleistung". (64)

Ein zentraler Fragenkomplex kreist um das Selbstverständnis kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit zwischen Verkündigung und Marketing beziehungsweise Werbung *(Heiner Koch, Volker Eid, Jo Reichertz, Günter A. Menne, Manfred Becker-Huberti).* Andere Beiträge beschäftigen sich mit Problemen der Organisationsberatung in der Kirche *(Helmuth Ruwandl, Heinz Schmitz-Pfeiffer),* mit der Qualifizierung von Führungskräften *(Hanns G. Noppeney),* mit kirchlicher Konfliktkultur aus psychotherapeutischer Sicht *(Manfred Lütz),* auch grundlegende Fragen des gesellschaftlichen und kirchlichen Wandels werden angesprochen *(Erich Garhammer, Michael N. Ebertz, Joachim Kreutzkam, Joseph Schmucker-von Koch).*

Messen sollte man diesen Band nicht so sehr an den gegebenen Antworten sondern an den gestellten Fragen. Er ruft mit Vehemenz die Notwendigkeit eines neuen Dialogs zwischen Theologie und Ökonomie ins Bewußtsein. War das klassische Thema dieses Dialogs die Soziale

Frage – der Dialogpartner vornehmlich die Volkswirtschaftslehre –, so geht es nun im Gespräch mit der Betriebswirtschaftslehre und Managementtheorie um Fragen der Kirchengestaltung/Ekklesiogenese. Vor allem die Pastoraltheologie ist gefordert, mit kritischem Blick und konstruktivem Interesse dieses Gespräch aufzunehmen, das im Bereich von Caritas und Diakonie schon seit einigen Jahren im Gang ist.

Linz *Markus Lehner*

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ LOHMANN DAVID, *Das Bielefelder Diakonie-Managementmodell.* (Leiten. Lenken. Gestalten – Theologie und Ökonomie, Bd.1), Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, (334). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 45,50.

„Die gegenwärtige theologische Diskussion über diakonische Praxis läuft weitgehend an den brennenden Problemen einer diakonischen Einrichtung vorbei." (28) Zur ‚Anstalts-Seelsorge' für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie für die Betroffenen diakonischer Leistungen sei die Diakonie-Theologie degeneriert, beklagt der Autor, und er fordert vehement ein, daß Theologie nicht nur auf der individuellen Motivationsebene eine Rolle spielen dürfe, sondern sich die Gestaltung der Strukturen diakonischen Handelns zur Aufgabe machen müsse. Wenn sich Diakonie nun in hohem Ausmaß in der Struktur von Unternehmen verwirkliche – eine Tatsache, die sich bei konfessionellen Sozialeinrichtungen auf katholischer Seite ebenso zeigt wie auf evangelischer –, so müsse dies theologisch ernst genommen werden. Theologie habe sich auf die Begriffe und Verstehenszusammenhänge der Betriebswirtschaftslehre einzulassen, wenn sie Praxisrelevanz gewinnen wolle.

Für den geforderten Brückenschlag zwischen Theologie und Ökonomie gilt es zunächst geeignete Brückenköpfe zu finden. Auf theologischer Seite entscheidet sich der Autor für den kulturoffenen ‚gläubigen Realismus' Paul Tillichs. Diakonie-Unternehmen sind demnach theologisch als Geistgemeinschaft zu qualifizieren, deren Gestalt immer wieder auf das Neue Sein, wie es sich in Jesus Christus manifestiert habe, auszurichten sei. Sämtliche Entscheidungsprozesse in diakonischen Einrichtungen sollen durch einen ‚wirtschaftsethischen Trichter' laufen – wobei sich *Lohmann* an der Wirtschaftsethik Arthur Richs orientiert – und dabei auf diese theologische Sinnmitte des Neuen Seins zentriert werden. Auf ökonomischer Seite entscheidet er sich für das St. Galler Management-Konzept. Dessen Betonung normativer Elemente und ‚weicher' Managementfaktoren (Unternehmenskultur, Werthaltungen, Führungsstil) empfiehlt es für den diakonischen Bereich. Auf dieser Basis arbeitet er ein Diakonie-Managementmodell aus, das von grundlegenden Fragen der Unternehmenspolitik bis zum Personal- und Finanzmanagement führt.

Dieser konsequente Versuch einer umfassenden – durchaus auch kritischen – Adaption eines betriebswirtschaftlichen Managementkonzepts für Belange der Diakonie verdient Anerkennung, wenn man auch da und dort kritische Fragen stellen kann und muß, etwa: Stehen die sehr abstrakten theologischen Termini Tillichs (Geistgemeinschaft, Neues Sein,...) nicht einer Umsetzung in die Alltagspraxis diakonischer Einrichtungen im Weg? Wie läßt sich verhindern, daß der ‚wirtschaftsethische Trichter' zu einem fatalen Problemstau führt? Ist der Begriff des ‚Kunden' wirklich dazu geeignet, jene, die diakonische Leistungen in Anspruch nehmen, aus dem Objekt-Status ‚Versorgter' herauszuholen und sie zu gleichberechtigten Partnern in einer Austauschbeziehung zu machen? (305) Wird nicht Seelsorge verzweckt, wenn sie dem unternehmensinternen ‚Sozialcontrolling' zugeordnet wird mit der Aufgabe, unternehmensrelevante Daten zu zu liefern? (248) In jedem Fall ist mit dieser Arbeit ein beachtenswerter und diskussionswürdiger Start für diese neue, von Alfred Jäger herausgegebene Reihe gelungen.

Linz *Markus Lehner*

BIBELWISSENSCHAFT

■ KLAUCK HANS-JOSEF, *Vorspiel im Himmel?* Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BTHSt, 32). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997. (128). Kart. DM 38,– /S 277,–.

Diese kleine Studie versucht, den im exegetischen Instrumentarium noch relativ jungen, zuletzt jedoch unübersehbar wichtig gewordenen Methodenkomplex *Erzählforschung* oder *Narratologie* zur ordnenden Instanz für ein auslegerisches Gesamtprojekt zu Mk 1,1–15 zu machen. Dies scheint mir in einer angenehm unaufdringlichen Weise gelungen zu sein, so daß man die Lektüre auch zum Beispiel Theologie-AbsolventInnen, deren Studium schon einige Zeit zurückliegt, zur Erstbegegnung mit narratologisch orientierter Exegese empfehlen kann: Der

Theoriehintergrund ist nur knapp gestreift, die neue Fragestellung wird vor allem direkt am Objekt vorgeführt. Brücken zu den bekannten und gewohnten Fragestellungen der Exegese sind allenthalben vorhanden.

In neun Kapiteln führt K. durch die unterschiedlichen Fragebereiche: Im Hinführungskapitel (*„Probleme mit dem Anfang"*) reflektiert er über die Aufgaben, die dem Anfang eines jeden literarischen Werkes zukommen, und über die verschiedenen Möglichkeiten, dieser Aufgabe gerecht zu werden. – Das zweite Kapitel (*„Abgrenzung und Aufbau"*) ermittelt zunächst *Mk 1,1–15* (und nicht etwa VV. 1–13 oder VV. 2–13 ...) als zusammengehörige Prolog-Perikope: auffällige interne Bezüge binden nämlich diese Verse aneinander (dreiteilige Parallelisierung Johannes/Jesus: VV. 4–8/9–15); vorangestellt sind eine Überschriftszeile (V. 1) und als Motto die „Jesaja"-Zitation (V. 2–3). Die Verschränkungen innerhalb von VV. 1–15 (etwa: Inklusio mit dem Stichwort Evangelium V. 1.15) tun ein übriges, den Prolog als kunstvoll geschaffene erzählerische Einheit zu erkennen: „Der Prolog ähnelt einem Diptychon, ... auf dessen linker Tafel Johannes der Täufer bei seiner Tauftätigkeit abgebildet ist, während die rechte Tafel Taufe und Versuchung Jesu ineinanderblendet. Auf einer Fußleiste sind rechts und links Schriftzeilen angebracht mit den Summarien der Täuferpredigt und der Jesuspredigt, während sich oben in der Mitte ein ovales Medaillon befindet, in dem ... Überschrift und Motto aufgezeichnet stehen" (33). Schließlich wird noch aufgezeigt, daß VV. 14–15 nicht nur eine tragende Funktion innerhalb der Konstruktion des Prologs haben, sondern auch – als eine Art Scharnierstück – zum Korpus des Evangeliums überleiten. – Nach einem kurzen dritten Kapitel (*„Gattungsfrage"*) widmet sich der vierte Abschnitt unter der Rubrik *„Erzähltechnik und Leserführung"* den zentralen Fragen der narratologischen Exegese. K. identifiziert zunächst die „Stimmen", die die HörerInnen/LeserInnen des Mk-Prologs ansprechen: Neben der unmittelbaren Figurenrede des Täufers (V.7f) und Jesu (V. 15) hören wir Schriftzitate, also die Stimme des Propheten, der aber Gottessprüche sagt (V. 2–3), und dann unmittelbar Gottes Stimme (V. 11). Vor allem begegnet uns aber von Anfang an die Stimme des Erzählers selbst, der nicht nur die anderen Stimmen disponiert und verwaltet, sondern überhaupt das Organisationszentrum für alles ist, was in der Erzählung geschieht und was mit dem Erzählpublikum angestellt wird. Seine erzählerische „Allmacht" und „Allwissenheit" – ein Erzähler erschafft und erhält ja tatsächlich seine erzählte Welt! – übt er eher verdeckt und zurückhaltend aus. Der lesepsychologische Effekt dieses Mk-Prologs ist, daß das Publikum von Anfang ein Vorwissen hat, das es außer mit dem Erzähler nur noch mit Gott und Jesus, keinesfalls aber mit den anderen in der Erzählung vorkommenden Figuren teilt. – Im fünften Kapitel widmet sich K. der *„Intertextualität"* des Mk-Prologs: Texte reagieren auf bereits vorliegende Texte, die zum Kulturwissen und Selbstverständnis von Autor und Publikum beitragen. Der Autor baut Zitate ein, spielt auf bekannte Themen oder Motive an; dem Publikum obliegt es, dieses intertextuelle Potential der Texte zu erkennen und sich davon stimulieren zu lassen. Im Mk-Prolog haben wir ein ausgewiesenes Jesaja-Zitat in V. 2–3 vor uns: Allerdings stammt nur V. 3 aus Jes (40,3); der erste Spruch ist ein Mischzitat aus Ex 23,20; Mal 3,1. Die Himmelsstimme (V. 11) „zitiert" zwar nicht explizit, ihre Formulierung nimmt aber Elemente aus Ps 2,7; Jes 42,1 und Gen 22,2 auf. Daneben gibt es aber eine Fülle weiterer Anspielungen und Motive: der Täufer als „Elija"-Gestalt; Jesus als neuer Adam; Wüste; vierzig Tage; Satan; wilde Tiere friedlich; Engel dienen; Taube. – Die Agende des sechsten Kapitels (*„Traditionsverarbeitung"*) gehört zwar nicht zu dem, was man in einem narratologischen Arbeitsprogramm erwartet; doch: „Die *story* des Markusevangeliums kann man sehr wohl befragen nach den Traditionen, die in sie eingegangen sind, und nach deren historischen Haftpunkten, ohne darüber die Rechte der Erzählung zu vernachlässigen ..." (67). Bei den Traditionen, die der Autor verwendet, denkt K. an folgendes: Zwei unterscheidbare, ursprünglich voneinander unabhängige Täufertraditionen: Die *eine* – greifbar in den VV. 2a. 3. 4–6 – dürfte aus außerchristlich-täuferischer Überlieferung kommen, enthält jedenfalls keine spezifisch christlichen Ansprüche. Die zweite Tradition wäre schon ursprünglich christlich und umfaßte VV. 2bc. 7–8. Für die Erzählungen von Taufe und Versuchung Jesu denkt K. an Vorlagen, die praktisch unverändert ins MkEv eingegangen sind. Beim Predigtsummarium (V. 14–15) meint er, im Wort von der nahegekommenen Gottesherrschaft sei authentische Jesus-Rede greifbar; der Term Evangelium jedoch stammt aus dem nachösterlichen Selbstverständnis der missionarischen Kirche. – Der siebte Abschnitt (*„Makrotextuelle Bezüge"*) geht den offensichtlichen und den mehr verborgenen Bezügen nach, die zwischen Prolog und Textkorpus des MkEv bestehen. Das erzähltheoretische Konzept hinter diesem Unterfangen: Ein Textanfang wie der Mk-Prolog führt zu Wertungen und Erwartungen, die der Text im weiteren Leseverlauf natürlich konkret einlösen muß. Dabei ist der Zusammenhang von Ersteindruck und Einlö-

sung selbstverständlich kein simpler: Anfängliche Einstellungen sind oft zu modifizieren beziehungsweise differenzieren. K. geht also die einzelnen Motive und Themen des Prologs durch und fragt, inwieweit sie im weiteren Verlauf des MkEv wiederaufgegriffen und differenziert werden, wobei er sich in mehr als einem Fall nicht festlegen lassen will, ob ein Bezug nun tatsächlich vom Autor intendiert ist oder nicht (zum Beispiel 91f: Spaltung der Himmel 1,10 und Spaltung des Tempelvorhangs 15,38). – Das folgende Kapitel ist der *„Christologischen Frage"* gewidmet, die v.a. die Taufperikope immer schon gestellt hat: Insinuiert der Text eine Vorstellung, die später als kerinthianisch und dann als adoptianistisch verurteilt wurde? Nämlich: Der „simple" Mensch Jesus wird erst bei der Taufe durch Gottes Erwählung zum Messias und Gottessohn. Oder redet im Gegensatz dazu gerade V. 11 *nicht* von Adoption oder Inthronisation, sondern bringt mit der einfachen Identifikation (*„Du bist* mein geliebter Sohn!") vielmehr die Präexistenzchristologie ins Spiel? Diese Alternativfrage möchte K. aufgrund der gewonnenen erzählanalytischen Einsichten aus ihrer unfruchtbaren Engführung herausbringen. Wichtig ist dabei die Erkenntnis, daß die Gottesstimme von V. 2bc aus dem narrativen „off" spricht, daß sie also außerhalb der erzählten Zeit des Evangeliums steht. Die in V. 9–11 erzählte „Adoption" während der Taufe ist also jedenfalls umgriffen von einer Erwählung Jesu durch Gott, die außerhalb dieses linearen Faktenablaufs liegt. Damit ist nach K. nicht gesagt, daß V. 2bc gleichsam das „Transkript eines himmlischen Gesprächs zwischen Vater und Sohn" (107) sei und somit doch eine explizite Präexistenzchristologie den Rahmen der mk Christologie abgäbe. Eher: „Der Erzähler will aufzeigen, daß Gott schon seit langem an diesen Jesus gedacht hat, daß sein erwählender Blick auf ihm ruhte und daß sich deshalb die prophetischen Worte jetzt, da sie in Erfüllung gehen, auf Jesus anwenden lassen. Ob man das schon Präexistenz nennen soll? Eher nicht." (107) Die mk Christologie bewegt sich also zwischen den Polen Präexistenzchristologie und Adoptianismus auf ganz eigenen Pfaden, was sich in drei Schlußthesen (110f) verdeutlichen läßt: Die *mk Christologie* ist geprägt von einer positiv aufzunehmenden *Unbestimmtheit des Anfangs*, sie muß in den größeren Rahmen der Rede von *Gottes* eschatologischem Handeln gestellt werden und sie ist schließlich nicht begriffliche, sondern *erzählerisch entfaltete* Christologie. – Im Abschlußkapitel fragt K. nochmals nach dem, was in der Erzählkommunikation durch den Mk-Prolog mit dem Publikum passiert: Einweihung, *„Initiation des Lesers"*.

Der Band läßt sich gut lesen und ist sehr empfehlenswert, nicht nur als Initiation in die Welt der Narratologie!

Linz *Christoph Niemand*

■ PICHLER JOSEF, *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte.* Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien (ITS 50). Tyrolia, Innsbruck-Wien 1997. (404). Kart. S 520,–/DM 71,–/sFr 68,–.

Diese Grazer Dissertation ist eine Studie zu *Apg 13,16–52.* Nach der Disposition der Apg des Lukas ist diese Perikope der Mittel- und Höhepunkt der ersten Missionsreise des Paulus. Hier läßt ihn Lk in der Synagoge eine heilsgeschichtliche und christlich-missionarische Rede vor Juden und „Gottesfürchtigen" halten; hier beginnt er, nachdem sich viele Juden verweigern, sein Programm der Heidenmission. Die eigentliche Paulus-Rede ist doppelt auffällig: Erstens weil sie sich in ihren Hauptinhalten mit jenen lk Redekompositionen deckt, die wir aus dem Mund des *Petrus* in den früheren Apg-Kapiteln kennen. Und zweitens, weil im Schluß (V.38f) auch ganz kurz jenes Thema anklingt, das der authentische Paulus als seine Position im Streit um die Frage, ob christliche Heidenmission zuerst eine Konversion zum Judentum und eine Annahme von Gesetz (und Beschneidung) bringen müsse, entwickelte: die *Rechtfertigungstheologie.* [Dieses spezifisch paulinische Thema ist *ansonsten* in der Paulusdarstellung der Apg ja tunlichst verschwiegen!]

In der *Einleitung* nennt P. die forschungsgeschichtlichen Problemfelder, in die die Beschäftigung mit dieser Perikope führt (Etwa: Ist die „erste Missionsreise" vor dem Apostelkonzil lk Konstruktion oder entspricht sie der tatsächlichen Paulus-Biographie? Verwendet Lk für die Gestaltung seiner Missionsreden jeweils eigene Traditionen oder schreibt er sie frei aufgrund eines heilsgeschichtlich-kerygmatisches Schemas, das die Themen der frühesten Judenmission zusammenfaßt?) Auch das nächste Kapitel – *„Die Funktion der Missionsreden"* – widmet sich zunächst der Bedeutung von in den Erzählverlauf eingestreuten „Reden" in der antiken Historiographie und in der Apg. Dabei werden die wichtigen Themen dieser Reden (Kontrastformel, Jesuskerygma) durchgegangen und es wird darauf hingewiesen, daß der Apg-Autor mit diesen Reden die Petrus-Paulus-(und Jesus)-„Parallelisierung" weitertreibt. Das dritte Kapitel nennt sich *„Strukturanalyse und Gliederung"*. Hier werden zunächst Kontextfragen besprochen und schließlich eine Gliederung der Rede nach den

konstitutiven Elementen der antiken Rhetorik vorgeschlagen: *narratio* (V. 16b–25); *argumentatio* (V. 26–37); *peroratio* (V. 38–41). Das ausführliche vierte Kapitel nennt P. *„Analysen"*: Vokabular und Ausdrucksweise der gesamten Perikope werden vor allem im Hinblick auf Bezüge zum AT (bes. Septuaginta) und zum sonstigen NT durchgearbeitet. Es folgt ein *„Exegese"*-Kapitel: Nochmals wird der ganze Text durchgegangen und mit Beobachtungen und Erklärungen versehen. Dann bringt P. einen bibeltheologischen Arbeitsgang als sechstes Kapitel, in dem er den *Entwicklungs- und Rezeptionsprozeß* von Paulus zu Apg und zu den Pastoralbriefen beschreibt: anhand des Wortfelds „Rettung/Retter/retten" sucht er nach einer Konturierung der Eigenarten, Anknüpfungen und Neuakzentuierungen in der Theologie des Paulus und seiner Nachfolger (lk Apg; Past). Offensichtlich will dies die Grundlage schaffen für das ausführliche siebte Kapitel *„Paulinismus in der Apg"*: Hier geht es dem Autor darum, möglichst genau aufzuspüren, wie und wo die lk Apg direkt oder – vor allem auch – indirekt von authentisch paulinischen Anliegen geprägt ist. [Hier etwa die anregende Beobachtung, daß das für die Theologie des Apostels wichtige Binom ‚Erwählung und Rechtfertigung' die pisidische Apg-Rede umschließt: 13,17.38f] In diesem letzten Kapitel konkretisiert sich auch ansatzweise das Bild, das sich P. von den Abfassungsverhältnissen des lk Doppelwerks macht: Durch diese Rahmenbedingungen wäre es nämlich zu der seltsam entschärften Paulus-Darstellung der Apg und zu der verwunderlichen Tatsache, daß in Apg Petrus immer wieder für paulinische Themen einsteht (u.a. 15,7–11), gekommen: Lk schreibe im Rahmen jenes kleinasiatischen Christentums, das zunächst paulinisch-heidenchristlicher Herkunft war. Nach 70 hätte aber eine regelrechte Auswandererwelle palästinischer Judenchristen die Zusammensetzung der Gemeinden in Westkleinasien völlig geändert und eine Neubewertung der bisherigen Tradition erfordert: In seinem Geschichtsbild und seiner Paulusdarstellung reagiert der Apg-Autor auf diese Herausforderung mit einer neuen Synthese. Darin hat Paulus seine innerchristliche kontroverse Schärfe aber eingebüßt.

Die Arbeit P.s beeindruckt durch Materialreichtum und eine große Dichte an oftmals sehr erhellenden Beobachtungen zu den Texten und eine ausführliche Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur. Die vorsichtige Differenzierung in der Einschätzung des lk Paulusbildes, zu der P. rät, ist jedenfalls wichtig und sollte immer noch umlaufende Karikaturen zurückdrängen helfen. – Zu kritisieren ist m.E. aber, daß es dem Nachforschungsprojekt im Gesamten an Klarheit und Präzision der Fragestellung mangelt. Dies führt dazu, daß der Reichtum an Einzelbeobachtungen eher als Belastung empfunden wird, da eine zügige und nachvollziehbare Rückbindung an ein konzises Projekt vielfach fehlt. Die thematische Disposition der Arbeit, wie sie aus den Überschriftentiteln zum Teil durchaus nachvollziehbar erhellt, ist dann in der Textierung oft nicht durchgehalten. [Und manchmal ist die Überschriftenformulierung schlichtweg irreführend, weil der anschließende Text dann tatsächlich etwas anderes bietet! Bes. kraß etwa S. 78ff.97ff.110ff] Weil keine klaren Fragen gestellt werden, ist für mich etwa nicht verständlich geworden, was der lange Analyseteil in seiner Unterschiedenheit vom Exegeseteil will: Eine Scheidung von Traditionsmaterial und Redaktion kam jedenfalls nicht heraus; andere Ergebnisse sah ich dabei aber auch nicht. – Also insgesamt: Die Stärken der Arbeit liegen eher im Reichtum der exegetischen Beobachtung, weniger in deren Aufbereitung und Fruchtbarmachung!

Linz *Christoph Niemand*

DOGMATIK

■ VORGRIMLER HERBERT, *Gottesgedanken Menschenwege.* Meditationen und theologische Besinnungen. Oros, Altenberge 1996. (193). Kart.

In zwanzig Beiträgen befaßt sich der Autor mit Themen, die von seinem Fach (Dogmatik) mit dem Schwerpunkt Eschatologie geprägt sind. Die eine Hälfte davon war bislang unveröffentlicht, die andere Hälfte besteht aus Ansprachen und Meditationen, die vor verschiedenen Foren gehalten wurden: Rundfunk, Ordensversammlungen, Katholikentag, Theologiestudierenden. Der inhaltliche Bogen spannt sich von Leben, Leid, dem Leben nach dem Tod über liturgische Frömmigkeit bis hin zum Selbstverständnis des Theologen. Immer wieder dringt die Leidenschaftlichkeit für einen rational verantworteten Glauben durch, gleichsam als Schnittstelle zwischen Biographie und Theologie Vorgrimlers. So ist an dieser Stelle auf seine Erörterung über die Heiligen hinzuweisen, seine nüchterne Kritk an der Praxis der Kirche eröffnet neue Zugänge und Verstehensmöglichkeiten. Vorgrimlers Gedanken mögen in manchen, mit den Theologien der letzten drei Jahrzehnte in Berührung gekommenen Ohren beinahe bieder klingen, doch sind sie von

Amt Tradition Gehorsam

SPANNUNGS-
FELDER
KIRCHLICHEN
LEBENS

von Wolfgang Beinert

Ein mutiges Buch eines engagierten Theologen- denn hier geht es um aktuelle Probleme, mehr noch: um höchst umstrittene, streiterzeugende Fragen. Aus dem Inhalt:
Heiligkeit im Heiligen Geist. Das Heilige und das Profane.
Der Heilige Geist und die Strukturen. Die Spannung von Amt und Charisma in der Kirche.
Eine Kirche, die so bleibt, bleibt so nicht. Tradition und Wandel in der Glaubensgemeinschaft.
Ein Lesestück zum Hören. Dialog und Gehorsam in der Kirche.
Einige Fragen zum Kirchenbild einer römischen Instruktion. Priester und Laien am Ende des zweiten Millenniums.

150 Seiten, kart.
DM 32,- / sFr 30,- / öS 234,-
ISBN 3-7917-1600-X

Neuerscheinung

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET

ungebrochener Aktualität. Seine „Gottesgedanken" verweisen darauf, daß die Rede von Gottes Güte und Liebe nicht billig und zu sehr menschlich-alltäglichen Erfahrungen angepaßt ausfallen darf. Zu erwähnen, daß Karl Rahner mehrmals zu Wort kommt, erübrigt sich fast.

Aigen *Sr. Marta Bayer*

■ VORGRIMLER HERBERT, *Wegsuche.* Kleine Schriften zur Theologie. Band I. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, Hg. Arnold Angenendt/Klemens Richter/Herbert Vorgrimler/Erich Zenger, 49/1). Oros, Altenberge 1997. (XVI und 676). Ln. DM 120,–.

Mit diesem ersten Band der „Kleinen Schriften zur Theologie" ist Vorgrimlers theologische Arbeit ausführlich dokumentiert. Die insgesamt 39 Beiträge umspannen einen Zeitraum von fünf Jahrzehnten: angefangen von Vorgrimlers Studienzeit in Innsbruck, seiner Arbeit im Umkreis des Konzils und der zweiten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche", seiner Professur in Luzern (1968–1972) und Münster (1972–1994) bis in die Phase seiner Emeritierung.

Das Buch gliedert sich in fünf Abschnitte: „Glaubenszugänge und Interpretationen" (3–259), „Karsamstag – Höllenabstieg Jesu Christi – Ostervigil" (263–315), „Sterben, Tod und Vollendung" (319–470), „Zum Gespräch mit dem Judentum" (473–551) und „Dialog mit Andersdenkenden" (555–676). Wie Kardinal Franz König in seinem Geleitwort betont, gehört Herbert Vorgrimler zur Generation derjenigen deutschsprachigen Theologen, „die sich besonders bemühte, dem Konzil zu dienen und ihm die Treue zu halten – inmitten manch stürmischer Auseinandersetzungen" (V). Von solchen Auseinandersetzungen ist in den einzelnen Aufsätzen durchaus etwas spürbar: Vorgrimlers Veröffentlichungen sind auf bestimmte gesellschaftliche und kirchenpolitische Situationen bezogen; die teilweise sehr persönlich gehaltenen Stellungnahmen geben beispielhaft Einblick in einige nachkonziliare Auseinandersetzungen. Charakteristisch für das Selbstverständnis von Herbert Vorgrimler mag die folgende Feststellung sein: „Vielleicht erwarten Menschen heute von denen, die beanspruchen Christen zu sein, eher eine Solidarität im Fragen als eine Konfrontation mit unglaublichen Antworten" (463). Die vorliegende Aufsatzsammlung lädt ein, eine solche Solidarität im Fragen in Form einer theologischen Wegsuche nachzuvollziehen. – In technischer Hinsicht bleibt zu hoffen, daß der zweite Band einen Veröffentlichungsnachweis sowie ein Personen- und Sachregister bringen wird.

Corrigenda: S. 138, 11. Zeile: klassischen; S. 276, 6. Zeile: Jahrhunderts; S. 438, 16. Zeile: tiefenpsychologischen; S. 511, 10. Zeile: göttliche; S. 569, 2. Zeile v.u.: berücksichtigt; S. 626, 6. Zeile: Europa; ebd. 19. Zeile: Unterlagen.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ ACHLEITNER WILHELM, *Gott im Krieg.* Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg. Böhlau, Wien 1997. (509). Kart.

Vorliegende Arbeit wurde 1993 von der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg als Dissertation angenommen und behandelt eine Thematik, die bisher so gut wie nicht diskutiert wurde (vgl. 28): die in bischöflichen Stellungnahmen implizierte Theologie angesichts der Ereignisse des Ersten Weltkriegs. So groß die historische Sorgfalt dieser Untersuchung auch ist, ihre Absicht liegt nicht bloß darin, (theologie)geschichtliche Lücken zu schließen, sondern „an Vergangenheit zu erinnern und darzustellen, um mit geschärftem Bewußtsein heute und künftig anders von Gott reden zu können" (437).

Wilhelm Achleitner hat seine Studie in sieben Kapitel gegliedert. In der *Einleitung* (13–39) werden die Relevanz der behandelten Problematik sowie der grundlegende hermeneutische Ansatz dargelegt; dabei geht es wesentlich darum, „die religiösen und theologischen Aussagen in den politischen, militärischen, kulturellen und kirchlichen Kontext eingebettet zu verstehen" (38). Im zweiten Abschnitt (41–109) erfolgt ein mustergültiger *Textnachweis*, der sehr genau die Kriterien der Auswahl der zu bearbeitenden Dokumente vorstellt, deren pastorale und historische Situierung herausarbeitet und auch Biographien der bischöflichen Verfasser erstellt. Der dritte Teil ist der Stellung *Jesu Christi* gewidmet (111–195); unübersehbar deutlich wird dabei die von den Bischöfen „nicht problematisierte Gehorsamshaltung Jesu" (141), die völlig zugunsten eines österreichisch-ungarischen Patriotismus instrumentalisiert wird und als theologische Substanz von Durchhhalteparolen herhalten muß: „Staunend über den Gehorsam Christi, sollen die Christen alle Leiden geduldig tragen, zu allen Opfern bereit, mit allem zufrieden sein" (188). Im vierten Kapitel, das von *Gottes Vorsehung* handelt (197–315), zeigt sich noch drastischer, wozu eine vom Kriegspatriotismus beherrschte Theologie fähig ist: Gott ist „causa prima" (227) aller geschichtlichen Ereignisse – auch des Krieges! – und steht selbstverständlich auf Seiten der Mittelmächte. Das persönliche Schicksal von Menschen wird durch einen „totalitären Trost"

(289) in den größeren Zusammenhang der göttlichen Vorsehung aufgelöst. Achleitner resümiert: „Das patriotische Pflichtgefühl der Bischöfe dominiert über ihre theologische Verantwortung" (315). Der fünfte Abschnitt über die *Trinität* (317–336) macht einerseits den völligen Ausfall pneumatologischen Denkens, andererseits die nahezu göttliche Funktionalisierung der Gestalt Marias offenkundig. Das sechste Kapitel (337–434) schließlich bezieht *Gott und Krieg* aufeinander; in Abwehr des – von ihnen so wahrgenommenen – sittlichen Verfalls der Vorkriegszeit verstehen die österreichischen Bischöfe „den Krieg als pädagogische Reaktion Gottes auf die schlimmen Untaten der Menschen und die Sünden der Zeit" (372). Dieses überall wirksame „Schema von Vorkriegsunsittlichkeit und Kriegsstrafgericht" (391) kennt nur die Kategorien der „Zulassung" des Kriegs durch Gott beziehungsweise seine Funktion als „Strafe" Gottes; eine etwaige Unvereinbarkeit von Gottesglaube und Kriegsdienst ist nirgends zu sehen. Den Hauptgrund für diese Sichtweise sieht Achleitner in der „Struktur der neuscholastischen Theologie" (382), die abstrakte Prinzipien auf konkrete Subjekte anwendet, deren Erfahrungen und geschichtliche Dispositionen aber in keiner Weise ernstnimmt. Dementsprechend fällt auch das *Gesamtergebnis* (435–453) dieser Untersuchung aus: Die Hirtenbriefe zum Ersten Weltkrieg haben die Chance, in den „Zeichen der Zeit" den Anspruch des biblischen Gottes wahrzunehmen, nicht genützt; vielmehr verfielen Theologie und Verkündigung in unerträglicher Weise der Verlockung der Macht: „Die patriotische, bischöfliche Theologie wird zur politischen Theologie der Habsburgermonarchie" (436). Ein umfangreiches und genau aufgeschlüsseltes Literaturverzeichnis (455–501) sowie ein Personenregister (503–509) beschließen den Band.

Die Lektüre dieser ausgezeichneten Studie weckt echte Betroffenheit. Wie konnte es zu einer derart ideologiegeladenen Gottesrede kommen? „Halbiertes Christentum kraft lehramtlicher Autorität" – so charakterisiert Wilhelm Achleitner diese geistige Konstellation; und weiter: „Reduktion und Entstellung der christlichen Botschaft unter dem Druck der Verhältnisse reichen bis in ihr Zentrum" (306). Weit über die spezifische Fragestellung des Ersten Weltkriegs hinaus erhebt sich also die fundamentaltheologische Frage, wie es möglich ist, gegenwärtige und künftige (lehramtliche) Verkündigung in der Kirche vor solchen Entwicklungen zu bewahren? Müssen nicht doch der Anspruch biblischer Botschaft, der vielfältige Prozeß kirchlicher Tradition sowie die Bedeutung des „sensus fidelium" theologisch noch viel ernster genommen werden?

Corrigenda: An einigen Stellen (zum Beispiel S. 162, 4. Zeile; S. 329, 8. Zeile) steht anstelle des Buchstabens *t* ein senkrechter Strich; S. 212, 4./5. Zeile v.u.: Fürst-erzbischof [Trennfehler].

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ GRILLMEIER ALOIS, *Fragmente zur Christologie.* Studien zum altkirchlichen Christusbild. Herausgegeben von Theresia Hainthaler. Herder, Freiburg 1997. (XII und 484). Ln.

Mit diesem von Theresia Hainthaler herausgegebenen Band liegt – neben „Mit ihm und in ihm" (1975) – eine zweite Sammlung von Beiträgen des „Altmeisters" der Christologiegeschichte vor. Die einzelnen Aufsätze Alois Grillmeiers stammen aus den Jahren 1974–1990; der „Prolog" sowie ein Teil der „Schlußbesinnung" wurden schon vor 50 Jahren veröffentlicht.

Das Buch gliedert sich in einen „Prolog" (1–16), in drei Hauptabschnitte namens „Christologische Perspektiven" (17–151), „Christologische Studien" (152–356) und „Christologische Miszellen" (357–407) sowie in eine „Schlußbesinnung" (408–450). Eine genaue „Bibliographie Alois Grillmeier 1942–1996" (451–473), der Quellenhinweis (474–475) und drei Register (476–484) sind angefügt.

Alois Grillmeier hat sein Leben der Erforschung der Geschichte der Christologie gewidmet; sein Hauptwerk „Jesus der Christus im Glauben der Kirche" (ab 1979, bisher vier Bände) hat zweifellos Maßstäbe gesetzt über den deutschen Sprachraum hinaus. Die hier veröffentlichten „Fragmente zur Christologie" sind im Umkreis der Arbeiten für dieses Hauptwerk entstanden. Auf den ersten Blick stellen sie keine „leichte Kost" dar: Grillmeiers Beiträge sind – (alt)philologisch gesehen – äußerst detailliert und anspruchsvoll; lateinische und griechische Zitate (oft unübersetzt!) finden sich sehr häufig. Ein Aufsatz (152–214) hat auch armenische (166) und syrische (197, Anm. 15) Texte zu bieten. Aber trotzdem geht es nicht um theologische Glasperlenspiele, sondern letztlich um fundamentale Fragen der Erlösung, der Christologie und Gotteslehre. Immer wieder fördert Grillmeier interessante Aspekte zutage; so weist er etwa – gegen Hans Küng – auf die Zusammengehörigkeit von „ontologischer" und „funktionaler" Christologie hin (vgl. 57) und zeigt – im Kontext der „Hellenisierungsdebatte" – auf, „daß funktionales Denken und funktionale Sprache bei den Griechen sogar reicher ausgebildet waren als bei den Judenchristen" (65; vgl. 61). Auf faszinierende Weise skizziert Grillmeier die nachcalcedonensische christologische Anthropologie, wenn

er festhält: „Dadurch, daß das Menschsein Christi zur Existenz des Logos in der Welt wird, ist das der Höhepunkt des Menschseins überhaupt. Ein von der göttlichen Hypostase getragenes Menschsein ist ‚vollendetes Menschsein' auch in naturhafter Sicht, indem Aktivität und Freiheit in Christus – echt menschlich bleibend – zur Aktivität des Sohnes vor Gott werden" (150). Genau diese antimonophysitische Sichtweise ist maßgeblich zum Verständnis des Titels „Jungfrau und Gottesmutter" für Maria (vgl. 189, 202, 255, 314). Orthodoxe Christologie sieht in der Inkarnation eine endgültige und ewige Verbindung Gottes mit der menschlichen Wirklichkeit in allen ihren Dimensionen (vgl. 310); dementsprechend hart geht Grillmeier auch mit einigen traditionellen „Gewährsleuten" der Rechtgläubigkeit um, wenn sie zum Beispiel apolinaristischen Anschauungen nahekommen, wie das offenbar auch bei Athanasius der Fall ist (vgl. 210).

Kurz gesagt: Alois Grillmeiers „Fragmente" sind ein trockenes Brot, aber auf jeden Fall ein Musterbeispiel gründlicher und redlicher Forschung. Wer mit der Geschichte der Christologie schon einigermaßen vertraut ist, kann aus der Lektüre dieses Buches viel Bedenkenswertes mitnehmen.

Corrigenda: S. 248, 20. Zeile: besser; S. 322, 9. Zeile: deutlich; S. 324, Anm. 10, 5. Zeile v.u.: descendit; S. 406, Anm. 17, 1. Zeile v.u.: spüren.

Weiters wäre zu fragen, ob nicht die Schreibweise des Lateinischen vereinheitlicht werden könnte, besonders was die Verwendung von „u" und „v" betrifft (vgl. zum Beispiel „uicarius" [S. 59] – „vicarius" [S. 78]; Überschrift „Christus licet uobis inuitis deus" [S. 81] – „Christus licet nobis invitis deus" [S. VI]; „uideo" [S. 194] – „video" [S. 195] usw.). Ebenso gibt es einige andere Divergenzen, die die Lektüre der Texte etwas erschweren (zum Beispiel „Cyrill" – „Kyrill" [S. 22] oder das inkonsequente Nebeneinander von deutscher Umschrift und griechischem Originaltext [zum Beispiel S. 26, Anm. 22 und viele andere Stellen]).

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ KLAPPERT BERTOLD, *Worauf wir hoffen.* Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann. (Kaiser-Taschenbücher, 152). Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997. (156). Kart. DM 29,80/S 218,–/sFr 28,–.

Der Autor ist Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Mit Jürgen Moltmann verbindet ihn eine jahrzehntelange persönliche und theologische Freundschaft, wie aus der Einleitung (9–11) hervorgeht. Das vorliegende Buch stellt eine kritisch-wohlwollende Auseinandersetzung mit zwei wichtigen Werken Moltmanns dar: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*/1995 (13–102) und *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*/1989 (103–138). In besonderer Weise weist Bertold Klappert auf den Einfluß der reformierten Theologie (vgl. 30f, 62) hin. Im Anschluß daran findet sich eine *Antwort* von Jürgen Moltmann (139–156), in der er auf einige Kritikpunkte eingeht (Verhältnis von Kirche und Israel, Sühneverständnis, Eschatologie).

Klappert bietet zwar eine solide Aufarbeitung und eine angemessene Würdigung einiger Themen der Theologie Moltmanns, führt aber über diesen Kontext nicht weiter hinaus; nur wer die betreffenden Werke Jürgen Moltmanns gelesen hat, wird im vorliegenden „Kommentar" von Bertold Klappert eine Hilfestellung finden können.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

FESTSCHRIFT

■ SCHMUTTERMAYR GEORG/PETRI HEINRICH/HAUSBERGER KARL/BEINERT WOLFGANG/HILGER GEORG (Hg.), *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation.* Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger. Friedrich Pustet, Regensburg 1997. (420).

Aktive und entpflichtete Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät Regensburg widmen deren Honorarprofessor und Präfekten der Glaubenskongregation zu seinem 70. Geburtstag achtzehn Arbeiten. Die von der Fakultät beauftragten Herausgeber sind der Prodekan und Vertreter der vier theologischen Fachgruppen. Thema ist das Spannungsfeld zwischen den Polen Rückblick und Vorausschauen: „Tradition ... ist ein Geschehen, durch das die Vergangenheit die Gegenwart profiliert und auf Zukunft ausgreift" (5f).

Im Bereich Biblische Theologie geht es um das definitiv innovierende Handeln Gottes im Sohn gemäß Hebr (Mußner), um das innovative Potential eines rezeptionsästhetisch geweiteten Inspirationsmodells (Schmuttermayr) und um die Aneignung griechisch-hellenistischer Literaturformen in außerbiblischen und biblischen Texten (Schmitt).

Im Bereich Historische Theologie: Vom jugendlichen Bischof hat man in der Urkirche sehr unterschiedlich gedacht (Brox). Die von Rom angeregte gesamtbayrische Bischofskonferenz 1850 war ein kirchenrechtliches Novum (Benz). Die neuscholastische Besetzung der Dogmatik in Münster 1892/94 war als Verdrängung der Tübinger Richtung keine „Innovation" (Hausberger).
Der Bereich Systematische Theologie behandelt die Entscheidung der jungen Jesuitentheologie zugunsten weitreichender Freiheit durch Auswahl aus Vorhandenem (Leinsle); eine radikal fragende Philosophie als denknotwendiges Begreifen der Wirklichkeit des Absoluten, der eigentlich Sinn-stiftenden Dimension des menschlichen Daseins (Schurr); den ekklesiologischen Aspekt gegenwärtiger Aufbrüche in der Kirche (Petri); das offene Problem der Realisierung der Dialektischen Polarität von Tradition und Wandel, die Auseinandersetzung mit der Moderne und der Postmoderne betreffend (Beinert); das neue Volk Gottes, die neue ekklesiale Gestalt der Gnade, als kritisch-innovatives Potential (Seigfried); spirituelle und existenzielle Übersetzungs- und Aneignungsversuche des „apostolischen Lebens" bei Johannes Cassian und den Mönchsvätern (Schütz); der Gewissensbegriff als ganzheitliche Ausrichtung im Gebet auf den in Liebe führenden Gott zu autonomer Selbstbestimmung (Schlögel); den Zerfall sozialer Systeme, wenn sie nicht Tradition und Innovation miteinander verwirklichen (Schneider).
Im Bereich Praktische Theologie: ihre innovative Geschichte seit dem Konzil (Baumgartner); die Taufordnungen Zwinglis und Calvins als Reform-Impulse (Jilek); Ansätze zur Neukonzeptualisierung einer Glaubens-Bildung durch Orientierung am Kind (Nastainczyk); Religionsunterricht als Wahrnehmungsschule (Hilger).
Das Verdienst der Festschrift ist die überraschende Fülle von Paradigmen, an denen sich gelungenes (und mißlungenes) „Tradieren durch Innovieren" studieren läßt: daß es ein Wagnis ist, umfangen freilich von der andauernden innovierenden Selbsttradition Gottes in Menschwerdung und Geistsendung. Anfragen da und dort sind möglicherweise auch solche des Geehrten.

Linz *Johannes Singer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ SCHOLL NORBERT, *Was mir zu denken, zu zweifeln und zu hoffen gibt.* Glaubenserfahrungen. Pustet, Regensburg 1996. (236). Pb.

Der Theologe, der vor seiner Emeritierung lange Zeit in Heidelberg als Religionspädagoge (an der Pädagogischen Hochschule) gewirkt hat, verfaßt sein Buch sozusagen als persönliche Glaubensbilanz, allerdings mit dem Anspruch, diese subjektiv gehaltene Reflexion anzubieten als Hilfestellung und Identifikationsmöglichkeit für religiös suchende Zeitgenossen: „...ich habe mich bemüht, das, was mich vor 50 Jahren erfaßt und umgetrieben hatte, in mir nicht zum Stillstand kommen zu lassen. Immer wieder habe ich die alten Fragen nach Gott, nach Jesus von Nazareth, nach Gottes Geist, nach der Kirche und nach dem neuen Leben gestellt. Ich habe die alten Antworten bedacht und nach neuen, zeitgemäßen gesucht. Ich habe die tradierten Glaubensformeln von neuem buchstabiert und mich darum gemüht zu begreifen, was sie aussagen möchten. Ich habe versucht, das Überlieferte in eine Sprache zu übersetzen, die Menschen von heute verstehen können." (16)
Schon diese Präambel verdeutlicht, daß der Autor sich zwar den traditionellen Artikeln des (katholischen) Credos verbunden weiß, deren Verständnis aber doch nur um den Preis einer „Neuinterpretation" erzielen kann. Was ist zum Gelingen dieses (fundamentaltheologisch gesehen legitimen) Versuches zu sagen?
1. Scholl versteht es, den Horizont seiner Erörterung der Grundthemen christlichen Glaubens um eine existenzielle Dimension zu erweitern, wenn er *Kontexte* aus Literatur, Naturwissenschaft, Religionswissenschaft und Spiritualität in die Diskussion theologischer Themen einbezieht.
2. Die Erfahrungskompetenz eines Schreibenden, der selber immer wieder um das Buchstabieren des Glaubens bemüht ist, verleiht dem Buch eine *Konzentration* des Diskurses auf das in einer Hierarchie der Wahrheiten Wesentliche. Das Buch enthält so kaum Reminiszenzen an dogmengeschichtliche Zeitreisen; andererseits wird auch manchen im klassischen Credo nur indirekt thematisierten Problemfeldern (wie den Themen Gottesbilder, Theodizee, Kirchenreform u.a.) Platz eingeräumt.
3. Nachdenklich macht durch die gesamte Lektüre hindurch – und auch das mag für das Buch sprechen – die spürbare Verunsicherung eines Christen, der seinerzeit von den Aufbrüchen des Konzils angesteckt worden war und nunmehr ernüchtert feststellt, daß vom einstigen „aggiornamento" nicht viel übrig geblieben sei und zudem viele Begleiter von früher sich unterwegs verloren hätten („Nicht wenige Weggefährten resignierten, wandten sich ab, traten aus der Kirche aus.", 14)
4. Gerade im Blick auf die engagierte Diktion „zeitgemäßen Sprechens" wird freilich auch die

vielleicht grundlegendste kritische Anfrage an dieses Glaubensbuch zu stellen sein: Ist es hermeneutisch legitim, ein Glaubensbuch der Gegenwart heute – mehr als 30 Jahre später – fast ausschließlich vom Paradigma der (steckengebliebenen und deshalb nachzuholenden) *Konzilsöffnung* her zu konzipieren? Sind nicht die geistigen Frontstellungen einer mittlerweile post-modern zu nennenden pluralen Lebenswelt längst andere geworden? Ist Mündigkeit heute lediglich eine Frage des Nachholbedarfs an Aufklärung (und damit der Institutionenkritik), oder nicht vielmehr auch ein Problem der abgedankten (Aufklärungs-)Visionen selbst? Kommen von daher nicht manche gutgemeinte Korrelationspunkte für Glaube und Religion (vgl. die anthropologische Erörterung der menschlichen „Sehnsüchte" 18ff) im Grunde etwas zu spät?

Der herkömmliche theologische Diskurs wird in Scholls Glaubensbuch gelegentlich wegen seiner „Abstraktheit und blutleeren Begrifflichkeit" (128) gegeißelt. Es sind vor allem solche Stellen, die den Leser da und dort stutzig werden lassen: Zumindest die kritische Analyse jener Gegenwart, in der Menschen heute glauben können sollen, hätte einer (begrifflich und theoretisch) strengeren Fassung bedurft.

Linz *Alfred Habichler*

■ VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Botschaft eines Toten?* Den Glauben rational verantworten. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1997. (196) Kart. DM 34,–/S 248,–/sFr 32,50.

Mit diesem Buch legt der Freiburger Fundamentaltheologe einen engagierten Beitrag zur Aufgabe der christlichen Glaubensreflexion vor; maßgeblich ist dabei die Auseinandersetzung, die Verweyen durch sein Werk „Gottes letztes Wort" (1991) und den darin erhobenen Anspruch einer philosophischen Letztbegründung ausgelöst hat.

Die These, daß eine solche „philosophische Letztbegründung" im Rahmen einer rationalen Verantwortung der christlichen Hoffnung *notwendig* und – als konsequente Subjektreflexion – *möglich* ist (vgl. 106), ist nach wie vor grundlegend für Verweyens fundamentaltheologischen Ansatz. Zwischen der Skylla des „Fundamentalismus" und der Charybdis eines „Oberflächenpluralismus" vollzieht sich die kritische Rechenschaft des Glaubens vor der Vernunft – für Verweyen eine vom jüdisch-christlichen Selbstverständnis her gebotene Aufgabe: „Wer im *Glauben* an das ‚Ein-für-allemal' der Offenbarung Jesu Christi nicht nach einem unumstößlichen *philosophischen Begriff* von dem fragt, was dem Menschen letzten Sinn zu verleihen vermag, der mißachtet vor allem, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sich an *freie* Menschen wendet, von denen er erwartet, daß sie ihm aus solcher, selbstbewußter Freiheit Antwort geben, ihn ‚aus ihrem ganzen Herzen, ihrer ganzen Seele, ihrem ganzen Denken und ihrer ganzen Kraft' lieben (Mk 12,30; vgl. Dtn 6,5)" (96).

In dieser Herausforderung der – nur in begrenzenden Begriffen möglichen – Reflexion *unbedingter* Geltungsansprüche zeigt sich die Grundsatzfrage, die Verweyen immer wieder aufgreift (vgl. 72, 96, 108, 116f, 132, 142, 147): Wie läßt sich das im Bedingten erscheinende Absolute erkennen? Ist in der konkreten Wirklichkeit des Geschichtlichen, Kontingenten, (Inter)Subjektiven, eine „Offenbarung unbedingten Seins" (103) möglich? Daß von der Beantwortung dieser Frage theologische Grundsatzentscheidungen abhängen, macht Verweyen vor allem am Problem der Auferstehung/Auferweckung Jesu deutlich: Entgegen der geläufigen Überzeugung, daß das Ostergeschehen ein Handeln Gottes am toten Jesus sei – also eine Offenbarung der Lebensmacht Gottes, die in der irdischen Existenz Jesu nicht möglich war –, macht Verweyen viele Gründe für seine Auffassung geltend, „daß bereits der ‚irdische Jesus' während dieses seines Erdenlebens Gottes Leben so in sich trug, daß der Tod keine Macht über ihn hatte" (60). Das „Neue" der Osterercheinungen ist nicht ein Zusatz zur „Botschaft eines Toten" – von daher versteht sich offenbar der Titel des Buches –, sondern Entfaltung und Zum-Durchbruch-Kommen dessen, was „‚im Fleische' Jesu" (88) schon gegenwärtig war. Die Offenbarung Jesu als *des* Heilsbringers Gottes kann für Verweyen nicht erst *nach* dem Tod Jesu erfolgen (wohl aber erkannt werden!), sondern muß – als letztgültige Selbstmitteilung Gottes – bereits *im* konkreten Leben und Sterben Jesu gegeben sein. Andernfalls würde die geschichtliche Wirklichkeit des Lebens nicht der eigentliche Ort eines unbedingten Sinnanspruchs („Auferstehung") sein; eine bloß „postmortale Osterevidenz" (71) läßt die zutiefst menschliche Frage nach dem Sinn des Daseins (und des Leidens!) unerfüllt.

Die entsprechende Kategorie zur Auseinandersetzung mit der Erfahrung von Kontingenz, Leid und Absurdität des Lebens sieht Verweyen im „Wartenkönnen" als „Entschiedenheit für den anderen" (47) gegeben. Die aktive Übernahme zugefügten Leids („Warten") aufgrund einer radikalen Solidarität mit allen Menschen (Opfern und Tätern) wird zum Ort der Erfahrung unbedinger Hoffnung – existentiell verwirklicht in der Lebensform des „Ikonoklasmus" (50, vgl. 42).

Perspektiven für eine zukunftsfähige Theologie:

Klaus Müller (Hg.)

Fundamentaltheologie

Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen

Neu '98: 459 Seiten, Hardcover DM 88,-
sFr 83.50 / ÖS 642,- / ISBN 3-7917-1589-5

Der Stoff der Fundamentaltheologie wird hier neu geordnet und von kompetenten Autorinnen und Autoren auf aktuellstem Diskussionsstand dargestellt. Die klassischen Themen der Fundamentaltheologie werden dabei in neue Zusammenhänge gestellt und die neuen Fragestellungen in die Disziplin integriert.. **Inhalt** (Die Hauptgliederungspunkte, die Autorinnen und Autoren): **Selbstverständigungen gegenwärtiger Fundamentaltheologie** (Georg Essen/Hans Günther Türk/Edmund Arens/ Klaus Müller/Gerd Neuhaus); **Hermeneutische Debatten** (Heinz-Günther Stobbe/Knut Wenzel/Hansjürgen Verweyen/Saskia Wendel); **Interdisziplinäre Horizonterweiterungen** (Jürgen Manemann/Michael Bongardt/ Reinhold Esterbauer/Christian Wessely/Gerhard Larcher/Reinhold Zwick); **Ekklesiologische Koordinatenverschiebungen** (Bertram Stubenrauch/ Lydia Koelle/Jürgen Werbick/Josef Meyer zu Schlochtern/Harald Wagner)

Josef Römelt

Handbuch der Moraltheologie

Band 1: Vom Sinn moralischer Verantwortung

Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft
192 Seiten, Hardcover mit Fadenheftg. DM 32,-/
sFr 30,-/ÖS 234,- / ISBN 3-7917-1506-2

Band 2: Freiheit, die mehr ist als Willkür

Christliche Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebensgestaltung, Krankheit und Tod
320 Seiten, Hardcover mit Fadenheftung, DM 48,-/
sFr 45.50/ÖS 350,- / ISBN 3-7197-1538-0

„...Der Leser erhält nicht nur eine insgesamt solide, wissenschaftlich exakte und auf dem gegenwärtigen Erkenntnisstand beruhende Auskunft über die Themen der speziellen Moral, sondern auch klar herausgearbeitete Antworten zur Lösung individualistischer Konflikte auf der Grundlage christlicher Glaubenskultur."

Stimmen der Zeit, Freiburg

Verlag Friedrich Pustet - Pf. 100862 - D-93008 Regensburg

Fundamentaltheologisch läßt sich dieses „Woher eines Funkens von Unbedingtheit im Menschen" (43) nur in einem menschlichen Vollzug begreifen, in dem unbedingte Wahrheit transparent wird: dem Staunen. Gegenüber der transzendentaltheologischen Reflexionsmethode (zu der Verweyen selbstkritisch auch seine Arbeit „Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes" [1969] zählt) erfolgt hier der „Aufweis der phänomenologischen Priorität des Staunens gegenüber Frage und Urteil" (103). Damit ist theologische Glaubensverantwortung aber nicht aus der Redlichkeit des Argumentierens ausgestiegen, sondern überhaupt erst dazu imstande, den Anspruch von Unbedingtheit im Kontext geschichtlicher Vernunft widerspruchsfrei zu denken, wie Verweyen beispielhaft an der fundamentaltheologischen Kategorie des „Zeugnisses" (vgl. 130–134) aufzeigt.

Das vorliegende Buch ist ein überzeugender Beitrag zur Frage nach der „credibilitas" (126) des christlichen Glaubens; Verweyen bietet eine redliche Auseinandersetzung mit anderen Positionen (die leider größtenteils in den hinten angefügten, sehr umfangreichen Anmerkungen stattfindet) und verwendet zugleich eine klare, bisweilen sehr persönlich gehaltene Sprache. Mit diesen Überlegungen hat der Freiburger Fundamentaltheologe eine Position in die gegenwärtige Debatte eingebracht, die wohl kein/e Theologe/in übergehen wird können.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ 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,–.

In ruhiger Sprache und klarer Linienführung behandelt der Verfasser im vorliegenden Taschenbuch die Entwicklungsgeschichte des Christentums in der Neuzeit. Es entspricht der Tradition protestantischer Kirchengeschichtsschreibung, auch die anderen christlichen Kirchen einzubeziehen; der Akzent wird freilich auf den Protestantismus und hier wieder auf Deutschland gelegt. Eine Darstellung auf so engem Raum kann selbstverständlich nicht allzu sehr ins Detail gehen. Österreichische Belange werden zum Beispiel vielfach nur am Rande berührt. Ein Kaiser Leopold I. kommt trotz seiner großen Bedeutung für die Türkenabwehr und damit für das Christentum ebenso wenig vor wie ein Franz Joseph I., der immerhin 1861 das Protestantenpatent gewährt hat. Joseph II. und der Josephinismus werden zwar berücksichtigt, doch bleibt sogar das Toleranzpatent von 1781 unerwähnt. Auch die Erweckungsbewegungen in Österreich und der österreichische Kulturkampf werden übergangen.

Grundsätzlich werden aber Vorgänge im katholischen Raum mitbehandelt, das 2. Vatikanum sogar in relativer Breite, während das 1. Vatikanum eigentlich nur gestreift wird. Das Bemühen um eine gestraffte Darstellung führt gelegentlich auch zu problematischen Verkürzungen. Begriffe wie die „päpstliche Unfehlbarkeit" müssen verschwommen bleiben, wenn weder der historische Kontext noch die vielen der Definition beigefügten Einschränkungen zur Sprache kommen.

Das gute Kapitel über die NS-Zeit läßt auch die Verhaltensunterschiede von evangelischer und katholischer Kirche klar hervortreten.

Das Buch, das von einer vornehmen ökumenischen Haltung bestimmt wird, eignet sich gut als „Grundkurs", der es ja sein will. Doch wäre ein etwas größerer Umfang wünschenswert gewesen. Dann hätten die allzu großen Straffungen vermieden werden können, aufgrund welcher manche der geschilderten Sachverhalte und Ereignisse nicht ohneweiters verständlich beziehungsweise zugänglich sind. Der Verlag sollte dem Autor bei einer Neuauflage etwas mehr Raum zubilligen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GROSSBÖLTING THOMAS, *„Wie ist Christsein heute möglich?"* Suchbewegungen des nachkonziliaren Katholizismus im Spiegel des Frekenhorster Kreises (Münsteraner Theologische Abhandlungen Bd. 47). Oros, Altenberge 1997. (263 u. XXIII). Kart.

Nach dem 2. Vatikanum kam es in einer Reihe von Diözesen im deutschen Sprachraum zur Gründung von Solidaritätsgruppen von Priestern, teils auch unter Beteiligung von Laien, welche den Reformimpulsen des Konzils folgen wollten, dies aber mitunter in einer Form taten, die Gräben aufriß, statt Brücken zu schlagen. Das vorliegende Buch, das auf einer bei Prof. Angenendt in Münster erstellten Staatsarbeit basiert, ist willkommen als Modellstudie über eine solche Gruppe, nämlich den „Freckenhorster Kreis", dem zeitweilig bis zu 180 Priester des Bistums Münster angehörten. Der Autor versteht

es, sein Thema gut in die Allgemeinsituation einzuordnen, die Entwicklungen der Gegenwart zu berücksichtigen und grundsätzliche Fragen aufzuwerfen. Vor allem durch die zwischen den einzelnen Kapiteln eingefügten Reflexionen geht die Arbeit weit über das „Lokale" hinaus, worauf der gewählte Titel ja auch Anspruch erhebt. Konfliktfelder wie Aufbruch/Beharren, Amtskirche/Kirchenvolk, Zölibat/Laisierung, Amt/allgemeines Priestertum, Öffnung/Abschottung etc. werden anhand von Ereignissen und Dokumenten rund um den Freckenhorster Kreis diskutiert. Die noch bestehende Gruppe hat im Lauf der Zeit Krisen und Veränderungen durchgemacht. Ihre Anliegen werden nach Meinung mancher Mitglieder heute zum Teil von den „Kirchenvolks-Begehrern" aufgegriffen. Das Buch endet eher resignativ. Die mit dem Titel der Studie aufgegriffene Frage findet keine wirkliche Beantwortung. Jedenfalls ist die Kirche vor die Aufgabe gestellt, sich mit den angesprochenen Problemen auseinanderzusetzen, in einen ehrlichen Dialog hierüber einzutreten und sich um die Findung gangbarer und verantwortbarer Wege zu bemühen, um wieder aus der Krise zu kommen. Versäumt sie das, könnte Norbert Mette mit seiner Aussage recht haben: „Wer ... die derzeitige Unruhe in der Kirche für lästig hält, sollte wissen: Es dürfte eine sehr unheimliche Ruhe werden, die schon bald in die Kirche einziehen könnte."

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke latienisch/deutsch*, Bd. VIII. Hg. von Gerhard B. Winkler. Tyrolia, Innsbruck 1997. Geb.

Mit Band VIII ist ein Editionsvorhaben fortgesetzt, das – begleitet von manch hilfreich-kritischem Zuspruch – sich in seiner Solidität längst überzeugend unter Beweis gestellt hat. So hat der Leser wiederum nicht nur Gelegenheit, sich die Predigten Bernhards in der von J. Leclercq und H. Rochais kritisch edierten lateinischen Textfassung in Einklang mit der deutschen Übersetzung zu erschließen. Überdies rundet sich mit den hier vorgestellten und sachkundig kommentierten Predigten zum Kirchenjahr (vom Fest des heiligen Benedikt bis zu den Heiligenfesten am Ende des Kirchenjahres, in Fortsetzung und Abschluß der in Bd. VII edierten Sermones) das Bild des Predigers Bernhard. Näherhin sind es 71 Predigten, die in Band VIII Aufnahme gefunden haben.

Das Vorwort (15–17) bietet hilfreiche Hinweise zum Mitarbeiterstab und zur Methode der Edition. (Leider ist der Text etwas verderbt [16].) Dem Abkürzungsverzeichnis folgt eine erste prägnante Einleitung (25–36, Anm. 37f), die dem Leser einen kompetenten Zugang zum zeitgenössischen Umfeld der Sermones Bernhards bietet. – Den Blick auf Bernhards Predigten vertieft sodann wesentlich, was – auf 20 Seiten kenntnisreich gebündelt (39–59) – über „Inhalt und Gehalt" ausgeführt ist, ergänzt durch eine kurze zweite Einleitung, welcher nach der Präsentation der Zeittafel (61–64) noch die „Siglorum Declaratio" folgt. – Dem Predigtkorpus (73–965) sind die Anmerkungen (966–1042), die Corrigenda (1043–48) sowie das sorgfältig erarbeitete Stichwortregister (1049–1076) nachgestellt.

Auch Band VIII unterstreicht, daß bei Bernhards Predigten neben Allgemeingültigem immer wieder auch bestechende persönliche Facetten ans Licht treten. In mitreißender Emphase verbindet er die klösterlich geprägte Spiritualität mit der Erfahrung weltlicher Lebenswirklichkeit. Mag die Jahresdatierung der einzelnen Predigten schwierig sein, in der geistlichen Begleitung durch das Kirchenjahr spiegelt sich der Quellgrund, aus dem der Prediger schöpft. Und so wundert es nicht, daß Bernhard sehr an der Veröffentlichung seiner Sermones gelegen war. In ihnen werden nämlich Schrift und Tradition als Begründung des kirchlich geprägten Jahreskalenders einsehbar. Dabei legt Bernhard besonderen Wert darauf, seine Zuhörer und Leser mit seinen Predigten nicht nur in tiefer Marien- und Heiligenverehrung zu beheimaten. Er stellt überdies mit klassisch geschulter Rhetorik präsentierte Bibelparaphrasen neben volkstümlich-paränetische Auslegungen, welche in ihrer profunden Quellenkenntnis zugleich die bestechende Tiefe der Menschenkenntnis des Seelenführers und Lehrers Bernhard enthüllen.

Greifen wir beispielhaft das Pfingstfest heraus, an dem Bernhard das Sein und Wirken des Gottesgeistes entfaltet. Zum einen beleuchtet der Prediger das Geistwirken im Inneren des Menschen – der Geist ist im Fleische herabgekommen, hat „von der ganzen Seele durch Eingebung, Belehrung und Ermunterung Besitz genommen" (399, 1. Predigt zum Pfingsttag), und zum anderen eröffnet der Geist den Blick auf die göttliche Dreifaltigkeit. Bernhard zitiert dazu das Herrenwort: „Es ist gut für euch, daß ich fortgehe" (Joh 15,7), dem er als Deutung anfügt: „Damit ich auch euch von der Erde zum Himmel, vom Fleisch zum Geist emporhebe. Denn der Sohn ist Geist, der Vater ist Geist, der Heilige Geist ist Geist. Es heißt doch: „Der Geist vor unserem Angesicht, der Gesalbte, der Herr" (Klagelieder 4,20). So also sucht auch der Vater, weil er Geist ist, solche Beter, die ihn im Geist und in der

Wahrheit anbeten (Joh 4,23f). Der Heilige Geist aber wird gleichsam deswegen ausdrücklich Geist genannt, weil er von beiden ausgeht und so das festeste und unauflösliche Band der Dreifaltigkeit ist, und vorzugsweise heilig, weil er ein Geschenk des Vaters und des Sohnes ist und jedes Geschöpf heiligt" (415, 3. Predigt zum Pfingsttag). So begreifen wir auch das Geheimnis der Inkarnation, denn „Christus hat (nämlich) zuerst dort sein Heilmittel angelegt, wo sich die erste Stelle der Wunde auftat. Er trat wesenhaft in den Schoß der Jungfrau ein, und wurde vom Heiligen Geist empfangen, um unsere Empfängnis zu reinigen, die der böse Geist... befleckt hatte" (405, 2. Predigt zum Pfingsttag). Und zugleich schenkt der Geist auch die Kraft zu rechter Lebensgestaltung, „den rechten Geist zum Dienst am Nächsten" (421, 3. Predigt zum Pfingsttag).

Bernhard führt nicht nur zur Erkenntnis, zum Begreifen des göttlichen Wortes; er erschließt seinen Zuhörern ihre eigene geistliche Existenz, das Verankertsein in göttlich verbürgten Schätzen, das Bewundern des göttlichen Heilshandelns mit der Kraft des Gottesgeistes, die Beglückung persönlicher Heilserfahrung durch das Wirken des dreifaltigen Gottes, das Liebenkönnen als Anbruch seliger Vollendung. „Wenn das Ende dieser Quinquagesima gekommen ist, das heißt im Gericht und bei der Auferstehung, wenn die Tage von Pfingsten ihre Vollendung gefunden haben, wird die Fülle des Geistes da sein und das ganze Haus erfüllen. Die ganze Erde wird voll sein von seiner Majestät, wenn nicht nur die Seele, sondern auch der vergeistigte Leib selbst auferstehen wird, freilich nur, wenn nach dem Gebot des Apostels noch im irdischen Leib im Geist gesät worden ist (Gal 6,9f)" (399–401, 1. Predigt am Pfingsttage).

Bernhard bleibt ein Mystagoge, der in das Lebensgeheimnis jedes Getauften führt. Bd. VIII seiner Werke ist einmal mehr Ermutigung, sich von diesem Heiligen fesseln zu lassen, um frei zu werden für das Bestehen des Alltags, der, im Geist der Nächstenliebe begründet, vom Geist Gottes geführt in die Tiefe der Gottesliebe vorstößt. In ihr läßt sich Gott selbst in seiner Gegenwart als dreifaltiges Lebens- und Liebesgeheimnis erfahren.

Bochum *Wendelin Knoch*

■ WEISSENSTEINER JOHANN, *Von der Antike bis zum Ende der Babenberger* (Die Erzdiözese Wien in ihrer Geschichte Heft 1), Editions du Signe, Strasbourg 1995. FENZL ANNEMARIE, *Von König Ottokar zu Rudolf IV., dem Stifter.* Im Brennpunkt St. Stephan zu Wien (Die Erzdiözese Wien in ihrer Geschichte Heft 2/1), Domverlag, Wien 1997. (Je Heft 50 Seiten, zahlr. Abb.) Brosch. Heftpreis S 100,–.

Die von den Editions du Signe (Strasbourg) begründeten Bildhefte zur Geschichte einzelner Bistümer wurden in Österreich erstmals in der Diözese Linz realisiert. Seither fanden sie Nachahmung in einer Reihe anderer Bistümer, so auch in der Erzdiözese Wien, die bisher zwei Bände herausgebracht hat.

Die Zeit „Von der Antike bis zum Ende der Babenberger" wurde von *J. Weißenstein* kompetent behandelt. In dieser Periode gab es zwar noch keine Diözese und schon gar nicht eine Erzdiözese Wien, doch diese hat eine lange Vorgeschichte, von der ein Teil im vorliegenden Heft dargestellt wird. Im Raum des späteren Erzbistums wurden die Anfänge des Christentums erst grundgelegt, als es in anderen Gebieten des heutigen Österreich längst Wurzeln gefaßt hatte. Daher fielen die Kapitel, welche die Römerzeit betreffen, notwendigerweise etwas allgemein aus. Beschrieben wird der politische und religionsgeschichtliche Rahmen, in den hinein dann die Botschaft des Evangeliums verkündet wurde. Auf die genaue christliche Interpretation des sogenannten Regenwunders unter Kaiser Mark Aurel wurde leider verzichtet (vgl. S. 12 und Abb. S. 9). Das Edikt des Kaisers Theodosius I. von 380, durch welches das Christentum Staatsreligion wurde (vgl. Geschichte des Christentums Bd. 2, Freiburg 1996, S. 448f), wird zu den Kaisern Valentinian und Valens in Beziehung gesetzt (16).

Viel farbiger wirken die Kapitel des zweiten („Von den Awaren zu den Ungarn") und dritten Abschnitts („Unter der Herrschaft der Babenberger"), da in dieser Zeit die Geschichte des Christentums nicht nur durch schriftliche Quellen, sondern auch durch archäologische Ergebnisse greifbar wird. Was über „Orden und Klöster" und die frühen Bistumspläne gesagt wird, ist nicht nur gut lesbar, sondern auch äußerst informativ. Es war eine glückliche Idee, den Brief Papst Innozenz' III. an Bischof Manegold von Passau vom Jahr 1207 abzudrucken, weil dieser nicht nur die (dann doch nicht realisierte) Absicht einer Diözesangründung dokumentiert, sondern auch wichtige Nachrichten über die religiöse Situation im Großbistum Passau vermittelt. Sehr lebendig werden auch Seelsorge, Religion und Frömmigkeit im Hochmittelalter dargestellt, das Kapitel „Kunst und Kultur" besticht durch die guten Illustrationen. „In einer Epoche, die wie sonst keine in allen Bereichen des Lebens von Religion und Glauben geprägt war", war es der Weg der Kunst, auf dem für

NEU BEI MOHR: Zum Ursprung der Lehre vom Amt Christi bei Luther und die Folgen für den aktuellen ökumenischen Dialog

Karin Bornkamm
Christus – König und Priester
Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte

Karin Bornkamm beschäftigt sich mit der Lehre vom Amt Christi, die heute sowohl innerprotestantisch als auch ökumenisch wieder an Interesse gewonnen hat. Allgemein wird das Amt Christi als munus triplex verstanden und in seiner voll ausgebildeten Gestalt auf Calvin zurückgeführt. Entgegen dieser traditionellen Auffassung weist Karin Bornkamm nach, daß der Ursprung und die Entwicklung der Lehrbildung vom Amt Christi bei Luther zu suchen sind. Sie verfolgt und interpretiert die Konzeption des kommunikativen königlich-priesterlichen Amtes von Luthers Anfängen an, gipfelnd im Freiheitstraktat, und weiterhin durch sein gesamtes Schrifttum hindurch, einschließlich der Christusprädikationen des Propheten und Doktors. Die Arbeit ist als Lutherstudie angelegt. Eine vorausgeschickte Skizze gilt der altkirchlichen und mittelalterlichen Verwendung der Christusprädikate rex und sacerdos, sowohl im enger theologischen wie im theologisch-politischen Sinne. Vor diesem Hintergrund verdeutlicht Karin Bornkamm mit reichem Textmaterial das Gewicht des christologischen Neuansatzes bei Luther. Die knappe Darlegung der Folgegeschichte spannt den Bogen von Calvin, der die von Luther übernommene Lehre vom zweifachen Amt zur Lehre vom dreifachen Amt umgebildet hat, bis zum Ausblick auf die Gegenwart. Dabei zeigt sich, wie Luthers originäre Konzeption verdrängt worden ist und somit in der heutigen Diskussion über das Amt Christi nicht zur Geltung kommt – sowohl gegenüber der Lehrbildung eines prophetischen Amtes wie gegenüber dem ökumenisch verhandelten Amtsverständnis. Karin Bornkamm fordert für den heutigen theologischen und ökumenischen Dialog die Berücksichtigung Luthers ein.

1998. Ca. 450 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 106). ISBN 3-16-146970-4 Leinen ca. DM 190,–/ ca. öS 1390,–/ca. sFR 170,– (August)

Mohr Siebeck
http://www.mohr.de

„das schriftunkundige Volk das Heilsgeschehen immer wieder nachvollziehbar" wurde (47).
Das flüssig geschriebene und gefällig illustrierte Heft 2/1 der Reihe wurde von *A. Fenzl* gestaltet. Es erfaßt zeitlich die Periode von König Ottokar zu Herzog Rudolf IV., wobei sich die geschilderten Vorgänge um die Stephanskirche kristallisieren. Tatsächlich läßt sich auf diese Weise die Entwicklung auf das Bistum hin, das als imaginäre Größe das Geschehen bereits damals nachhaltig beeinflußte, recht gut aufzeigen. Ein erster Höhepunkt auf dem langen Weg wurde erreicht, als Rudolf der Stifter 1365 das Allerheiligenkapitel zu St. Stephan gründete und es auf äußerst geschickte Art verstand, die Bindung der Stephanskirche an Passau zu lockern (Übergang des Patronats an ihn). Einen vergeblichen Versuch in diese Richtung hatte schon König Ottokar unternommen (8). Zwischen diesen zeitlichen Polen werden einschneidende Ereignisse knapp und kompetent dargeboten, so die Beziehungsgeschichte zwischen Juden und Christen, die weitere Ausbreitung der Orden, der Ausbau des Pfarrnetzes und dergleichen. Geradezu aktuell wirkt das Kapitel „Die Wiener Bürger und St. Stephan", in welchem nicht nur gezeigt wird, welch hohen Anteil die Laien am Kirchenbau, sondern – mittels der Verwaltung des Kirchenvermögens – auch am kirchlichen Leben (Gottesdienst, Liturgie) hatten.
Möge es dem bewährten Autorenteam Weißensteiner/Fenzl gelingen, die weiteren Hefte, denen wir mit Erwartung entgegensehen, bald folgen zu lassen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HENZE BARBARA, *Aus Liebe zur Kirche Reform.* Die Bemühungen Georg Witzels (1501–1573) um die Kircheneinheit. (RST 133). Münster, Aschaffenburg 1995.
Die vorliegende Doktorarbeit wurde bei Prof. Smolinski in Freiburg/Br. am Institut geschrieben, das auch die Schätze des *Corpus Catholicorum* hütet, nämlich jener katholischen Autoren vor dem Trienter Konzil, die sich in Wort und Schrift mit den Reformatoren auseinandersetzten. Georg Witzel aus Vechta in der Rhöm gehört zu diesen Theologen, obwohl oder weil er Zeit seines Lebens ein glühender Erasmianer blieb. In seiner bewegten Vergangenheit zeigt sich nicht nur die oft berufene Charakterschwäche, in ihr spiegelt sich auch die Zerrissenheit seiner Zeit. In Erfurt humanistisch gebildet, der drei heiligen Sprachen, des Latein, Griechisch und Hebräisch mächtig, ließ er sich nach Studien in Wittenberg zum Priester weihen, schloß sich aber bald Luthers Reformation an und heiratete. Wir treffen ihn bei den meisten Religionsgesprächen der Zeit, angefangen 1529 in Marburg. Man sagte ihm kein besonderes Interesse für Luther nach, eher schon für den Erasmianer Zwingli. Er war ein großer Patristiker und erhoffte sich die Einheit der Kirche auf der Basis der alten Kirchenväter. Als Urvater der „liturgischen Bewegung" erwartete er sich von einer rechten Liturgiereform die notwendige Erneuerung der Kirche. In diesen beiden Punkten konnte er mit Luther nicht übereinstimmen, der weder die Kirchenväter noch die Liturgie als Ausdruck der Glaubenssubstanz der Kirche betrachtete. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß Luther ihn gegen den Vorwurf des Antitrinitariertums in Schutz nehmen mußte. Denn gerade seine Kenntnis der Patristik bewahrte ihn vor einer einseitigen *sola scriptua*-Lehre, die zu einer Abwertung der konziliaren Dogmenentwicklung führen konnte. Im übrigen vertrat er, mit dem Strom der Zeit gehend, den Summepiskopat der Fürsten (S. 76), zusammen mit den Reformatoren, den Jesuiten, den Spaniern und den katholischen Fürsten. Er wurde wieder katholisch, einer der Räte des Fürstabtes von Fulda, Doktor der Theologie in Mainz (1561), protegiert von Paul III. und ausgezeichnet von Kaiser Maximilian II., der ja auch ein problematischer Vertreter der *via media* war.

Ich konnte von der Verfasserin lernen (S. 19), daß das persönlich wirksamste Motiv für die Reversion Witzels (neben seiner Liebe für die Kirchenväter) das Problem der „Una Sancta" war. Das heißt, er war über den moralischen Stand der reformatorischen Gemeinden enttäuscht, weil sie offensichtlich nichts zur „Heiligung" der Kirche beigetragen hätten. Ähnlich wie Erasmus und Thomas More bemerkten, daß durch den Protestantismus die Zerrissenheit in einer nie dagewesenen Weise zugenommen habe und jeder gegen jeden zu Felde ziehe, so fragte sich auch er über den Sinn dieser Reform. Das heißt, der Moralist und „Praktiker" Witzel war ein „Reformer", aber kein „Reformator". Er hielt auch von Anfang an nichts von den drei „sola": *sola scriptura, sola fide, sola gratia.* Wegen seines „praktisch-theologischen", erasmischen Ansatzes konnte er aber auch nicht recht begreifen, daß die umfassende Klärung des Dogmas, die die Väter des Trienter Konzils in ihren Konstitutionen und Dekreten vornahmen, der Kirche mindestens ebenso viele „praktische" Impulse der Erneuerung geben sollten wie die eigentlichen Reformdekrete. Man denke etwa an die tridentinische Sakramentenlehre und ihre Rezeption. Beim Epigonen Witzel wird die Schwäche der Erasmischen Theologie sichtbar. Denn ein Georg Witzel konnte bei Ver-

wendung problematischer Prämissen (wie der wertenden Fixierung auf die Väterzeit und eines moralischen Utopismus) nicht so umfassend und differenziert denken wie etwa sein großes Vorbild, das wirkliche Genie Erasmus. Dieser kam ja bekanntlich auch nicht so sehr wegen seiner eigenen Lehre auf den Index, als wegen der seiner Schüler, und vor allem deren „Schwärmerei" und Lebensführung.

Die Verfasserin stellt mehr Fragen, als irgendein Rezensent beantworten könnte. Übrigens ist das Buch mit seinen über 400 Druckseiten m.E. für eine Dissertation fast zu umfangreich. Allerdings sind 150 Seiten einer überaus dankenswerten Zusammenstellung der Drucke Witzels gewidmet. Diese Bibliographie hätte als eigene Publikation erscheinen können. Die Ausführlichkeit und Genauigkeit, mit der die Verfasserin ihre Thesen aus den Quellen belegt, ist bemerkenswert und verrät eine Spezialbegabung. Allerdings mag da wie in der Hagiographie der Grundsatz gelten: „Sancti sunt venerandi, non imitandi."

Salzburg/Wilhering *Gerhard B. Winkler*

KIRCHENRECHT

■ REINHOLD SEBOTT, *Ordensrecht.* Kommentar zu den Kanones 573–747 des Codex Iuris Canonici. Knecht, Frankfurt/M. 1995. (352). Brosch.

Der früher auch an der Gregoriana lehrende Frankfurter Kanonist R. Sebott legt entsprechend seinem kirchenrechtlichen Ausbildungskonzept einen sehr kompakten Kommentar zum kodikarischen Religiosenrecht der lateinischen Kirche vor. Es handelt sich dabei um die überarbeitete und vor allem mit ausführlichen Anmerkungen und Literaturverweisen bereicherte Fassung eines praxisorientierten Werkes, das der Verf. schon 1988 unter dem Titel „das neue Ordensrecht" vorlegte, und zwar – wie es damals noch aufschlußreich im Vorwort hieß – „für den kirchenrechtlichen Laien" (VIII), der ohne kanonistische Vorkenntnisse zuverlässige Informationen und Auslegungen zu kirchenrechtlichen Fragen des Ordenslebens sucht. Tatsächlich wird in dem nun sehr viel gefälligeren Schriftbild eine „Kanon für Kanon"-Erklärung geboten, die sich auszeichnet durch prägnante Formulierungen und Definitionen sowie durch klare Schematisierungen, die – teilweise graphisch aufbereitet – den Überblick über komplexe Strukturen erleichtern. Auf eine rein akademische Diskussion einzelner Themen wurde meist verzichtet zugunsten eindeutiger Antworten und wohlabgewogener Positionen, die mit Literaturangaben belegt sind und anhand deren die Fragestellung vertieft werden kann.

Das Ordensrecht des CIC bietet vielfach „nur eine Art Rahmenrecht für die Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte", das von den einzelnen Instituten durch ihr Eigenrecht ausgefüllt werden muß, damit es „konkret, lebendig und anwendbar" wird (7–8). Da diese Bestimmungen – mangels eines besseren übergreifenden Begriffes generell als „Ordensrecht" zusammengefaßt – die Grundlage für die Neuordnung und Adaptierung der Statuten und Konstitutionen der Orden, Kongregationen, Säkularinstitute und Gesellschaften des Apostolischen Lebens darstellen, ist selbst bei einer bloß subsidiären Anwendung einzelner Normierungen deren exakte Kenntnis eine wertvolle Interpretationshilfe. Insoweit mag auch die Form der Einzelexegese gegenüber einer synthetisch-systematischen Darstellung gewisse Vorzüge durch die leichtere Auffindbarkeit und Zuordnung aufweisen.

Dem Aufbau des CIC folgend, wird in Sektion I für die Institute des geweihten Lebens (19–300) sodann in Sektion II für die Gesellschaften des Apostolischen Lebens (301–324) jeweils der lateinische Gesetzestext angeführt mit einer deutschen Übersetzung, die sich kaum von der offiziellen zweisprachigen Codex-Ausgabe unterscheidet (was nicht verwundert, war doch der Autor schon zusammen mit Bruno Primetshofer dafür verantwortlich). In den Erläuterungen werden zunächst gern die entsprechenden Texte aus den Konzilsdokumenten, die als Normquelle und Interpretationskontext der kodikarischen Bestimmungen dienen, zitiert. Historische Bezüge klingen stichwortartig an, und anstelle redaktionsgeschichtlicher Dokumentationen wird immer wieder ein informativer Vergleich mit der Regelung des CIC/1917 geboten, um die Veränderungen der geltenden Rechtslage deutlicher konturieren zu können.

Im Blick auf die durchgehend sehr kompetente Auslegung seien lediglich einige Anmerkungen angefügt: Während kenntnisreich auf Beispiele verschiedenster „Orden und Kongregationen" (vgl. zur Beibehaltung der differenzierenden Terminologie: 23, 193) verwiesen wird, vermißt man gelegentlich (besonders aber im Vermögensrecht) die Einbeziehung der Rechtsverhältnisse anderer deutschsprachiger Länder. Hinfällig ist hingegen der Hinweis auf c. 1037 (68 Anm 122), da mit der Erneuerung des Weiheritus 1990 nun doch auch von allen Professen ein Zölibatsversprechen abgelegt werden muß (Nr. 177), weil

sonst bei einem Wegfall der Gelübde Zweifel über das Weiterbestehen der Zölibatsverpflichtung säkularisierter Kleriker auftreten könnten. Nicht ganz glücklich formuliert erscheint mir die Auffassung (158–160), daß die für manche Gemeinschaften sehr wichtigen Praktika „ad novitiorum institutionem perficiendam" (c. 648 § 2) das Noviziat unterbrechen und „nicht als Noviziatszeit" gelten, obwohl sie „freilich insoweit mitgerechnet" werden, als die „Gesamtzeit des Noviziates (einschließlich der Praktika)" zwei Jahre nicht überschreiten darf. Diese „moralische Einheit" (159 Anm 11) ist vor allem nicht harmonisierbar mit der generellen Feststellung, daß diese Zeit als nicht zum Noviziat gehörig „also nachgeholt werden (muß)" (160 Anm 13). Korrekterweise bezieht sich die Forderung einer Nachholung (vgl. c. 649 § 1) lediglich auf die Unterbrechung des zur Gültigkeit erforderlichen kanonischen Noviziates von 12 Monaten, während eine Nachholung der Praktikazeiten bei einem 24monatigen Noviziat nicht mit c. 648 § 3 in Einklang zu bringen ist. Ähnlich undifferenziert ist die Aussage, es könne eine „inkorporierte Pfarrei ... nach dem CIC/1983 nicht mehr geben" (216). Zwar ist es korrekt, daß c. 520 verbietet, daß eine juristische Person (etwa ein Kloster) weiterhin Pfarrer ist, doch wäre es (zumindest für Österreich) einer Anmerkung wert gewesen, daß dadurch selbst bei bislang vollinkorporierten (Ordenspfarren) wie bei halbinkorporierten Pfarren (Ordenspatronatspfarren) die übrigen vermögensrechtlichen Beziehungen (einschließlich eventueller Präsentationsrechte) aufrecht bleiben.

Trotz dieser ergänzenden Hinweise wird der vorliegende Band seinem Anspruch sicher gerecht, „die Rechtskultur in den Orden zu heben (und die Rechte der einzelnen Ordensmitglieder zu schützen)" (81). Mehrere Register und Verzeichnisse erschließen den Inhalt in umfassender Weise. Die Erläuterungen bieten gut verständliche Antworten und erste Orientierungshilfen für Rechtsfragen des Ordenslebens, weshalb dieses Buch in jeder Bibliothek religiöser Gemeinschaften zu finden sein sollte.

Linz *Severin Lederhilger*

PASTORALTHEOLOGIE

■ ZULEHNER PAUL M. (Hg.), *Müssen Männer Helden sein?* Neue Wege der Selbstentwicklung (Edition Zeitpunkt). Tyrolia, Innsbruck 1998. (195). Brosch. S 268,–/DM 36,80/sFr 34,–.

Das Buch mit einem optisch sehr ansprechend gestalteten Umschlag sieht aufs erste wie eine Monographie aus, entpuppt sich dann aber als Sammelband von fünf Aufsätzen, deren Autoren alle einen (praktischen oder theoretischen) Bezug zur neu erwachten Männerbewegung und -arbeit in Österreich aufweisen. Bedauerlicherweise vermißt man ein Vorwort oder eine Einleitung, die über die Hintergründe dieser Zusammenstellung von Aufsätzen informieren könnte.

Der erste Teil des Buchs (Paul M. Zulehner: *„Der neue Mann"*, 11–31) ist der 1993 durchgeführten, großangelegten empirischen Studie „Österreichs Männer unterwegs zum neuen Mann?" gewidmet. Dabei kann Zulehner aus dem vollen schöpfen, war er doch selbst von der Kath. Männerbewegung Österreichs und vom Bundesministerium für Umwelt, Jugend und Familie mit dieser Studie beauftragt. Im vorliegenden Beitrag präsentiert Zulehner einige ausgewählte Erkenntnisse dieser Studie: Wie *„traditionelle Männer"* und wie *„neue Männer"* in Österreich sind und denken, darüber verschafft Zulehners Aufsatz einen guten Überblick. Leider werden jedoch die beiden genannten – für die Studie überaus wichtigen – Begriffe *„traditionelle/neue Männer"* nirgends ausreichend definiert. Eine inhaltliche Doppelung (21/27) ist wohl darauf zurückzuführen, daß der Aufsatz aus vier ursprünglich getrennten Teilen (vier Teile einer Vortragsreihe?) zusammengefügt worden sein dürfte.

Im zweiten Beitrag (37–46) stellt Walter Hollstein, Autor mehrerer bekannter deutschsprachiger Männerbücher, Mitbegründer der „Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Männerforschung" und Gutachter des Europarates für Männerforschung, die Frage: *„Müssen Männer Helden sein?"* Anhand der Mythen von Odysseus und Parzifal beschreibt er den Weg des Jungen zum Mann. Problematisch erscheint mir an diesem Ansatz, daß trotz aller gegenteiligen Beteuerungen männliche Identität letztlich doch wieder in der Abgrenzung von Frauen, die ja jeder Mann vollziehen müsse, gesucht wird. Ist die jungianische Aufsplitterung in „Animus" und „Anima", die m. E. auch hinter der Rede von „echter Männlichkeit" (Was ist damit eigentlich gemeint? Etwa: *„Kraft, Stärke, Persönlichkeit, Autorität, Unverwechselbarkeit und Pioniergeist"* [43]?) durchscheint, nicht schon im Grundansatz falsch? Schränkt man die Suchbewegung der Männer (*„Nach der Erosion des traditionellen Männerbildes von Härte, Kampf und Pokerface ... gibt es heute kein gültiges Männerbild mehr, nach welchem wir uns orientieren könnten. Von daher ist die junge Männerbewegung eine Suchbewegung ..."* [45]) nicht ungebührlich ein, wenn man als Ziel dieser Suche eine postulierte „echte Männlichkeit"

Wichtig für die Seniorenarbeit ...



414 S. Zahlr. farb. Bilder von Walter Habdank. Geb. DM 49,90/öS 364,-/sFr 46,80
ISBN 3-466-36459-0

Der Weg ins Alter fordert uns alle heraus. Dieses kundige Begleitbuch für die Zeit ab der Lebensmitte betont die Chancen des neuen Lebensabschnittes und gibt wertvolle Tips, den Alltag vernünftig und aktiv zu gestalten. Neben konkreten Hilfen für Alltag, Gesundheit, Freizeit und Wohnen bietet das Buch Impulse für eine vertiefte religiöse Sicht des Lebens. Auch in schwierigen Zeiten spendet es Trost und macht Mut zu neuen Glaubensversuchen.

DAS Geschenk für alle Älteren – **DIE** kundige Hilfe für die Gemeinde- und Seniorenarbeit!

KÖSEL

Kösel-Verlag München
online: www.koesel.de

angibt? Nicht vergessen werden sollte jedoch, daß Hollstein angesichts einer drohenden *Politikvergessenheit* in der Männerbewegung (weil sich Männer vor allem auf Entdeckungsreise in die ihnen bisher verschlossen gebliebene *Gefühls- und Innenwelt* begeben, was ja auch richtig und wichtig ist) unermüdlich daran erinnert, daß die Männerbewegung auch an der Veränderung ungerechter *Strukturen* interessiert sein müsse. Folgerichtig ortet er auch die *„moderne[n] Helden ... bei Greenpeace, Robin Wood, Amnesty International, den Bürgerinitiativen und den Hilfsorganisationen in der Dritten Welt."* (46)

Für den dritten Aufsatz (*„Die Männer sind noch nicht geboren"*, 51–81) hat Johannes Kaup das Manuskript eines von ihm gestalteten ORF-Radio-Features geringfügig bearbeitet. Abgesehen von drei *„Exkursen nach Europa"*, in denen zentrale Thesen deutschsprachiger Männerforscher (Schnack, Hollstein, Bullinger, Theweleit) referiert werden, geht es im vorliegenden Beitrag vor allem um Kaups Erfahrungen bei einem viertägigen Seminar mit Richard Rohr in New Mexiko; Titel des Seminars: „Ein kleineres Selbst und ein größerer Gott. Eine Initiation in die Männlichkeit". Meine anfängliche Neugier, was denn auf so einem „Initiationsseminar" passiert, wich im Lauf der Lektüre schnell einem wachsenden Unbehagen: Das beschriebene Seminar mag zwar für den Autor persönlich beeindruckend gewesen sein, spiegelt aber m. E. genau die oben angemahnte Politikvergessenheit der Männerbewegung wider. Nicht zuletzt stellt sich im Anschluß an diesen Erfahrungsbericht auch die Frage, ob nicht Seminare, die derart stark auf eine Person ausgerichtet sind (Richard Rohr als „Initiator" [80]), den bei Männern ohnehin schon überdurchschnittlich ausgeprägten autoritären Zug sogar noch verstärken. (Rohr im O-Ton: *„Der Junge hingegen erfährt: In seinem Leben geht es um etwas Größeres. Er ist nur Moment einer viel größeren Geschichte."* [57])

Der vierte Beitrag (Michael Overmann: *„Biblische Manns-Bilder"*, 87–159) geht auf eine Exerzitienwoche zurück, die der Autor, ein Salvatorianer-Ordensmann, für Sportler gehalten hat (87f/93). Dabei orientiert er sich an Männern des Alten Testaments (Abraham, Jakob, Josef, Moses, Salomon, Elija, Jeremia), deren archetypische Vor-Bild-Funktion er herauszuarbeiten versucht. Nicht zu übersehen ist dabei der massive Einfluß der Gedankenwelt Patrick Arnolds, dessen Buch *„Männliche Spiritualität"* neben Richard Rohrs Büchern zu den Klassikern der christlichen Männerbücher gehört. Höchst problematisch scheint mir Overmanns Aufsatz vor allem dort, wo er von den *„Grundstrukturen der Männlichkeit"* (92) spricht. Wird da nicht eine überaus traditionelle Sicht der Männlichkeit ideologisch in Form von postulierten „Grundstrukturen" festgeschrieben?

Der Autor des fünften und letzten Teils (Christian Reichart: *„Wie aus Helden Männer werden"*, 165–195) ist Bundessekretär der KMBÖ, zu seinen Hauptaufgabengebieten gehört die neue Männerarbeit. Er hat maßgeblich dazu beigetragen, daß 1995 im Bildungshaus Puchberg bei Wels erstmals ein Seminar *„Neue Männer braucht das Land. Ausbildung zum Männerreferenten"* durchgeführt wurde. Die Absicht seines Artikels beschreibt er folgendermaßen: *„Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen wage ich es* [sic!] *einige Anregungen zu einer erneuerten Männerarbeit niederzuschreiben."* (166) Was dann folgt, ist zwar einerseits eine durchaus kreative Ansammlung abwechslungsreicher Methoden und Medien, aber leider auch ein beredtes Beispiel geschlossener curricularer Didaktik. In einer Sprache, die an Kochrezepte und Betriebsanleitungen erinnert (*„Suchen Sie sich eine Gruppe ‚Freiwilliger' zusammen ... Achten Sie bei jedem Treffen darauf, daß ... lassen Sie die Männer jedesmal etwas tun ... Ich rate Ihnen ..."* [166f]), wird Schritt für Schritt erläutert, wie man bei einer Männerbildungsveranstaltung vorzugehen habe. Das aus der Themenzentrierten Interaktion übernommene Postulat *„Störungen haben Vorrang"* (das durchaus erklärungsbedürftig wäre!) wird hingegen nur unkommentiert als Gesprächsregel empfohlen. An späterer Stelle (174) wird eine Methode empfohlen, die an den (im Bereich der Bildungsarbeit längst überholten und auch bei Selbsterfahrungsseminaren kaum noch praktizierten) „heißen Stuhl" erinnert. Darüber hinaus gibt es immer wieder Aufforderungen zu manipulativen Gesprächen: *„Versuchen Sie in einem Gespräch folgende Ankerpunkte über Spiritualität herauszuarbeiten ..."* (180) *„Versuchen Sie mit der Gesamtgruppe in der abschließenden Diskussion, diese* [zuvor genannten!] *Punkte herauszuarbeiten."* (187)

Zu vermerken bleibt noch, daß insbesondere im dritten und im fünften Beitrag die höchst mangelhafte Zeichensetzung und Rechtschreibung (zum Beispiel *„deklegieren"* [79], *„Zwämngen"* [80], *„Österich 1"* [81], *„Eine unversichtbare Aufgabe"* [193], *„Kritische Männervorschung"* [195]) das Lesevergnügen unnötig trüben.

Linz *Christoph Drexler*

■ WESS PAUL, *Und das Gute behaltet.* Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König. Thaur, Innsbruck 1996. (382). Pb.

Von 1966 bis 1996 leitete Paul Weß eine Pfarre in der Wiener Machstraße, die lange Zeit Modellcharakter besaß. Angeregt durch die Impulse des 2. Vatikanischen Konzils (dessen zwiespältig gebliebenes Kirchenbild der Autor freilich mehrfach beklagt und für gegenwärtige Mündigkeitsdefizite mitverantwortlich macht), war die Pfarre in der Machstraße seinerzeit als „Basisgemeinde" mit einem „Team" von drei Priestern konzipiert worden. Sein schlußendlicher Verbleib als einziger Priester sowie die zweimalige Teilung der Gemeinde (1977 und 1989) hatten die Form dieser basiskirchlichen Modellgemeinde nach außen hin immer wieder modifiziert. Spannender ist und bleibt jedoch die innere Geschichte des „Experiments Machstraße", auch wenn Weß am Schluß seines Vorwortes – nach seinem Abgang dürfte die Fortführung des Projektes fraglich sein – einen leicht resignativen Ton anschlägt („Nun heißt es, ich solle doch endlich einsehen, daß ich ‚die Latte zu hoch gelegt' habe", 14).

Das vorliegende Buch des Gemeindepfarrers stellt, obwohl es eine Sammlung unterschiedlichster Aufsätze aus mehreren Dezennien umfaßt, insgesamt eine eindrucksvolle Reflexion heutiger Theologie der Gemeinde dar. Ausgehend vom neutestamentlichen Leitbild (stark über die Exegese der Brüder Lohfink rezipiert) wird auf hohem theologischen Niveau – wie Kardinal König im Geleitwort bescheinigt – sowohl „die pastorale und theologische Diskussion der letzten Jahrzehnte" (11) berücksichtigt, als auch „die oft vermißte Verzahnung der Seelsorge, der pastoraltheologischen Erfahrung mit dem theologischen Denken" (ebd.) geleistet.

In insgesamt vier Teilen werden folgende Themenkomplexe behandelt: In den ersten beiden (pastoraltheologischen) Teilen geht es um den *Weg* der Gemeinde und ihre *Feiern*. Dabei werden durchaus sensible Fragen eines Gemeindelebens thematisiert, wie *Gemeindegröße, Gemeindekirche* (statt „Priesterkirche") oder notwendige *Strukturen der Liebe* (Weß übt von hier aus Kritik an den für ihn zu wenig radikalen Haltungen des „Dialogs" und der „Solidarität"). Aus dem Bereich kirchlichen Feierns erörtert Weß vor allem Aspekte eines erneuerten *Taufverständnisses* (und damit verbunden des Sinnes der *Firmung*) und der *Eucharistie* (mit der theologischen Betonung der Epiklese als Schlüsselstelle für ein angemesseneres Priesterbild im Rahmen der Liturgie!). Teil 3 des Bandes ist theologisch-systematischer Art und beinhaltet Beiträge angefangen von der *Gotteslehre* bis hin zur *Theologie der Religionen*. Wie ein Prüfstein der kritischen Kompetenz des Theologen Weß nehmen sich in Teil 4 drei Rezensionen zu Abschnitten des *Weltkatechismus* aus, in denen der Autor mit gezieltem Blick fundamentale Mängel zu orten versteht. Ein eindrucksvolles Publikationsverzeichnis beschließt den reichhaltigen Band.

Die Fragen und Anregungen, die nach der Lektüre des Buches bleiben, sind subtiler Natur. Ist die nachkonziliare Gemeindetheologie im Sinne einer am mündigen Christsein orientierten basiskirchlichen Intensivpastoral („Entscheidungskirche") gescheitert? Weß bezieht sich auf ein Bild Zulehners vom „Lebenszyklus" Gemeinde, der auch einmal den Tod eines Modelles mit sich bringen kann. Gerade die Optik der Weltkatechismuskritik am Ende des Buches macht klar, daß sich restaurative Tendenzen nicht nur auf Lehramt und Kirchendisziplin beschränken müssen, sondern letztendlich auch den pastoralen Impetus zum Erlahmen bringen können! Tod von Basisgemeinden also als Folge einer nachkonziliaren Wende in kirchlichem Denken und kirchlicher Praxis? Weß stellt die Frage, ob dies als alleiniger Grund für ein Ende des Projektes Machstraße genügen kann. Er ist selbstkritisch genug, um auch „innere Gründe" in den Blick zu nehmen – letztlich die komplexe Frage, ob das Evangelium nicht eo ipso ein Überforderungsprogramm darstelle, das die Möglichkeit des „Scheiterns" (hinter-dem-Anspruch-Zurückbleibens) immer schon geradezu vorbehaltlich mit sich führe. Wäre aber das dann in der Tat ein Scheitern? Oder nicht vielmehr auch das spirituelle Movens, die Dinge niemals stagnierend „ruhen" zu lassen? Wie offen das bündige „Lebensbuch" des Theologen und Seelsorgers Paul Weß diesbezüglich gelesen werden muß, verrät eine Passage auf S. 113: „Sich-Binden hat etwas mit Sterben-Können zu tun, mit dem Auf-sich-Nehmen des Kreuzes, von dem Jesus spricht, ohne das keine Auferstehung in ein neues Leben – auch von Gemeinden – möglich ist".

Linz *Alfred Habichler*

PHILOSOPHIE

■ LIESSMANN KONRAD PAUL, *Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben*. Vorlesungen zur Einführung in die Philosophie. WUV, Wien 1997. (200). Brosch. S 298,–/DM 41,–.

Einführungsbücher teilen in unseren Breiten oft das Schicksal jener Kinderbücher, die vornehmlich von Erwachsenen mit Vergnügen gelesen werden; erstere erfreuen sich demnach großer Beliebtheit bei denjenigen, die schon Bescheid wissen, um dem jeweiligen Autor genußvoll,

vielleicht auch lauernd in Überblick und Souveränität verlangende Darstellungen komplizierter Sachverhalte zu folgen. Der ahnungslose Leser, der in die Materie eingeführt sein will, bleibt auf der Strecke.

Liessmann, er lehrt Philosophie an der Universität Wien, versucht dies zu unterlaufen, indem er seine Einführung „eher" als „eine Hinführung zur Philosophie" (11) konzipiert hat. Ob dies allein schon reicht, dieses Unternehmen am Buchumschlag als „unorthodox" zu kennzeichnen, oder ob es sich um ein Zugeständnis an den Warencharakter des Buches, getätigt vom Verlagsmanagement, handelt, mag dahingestellt bleiben. Der Verf. bezeichnet an anderer Stelle seinen Umgang mit der Philosophiegeschichte als „monumentalisch" (12), das heißt der ‚Kanon' philosophischer Überlieferung findet sehr wohl Berücksichtigung, wenn auch nicht bloß aufzählend („antiquarisch"), sondern „kritisch" – also den Leser an die jeweilige Fragestellung in der Weise heranführend, daß es dessen eigene zu werden vermag. Und tatsächlich: die Lektüre führt einen vom Nachdenken zum eigenen Denken, sodaß man sich des öfteren nicht mehr lesend, sondern der Frage: ‚Wie verhält sich das wirklich?' nachhängend wiederfinden kann. Als „unorthodox" mögen vielleicht die einzelnen, recht anmutigen Überschriften der insgesamt zwölf Kapitel hingehen, die unter 1. bis 3. („Lachen", „Staunen", „Erzählen") eine Einführung in das bieten, was Philosophie ist, und dies zum Beispiel anhand der Abgrenzung vom Mythos unternehmen.

Die Kapitel 4 bis 8 („Schauen", „Urteilen", „Zweifeln", „Spüren", „Begrenzen") handeln von Problemen der Theoretischen Philosophie: Was kann als Erkenntnis gelten? Was ist Gewißheit? Der Verf. verfährt hier im Aufbau durchaus ‚orthodox', indem zum Beispiel sinnvoller Weise die Position des englischen Empirismus vor der Transzendentalphilosophie zu stehen kommt, die hier übrigens einfach, jedoch ohne komplexere Gedankengänge Kants auszublenden beziehungsweise sich auf Gemeinplätze zu beschränken, vorgestellt wird.

Die Kapitel 9 bis 12 („Gut leben", „Tüchtig sein", „Schön sterben", „Richtig handeln") beschäftigen sich mit Fragen der Praktischen Philosophie. Der Verf. versteht es hier, maßgebliche Positionen der Ethik eindringlich darzustellen und anregend ins Verhältnis zu setzen.

Seitenhiebe des nebenberuflichen Polemikers, wie man ihn aus Zeitungen von Stellungnahmen zu mancherlei Debatten her kennt, bleiben erfreulicherweise nicht aus: So etwa gegen die zur Parole gewordene Wendung, daß Lernen Spaß machen müsse (vgl. 65, 73). Diese dürften, da sie sich nicht auf augenzwinkernde Anspielungen für Kollegen vom Fach beschränken, für den Leser gut nachvollziehbar und durchaus herausfordernd sein. In dem genannten Fall moniert er den Ausfall jenes Bildungsbegriffs, den er anhand von Platons Höhlengleichnis ausführt, wonach Bildung Veränderung mit sich bringe, die, wenn es sich nicht um bloß Angelerntes handelt, kaum schmerzfrei sein dürfte; in dem Sinne nämlich, daß man sich dann von liebgewonnenen Denkgewohnheiten verabschieden muß.

Nach soviel Nutzen sei ein Nachteil geklagt: das Fehlen des Personenregisters verursacht nicht Schmerz (wie beim Aneignen von Neuem), sondern Mühe.

Linz *Michael Hofer*

SPIRITUALITÄT

■ AZGUY VIRGINIA RAQUEL, *La figura de Teresa de Lisieux.* Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar. 2 Bde. (230 + 406) Buenos Aires, Argentina 1997.

Es ist bekannt, daß Hans Urs von Balthasar den in und nach der Scholastik aufgebrochenen garstigen Graben zwischen Theologie und Spiritualität überwinden wollte. Gelebte Heiligkeit beziehungsweise Nachfolge, Theologie und Philosophie sind in seinem Gesamtwerk in relationaler Einheit zu denken. Das unlösbare Verhältnis dieser Pole ist kein äußerliches Nebeneinander, sondern wurzelt in der Auslegung des göttlichen Logos selbst. Eine Theologie ohne Spiritualität würde zu einem fleisch- und blutleeren Knochengerüst degenerieren, bloße Erfahrung oder Praxis hingegen haben kein Rückgrat.

Die vorliegende Dissertation hat einen doppelten Entstehungsort. Sie wurde in Tübingen – getragen vom Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Hünermann) – vorbereitet und 1996 von der theologischen Fakultät in Buenos Aires approbiert. Die Arbeit leistet eine dreifache Aufgabe: Sie stellt (1) das Gesamtwerk von Balthasars unter dem Vorzeichen Theologie und Heiligkeit dar, sie bietet (2) eine theologische Deutung der zeugnishaften Existenz der Therese von Lisieux. Bei aller Popularität war und ist nicht immer deutlich, was nun wirklich der theologisch systematische Ertrag des „kleinen Weges" der neuen Kirchenlehrerin (1997) ist. Und schließlich erarbeitet sie (3) Therese als Inspirationsquelle für das theologische Denken v.B.s, nicht zuletzt der großen Trilogie. Es ist bekannt, daß v.B. in seinen „Rechenschaften" als Quellen

neben den Kirchenvätern wie Irenäus, Origenes und Maximus Confessor, neben den literarischen Quellen wie Goethe, Nietzsche oder Claudel, den philosophischen und theologischen Verbindungen zu Przywara, Barth, Lubac, Kierkegaard, Blondel, Siewerth oder Ulrich auch die Heiligen und da besonders Ignatius und Therese von Lisieux anführt. Während eine Arbeit über die Theologie der ignatianischen Exerzitien bei Balthasar (J. Servais) vorliegt, fehlte bisher eine eingehende Untersuchung über die Bedeutung der kleinen Karmelheiligen für v.B. Balthasar rekurriert neben seiner Monographie zu Therese (Schwestern im Geist) und einzelnen Aufsätzen vor allem im Umfeld zum 100. Geburtstag auch in der großen Trilogie (Ästhetik, Dramatik, Logik) immer wieder auf Therese.

Azguy versteht Therese mit v.B. als „theologische Existenz", als „gelebte Wahrheit" und als „eminens doctrina". Für beide ist Christus das „universale concretum", die normative Gestalt im Drama der Kenose. Der Untertitel der Monographie v.B. zu Therese heißt signifikanterweise nicht „Geschichte einer Seele", sondern „Geschichte einer Sendung". Er versteht das Charisma der kleinen Heiligen nicht auf der Ebene einer bloß subjektiven Mystik, sondern als objektive, kirchliche Sendung. Die christologisch verwurzelte und als kenotische Solidarität gedeutete Sendung ist der Schlüssel für die Theodramatik.

Von Balthasar liest an Therese das Thema der Kindheit und der Kindschaft ab, das ihm zum Schlüssel des Zugangs zur Wirklichkeit Gottes wird. Von der Theologie der Kindschaft entfaltet sich das Verständnis der gläubigen Existenz im Empfang, als Gehorsam und Nachfolge in der weiblichen Form. Vom Gehorsam erschließt sich eine Theologie der Zeit, der Geschichte. Zum anderen steht Therese mit an der Wurzel einer Theologie des Karsamstags und somit einer universalen Theologie der Hoffnung. In einer Fülle von Einzelfragen (Aktion – Kontemplation, evangelische Räte, Spiel...) werden Therese und von Balthasar schöpferisch in Beziehung gesetzt.

Die Autorin führt souverän durch das Werk von Balthasars, sie ist auf dem aktuellen hagiographischen und theologischen Forschungsstand zu Therese (besonders sei verwiesen auf die Arbeit von A. Wollbold). Azguy kritisiert zu Recht eine gewisse Idealisierung der Kindheit und der biographischen Elternbeziehung bei Therese durch den Basler Theologen wie auch die scharfe Zurückweisung jeder psychologischen Deutung ihrer Berufung. Schwierigkeiten in der Kindheit, wie der frühe Tod der Mutter, kommen bei v.B. nicht zur Sprache. Wird aber eine Sendung rein supranaturalistisch von oben begriffen, kommt das lebendige Phänomen nur idealisiert in den Blick. Idealisierungen leisten jedoch einer theologisch und existentiell begriffenen Wahrheit keine guten Dienst.

Die Arbeit füllt eine Lücke in der Balthasar-Forschung, und es gelingt ihr zugleich, die theologische Dimension, die im Zeugnis der Heiligen enthalten ist, für die systematische Theologie fruchtbar zu machen.

Die Fragen des R. richten sich mehr an das Werk v.B.s. Seine Verteidigung des Gehorsams als theologischer und anthropologischer Größe nimmt viel mehr Platz ein als die Kritik von Defizienzen. Kritische Prüfung tritt großteils hinter die Betonung der ‚Objektivität' der Sendung zurück. Kritik und Aufklärung fallen bei v.B. eher unter ein negatives Verdikt. Ihre prophetisch-läuternde und befreiende Funktion kommt kaum ins Bewußtsein.

Interessant wäre auch die Auslotung des Atheismus im 20. Jahrhundert durch die Sendung der Therese. Warum gelingt es so wenig, die Theologie des Karsamstags bei v.B. in eine fruchtbare Begegnung mit der Theologie nach Auschwitz, mit der Theodizeefrage zu bringen?

Freiburg i. B. *Manfred Scheuer*

■ SCHEELE PAUL-WERNER, *Damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt.* Konzilsimpulse für heute. Echter, Würzburg 1994. (288). Brosch. DM 48,–/S 375,–/sFr 48,–.

Um 1985 war die Rezeption des Vat. II ein vieldiskutiertes Thema auf Symposien und in Publikationen. Seitdem ist es um das Konzil wieder ruhiger geworden. Dabei ist die angestrebte Erneuerung des kirchlichen Lebens noch längst nicht vollendet. Manche Impulse sind schlicht und einfach versandet. Wer weiß zum Beispiel, daß sich das Konzil die Erneuerung des geistlichen Lebens zum Ziel gesetzt hat? Viele der Nachgeborenen kennen weder die Aussagen, noch wissen sie die durch das Vat. II ermöglichten Neuansätze und die Befreiung zu schätzen. Freilich sind in den letzten Jahren auch die Kompromisse und Zweigleisigkeiten der Texte in ihrem Konfliktpotential an den Tag getreten.

P.-W. Scheele, Bischof von Würzburg, verdienstvoll besonders auch in der ökumenischen Arbeit, greift in seinen gesammelten Aufsätzen teils bekannte, teils auch verschüttete Einsichten und Impulse des Zweiten Vatikanums auf. Ausgangspunkt ist für ihn das Christuszeugnis der Konzilsväter, auch die Gemeinschaft der Heiligen ist in den Perspektiven des Konzils kein ökumenisches Hindernis. Zentral ist allen Beiträgen die

Suche nach Einheit und Communio, sowohl in der katholischen Kirche selbst wie zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen. Erhellend sind schließlich auch die Erwägungen über das Priesterseminar, über die Gebetsimpulse der Konzilsväter und über die Bedeutung des gemeinsamen Zeugnisses bei der Suche nach der Einheit der Kirchen.

Eine Relekture des Konzils tut gut. Scheele läßt die Konzilsdokumente ausführlich zu Wort kommen. Freilich klingt gerade diese Sprache für viele gegenwärtige Ohren fremd und teilweise idealistisch. So ist schon die Suche nach Einheit unter dem Vergrößerungsglas der Postmoderne sehr verdächtig. Der Brückenschlag zu gegenwärtigen Auseinandersetzungen, Enttäuschungen und kirchlichen Armseligkeiten gelingt nicht immer. Er ist auch nicht immer intendiert. Die Texte umspannen von ihrem erstmaligen Erscheinen her den Zeitraum von 1966–1993.

Linz *Manfred Scheuer*

VARIA

■ HABBEL MARIE-LUISE, *„Diese Wüste hat sich einer vorbehalten"*. Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns. (MThA 18). Oros, Altenberge. (237). DM 34,80.

Die vorliegende Untersuchung von M.-L. Habbel wendet sich den biblisch-christlichen Motiven, Figuren und Sprachstrukturen im dichterischen Werk der 1926 in Klagenfurt geborenen und in Rom verstorbenen Dichterin Ingeborg Bachmann zu. Die Zielsetzung der Studie ist eine literaturtheologische, die die religiösen Bezüge, aber auch die inhaltlichen und formalen Travestien in einem intertextuellen Verfahren aufweisen will. Die Dichterin, die über die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers dissertiert hatte, findet sich in ihrem lyrischen Ich dem vielfältigen Widerspiel von Licht und Nacht ausgesetzt, beschwört die Bilder zerstörter Liebe und setzt ihrem Illusionismus oft ein tragisch-düsteres „Nein" entgegen wie auch die Frage: „Willst du dir die Welt erlassen?" Die verschlüsselte Gedankenlyrik, die Melancholie und Musikalität ihrer Texte sind Spiegelungen existentiell verstandener Lebenssituationen und Lebenshaltungen, bedroht von Mißverständnissen und Banalitäten, Ängsten und Meinungsklischees, aber auch durchwirkt von dem Willen zum Absoluten, zur Unbedingtheit und zum Neuen als Gegenzeichnung und transzendierende Sehnsucht, um so eine erstarrte und rationalisierte Welt zu übersteigen. Unverkennbar ist zum Beispiel in der Geschichte „Gomorrah" der auf Existentialismus gestimmte Grundton: „Ich will bestimmen, wer ich bin". Wie kann sich die Liebe des Paares Jan und Jennifer im Hörspiel „Der gute Gott von Manhattan" einordnen in die Welt und ihre Formeln, denn „wo sie (die Liebe) aufkommt, ein Wirbel entsteht wie am ersten Schöpfungstag" und Jennifer getötet wird um der „Ruhe" willen? An diesem literarisch und gedanklich so vielschichtigen Œuvre I. Bachmanns sucht Marie-Luise Habbel zu zeigen, was an biblischen oder christlichen Gedanken, Gefühlen und Hoffnungen hier anklingt, wie diese Inhalte zur Sprache gebracht werden und wie sich unter Bachmanns Hand die Bedeutungen verschieben (S. 45). In einem ersten Schritt der Motiv-Analysen kommen die Gottes-Bilder in den Blick, wie zum Beispiel der Gott des Alltags versus Gott des Denkens (S. 53ff), der personale Gott versus Gott als moralische Instanz, aber auch der Gott zwischen Allmacht und Ohnmacht (S. 65ff). In einem weiteren Abschnitt wird auf die Schöpfungsberichte und den Exodus (S. 74ff) Bezug genommen, um die Folie abzugeben für die Sehnsucht nach Neuschöpfung, nach einem neuen, besseren Anfang. I. Bachmanns lyrisches Ich weiß sich einer schlechten Realität gegenübergestellt, das „nur Dunkles zu sagen" weiß, trauerumflort im Wissen, daß dieses „auf den Saiten des Lebens den Tod" spielt. Zentral ist für I. Bachmann die Wüstenmetapher, zum Beispiel im „Fall Franza", durch die die Dichterin den Gottesverlust in den Kontext der mystischen via negativa stellt (S. 89ff). In einem dritten Abschnitt werden die Bezüge zum NT aufgezeigt (S. 94ff), wobei als einer der symbolträchtigsten Texte die Erzählung „Alles" figuriert. Habbel schreibt: „Das Erkennen Jesu im Kind, die Versinnbildlichung Christi als Lamm, die Rede von Jesus Christus als der Liebe oder als dem Wort, das Wachhalten der Hoffnung auf den, der ‚im Kommen' ist... all diese Rede- und Denkweisen sind als motivischer oder struktureller Hintergrund Bachmannscher Texte zu erkennen" (S. 94). Des öfteren begegnen auch die Bezüge zur Thematik von Leid und Kreuz. Auf eine breite Analyse im Bereich der Figuren (S. 144ff) wird abschließend gezeigt, wie durch den Kontext oder durch die Kombination von Wort und Bild diese gezielt in den Text eingebaut werden. In den subtilen Analysen und gebahnten Wegen zu I. Bachmanns Œuvre zeigt die Verfasserin, welche Fragen, Sehnsüchte, Nöte sich hier artikulieren und den Theologen in ein halbiertes Gespräch einbeziehen.

Graz *Karl M. Woschitz*

Reihe:
Praktische Theologie im Dialog
Herausgegeben von Leo Karrer

Band 15

Barbara Haab
Weg und Wandlng
Zur Spiritualität heutiger Jakobspilger und -pilgerinnen
276 Seiten, broschiert, DM 60.–/Fr. 49.–/ÖS 437.–
ISBN 3-7278-1159-5



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

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
Erhältlich im Buchhandel

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

■ BRANTZEN HUBERTUS, *Lebenskultur des Priesters.* Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge. Herder, Freiburg 1998. (283). Kart. DM 34,–/S 248,–/sFr 32,–.

GLEIXNER HANS, *Moral im Überangebot?* Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral. Schöningh, Paderborn 1997. (117). DM 24,80/S 181,–/sFr 22,30.

HOFER THOMAS M., *Gottes rechte Kirche.* Katholische Fundamentalisten auf dem Vormarsch. Ueberreuter, Wien 1998. (256). Geb.

KLÖCKENER MARTIN/RICHTER KLEMENS (Hg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum?* Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung. (QD 171). Herder, Freiburg 1998. (284). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

LAZAREV VIKTOR, *Die russische Ikone.* Von den Anfängen bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts. Benziger, Zürich 1997. (399, farb. Bildteil). Ln.

LOHFINK GERHARD, *Braucht Gott die Kirche?* Herder, Freiburg 1998. (432). Geb. DM 39,80/S 291,–/sFr 38,–.

PLANKENSTEINER THOMAS, *Gottes entlaufene Kinder.* Zum theologischen Hintergrund des „Kirchenvolks-Begehrens". Druck- und Verlagshaus Thaur 1996. (255). Kart.

THÖLE REINHARD, *Orthodoxe Kirchen in Deutschland.* (Bensheimer Hefte 85) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997. (111, 32 Abb.). Kart.

THOMÉ MARTIN (Hg.), *Theorie Kirchenmanagement.* Potentiale des Wandels. Analysen – Positionen – Ideen. (Kirche & Zukunft, Bd. 2). Lemmens, Bonn 1998. (231). Kart.

WINDISCH HUBERT, *Laien – Priester.* Rom oder der Ernstfall. Zur „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester". Echter, Würzburg 1998. (60). Kart.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ EIZINGER WERNER, *Wortgottesdienste.* Bd. 1: Die Sonn- und Festtage der Fasten- und Osterzeit A/B/C. (155); Bd. 2: Die Werktage der Fasten- und Osterzeit I (165); Bd. 3: Die Werktage der Fasten- und Osterzeit II (165). F. Pustet, Regensburg 1998. Geb., Zeichenband. Je Band: DM 39,80/S 291,–/sFr 37,50.

FUCHS GUIDO, *Agape-Feiern in Gemeinde, Gruppe und Familie.* Hinführung und Anregungen. F. Pustet. Regensburg 1997. (119, Abb.). Geb. DM 29,80/S 218,–/sFr 27,50.

LOHMANN DAVID, *Das Bielefelder Diakonie-Managementmodell.* (Leiten. Lenken. Gestalten – Theologie und Ökonomie, Bd. 1) Kaiser, Gütersloh 1997. (334). Kart. DM 48,–/S 350,–/sFr 45,50.

BIBELWISSENSCHAFT

■ AMMASSARI ANTONIO (Hg.), *Bezae Codex Cantabrigensis.* Copia esatta del manoscritto onciale greco-latino dei quattro Vangeli e degli Atti degli Apostoli scritto all'inizio del V secolo e presentato da Theodore Beza all'Università di Cambridge nel 1581. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996. (949). Brosch.

BARTH CHRISTOPH, *Die Errettung vom Tode.* Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments. Neu herausgegeben von Bernd Jankowski. Kohlhammer, Stuttgart 1997. (178). Kart. DM 44,–/S 231,–/sFr 41,–.

HÜBNER HANS, *Vetus Testamentum in Novo.* Band 2: Corpus Paulinum. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1997. (663). Geb. DM 188,–.

KIECKER JAMES GEORGE (Hg.), *The Postilla of Nicholas of Lyra On the Songs of Songs.* (Biblical Studies, Vol. 3). Marquette University Press, Milwaukee (USA) 1998. (128). Kart. $ 15,–.

LANDMESSER CHRISTOF/ECKSTEIN HANS-JOACHIM / LICHTENBERGER HERMANN (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift.*

Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. (BZNW 86) de Gruyter, Berlin 1997. (1000). Ln. DM 298,–.

REUTER RAINER, *Synopse zu den Briefen des Neuen Testaments. Teil 1: Kolosser,-, Epheser-, II. Thessalonicherbrief.* (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 5). Peter Lang, Frankfurt/M. 1997. (774). Kart. S 1.192,–.

THÜSING WILHELM, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus.* Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. II: Programm einer Theologie des Neuen Testaments mit Perspektiven für eine Biblische Theologie. Aschendorff, Münster 1998. (362 + beigel. Register). Geb.

DOGMATIK

■ ACHLEITNER WILHELM, *Gott im Krieg.* Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg. Böhlau, Wien 1997. (509). Brosch.

KAISER CHRISTOPH, *Theologie der Ehe.* Der Beitrag Hans Urs von Balthasars. (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Bd. 22), Echter, Würzburg 1997. (X + 140). Brosch. DM 39,–/S 289,–/sFr 37,–.

REEMTS CHRISTIANA, *Vernunftgemäßer Glaube.* Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus (Hereditas 13). Borengässer, Bonn 1998. (XX + 225). Geb. 52,–/S 380,–/sFr 47,–.

SOMMER WOLFGANG (Hg.), *Zeitenwende – Zeitenende.* Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie. (Theol. Akzente, Bd. 2). Kohlhammer, Stuttgart 1997 (302, 14 Abb.). Kart. DM 34,80/S 254,–/sFr 32,50.

STRAHM DORIS, *Vom Rand in die Mitte.* Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika. (Theologie in Geschichte und Gesellschaft 4). Edition Exodus, Luzern 1997. (447). Kart. DM 64,–/S 467,–/sFr 57,–.

ETHIK

■ ANZENBACHER ARNO, *Christliche Sozialethik.* Einführung und Prinzipien. Schöningh, Paderborn 1998. (247). Brosch. DM 34,80/S 254,–/sFr 32,50.

EKANGA BASILE, *Der Einfluß der Fruchtbarkeit in der afrikanischen Familie.* Überlegungen zu einer verantwortbaren Gestaltung der Ehe in Afrika, dargestellt am Beispiel der Tetela (Zaire). Shaker, Aachen 1997. (217). Kart.

MICHEL KARL-GEORG, *Konsumethik der Wohlstandsgesellschaft.* (Abhandlungen zur Sozialethik 41). Schöningh, Paderborn 1997. (256). Kart. DM 38,–/S 277,–/sFr 34,–.

GESELLSCHAFTSLEHRE

■ GUGGENBERGER WILHELM, *Niklas Luhmanns Systemtheorie.* Eine Herausforderung der christlichen Gesellschaftslehre. (IST 51) Tyrolia, Innsbruck 1998. (256). Brosch. S 340,–/DM 46,50/sFr 44,50.

KNORN PETER, *Arbeit und Menschenwürde.* Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den kirchlichen Lehrschreiben von Rerum novarum bis Centesimus annus. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 73). Benno, Leipzig 1996. (237). Kart.

KIRCHENGESCHICHTE

■ BRANDT HANS JÜRGEN/HENGST KARL, *Das Bistum Paderborn im Industriezeitalter 1821–1930.* (Geschichte des Erzbistums Paderborn, Bd. 3). Bonifatius, Paderborn 1998. (613, 16 Farbtafeln, 2 farbige Landkarten). Geb. DM 78,–/S 569,–/sFr 74,–/Subsk. DM 68,–/S 496,–/sFr 64,60.

BUSCH NORBERT, *Katholische Frömmigkeit und Moderne.* Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Ersten Weltkrieg. (Religiöse Kulturen der Moderne Bd. 6). Chr. Kaiser, Gütersloh 1997. (368). Kart. DM 88,–/S 642,–/sFr 82,50.

CLARK JOHN (Hg.), *Fr. Augustine Baker – Secretum* (Analecta Cartusiana 119:7); *The Urbanist Chartae including the Chartae of the Avignon Obedience to 1410.* (Vol. 2: 1394–1400; Vol. 3: 1401–1410; Vol. 4: The Avignon Chartae; The Spanish Chartae; Collation). (A.C. 100:25); KOCH MANFRED PETER, *Das „Erfurter Kartäuserregimen".* Studien zur dietätischen Literatur des Mittelalters (a.C. 141); McCANN JUSTIN, *The Life of Father Augustine Baker, OSB (1575–*

1641) by Fr. Peter Salvin & Fr. Serenus Cressy (Salzburg English & American Studies 20); OTTO ULRIKE, *Die Münsteraner Handschrift 894: Leben der hl. Hugo und Bruno* (A.C. 142); Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1997.

TAGHER JACQUES, *Christian in Muslim Egypt.* An Historical Study of the Relations between Copts and Muslims from 640 to 1922. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 10). Oros, Altenberge 1998. (XX + 294). DM 80,–.

WEILER RUDOLF (Hg.), *Der Tag des Herrn.* Kulturgeschichte des Sonntags. Böhlau, Wien 1998. (275). Geb.

KUNST

■ LIENHARDT CONRAD (Hg.), *Rudolf Schwarz (1897–1961). Werk. Theorie. Rezeption.* (Kunstreferat der Diözese Linz, Reihe Kirchenbau, Bd. 1) Schnell & Steiner, Regensburg 1998. (139, zahl. Abb.). Brosch.

SED-RAJNA GABRIELLE u.a., *Die jüdische Kunst.* Herder, Freiburg 1997. (636, 798 Ill.). Ln. DM 390,–/S 2.555,–/sFr 390,–.

LATEINAMERIKA

■ MÜLLER HADWIG, *Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes.* Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien. Grünewald, Mainz 1998. (324). Kart. DM 56,–.

LEXIKA

■ TRE – Theologische Realenzyklopädie. *Band 28: Pürstinger – Religionsphilosophie.* de Gruyter, Berlin 1997. (804). Geb. Subkr. DM 394,–.

LITURGIE

■ BAUERNFEIND H./SCHLEMMER K., *Feiern in Zeichen und Symbolen.* Herder, Freiburg 1998. (111). Kart. DM 22,80/S 166,–/sFr 22,–.

DOMEK JOHANNA, *Liturgisches ABC.* (Kontur, Bd. 0185). Bonifatius, Paderborn 1998. (140). TB.

FRANZ ANSGAR (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes?* Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie. Eos, St. Ottilien 1997. (927). Geb.

KAPELLARI EGON, *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag.* Styria, Graz 1997. (188, 16 Farbabb.). Geb. S 268,–/DM 36,70/sFr 35,–.

MAYER JOSEPH ERNST, *Zur Liturgie von heute und von morgen.* Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1997. (106). Kart. S 198,–/DM 27,–.

MEISNER KARDINAL JOACHIM / KAUFMANN HANS-GÜNTHER, *Die Heilige Messe.* Pattloch, Augsburg 1997. (128, 50 Farbfotos). Geb. DM 68,–/S 496,–/sFr 62,–.

METZGER MARCEL, *Geschichte der Liturgie.* Aus dem Französischen von Andreas Knoop. (UTB 2023). Schöningh, Paderborn 1998. (151). TB. DM 23,80/S 174,–/sFr 22,–.

PFEIFER MICHAEL, *Der Weihrauch.* Geschichte – Bedeutung – Verwendung. F. Pustet, Regensburg 1997. (220, Abb.). Geb. DM 39,80/S 291,–/sFr 38,–.

STUFLESSER MARTIN, *Memoria Passionis.* Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil. (MThA 51). Oros, Altenberge 1998. (XII + 541). DM 88,–.

TESTA BENEDETTO, *Die Sakramente der Kirche.* (AMATECA – Lesebücher zur katholischen Theologie, Bd. IX). Bonifatius, Paderborn 1998. (346). Geb. DM 74,–/S 540,–/sFr 70,30.

ÖKUMENE

■ HÜNERMANN PETER (Hg.), Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften. F. Pustet, Regensburg 1997. (110). Kart. DM 28,–/S 204,–/sFr 26,50.

PASTORALTHEOLOGIE

■ DAMBLON ALBERT, *Mundart.* Damblons kleine Predigtlehre. Bergmoser + Höller, Aachen 1997. (113, III.). Kart. DM 16,80.

ESCHENWECK MARTINA, *„Was wir hörten und erfuhren...": Freisinger „Bibel-Intensiv-Kurs".* Religionspädagogische Qualifizierung eines Entwurfs von Bibelarbeit mit Erwachsenen. (Seelsorge, Bd. 29). Echter, Würzburg 1998. (206). Brosch. DM 39,–/S 285,–/sFr 37,–.

FRESACHER BERNHARD, *Anderl von Rinn.* Ritualmordkult und Neuorientierung in Judenstein 1945–1995. Mit einem Nachwort von Altbischof Reinhold Stecher. Tyrolia, Innsbruck 1998. (224, 32 Abb., 2 Karten). Brosch. S 248,–/DM 34,–/sFr 32,50.

GOTT ZUR SPRACHE BRINGEN. Pallottinische Studien zu Kirche und Welt 1. Eos, St.Ottilien 1997. (192). Kart.

HABERSETZER MARIANNE, *Leben und Glauben – ein katechetischer Weg mit älteren Menschen.* (Seelsorge 30). Echter, Würzburg 1998 (258). Brosch. DM 39,–/S 285,–/sFr 37,–.

KRIEGER WALTER, *Spiritualität der Persönlichkeit.* Eine Begegnung der christlichen Spiritualität mit der Individualpsychologie Alfred Adlers. (Seelsorge 26). Echter, Würzburg 1998. (361). Brosch. DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

MÜLLER PHILIPP, *Dem Leben dienen.* Das Seelsorgeverständnis von Linus Bopp (1887–1971) im Kontext heutiger Seelsorgekonzeptionen. Echter, Würzburg 1998. (360). Brosch. DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

SCHEUCHENPFLUG PETER, *Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert.* (Seelsorge, Bd. 27). Echter, Würzburg 1998. (448). Brosch. DM 56,–/S 409,–/sFr 53,–.

WINDISCH HUBERT, *Pastoraltheologische Zwischenrufe.* Echter, Würzburg 1998. (100). Kart.

ZULEHNER PAUL M. (Hg.), *Müssen Männer Helden sein?* Neue Wege der Selbstentwicklung. (Edition Zeitpunkt). Tyrolia, Innsbruck 1998. (196). Brosch. S 268,–/DM 36,80/sFr 34,–.

PHILOSOPHIE

■ ADLER MAX, *„Religion ist Privatsache".* Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Veröffentlichte und unveröffentlichte Schriften. Geyer-Edition, Salzburg 1997. (223). Kart. S 300,–.

BOGENSPERGER HUGO/FERSCHL FRANZ/KÖGERLER REINHART/ZAUNER WILHELM (Hg.), *Erkenntniswege in der Theologie.* (Forum St.Stephan – Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche, Bd. 10). Styria, Graz 1998. (264). Kart.

SCHENK-MAIR KATHARINA, *Die Kosmologie Eugen Finks.* Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den menschlichen Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens. Königshausen & Neumann, Würzburg 1997. (130). Brosch. DM 39,80/S 291,–/sFr 37,–.

YING LIU, *Sprache, Verstehen und Übertragung.* Hermeneutische Grundlage der philosophischen Übersetzung. (Europäische Hochschulschriften, Bd. 533) P. Lang. Frankfurt/M. 1997. (186). Kart. S 442,–.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ JANZEN BERNHARD-MARIA, *Samannaphala – Die Frucht des Entsagers.* Armut und Nicht-Anhaftung als Weg zum Heil bei Buddha und bei Franz von Assisi. Echter/Oros, Würzburg/Altenberge 1997. (320). Kart.

KAISER ULRICH, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie.* (Phänomenologische Untersuchungen, Bd. 8). Fink, München 1997. (236). Brosch. DM 58,–/S 423,–/sFr 51,80.

SPIRITUALITÄT

■ GARZONIO MARCO, *Nahaufnahme: Carlo Maria Martini.* Paulinus. Tier 1998. (124). Kart. DM 19,80.

RATZINGER KARDINAL JOSEPH, *Aus meinem Leben.* Erinnerungen. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1998. (191). Geb. DM 36,–/S 263,–/sFr 26,–.

CD

■ KATHOLISCHE GLAUBENSINFORMATION FRANKFURT, *Katholisch zum Kennenlernen und Erinnern.* Eine multimediale Information. CD-ROM. DM 49,–.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunkt 4/98: ..... „Kirche im Dialog"

Richard Schaeffler ..... Bedingungen einer Kultur des Dialogs
Wolfgang Beinert ..... Ekklesiologie des Dialogs
Bischof Joachim Wanke ..... Kirche-Sein in „gewendeter Zeit"

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

Zugänge zur Orthodoxie

Reinhard Thöle
Orthodoxe Kirchen in Deutschland

Mit einem Geleitwort von S.E. Metropolit Augoustinos von Deutschland. Bensheimer Hefte 85.
1997. 112 Seiten mit 32 Abbildungen, kart.
DM 24,80 / öS 181,– / SFr 23,–
ISBN 3-525-87174-0

Die Geschichte der mehr als fünfzehn orthodoxen Kirchen in Deutschland, ihre Herkunft, ihr Selbstverständnis und ihre ökumenischen Verbindungen werden dargestellt.

Reinhard Thöle (Hg.)
Zugänge zur Orthodoxie

Fünf Beiträge. Bensheimer Hefte 68.
3., neubearbeitete Auflage 1998. Ca. 288 Seiten, Glossar, Anschriftenverzeichnis und ca. 20 Abbildungen, kart. ca. DM 29,80 / öS 218,– / SFr 27,50
ISBN 3-525-87156-2

Diese Neubearbeitung des bewährten Handbuchs zur Orthodoxie berücksichtigt aktuelle Entwicklungen zum Beispiel in Osteuropa, den Vereinigten Staaten und in Deutschland, außerdem den orthodox-muslimischen Dialog, der zunehmend an Bedeutung gewinnt.

Risto Saarinen
Faith and Holiness

Lutheran-Orthodox Dialogue 1959-1994.
Kirche und Konfession, Band 40. 1997.
293 Seiten, kart. DM 89,– / öS 650,– / SFr 81,–
ISBN 3-525-56544-5

Die bilateralen Dialoge der EKD sowie der finnischen und nordamerikanischen lutherischen Kirchen mit der griechischen, russischen, rumänischen und bulgarischen Orthodoxie werden theologisch analysiert und interpretiert. Ein eigenes Kapitel berichtet über den globalen Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Weltorthodoxie.



Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit

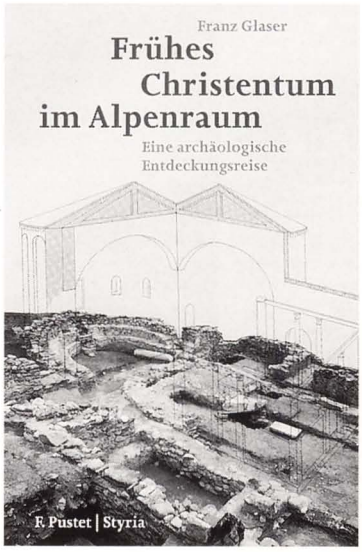
Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige. Erarbeitet von Susanne Hausammann und Sergius Heitz. Verbesserte und erweiterte Neuauflage in Zusammenarbeit mit der serbisch-orthodoxen Mönchsskite des heiligen Spyridon in Geilnau. 1994. 272 Seiten, kart.
DM 44,– / öS 321,– / SFr 41,–
ISBN 3-525-56832-0

„In 131 Fragen und tiefgreifenden Antworten sind die Anfänge und die ersten Grundlagen orthodoxen Glaubens eingeschlossen. Von der Sprache, der Anlage und der wissenschaftlichen Grundlegung ist es ein Buch, das jedem – besonders auch nichtorthodoxen – Christen empfohlen werden kann."
GLAUBE IN DER 2. WELT

Weitere Informationen: Vandenhoeck & Ruprecht, Theologie, 37070 Göttingen

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht

Eine Entdeckungsreise in das frühe Christentum im Alpenraum



Franz Glaser

Frühes Christentum im Alpenraum

Eine archäologische Entdeckungsreise

204 S., 33 Farbabb., 100 s/w-Abb., zahlreiche Zeichnungen, Karten, Hardcover
Koproduktion mit Styria
DM 76,–/öS 555,–/sFr 72.–
ISBN 3-7917-1562-3

„Das Buch wendet sich an ein breites Publikum, nicht zuletzt an die vielen Besucher und Urlauber des Alpenraums ... Neben einer Einführung in die historischen, liturgiegeschichtlichen und bautechnischen Aspekte im ersten Teil führt der Autor im zweiten Teil den Leser zu über 60 Ausgrabungsstätten in Slowenien, Österreich, Italien und der Schweiz, an denen sich frühchristliche Zeugnisse befinden ... Eine Lesereise, die sich lohnt."

Guido Fuchs

VERLAG FRIEDRICH PUSTET · REGENSBURG

R 20943 F

Theologisch-praktische Quartalschrift

KIRCHE IM DIALOG

Schaeffler · Kultur des Dialogs
Beinert · Ekklesiologie des Dialogs
Wanke · Kirche-Sein nach der Wende

Friesl · Kirchenkrise und Katholische Aktion
Thurner · Lernprozeß in „Familie Kirche“
Kienesberger · Lernbedarf der Frauen
Iby · Dialog und kirchliche Jugendarbeit
Kögler · Dialogfeld Religionsunterricht

Zinnhobler · Die Theologische Fakultät Linz
Braun · Kirchenhistorie – sozialgeschichtlich

Lederhilger/Kalb · Römische Erlässe

Literatur:
Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (W. Zauner), Aktuelle Fragen, Anregungen für die Praxis, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Ethik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Kunst, Liturgie, Ökumene, Religionswissenschaft

4 1998 146. Jahrgang
Verlag Friedrich Pustet

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1998

Schwerpunktthema: Kirche im Dialog

Richard Schaeffler: Bedingungen einer Kultur des Dialogs 339
Wolfgang Beinert: Wenn Mutter Kirche ihren Paß verliert – oder: Ekklesiologie des Dialogs 349
Joachim Wanke: Kirche-Sein in „gewendeter Zeit" 357
Christian Friesl: Kirchenkrise und Katholische Aktion 368
Ingrid Thurner: Ein dialogischer Lernprozeß in der „Familie Kirche" 373
Gabriele Kienesberger: Dialog in der Kirche der Marthas... 376
Bischof Paul Iby: „Dialog für Österreich" und kirchliche Jugendarbeit 381
Ilse Kögler: „Bleiben Sie bei Ihrer Meinung..." 386

Abhandlungen:

Rudolf Zinnhobler: Die Kath.-Theol. Fakultät Linz: Werden, Entwicklung und Gestalt 390
Karl-Heinz Braun: Kirchengeschichte in sozialgeschichtlicher Perspektive 402

Bericht:

Severin Lederhilger/ Herbert Kalb: Römische Erlässe 409

Literatur:

Das aktuelle theologische Buch
Wilhelm Zauner: Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (G. Fürst) 414
Besprechungen 416
Aktuelle Fragen (416), Anregungen für die Praxis (419), Bibelwissenschaft (421), Dogmatik (423), Ethik (426), Fundamentaltheologie (427), Kirchengeschichte (427), Kirchenrecht (431), Kunst (433), Liturgie (433), Ökumene (436), Religionswissenschaft (437)

Eingesandte Schriften 439
Fakultätsnachrichten 442
Register 444
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20, Tel. 0732/7842 93-142, Fax -56
email: thpq@kth-linz.ac.at Internet: http://www.kth-linz.ac.at/thpq

o. Prof. Dr. Dr.habil. Winfried Haunerland *(Chefredakteur)*,
Mag. Dr. Eva Drechsler *(Redaktionsleiterin)*,
Ass. Mag. Franz Böhmisch, o. Prof. Mag. DDr. Severin Lederhilger,
Ass. Dr. Dr.habil. Markus Lehner *(Redakteure)*

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, D-93080 Pentling
Prof. Dr. Karl-Heinz Braun, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Dr. Christian Friesl, Maria Theresien-Straße 3/25, A-1090 Wien
Bischof Dr. Paul Iby, St. Rochus-Straße 21, A-7001 Eisenstadt
Mag. Gabriele Kienesberger, Kapuzinerstraße 84, A-4020 Linz
Prof. DDr. Herbert Kalb, Altenberger Straße 69, A-4040 Linz
Prof. Dr. Ilse Kögler, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. DDr. Severin Lederhilger, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Richard Schaeffler, Halbreiterstraße 2, D-81479 München
Ingrid Thurner, Rauchenbergstraße 14, A-6111 Volders
Bischof Dr. Joachim Wanke, Herrmannsplatz 9, D-99084 Erfurt
Prof. Dr. Wilhelm Zauner, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz
Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, Harrachstraße 7, A-4020 Linz

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ³1993. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht. **Unverlangt eingesandte Manuskripte werden nicht retourniert.** Gefördert durch die oberösterreichische Landesregierung und die Diözese Linz.

ISSN 0040-5663

Liebe Leserin, lieber Leser!

In einer schwierigen Situation der österreichischen Kirche haben die Bischöfe im vergangenen Jahr einen „Dialog für Österreich" initiiert, dessen Delegiertentag im Oktober 1998 den Höhepunkt bildet. Dieser Prozeß sollte ein Beitrag sein, aus den gegenwärtigen Sackgassen herauszukommen und die bestehenden Verhärtungen zu überwinden.

In seiner Ansprache vor der österreichischen Bischofskonferenz am 21. Juni 1998 hat Papst Johannes Paul II. Hinweise gegeben, die über den „Dialog für Österreich" hinaus beachtenswert sein dürften: „Ein solcher Dialog ist für alle Beteiligten eine Herausforderung, wirklich eine Art geistliches Experiment. Es geht darum, auf den anderen zu hören und sich im persönlichen Zeugnis selbst zu öffnen, aber auch im Wagnis zu lernen, den Ausgang des Dialogs Gott zu überlassen... Jedenfalls kann keiner in ehrlicher Weise eine Rolle in einem dialogischen Prozeß übernehmen, wenn er nicht bereit ist, sich der Wahrheit auszusetzen und immer mehr in sie hineinzuwachsen. Öffnung gegenüber der Wahrheit bedeutet Bereitschaft zur Umkehr. Darum wird der Dialog nur dann zur Wahrheit führen, wenn er über den erforderlichen Sachverstand hinaus von Aufrichtigkeit und Freimut, von Aufnahmebereitschaft im Hören der Wahrheit und vom Willen zur Selbstkorrektur gehalten wird. Ohne Bereitschaft, sich zur Wahrheit bekehren zu lassen, verkümmert jeder Dialog... Selbstverständlich wird er in Ehrlichkeit zu führen sein. Bei aller Offenheit soll das kirchliche Bekenntnis dabei seine Entschiedenheit bewahren. Dialogpartner mit klaren Konturen haben eine hohe Chance, sich verständlich zu machen und dafür auf ehrlichen Respekt zu stoßen, selbst wenn der Dialog in der Sache streckenweise hart und mühsam sein mag und sich das Gegenüber wenigstens zum gegebenen Zeitpunkt nicht in der Lage sieht, den angebotenen Standpunkt anzunehmen."

Wenn Dialog in der Kirche nicht nur eine beliebige und austauschbare Methode ist, sondern aus vielen Gründen zu den Wegen gehört, auf denen dem Heiligen Geist in der Kirche Raum gegeben wird, dann darf mit dem Delegiertentag der „Dialog für Österreich" nicht beendet sein. Der Dialog in der Kirche muß auf allen Ebenen der Kirche weitergeführt werden. Die Beiträge in diesem Heft verstehen wir deshalb nicht als eine letzte Wortmeldung, sondern als weitere Anstöße für den notwendigen Prozeß, die mühsamen Schritte einer dialogischen Kirche einzuüben. Mehr und mehr haben wir allerdings den Eindruck gewonnen, daß wir hier vielfach noch am Anfang stehen. Vermutlich müssen wir alle dabei mehr Lernende als Lehrende sein. Ja, nur als Lernende können wir zu einer Herausforderung für andere werden. Es spricht vieles dafür, daß derzeit diese Botschaft jeder und jede sich nur selbst sagen kann.

Daß die Lektüre des Heftes für Sie und Ihre Arbeitsfelder fruchtbar wird, wünscht Ihnen

Ihre Redaktion

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte aus den Verlagen Kohlhammer, Herder und Friedrich Pustet bei. Wir bitten um Beachtung.



Ja, ich möchte Lateinamerika im Blick behalten. Bitte senden Sie mir nähere Informationen über die Arbeit von ADVENIAT:

Name .....

Straße .....

PLZ, Ort .....

Coupon bitte faxen oder schicken an:
ADVENIAT
Am Porscheplatz 7 · 45127 Essen
Fax (02 01) 17 56-111

Spendenkonto 345
Bank im Bistum Essen
BLZ 360 602 95

Partner für die Menschen in Lateinamerika

ADVENIAT

RICHARD SCHAEFFLER

Bedingungen einer Kultur des Dialogs

Chancen, Krisen, Lernprozesse

Dialog ist mehr als ein unverbindlicher Meinungsaustausch. Auf einer von der Kontaktstelle für Weltreligionen in Wien in Zusammenarbeit mit der Österreichischen Bischofskonferenz und dem ORF/Religion, Radio und Fernsehen veranstalteten Tagung zum Thema „Dialog als Hoffnung der Zeit – Ursprünge, Kriterien und gesellschaftliche Relevanz dialogaler Prozesse" hat der emeritierte Bochumer Professor für Philosophisch-Theologische Grenzfragen grundlegende Gedanken zum Wesen des Dialogs vorgetragen. Wir dokumentieren seinen dort am 20. März 1998 gehaltenen Vortrag in einer leicht gekürzten Fassung. (Redaktion)

1. Eine persönliche Vorbemerkung

Zunächst sei mir eine persönliche Vorbemerkung gestattet: Mein Vater, der kurze, merkspruchartige Äußerungen liebte, hat mir in früher Jugend folgende Regel ins Gedächtnis geschrieben: „Rede nur, wenn du etwas zu sagen hast, was die anderen sich nicht selber sagen könnten, aber freue dich, wenn andere dir etwas sagen, was du dir nicht selber sagen könntest". Im Laufe der Jahre habe ich versucht, aus dieser Regel Folgerungen zu ziehen, auch als ich begann, mich wissenschaftlich mit der Frage zu beschäftigen, worin die Eigenart des Dialogs besteht und welches seine Bedingungen sind.

2. Eine historische Vorbemerkung

Die oberste Bedingung dafür, daß Dialoge geführt werden können, ist das Bekenntnis zur „Veritas semper maior", zu jenem Maßgeblichkeitsanspruch des Wirklichen, der größer ist als jedes Wissen, das wir in immer neuer Erkenntnis-Anstrengung gewinnen. Der theologische Ausdruck für das Verständnis dieses Verhältnisses zur Wahrheit, deren Anspruch immer größer ist als die Weise, wie wir ihn begreifen und ins Wort fassen, lautet „Scientia in via", ein Wissen, das nicht zum ruhenden Besitz wird, sondern uns auf dem Wege erhält, im Gegensatz zur „Scientia Beatorum", zu jenem Wissen also, das die Seligen im Himmel aufgrund ihrer „seligmachenden Schau" gewinnen. Der philosophische Ausdruck dafür aber lautet „Philosophia", strebendes Unterwegssein zur Einsicht, im Gegensatz zur „Sophia", die das Wahre mit einem einzigen Hinblick erfaßt und begreift und nach Platons Meinung den Göttern vorbehalten ist. Und es ist kein Zufall, daß gerade Platon, der zwischen menschlicher Philo-Sophia und göttlicher Sophia unterschieden hat, auch der erste maßgebliche Theoretiker des dialogischen Wortes geworden ist.

Der Wille zum Dialog entspringt also dem selbstkritischen Bewußtsein des Menschen, daß die Wahrheit „stets größer" ist als das menschliche Wissen von ihr. Dieser Wille steht freilich in der Gefahr, zu einem Vorwand für Relativismus und Skeptizismus zu entarten: Wenn „nichts wahr ist", dann meint man „über alles reden" zu können. Dann vergißt man, daß dann, wenn „nichts wahr" ist, der Dialog sein Thema verliert und keiner der Partner

etwas zu sagen hat, was zu hören sich lohnen würde. Andererseits kann die Forderung nach dem Dialog zu einem Deckmantel der Ideologie werden: Jedem, der eine feste Überzeugung vertritt, wird ein schlechtes Gewissen eingeredet, damit man die eigene Überzeugung desto wirksamer durchsetzen kann. Dann geht jene „gemeinsame Sache" verloren, um die, wie Platon dies ausdrückte, die Dialogpartner „sich zusammenschließen" könnten, damit der „Funke" der Erkenntnis springen kann (7. Brief 341 c).
Die Fähigkeit zum Dialog und jene Liebe zur „je größeren Wahrheit", aus der diese Fähigkeit entspringt, sind freilich nicht angeboren, sondern müssen erworben werden. Und selbst wer sie erworben hat, kann sie wieder verlieren. Ihr Erwerb und ihre Bewahrung verlangen beständige Bemühung. Darum bedarf es, wenn der Dialog gelingen soll, einer „Kultur des Dialogs". So ergibt sich die Frage: Welches sind die objektiven und subjektiven Bedingungen für eine „Kultur des Dialogs"?

I. Sprechen, Hören, Dialog

1. *Eine alte Einsicht*

Der Psychologe und Sprachtheoretiker Karl Bühler hat in seiner „Sprachtheorie"[1] ein Modell entwickelt, um die Relationen zu beschreiben, in denen alles Gesprochene steht. Er hat dieses Modell das „Kommunikative Dreieck" genannt. Alles Sprechen und Hören ereignet sich im Beziehungsfelde von Sprecher, Hörer und Sache. Das hat übrigens schon Aristoteles gewußt, dessen etwas unübersichtliche Beschreibung von seinen Schülern auf die bündige Formel gebracht worden ist: *„pas logos tinos, tini, peri tinos"*. „Jede Rede ist jemandes Rede, an jemanden gerichtete Rede, Rede über eine Sache"[2]. Aber Bühler hat aus dieser aristotelischen Einsicht eine Folgerung gezogen, die uns noch weiter beschäftigen wird: In jedem sprachlichen Ausdruck, auch wenn er seinem Inhalt nach noch so sachlich und unpersönlich geartet sein mag, spricht der Sprecher sich selber aus; jede sprachliche Äußerung hat einen *„Ausdruckssinn"*. Und in jedem sprachlichen Ausdruck, auch wenn er seinem Inhalt nach noch so persönlich und emotional sein mag, gibt der Sprecher zu erkennen, worum es ihm geht, benennt er eine Sache, die ihn bewegt und in Anspruch nimmt; jede sprachliche Äußerung hat einen *„Mitteilungssinn"*. Schließlich nimmt jede sprachliche Äußerung, auch wenn sie noch so anonym und ohne ausdrückliche Benennung eines Adressaten formuliert ist, ihren Hörer beziehungsweise Leser in je spezifischer Weise in Anspruch; sie hat einen *„Anredesinn"*. Dabei ist es wichtig, zu betonen, daß „Ausdruckssinn", „Mitteilungssinn" und „Anredesinn" der sprachlichen Äußerung nicht auf verschiedene Formen der Rede verteilt sind; obgleich bald die eine, bald die andere dieser Bedeutungsarten des Gesagten vorherrschen kann, ist jeder dieser „Sinne" an jedem sprachlichen Ausdruck zu beobachten, oder, mit Bühler gesprochen: „Das Sprachgeschehen ereignet sich nicht in den Ecken des Kommunikativen Dreiecks, sondern in seinem Felde".

---

[1] *Karl Bühler*, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. 2., unveränderte Aufl. Stuttgart 1965 (Erstaufl. 1934).
[2] Vgl. Aristoteles, Rhetorik a 1358 b 38.

2. *Folgerungen für die Bedingungen gelingenden Dialogs*

Aus der Bühlerschen Beschreibung sind Folgerungen zu ziehen, die die Bedingungen betreffen, von denen es abhängt, ob ein Dialog gelingt. Weil Bedingungen immer zugleich Grenzen bezeichnen, jenseits derer das Bedingte nicht eintreten kann, sollen diese Bedingungen im Folgenden in der Form von Abgrenzungen deutlich gemacht werden.

a) Folgerungen für den Sprecher

Niemand kann verständlich machen, „wie ihm zumute ist", und also sich ausdrücken, wenn er nicht zugleich angibt, welche Sache es ist, die ihn beglückt, bedrückt oder auf sonst eine Weise bewegt. Es gibt keinen isolierten „reinen Ausdruck", der nicht zugleich eine Mitteilung enthielte. Niemand kann auf verständliche Weise sagen, wovon er spricht, also etwas mitteilen, wenn er nicht zugleich angibt, was die Sache, von der er spricht, „für ihn" ist, aber auch in welcher Weise sie den Hörer betrifft oder betreffen soll. Es gibt keine isolierte „reine Mitteilung", die nicht einen Ausdruck und eine Anrede enthielte. Niemand kann verständlich machen, in welches Verhältnis zu seinem Adressaten er eintreten will, wenn er nicht zugleich sagt, auf welche Weise die in Rede stehende Sache ihm wichtig ist und dem Hörer wichtig werden soll. Es gibt keine isolierte „reine Anrede", die nicht zugleich Ausdruck und Mitteilung wäre.

b) Folgerungen für den Hörer

Aus diesen schlichten Feststellungen ergeben sich Konsequenzen für den Hörer. Niemand erfaßt, „wie es dem Anderen zumute ist", niemand versteht also seinen „Ausdruck", wenn er ihn nicht „in seiner Sache" versteht und nicht bereit ist, sich dem Anspruch der so bezeugten Sache zu stellen. Diese Bedingung in Erinnerung zu rufen, bedeutet zugleich, auf eine Gefahr für das Zustandekommen des Dialogs hinzuweisen. Der vermeintlich so verständnisvolle Satz: „Ich kann Sie gut verstehen" kann zur Verweigerung des Dialogs werden, wenn der Hörer das Gesagte ausschließlich als Ausdruck der subjektiven Befindlichkeit der Sprechers begreift und sich weigert, das, was der Sprecher sagt, als Antwort auf den Anspruch der Sache zu begreifen. Der Sprecher wollte mit seinem Wort diesem Anspruch der Sache entsprechen und ihn auch für den Hörer vernehmbar machen. Er wird mißverstanden, wenn der Hörer sich diesem Anspruch der Sache nicht stellt.

Niemand erfaßt, wovon der Sprechende spricht, niemand versteht also den „Mitteilungssinn" des Gesagten, wenn er die Sache, von der die Rede ist, nicht zur „gemeinsamen Sache" macht, die auch ihn zur Antwort herausfordert. Der Mitteilungssinn des Gesagten wird erst verstanden, wenn die Partner des Dialogs in Wort und Antwort je auf ihre Weise dem Anspruch der Sache zu entsprechen versuchen. Erinnern wir uns an diese Bedingung, dann werden wir auf eine weitere Gefahr aufmerksam, die das Zustandekommen des Dialogs verhindern kann. Die vermeintlich so dialogfördernde Aufforderung „Wir wollen doch ganz sachlich bleiben" kann zur Verweigerung des Dialogs werden, wenn der Hörer dem Gesagten ausschließlich eine „Information" entnehmen möchte, die emotionsfrei weitergegeben werden soll, und sich weigert, wahrzunehmen, auf welche Weise die Sache den Sprecher „bewegt" und auch den Hörer

„bewegen" soll. Solches „Bewegtwerden" durch die Sache aber ist das Wesen der „Emotion" (lateinisch: Bewegung). „Emotionsfreie Sachlichkeit" wird daher gerade der Sache, über die gesprochen werden soll, nicht gerecht. Niemand erfaßt, „was der Sprechende eigentlich von ihm will", niemand versteht also den „Anredesinn" des Gesagten, wenn er die vernommene Anrede nicht zugleich als Angebot begreift, sich auch seinerseits unter den bezeugten Anspruch der Sache zu stellen, von der der Sprechende spricht. Oder wiederum in Form einer Warnung ausgedrückt: Der scheinbar so solidarisch klingende Ausdruck „Ich bin bereit, mit dir deine Freude und Hoffnung, Trauer und Furcht zu teilen", kann zum Ausdruck einer Dialogverweigerung werden, wenn der Hörer dem Sprechenden lediglich eine Gemeinsamkeit der Gemütsverfassung anbietet, also bereit ist, mit ihm zu lachen oder zu weinen, aber sich weigert, gemeinsam mit ihm herauszufinden, was die Sache von beiden fordert und was für beide auf dem Spiele steht, wenn sie sich diesem Anspruch öffnen oder verweigern.

c) Folgerungen für den Dialog

Der Dialog unter Menschen ist eingebunden in jenen Dialog, in welchem Sprecher und Hörer einander den Anspruch einer Sache bezeugen, die jeden von ihnen zur Antwort ruft. Mit anderen Worten: Der Dialog unter Menschen ist dazu bestimmt, jenen Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch möglich zu machen, der „Erfahrung" heißt. Darum setzt eine angemessene Theorie des Dialogs eine Theorie der Erfahrung voraus, die auf folgende Kurzformeln gebracht werden kann:

Wir kennen den Anspruch der Sache stets nur im Echo der eigenen und der fremden Antwort. Aber diese Antwort darf nicht zum inneren Selbstgespräch werden. Wir verstehen das Wort des Anderen nur, wenn wir uns unter den Anspruch der Wirklichkeit stellen, den er bezeugt. Aber wir erfassen diesen Anspruch des Wirklichen nur, wenn wir auf das Zeugnis des Anderen hören, der uns sagt, was wir uns nicht selber sagen könnten. Nur im Hören auf dieses Zeugnis bleiben wir fähig, unsere Antwort selbstkritisch an einem Anspruch zu messen, der stets größer ist als die Weise, wie wir ihn vernehmen und antwortend zur Sprache bringen. Der Dialog mit dem Wirklichen wird nur durch den Dialog mit dem Anderen vor Selbst-Abschließung bewahrt.

Um das Gesagte deutlicher zu machen, soll sogleich der Versuch einer Anwendung unternommen werden. Dafür wird ein Beispiel gewählt, das für den innerkirchlichen Dialog besonders wichtig ist: das Wort der Predigt und die Antwort, die die Gemeinde gibt, indem sie sich durch ihr „Amen" das Gehörte zu eigen macht. Dabei ist die Intention klar, in der dieser Dialog geführt wird: Der Hörer der Predigt soll zum eigenverantwortlichen Zeugen werden, der zwar den Anspruch der göttlichen Wirklichkeit im Hören auf die Predigt vernimmt, aber auf seine Weise antwortend bezeugt (denn das ist der Sinn des „Amen"). Im Hören des Wortes (nicht im Selbstgespräch!) wird der Hörer der Predigt fähig, seine eigenen Erfahrungen im Licht des Gehörten neu zu verstehen und im Licht seiner eigenen Erfahrungen das Gehörte neu auszulegen. Darum kann sein Zeugnis auch den Prediger überraschen. Aber dies gelingt nicht, wenn der antwortende

Hörer dem gehörten Wort nur das entnimmt, „was er immer schon gedacht und gesagt hat", sondern nur wenn er sich durch dieses Wort „zur Neuheit des Denkens umgestalten" läßt und so erst seine neue Urteilsfähigkeit gewinnt. In diesem Sinne hat Paulus der Gemeinde von Rom zugerufen: „Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens, so werdet ihr fähig, zu beurteilen, was der Wille Gottes ist" (Röm 12,2).

3. Die Frage nach dem „Rollenspiel" der Partner im Dialog

Aus dem gemeinsamen Bemühen, den Anspruch des Wirklichen, von dem die Rede ist, angemessen zu verstehen und in Wort und Antwort zur Sprache zu bringen, ergibt sich auch die Weise, wie Sprecher und Hörer sich im Dialog zueinander verhalten. Und die erste und entscheidende Antwort lautet: Das „Rollenspiel" der Dialogpartner ergibt sich aus dem Anspruch des Wirklichen, unter dem beide stehen und der in der Vielstimmigkeit ihrer Antwort erst vernehmbar wird.

Daraus ist eine wichtige Folgerung zu ziehen, die den Sachbezug und den Geltungsanspruch des Gesagten betrifft: Wort und Antwort beziehen sich auf die Sache, von der die Rede ist, indem sie deren Anspruch zur Geltung bringen. Darauf beruht ihr Anspruch auf „objektive Geltung" im Gegensatz zur bloßen Subjektivität der Meinungen und Absichten derer, die den Dialog führen. Gerade dieser Anspruch auf Objektivität wird jedoch leicht so mißverstanden, als dürfe dabei die Differenz der Personen, die am Dialog beteiligt sind, keine Rolle spielen. Demgegenüber muß festgehalten werden: Die „Objektivität" des Gehörten und Gesagten ergibt sich nur in Grenzfällen daraus, daß alle Sprecher und Hörer in ihrer Rolle vertretbar sind (das ist das besondere Ideal der Wissenschaft), in der Mehrheit der Fälle jedoch daraus, daß jeder in seiner je besonderen Rolle unersetzbar ist.

Diese allgemeine Regel soll sogleich auf den Spezialfall des religiösen Dialogs angewendet werden: Die objektive Geltung der auf religiöse Weise bezeugten Wahrheit beruht weder auf der Austauschbarkeit der Glieder der religiösen Kommunikationsgemeinschaft, noch darauf, daß die Hörer nur nachsagen, was die Verkünder ihnen vorgesagt haben, sondern darauf, daß sie sich wechselseitig unter den Anspruch der von ihnen bezeugten Wahrheit stellen. Daraus ergibt sich ein wichtiger Hinweis für die Rolle des religiösen Verkündigers: In der Ermächtigung der Hörer zum eigenverantwortlichen Zeugnis liegt auch für den Verkündiger die Bewährungsprobe, an der deutlich wird, ob er nur seine persönliche Meinung über religiöse Dinge ausgedrückt oder Gottes Anruf an seine Hörer weitergegeben hat. Das besagt nicht, daß der Verkündiger den Wahrheitsanspruch seiner Verkündigung einer Mehrheitsentscheidung seiner Hörer unterwirft, sondern daß das wirkende Wort, das er weitergeben will, sich am Hörer in der „Umgestaltung zur Neuheit des Denkens" bewähren muß.

Um dieses „Rollenspiel" der Dialogpartner zu beschreiben, reicht das Aristotelisch-Bühlersche Modell, das sogenannte „Kommunikative Dreieck", nicht aus. Es bedarf der Differenzierung durch eine Analyse der je besonderen Formen geregelten intersubjektiven Sprachverhaltens. Der Disput unter Gelehrten ist nur eine unter diesen Weisen.

Wiederum soll diese Regel sogleich auf den Dialog der Glaubenden angewendet werden: Nicht jeder Dialog „in Sachen des Glaubens" läßt sich bedeutungsgleich in einen Disput theologischer Experten verwandeln. Eine Predigt ist nicht der Vortrag einer theologischen Hypothese, die den Hörern zur fachlichen Prüfung vorgelegt wird. Ein im Gottesdienst von Vorsängern gesungener Hymnus, in den die Gemeinde mit der Wiederholung einer Antiphon einstimmt, ist keine „Katechese mit anderen Mitteln". Eine Fürbitte, die die Gemeinde sich durch einen Gebets-Ausruf zueigen macht, („Wir bitten dich, erhöre uns" oder „Herr, erbarme dich") ist keine in Gebetsform verkleidete Ermahnung – oder sollte es nicht sein. Gerade in diesem Zusammenhang ist ein warnender Hinweis am Platze: Unreine Sprachspiele sind soziale Versteckspiele, die die Adressaten über ihre Rolle täuschen und dadurch den Dialog verderben.

Weil es verschiedene Formen des geregelten intersubjektiven Sprachverhaltens gibt, und weil jede dieser Formen den Anspruch des Wirklichen auf eine je besondere Weise zur Sprache bringt, darum verlangt das Rollenspiel, das die Partner im Dialog übernehmen sollen, eine je besondere Weise der Einübung. Erst durch diese Einübung gewinnt das Anschauen und Denken der Beteiligten diejenige Gestalt, die es ihnen möglich macht, im Sprechen, Hören und Antworten die je besondere Weise, wie sie gemeinsam von der in Rede stehenden Wirklichkeit in Anspruch genommen werden, zu erfassen. Die Einübung in die unterschiedlichen Sprachformen, in denen solche Dialoge geführt werden, dient jener „formatio mentis", die notwendig ist, wenn es gelingen soll, diesen Anspruch des Wirklichen zu beantworten und in dieser Antwort vernehmbar zu machen. „Dialogische Kompetenz" verlangt deshalb die Einübung in die Sprache unterschiedlicher Dialogformen, zum Beispiel des wissenschaftlichen Disputs, der politischen Debatte oder auch des Gebets[3]. Deshalb erfordert die Fähigkeit, die eigene „Rolle" im Dialog angemessen zu spielen, eine „Kultur des Dialogs", die in der „Kultur der Sprache" ihren wirksamsten Ausdruck findet.

II. Bemerkungen zur Kultur des Dialogs

An diejenigen Personen, die Dialoge führen wollen, werden gewöhnlich mit Recht vier Forderungen gestellt: Der Dialog verlangt von ihnen Sachlichkeit, Zukunftsoffenheit und zugleich ein Bewußtsein von der Überlieferung, in der sie stehen. Und er verlangt Klarheit über ihr Verhältnis zueinander und darum über die Rollen, die sie im Dialog spielen. All das sind Haltungen, die eingeübt werden müssen und deshalb eine „Kultur des Dialogs" erfordern. Doch muß genauer angegeben werden, was mit diesen vier Stichworten „Sachlichkeit", „Zukunftsoffenheit", „Überlieferungsbewußtsein" und „Rollenklarheit" gemeint ist.

1. Die Einübung in eine dialoggemäße Sachlichkeit

Hier ist zunächst, um Mißverständnisse auszuschließen, eine Vorbemerkung nötig: Die erstrebte Sachlichkeit

[3] Vgl. *R. Schaeffler*, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln und Trier 1988, sowie *ders.*, Das Gebet und das Argument, Düsseldorf 1989.

steht nicht im Gegensatz zum personalen Engagement; sie dient vielmehr dazu, zu klären, worum es den Dialogpartnern gemeinsam geht. *(peri auto to pragma)* Diese „gemeinsame Sache" aber ist weder identisch mit unseren Meinungen noch auch mit unseren Programmen, sondern bildet den Maßstab, an dem wir unsere Meinungen wie unsere Programme überprüfen.

Sodann sind Folgerungen aus denjenigen Überlegungen zu ziehen, die soeben zu dem Verhältnis zwischen dem Dialog unter Menschen und dem Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch angestellt worden sind: Die „gemeinsame Sache", über die gesprochen wird, ist nicht anders zu finden als dadurch, daß sie bezeugt wird, gerade dort, wo wir bemerken, daß wir ihren Anspruch noch nicht angemessen auf den Begriff gebracht haben. Wenn der Dialog gelingen soll, kommt es deswegen darauf an, daß die Partner des Dialogs aus dem Wort, das sie hören, und aus der Antwort, die sie geben, dieses Zeugnis für die „Veritas semper maior" heraushören und sich von ihr zu einer Erneuerung ihrer Antwort rufen lassen.

Wiederum soll diese allgemeine Regel dadurch verdeutlicht werden, daß sie auf denjenigen Dialog angewandt wird, der in der Gemeinde der Glaubenden geführt werden soll. Denn das soeben Gesagte gilt für alle Dialogformen, auch für den wissenschaftlichen Disput, aber speziell für das Gespräch „in Glaubenssachen". Darum erschöpft sich beispielsweise religiöse Belehrung nicht in der Vermittlung von Kenntnissen, in denen ein Dialogpartner vor dem Anderen einen Vorsprung hat – so notwendig es auch ist, diese Ungleichheit der Partner anzuerkennen. Religiöse Belehrung (nur eine wenn auch charakteristische Form des religiösen Dialogs!) ist primär das Wachhalten bezeugter Wahrheit im Dienst der Befähigung der Hörer zu neuen Weisen ihrer Bezeugung, freilich auch Befähigung von Hörern, ihr eigenes Zeugnis von der bloßen Bekräftigung ihrer „immer schon" vertretenen Meinungen und Planungen zu unterscheiden.

2. *Die Einübung in verantwortete Zukunftsoffenheit*

Wiederum ist eine abgrenzende Vorbemerkung nötig: „Zukunftsoffenheit" besagt nicht, alle bisher gewonnenen Überzeugungen und Werthaltungen zur Disposition zu stellen. Sie beruht vielmehr auf der Freilegung der vorantreibenden Kraft jenes Anspruchs, der in allen bisher gewonnenen Einsichten und allen bisher entdeckten Handlungs-Verpflichtungen zur Sprache gekommen ist.

Das bedeutet für den Begriff der „verantworteten Zukunftsoffenheit": Wenn der Dialog gelingen soll, kommt es darauf an, in Wort und Antwort der Dialogpartner eine Gewißheit bezeugt zu finden, die zugleich eine Hoffnung begründet: die Gewißheit, nicht nur subjektive Überzeugungen entwickelt zu haben, die verantwortet werden können, sondern in der Begegnung mit der Wirklichkeit einen Anspruch vernommen zu haben, der nicht mehr vergessen werden darf, weil er den Weg zu einer fortschreitenden Erneuerung des Denkens gewiesen hat. Das gilt, wie für die Gemeinschaft der Forschenden und Lehrenden, so auch für die Gemeinschaft der Glaubenden. Der „Fortschritt" der Wissenschaften ist begründet in „zukunftseröffnender Erinnerung" an bisher gelungene Entdeckungen, durchlaufene Wege und Irrwege der Forschung und vor allem

an das Ringen mit der Notwendigkeit eines Sprechens, das die Grenzen des bisher Sagbaren immer neu durchbricht. Entsprechend ist der Glaube als „Feststehen in der Hoffnung" (Hebr 11,1) ein Voranschreiten aus der Kraft des Gedenkens: an das in der Vergangenheit maßgeblich bezeugte Gotteswort, an die gelingenden und scheiternden Versuche, es zu verstehen, und an seine Kraft, die Gestalt unseres Denkens zu verwandeln.

Die Eigenart einer solchen „zukunftseröffnenden Erinnerung" kommt auf exemplarische Weise in jenem frühchristlichen Hymnus zum Ausdruck, den der Verfasser des Philipperbriefes zitiert. Die Gemeinde antwortet dort auf das Zeugnis von Jesu Auferwekkung, indem sie singt: „Erkennen wollen wir ihn und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit seinem Leiden: gleichgestaltet zu werden mit seinem Tode, entgegenzueilen der Auferstehung von den Toten. Denn er wird umgestalten den Leib unserer Niedrigkeit, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit, gemäß seinem Wirken, das Kraft hat, sich zu unterwerfen das All" (Phil 3, 10f.21). Erinnerung ist für sie zur Eröffnung einer Zukunft geworden; und gerade deswegen bleibt sie für diese Gemeinde unvergeßlich.

3. Die Einübung in einen dialoggemäßen Umgang mit der Überlieferung

Eine klärende Vorbemerkung versteht sich nach dem Gesagten beinahe schon von selbst: Recht verstandene Treue zur Überlieferung steht nicht im Gegensatz zur Zukunftsoffenheit, sondern verschafft dem Weg in die Zukunft Kontinuität und Klarheit der Richtung. Das deutlichste, wenn auch keineswegs das einzige Beispiel dafür ist die Aneignung und Weiterbildung einer überlieferten Sprache durch immer neue Generationen einer Sprachgemeinschaft. Denn die Dialoggemeinschaft umfaßt zugleich die Generationen derer, die sich bemüht haben, unter dem Anspruch des Wirklichen diejenige Sprache erst auszubilden, in der allein dieser Anspruch angemessen zur Sprache gebracht werden kann.

Freilich ist dem Gesagten hinzuzufügen: Die bloße Wiederholung des Überlieferten garantiert nicht, daß das, wovon in einer überlieferten Sprache gesprochen wurde, auch verstanden wird. Denn einen sprachlichen Ausdruck „verstehen", heißt stets zugleich: den Anspruch des Wirklichen erfassen, der immer neu über die überlieferte Form hinausdrängt, in der von ihm gesprochen worden ist. Gerade um dieses Anspruchs willen wird jede neue Generation einer Überlieferungsgemeinschaft genötigt, die Sprache, in der sie zu sprechen gelernt hat, weiterzuentwickeln. Aber eine solche Weiterentwicklung setzt voraus, daß die jeweils gegenwärtigen Sprecher und Hörer sich zunächst in die überlieferte Sprache eingeübt haben. Denn in der Form dieser überlieferten Sprache sind die Erfahrungen hinterlegt, die frühere Generationen mit der jeweils in Rede stehenden Sache und ihrem Anspruch gemacht haben und hinter die auch kommende Generationen nicht zurückfallen dürfen.

Daraus ergibt sich für den dialoggemäßen Umgang mit der Überlieferung: Wenn der Dialog gelingen soll, kommt es darauf an, im Hören auf die Zeugnisse der Überlieferung jene „aktive Sprachkompetenz" zu erwerben, die nötig ist, um den Anspruch des Wirklichen angemessen zu beantworten.

Dabei ist „aktive Sprachkompetenz" die Fähigkeit, in einer überlieferten Sprache nicht nur nachzusprechen, was vorgesagt worden ist, sondern auch neu zu sagen, was noch keiner vorgesagt hat. Deshalb haben Dialoggemeinschaften, gerade um der „je größeren Wahrheit" willen, institutionellen, das heißt auf Nachfolge angelegten Charakter.

Das Gesagte läßt sich wiederum auf die unterschiedlichsten Kommunikationsgemeinschaften anwenden, auch auf die Kirche als die Gemeinde der Glaubenden. So hat sich die Sprache, in der gegenwärtige wissenschaftliche Diskussionen geführt werden, im Laufe der Wissenschaftsgeschichte erst herausgebildet. Sie enthält den Niederschlag eines generationenlangen Ringens um die angemessene Sprachform wissenschaftlicher Phänomenbeschreibung und Theoriebildung, der Erinnerung an gelungene und mißratene Formen der Fragestellung und der Lösungsversuche. Ihr Gebrauch läßt deshalb die aktuell Sprechenden und Hörenden in die Generationenfolge der „community of investigators and interpreters" eintreten. Geschichtsverlust und voreilige Verachtung der „Fachsprache" würde Rückfall in überwundene Formen unsachgemäßen Redens bedeuten.

Ebenso hat sich die Sprache, in der heute über das rechte Verständnis der Glaubensbotschaft und über ihre Bedeutung für die Praxis der Christen gesprochen wird, im Laufe der Geschichte der Christenheit erst herausgebildet, und zwar in einer Vielfalt der Sprachformen in Liturgie, Predigt und theologischer Lehrtradition. Auch diese Sprachformen enthalten den Niederschlag eines generationenlangen Ringens um die angemessene Sprachform, in der das Bekenntnis zur Wahrheit der Glaubensbotschaft angemessen formuliert und weitergegeben werden kann, aber auch den Niederschlag der Erinnerung an gelungene und an mißratene Versuche, dem Anspruch dieser Wahrheit zu entsprechen. Durch den Gebrauch der so entwickelten Sprache treten die heute Sprechenden und Hörenden in die Generationenfolge der „Communio Fidelium" ein. Geschichtsverlust und voreilige Geringschätzung der überlieferten Glaubenssprache würde einen Rückfall in überwundene Formen unsachgemäßen Redens über die Wahrheit des Glaubens zur Folge haben. Auf dieser Aneignung der überlieferten Sprache beruht die Möglichkeit, die Sprache der Überlieferungsgemeinschaft – sei es die Wissenschaftssprache, sei es die Sprache des Glaubens – ohne Rückfall in überwundene Primitivismen weiterzuentwickeln.

4. Die Einübung in eine dialoggemäße Rollenklarheit

Auch hier scheint eine Vorbemerkung nützlich zu sein: „Rollenklarheit" ist ein Gebot der Redlichkeit. Aber sie erschöpft sich nicht in der Abgrenzung und Zuordnung von Zuständigkeiten – so notwendig diese auch sind. Rollenklarheit ergibt sich vielmehr aus der Aufgabe, diejenige Dialoggemeinschaft aufzubauen, innerhalb derer der Anspruch des Wirklichen angemessen zur Sprache gebracht werden kann.

Daraus ist die Folgerung zu ziehen: Wenn der Dialog gelingen soll, ist es nötig, über Eigenart und Funktion der jeweils konkreten Dialoggemeinschaft Klarheit zu gewinnen. Derartige Dialoggemeinschaften sind keine Selbstzwecke, auch nicht ihre Erhaltung unter widrigen Umständen oder jenes Maß an Anerkennung seitens ihrer

Umwelt, ohne die sie nicht überleben können. Sie sind das Mittel, freilich das unerläßliche Mittel, ohne das die Wahrheit, die sie bezeugen, nicht zur Sprache gebracht werden kann. An diesem Maßstab bemißt sich auch diejenige „Rollenverteilung", die für den Aufbau der jeweiligen Dialoggemeinschaft notwendig ist.

Wiederum soll diese allgemeine Regel sogleich dadurch erläutert werden, daß sie auf die Kirche als Dialoggemeinschaft angewandt wird. Die verschiedenen Weisen der religiösen Rede und die diesen Redeweisen entsprechenden Funktionen der Sprecher und Hörer dienen der „Auferbauung" *(oikodomē)* der Glaubensgemeinde als eines „Hauses aus lebendigen Steinen". Dieses „Haus" ist nicht um seiner selbst willen da, sondern soll der Tempel des Neuen Bundes sein: Ort der Gegenwart Gottes inmitten der Welt. Maßstab gläubigen Sprechens ist darum nicht die Optimierung der Selbsterhaltung der Kirche (so notwendig sie um des Evangeliums willen ist), auch nicht die Werbung um Zustimmung der „Welt" (so sehr sie sich darum bemühen soll, ihre Botschaft zustimmungswürdig erscheinen zu lassen), sondern der Dienst an der göttlichen Gegenwart, „thronend auf Israels Lobgesängen" (Ps 22,4). Die Doxologia, jene gottesdienstliche Rede, in der Menschen auf das Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit antworten und damit zugleich diese göttliche Doxa bezeugen und durch ihr Zeugnis zur Sprache bringen, ist daher der Prototyp allen innerkirchlichen Dialogs. Und sein primäres Thema ist das Heilswirken Gottes, durch das er seine Herrlichkeit aufleuchten läßt. Deshalb ist die Vielstimmigkeit des liturgischen Sprechens die Schule allen angemessenen Redens von Gott. Ganz zutreffend nennt deshalb die jüdische Glaubensgemeinde ihr Gebetbuch die „Anordnung der Sprache zur Wahrheit" (Siddur Sphat Emet)[4].

Von daher freilich ergibt sich für den innerkirchlichen Dialog ein zweites Thema: Wie muß die Gemeinde der Glaubenden leben, wenn ihre außergottesdienstliche Praxis ihrem gottesdienstlichen Auftrag zum Gotteslob entsprechen soll? Dazu sind alle Formen der Rede nötig, von der bevollmächtigten Ansage der göttlichen Heilsgegenwart über die Belehrung und Ermahnung bis zum Glaubenszeugnis aller einzelnen Gemeindemitglieder. Das Rollenspiel im innerkirchlichen Dialog ist immer neu daran zu überprüfen, ob es diesem Auftrag der Glaubensgemeinde entspricht und der Erfüllung dieses Auftrags dienlich ist. Nur dann erreichen alle Debatten über die „Strukturen der Kirche" ihren spezifischen Sachbezug: den Aufbau des Tempels für Gottes Gegenwart in der Welt.

Ist aber Klarheit darüber erzielt, dann gilt auch für die Glaubensgemeinde und für die Vielstimmigkeit ihrer Worte und Antworten jenes Wort, das mir als väterliche Mahnung im Gedächtnis geblieben ist: „Freu dich, daß nicht alle das Gleiche zu sagen haben. Rede nur, wenn du etwas zu sagen hast, was die anderen sich nicht selber sagen könnten; und freue dich, wenn andere dir etwas sagen, was du dir nicht selber sagen könntest".

[4] Zweisprachige Ausgabe von S. Bamberger, Basel 1978.

WOLFGANG BEINERT

Wenn Mutter Kirche ihren Paß verliert Oder: Ekklesiologie des Dialogs

Darf eine Kirche, welche die Wahrheit zu bezeugen hat, Glaubensfragen zum Gegenstand des Dialogs machen? Der Beitrag des emeritierten Regensburger Ordinarius für Dogmatik kann zeigen, daß die Wahrheit allein im Dialog mit sich verändernden Erfahrungen der Menschen bezeugt werden kann und daß deshalb eine Kirche, die sich der Wahrheit verpflichtet weiß, dialogische Kirche sein muß. (Redaktion)

Worüber reden wir?

1. Wer bis hierher gelesen hat, sitzt, der Autor spricht die frühestmögliche Warnung aus, bereits in der Dialogfalle. Denn Leser oder Leserin sind, sobald sie sich aufs Lesen eingelassen haben, schon der Meinung, man müsse reden, es gebe ein Thema, das der Rede wert sei; endlich: es existiere eine Personenmehrschaft (ein mit Verstand und freiem Willen begabtes „Wir", das die Wahrheit wissen will), die das alles in die Tat umsetzt. Dabei ist ohne Belang, ob Leser oder Leserin sich ihr zugehörig fühlen oder nur wissen möchten, was jene Gruppe zu besprechen hat. In jedem Falle hat ein Dialog begonnen, in dem jene Größen auf den Plan treten, die ein solches Geschehen konstituieren: Es gibt einen „Sender" (den Fragesteller), einen „Empfänger" (Leser oder Leserin), ein Medium (diese Zeitschrift) und eine Mitteilung (die Fragestellung einschließlich der offensichtlich gesuchten Antwort, das heißt der Wahrheit). Sofern der Empfänger an der Lösung des Problems interessiert ist (was er in diesem Moment durch seine Lektüre bekundet), ist er prinzipiell und potentiell auch bereit, die Rolle des Senders gegenüber dem bisherigen Sender zu übernehmen, also bereit zum Rollentausch. Er nimmt an der Lösungssuche in irgendeiner Weise teil und trägt dazu (möglicherweise durch Negation, aber immerhin) bei. Damit ist die für den Dialog signifikante Gesprächssituation realisiert.

Wir sehen also schon im ersten Anlauf, daß es sich beim Dialog um einen Fall von Kommunikation handelt, die ihrerseits wiederum einen Fall der Kategorie „Verhalten" darstellt. Wie die Kommunikationstheorie zeigt, ist es für eine Person unmöglich, sich *nicht* zu verhalten (es gibt zu „Verhalten" kein Gegenteil); infolgedessen ist es ihr auch nicht gegeben, *nicht* zu kommunizieren und infolgedessen *nicht* dialogisch zu sein[1]. Beim Begriff Dialog handelt es ich um einen anthropologischen Basisbegriff, dessen Wurzeln im Personbegriff ruhen. Damit wird aber sofort auch die ekklesiologische Relevanz signalisiert: Wenn die Kirche aus Personen besteht und eine Gemeinschaft ist, muß sie notwendig dialogisch sein. Ist sie, so lautet der logische Umkehr-

[1] Vgl. *P. Watzlawick/J.H. Beavin/D.D. Jackson,* Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern-Stuttgart-Wien 1985, 50–53. Instruktiv auch: *F. Schulz v. Thun,* Miteinander reden: Störungen und Klärungen. Psychologie der zwischenmenschlichen Kommunikation (= rororo 7489), Reinbek 1981 u.ö.

schluß, also nicht dialogisch, so gibt sie sich notwendig selbst auf. Diese Einsicht freilich ist relativ neuen Datums, wenigstens als explizite theologische Formulierung[2]. Sie wird gegenwärtig als solche in abstracto kaum in Abrede gestellt, in praxi freilich sehr wohl. Insofern ist immer noch, ungeachtet der abundanten Literatur (man könnte auch sagen: wie die abundante Literatur beweist)[3], Dialog ein theoretisches Thema – um der Praxis willen.

2. Worüber also reden wir? Dialog ist seinem Wesen nach eine aus dem Miteinandersein der menschlichen Personen und dem personalen Streben nach Wahrheitserkenntnis sich ergebende Grundwirklichkeit des Menschseins, die sich als Kommunikationsgeschehen dergestalt vollzieht, daß die Partner, als einander Gleichberechtigte (Egalität) und an der Einsicht der Wirklichkeit ernstlich Interessierte (Wahrheitsliebe) sich anerkennend, aus unterschiedlicher Perspektive (Differenz) einer dem anderen in eben dieser Einsicht zu begegnen streben. Er gründet damit in der unaufhebbaren Pluralität des Menschseins selber. Diese besteht nicht nur in einer numerischen, sondern vor allem in einer qualitativen sich zueinander verhaltenden Vielheit, wie sie vielleicht am beispielhaftesten in der Geschlechterdifferenz illustrierbar ist. Sie hat als anthropologische Konsequenz, daß kein Mensch an und für sich und allein das Wahre und Gute erkennen und realisieren kann, sondern immer auf die anderen und auf den geistigen Austausch mit ihnen, also auf interpersonale Kommunikation, auf Dialog mithin, angewiesen ist. Daraus ergeben sich als Rahmenbedingungen Vertrauen, Begegnungsbereitschaft, Korrekturfähigkeit, Klarheit und Verständlichkeit des Kommunikationsmediums (im Regelfall die Sprache), Klugheit – mit einem Wort: Verantwortlichkeit gegenüber dem Gesprächspartner.

3. Dialog im weiten Sinn ist mithin identisch mit der Kommunikation zwischen Personen. Er ist darum überall dort prinzipiell angelegt, wo solche sich ereignet, also auch im Falle monologischer und asymmetrischer Mitteilung (Referat, Predigt, Belehrung, Befehl). Dieser Mitteilung ist seitens des Empfängers mindestens die grundsätzliche und wenigstens stille Antwort zu geben: „Ich anerkenne deine Kompetenz, und deswegen stimme ich deinen Ausführungen von vornherein und bis zum Widerruf zu". Es muß mit anderen Worten Bereitschaft zur Rezeption bestehen[4]. Fehlt sie, kann von einer personalen Kommunikation nicht mehr gesprochen werden: Der Sender übte Terror und Repression aus, der Empfänger könnte nicht mehr die Tu-

[2] Vor allem seit dem Vatikanum II und der Antrittsenzyklika „Ecclesiam Suam" Pauls VI. (1964) mehren sich theologische und kirchenamtliche Stellungnahmen zum Thema Dialog.

[3] Nur einige wenige Titel, die auch für diesen Artikel herangezogen wurden, seien genannt: *Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart* (Hg.), Dialog und Gastfreundschaft. Texte zu Selbstverständnis, Arbeitsweise und Geschichte der Akademie (1946–1990), Stuttgart 1991; *A. Bsteh* (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, Mödling 1987; *G. Fürst* (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (= QD 166), Freiburg-Basel-Wien 1997; *C. Hagège*, Der dialogische Mensch. Sprache – Weltbild – Gesellschaft (= re 442), Reinbek 1987; *T. Schärtl*, Überlegungen zu einer Theologie des Dialogs: StdZ 216 (1998), 253–265; Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Dialog statt Dialogverweigerung. Wie in der Kirche miteinander umgehen?: *J. Gründel u.a.*, Zwischen Loyalität und Widerspruch. Christsein mit der Kirche. Regensburg 1991, 117–165.

[4] *W. Beinert* (Hg.), Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge (= QD 131), Freiburg-Basel-Wien 1991.

gend des Gehorsams (die Einsicht und Wollen supponiert) üben, sondern sich nur einem Dressurakt beugen[5]. Dialogverzicht ist Verzicht auf Humanität.

4. Von dieser Form des Dialogs ist der Diskurs zu unterscheiden, den man auch Dialog im engeren Sinn nennen kann und nennt. Beide hängen natürlich eng zusammen, insofern jeder Diskurs ein Dialog ist; aber sie sind nicht identisch, weil nicht jeder Dialog ein Diskurs ist. Letzterer findet statt, wenn zwei oder mehrere Partner bezüglich einer Wirklichkeit in Dissens geraten und sich dieser nun durch methodisch kontrollierte Argumente in Rede und Gegenrede gemeinsam bis zum begründeten Konsens zu nähern suchen[6]. Für den Diskurs gelten die Bedingungen des Dialogs, wobei ein besonderer Akzent auf dem Moment der Rationalität und des Kritischen liegt. Wenn heute in der Kirche vom Dialog gesprochen wird, ist meistens der Diskurs gemeint: Es geht darum, wie Differenzen im Glaubens- und Lebensverständnis der Christinnen und Christen, die die kirchliche Einheit zu bedrohen scheinen, behoben werden können. Dahinter steht ein eminent theologisches Problem: Beim Glaubens- und Moralbestand der Kirche handelt es sich wenigstens fundamental nicht um eine menschliche Konsensmaterie, die gegebenenfalls zur Diskussion gestellt werden kann, sondern um glaubensmutig anzunehmende direkte oder indirekte Manifestationen Gottes (Offenbarung), also um eine verbindlich-verpflichtende göttliche Wahrheit, der gegenüber die Kategorie Dialog, vor allem im Sinne des Diskurses, nicht zu greifen scheint. Diskurs, so muß man offenkundig folgern, ist mithin kein Lemma aus dem theologischen Wörterbuch, sondern allenfalls eine pastoralstrategische Option, deren Modalitäten Ratgebern der Sorte „How to win friends?" zu entnehmen wären.

Theologie des Dialogs

5. Das Problem, das selbstverständlich das Zentralproblem der gegenwärtigen Kirchenkrise nicht ist, sich aber doch manifestiert, muß theologisch angegangen werden. Denn wenn die Dialogizität im weiten Sinn eine basale anthropologische Kategorie und die Diskursivität ihr Spezialfall ist, dann muß das christliche Menschenbild befragt werden[7]. Dessen Hauptsatz ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie wird entfaltet als Personalität, das heißt als relationaler Selbstand und Selbstbesitz in Analogie zu den trinitarischen Personen. Diese werden in der klassischen Gotteslehre verstanden als einander in unendlicher Liebe zugewandte dreifaltig-eine Beziehungswirklichkeit. Gott ist, so läßt sich auch unter Heranziehung der obigen Ausführungen formulieren, vollkommener und sich selbst genügender Dialog. Wenn weiterhin zu sagen ist, daß zur Menschlichkeit des Menschen Dialogizität gehört, haben wir in dieser Eigenschaft den Ausdruck der Abbildhaftigkeit im Hinblick auf trinitarischen Gott zu sehen. Wo immer sie mithin ge- oder zerstört wird, dort wird

---

[5] *W. Beinert*, Amt – Tradition – Gehorsam. Spannungsfelder kirchlichen Lebens. Hören, was der Geist den Gemeinden sagt, Regensburg 1998, 88–126.

[6] *H. Peukert*, Diskurs: LThK[3] III, 263–265 (Literatur!).

[7] Diese Untersuchung kann nur in gedrängter Kürze erfolgen. Näheres bei *G. Langemeyer*, Theologische Anthropologie: *W. Beinert* (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Band 1, Paderborn u.a. 1995, 497–622.

das Humanum in seinem vollen theologischen Verständnis ge- oder zerstört.

6. Damit ist sofort einer weiteren wichtigen Einsicht die Bahn geebnet: Wenn Dialogizität und Humanum unlösbar gekoppelt sind, dann steht zu erwarten, daß jeder Kontakt Gottes mit den Menschen als Menschen auch dialogisch erfolgt. Lediglich in einer absolut abstrakten Gotteslehre (die, genau betrachtet, Menschen gar nicht leisten können) ließe sich sagen: Dialog setzt Gleichheit voraus; diese ist zwischen Gott und Menschen nicht vorhanden; also kann es Dialog im gott-menschlichen Verhältnis nicht geben. Geht man dagegen von den Concreta aus, ist umgekehrt festzuhalten: Wäre das gott-menschliche Verhältnis nicht dialogisch, vernichtete Gott des Menschen Menschlichkeit. Ein Blick auf die faktische Heilsgeschichte zeigt denn auch sofort: deren Mark besteht genau darin, daß Gott in seiner Gnade den Menschen zum Partner gemacht hat, der innerhalb des (Ersten wie des Zweiten) Bundes in beständigem Austausch mit dem Schöpfer und Erlöser steht. Dem „Wort Gottes" entspricht die Antwort des Menschen. Sie ist keineswegs stets jener Zu-Spruch, den die Theologen Glauben nennen, sondern oft auch Wider-Spruch – es gibt also auch den Diskurs aus dem (wenigstens vorläufigen) Unglauben, der des Überzeugtwerdens harrt. Man kann die Bibel als Buch des Glaubens wie auch als Buch der Ungläubigen lesen – von Jesaja über Ijob bis zu Petrus und Thomas Didymus.

7. Die Vollendung des gott-menschlichen Dialogs ist der Gott-Mensch Jesus Christus. Er ist daher auch der Indikator von dessen theologischer Dimension. Hier ist Gottes Unendlichkeit und trinitarische Liebesfülle so mit dem Menschen in personaler Einheit verbunden, daß beide unvermischt und ungetrennt in Kommunikation sind. Weder stehen Gott und Mensch (nestorianisch) unverbunden (adialogisch) nebeneinander, noch saugt Gott (monophysitisch) die Menschheit (desgleichen adialogisch) auf. Gerade so (hypostatisch) aber geschieht durch Jesus Erlösung als überbietende Restauration des Urdialogs der Schöpfung. Sie ist zum anderen Male so angelegt, daß sie im Vollzug auch dem Diskursiven Raum gibt: Die erlösende Sendung Jesu von Nazaret erfolgt zwar sehr wohl in Geltungmachung der göttlichen Autorität (exousia)[8], aber sie setzt sich nicht autoritär durch, sondern in Argumentation, nachgehender Veranschaulichung, werbender Überzeugungskraft[9]. Alles in allem ergibt sich: Dialogizität und Diskursivität sind theologisch wie pastoral Vollzugsweisen des göttlichen Heilshandelns mit dem Menschen.

Dialog und Kirche

8. Die Konsequenz ist unausweichlich. In Zusammenfassung des ganzen Erbes der ekklesiologischen Reflexion hat das Zweite Vatikanische Konzil das innerste Sein der Kirche in dem Satz auf den Begriff gebracht: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug

[8] Besonders deutlich in der „Bergpredigt" Mt 5,1–7,29.

[9] Vor allem Joh zeigt dies, zum Beispiel im Nikodemusgespräch 3,1–13, in der Unterredung mit der Samariterin am Jakobsbrunnen 4,1–26, im Umgang mit dem „ungläubigen Thomas" 20,24–29. Auch an die Jüngerunterweisungen ist zu denken.

für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit"[10]. Wenn also die Kirche gemäß dem Willen Gottes in den Heilsdienst als geschichtlich wirkendes Sakrament der Menschenliebe Gottes durch Christus dank der Leitung des Heiligen Geistes wesentlich einbezogen ist, dann hat sie ihn wie Gott selber dialogisch und gegebenenfalls diskursiv zu leisten. Wenn sie „in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich" ist[11], dann darf sie den Anspruch des Göttlichen nicht unvermittelt und geschichtslos durchsetzen wollen (ekklesiologischer Nestorianismus) noch darf sie hierokratisch-divinistisch die Eigenständigkeit und Eigenbegründetheit der Schöpfungswirklichkeit („Welt") aufsaugen (ekklesiologischer Monophysitismus). Im ersten Falle könnte sie ihrer Verpflichtung für die Einheit der Menschheit, im zweiten jener für die Vereinigung mit Gott nicht nachkommen. Sie hätte sich ihres Kircheseins begeben.

9. Wir glauben, daß sich das endgültig und unwiderruflich nicht ereignen kann, eben weil die Kirche (als Sakrament Gottes) nicht allein aus eigener Kraft durch die Zeiten schreiten muß, sondern des Beistands des Gottesgeistes versichert ist. Sie ist und bleibt Zeichen. Doch dieser Satz hat eine doppelte Wahrheit in sich: Kirche bleibt beständig Zeichen und unter diesem Aspekt auch heilsmächtig, ja; aber sie ist auch nicht mehr als ein Zeichen, will sagen: nur Hinweis auf das Heil und daher hinter dessen Fülle im Rückstand (weil zum Beispiel verdunkelt, unscharf, durch Sünde glanzlos). Pneumatologisch wird dieser Sachverhalt angedeutet, wenn man vom „negativen" Beistand des Hl. Geistes (assistentia negativa) als einziger gesicherter Form seiner Hilfe spricht. Auch der Geist wahrt die grundlegende Dialogik der Heilsgeschichte und übermächtigt nicht den Widerspruch der Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche. Daraus folgt: Dialogizität und Diskursivität sind ebenso wie Gabe auch beständige und einfordernde Auf-Gegebenheit für die Gemeinschaft der Christgläubigen.
Der Kirche kann es gehen wie einem Menschen, der in ein fremdes Land kommt und am Schlagbaum feststellt, daß er seinen Paß nicht bei sich hat. Sicher bleibt er der, der er nun einmal ist – seine Identität ist nicht gefährdet. Gefährdet ist sehr wohl sein Fortkommen: Wie soll er glaubhaft machen, daß er wahrhaftig und wirklich der ist, der er ist? Wo das nicht gelingt, wird man ihm den Weg versperren; die Länder haben da ihre bösen Erfahrungen gemacht. Die Kirche kann theologisch-ekklesiologisch noch so glänzend und eindrucksvoll ihrer Tiefenwirklichkeit sicher sein, sie ist nun einmal von Gott auf den Weg durch die Zeit geschickt und muß sich – mißtrauisch sind die Leute heute mehr als ehedem – als solche ausweisen. Das aber kann sie nach dem Gesetz, nach dem sie angetreten ist, in der Nachfolge Christi nur als Kirche des Dialogs und im Dialog auf allen Ebenen. Sie muß glaubhaft machen, daß sie dialogisch ist! Wie aber soll das gehen? Dabei steht primär nochmals die Frage des kirchlichen Wahrheitsanspruchs an.

[10] LG 1.
[11] LG 8.

Dialog im ekklesialen Vollzug

10. Wir unterscheiden zwei Aspekte, den theologisch-praktischen und den pragmatischen. Vorab aber muß ein knappes Wort zum Verständnis von Wahrheit gesagt werden, das der Problemstellung zugrundegelegt wird. Hinter der Behauptung von der unverfügbaren, gottgegebenen Wahrheit steht gewöhnlich das sogenannte instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis, wonach Gott ein für alle Male eine Reihe von Sätzen zur Unterrichtung und Information mitgeteilt habe, die fürderhin nur mehr unverfälscht und unverändert tradiert werden könnten und dürften. Dann kann es natürlich echte Diskurse nicht mehr geben; sie wären sofort Erweis purer Glaubenslosigkeit. Da dann aber die Kirche, näherhin ihr authentisches und gegebenenfalls unfehlbares Lehramt, Alleinverwalterin und monopolistische Vermittlerin dieser Sätze ist, kann es auch innerhalb und außerhalb ihrer keine Dialoge oder (erst recht nicht) Diskurse geben, sondern nur gehorsame Unterwerfung von Verstand und Willen, beziehungsweise strategische Diskussionsprogramme. Dialog ist dann allenfalls eine Form der Rhetorik.
Dieses Offenbarungs- und Wahrheitsverständnis hat sich seit geraumer Zeit als obsolet und unhaltbar herausgestellt; das letzte Konzil hat ihm Valet gesagt[12]. An seine Stelle trat das kommunikationstheoretische Wahrheitsmodell: Gott hat nicht etwas, sondern sich selber (also personal) manifestiert in der Absicht, Gemeinschaft mit den Menschen durch Teilgabe seines Heils zu schenken. Wahrheit ist also im heilsgeschichtlichen Verständnis primär nicht eine Eigenschaft von Sätzen, sondern ein Name Gottes. So wenig man Gott begreifen und besitzen kann, so wenig vermag man theologische Wahrheit zu begreifen und zu besitzen. Wie man sehr wohl zutreffende und gelingende, wenn auch stets analoge Erfahrung Gottes und seiner Wirklichkeit machen kann, so vermag man sehr wohl wahre und wirklichkeitstreffende Aussagen über Gott und seine Wirklichkeit zu artikulieren, wenngleich sie immer nur näherungsweise die volle Realität erreichen. Wo solche Erfahrung gewonnen ist, ist die sie artikulierende Formulierung dialogdefinit und steht als solche außer Diskussion. Sie kann vertieft, nicht mehr sachlich bestritten werden: Das ist der Fall der Dogmen. Weil aber die Kirche als ganze und nicht nur eine Gruppe in der Kirche die sakramentale Vollmacht nach „Lumen gentium" Art. 1 besitzt, ist sie auch als ganze wahrheitsfähig. Wahrheit ist Wahrheit der Kirche. Das bedeutet aber angesichts des dialogisch-diskursiven Charakters der Kirche, daß Maß und Fülle dieser Wahrheitsfähigkeit nicht an letzter Stelle (nach der Gnade Gottes) von ihrer Dialogbefähigung abhängen. Niemand braucht im übrigen vor dem Dialog Angst zu haben. Wahrheit und Dialog sind keine zu fürchtenden Konkurrenten, sondern letzterer ist die Hebamme der ersten. Ein Meister dialogischen Denkens hat es so gesagt: „Dialog ist Wettstreit um Wahrheit".[13]

11. Dieser Einsicht ist die Kirche nie (ganz) verlustig gegangen, obschon

[12] Siehe vor allem DV 6.
[13] *Kard. F. König*, Das Abenteuer des Dialogs, Zürich 1969, 39.

nicht abzustreiten ist, daß sie (noch immer) ein Schattendasein fristet[14]. An dieser Stelle lassen sich nur einige Merkworte aus der theologischen Rüstkammer in Erinnerung rufen, die sie belegen und entfalten (was hier nicht möglich ist). Da ist das Erbe des Strebens nach Konsonanz der Gruppen aus dem Diskurs, wie es in der Apostelgeschichte (1, 15–26; 6,1–6; 15) bereits sichtbar, in der Synodalität und Konziliarität der Folgezeit immer wieder praktiziert worden ist. Da ist die Technik des Disputes von den frühchristlichen Dialogen (Justin) bis zur mittelalterlichen Quaestionenliteratur[15]. Erwähnen müssen wir die Theologie vom Glaubenssinn der Gläubigen[16], die paulinische Theologie vom Verhältnis des Amtscharismas zu den übrigen Charismen[17], die Theologie des Laikates, aufgenommen vom Zweiten Vatikanum, seither reich geworden, wenn auch nicht nur an Erkenntnissen, sondern auch an Rückschlägen[18].

12. In einer Epoche, deren Charakteristikum ein radikaler Wandel bisheriger Weltbilder ist, bedingt durch die Umwälzungen technischer, naturwissenschaftlicher, ökonomischer und soziologischer Natur, ist es ein „selbstgemachter und so schuldhafter Skandal, wenn unter dem Vorwand, die Ganzheit der Wahrheit zu sichern, Schulmeinungen verewigt werden, die sich einer Zeit als selbstverständlich aufgedrängt haben, aber längst der Revision und der neuen Rückfrage auf die eigentliche Forderung des Ursprünglichen bedürften"[19]. Ist diese Erkenntnis von Joseph Ratzinger richtig, so ist der Dialog angesichts der Komplexität der modernen Herausforderungen, auf die die alten Deutungsmuster keine Antwort mehr geben, ein Anspruch, den die Wahrheit selber stellt. Die Aneignung des Glaubensgutes ist nur denkbar durch die jeweilige Einbeziehung der sich wandelnden Erfahrungen der Glaubenden. Ohne Dialog vermag darum keine Entscheidung über den rechten Weg getroffen zu werden, um dem Anspruch der Wahrheit gerecht zu werden. Das gilt nicht allein wegen der Natur der Wahrheit, sondern gleichermaßen wegen der Natur der kirchlichen Gemeinschaft. Sie ist nicht einfach ein Zweckverband, sondern Heilsgemeinde, deren Ziel die Gemeinschaft in der Liebe Gottes ist. Dialog aber ist nach einer Einsicht Papst Paul VI. „der innere Antrieb der Liebe, die danach strebt, sich zur äußeren Gabe der Liebe zu machen"[20]. Gelingt also Dialog in der Kirche, wird

[14] Man muß wohl zur Ursachenfindung auf das frühe Mittelalter zurückgehen, in dem aus der Spannung von Kultur und Evangelium eine monophysitisch getönte Identifikation zuungunsten der Kultur mit dem Monopol des kirchlichen Wahrheitsanspruchs wurde. Schon *R. Guardini* spricht vom „religiösen Kurzschluß", den erst die Neuzeit behoben habe: „Sie entschloß sich, die Welt als Wirklichkeit zu nehmen und sie nicht durch den unmittelbaren Übergang ins Absolute zu verdünnen" (Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. 1939. Mainz-Paderborn [6]1988, 26; das vorstehende Zitat 25).

[15] Vgl. *W. Geerlings*, Dialogische Strukturen in der alten Kirche: *G. Fürst* (Hg.), Dialog (Anm. 3), 70–92.

[16] *D. Wiederkehr* (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (QD 151), Freiburg-Basel-Wien 1994.

[17] *W. Beinert*, Amt – Tradition – Gehorsam (Anm. 5), 25–56.

[18] A.a.O. 127–143.

[19] *J. Ratzinger*, Der Katholizismus nach dem Konzil – katholische Sicht: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.), Auf Dein Wort hin. 81. Deutscher Katholikentag v. 13.–17. Juli in Bamberg, Paderborn 1966, 260.

[20] *Paul VI.*, Enzyklika „Ecclesiam Suam": HK 8 (1964), 577.

diese von selbst zu einem Merkzeichen der inneren Wahrheit ihrer Katholizität, oder besser: des Evangeliums schlechthin, dem Aufmerksamkeit nicht mangeln wird. „Die Kirche wird", so die Bischöfe des letzten Konzils, „kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen läßt. Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe"[21].

[21] GS 92.

JOACHIM WANKE

Kirche-Sein in „gewendeter Zeit"

Seelsorgeerfahrungen aus Ostdeutschland

Auf Einladung der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz und des Linzer Priesterseminars sprach der Bischof von Erfurt bei der Thomas-Akademie am 20. Jänner 1998 über die Kirche und ihre pastorale Situation im Gebiet der ehemaligen DDR. Wie selten sonst standen die Christen, die Bischöfe und die Gemeinden, nach der „Wende" vor Herausforderungen, in denen ständige Lernbereitschaft gefordert war und eine wirkliche Alternative zu einem vielseitigen Dialog nicht bestand. (Redaktion)

Am 3. Oktober 1990, dem Tag, an dem die politische Einheit zwischen Ost und West in Deutschland wirksam wurde, läuteten in Erfurt die katholischen Kirchenglocken. Ich erinnere mich noch sehr genau an diesen Tag – ein klarer, sonnenheller Herbsttag. Eine große Gemeinde hatte sich im Dom versammelt. Manche hatten feuchte Augen. „Daß wir diesen Tag noch erleben dürfen..." Dankbarkeit und Staunen – das bewegte die Gläubigen und mit ihnen sehr viele Menschen unserer Stadt.

Jetzt, bald acht Jahre nach der „Wende", ist Alltag in das Leben eingekehrt, manchmal sogar Enttäuschung. „Manches hatte ich mir doch anders vorgestellt..." Und schnell werden die Stichworte genannt: Arbeitslosigkeit, Gewalterfahrung, Einsamkeit, Sinnverlust u.a. mehr, was Menschen belastet und quält. Hätten wir das Glockenläuten also doch unterlassen sollen?

Nein, und nochmals nein! Der friedliche Übergang vom alten DDR-System in ein geeintes, freies Deutschland war und bleibt ein Geschenk an unsere Generation. Da gibt es nichts wegzuerklären und schlechtzumachen. Viele Bedingungen mußten zusammenkommen, um diese politische Wende zu ermöglichen. Und doch: Bei allen „Erklärungen" bleiben die Ereignisse von 1989/90 für mich ein „Wunder". Sie markieren besonders für uns Ostdeutsche einen Neuanfang, der – wie sich bald herausstellte – eben auch ein Neuanfangen unter Schmerzen ist. Das mußte freilich schon damals jedem nachdenklichen Menschen klar sein.

Auch für unsere katholische Ortskirche brachte die Wende mancherlei Veränderungen, äußerlicher und innerlicher Art. Die Nachwendezeit ist eine Art beschleunigter „Nachschulung" für uns Christen, ein Schnellkurs des lieben Gottes für „Christ-Sein unter den Bedingungen einer freiheitlichen, liberalen Gesellschaft". Kein Wunder, daß wir DDR-Katholiken uns verwundert die Augen reiben. Denn wir waren zumindest in den letzten Jahren des DDR-Systems an unsere Nischen-Existenz gewöhnt und hatten uns darin mit einer gewissen Beschaulichkeit eingerichtet. Wenn ich das so sage, möchte ich nicht vergessen machen, was viele aufrechte Christen im DDR-Unrechtsstaat um ihres Glaubens willen ertragen und durchgestanden haben. Es gab Glaubensabfall und Anpassung, ohne Zweifel, aber es gab auch tapferes Bekennen und durchhaltende Treue zur Kirche, die oftmals bittere Konsequenzen für den Einzelnen hatten, beson-

ders für junge Leute in Ausbildung und Beruf. Doch davon soll jetzt nicht geredet werden.
Unser Augenmerk soll vielmehr auf seelsorgliche Erfahrungen gerichtet sein, die wir jetzt mit der gewandelten Situation machen. Dazu bedarf es eines kurzen Blicks auf die derzeitige Situation im Osten Deutschlands, in den sogenannten „neuen" Ländern.

I. Was kennzeichnet die gegenwärtige Situation?

Ich nenne zwei mir bedeutsam erscheinende Stichworte:

– *„Nachmodernisierung"*

Die Wende brachte einen gewaltigen Schub an gesellschaftlicher Weiterentwicklung mit sich, eine gigantische Nachmodernisierung, die sich nicht nur äußerlich an den neuen Straßen, Eisenbahnlinien, Telefonnetzen und High-Tech-Fabriken beobachten läßt. Im Grunde ist es eine doppelte Nachmodernisierung: Zum einen müssen die Schäden, die der alte DDR-Staat hinterlassen hat, aufgearbeitet werden; zum anderen müssen die normalen „Modernisierungseffekte" heutiger Industriegesellschaften verkraftet werden. Mit Schäden meine ich nicht nur die ökonomischen und ökologischen Flurschäden aus der Vorwendezeit, sondern noch mehr die geistigen und geistlichen Verwüstungen, welche die alte Ideologie und das SED-Gesellschaftsexperiment bei den Menschen hinterlassen haben: Verengungen, Unwissenheit, geistige Verkrüppelungen, Staatshörigkeit und Angepaßtheit, nicht zuletzt auch Defizite in religiöser Bildung und Praxis, alles in allem: eine Art kollektiver Hospitalismus, dem man nicht so schnell mit Geld und technischem Know-how zu Leibe rücken kann wie einer darniederliegenden Industrie. Der ostdeutsche Normalmensch hat allerlei zu verkraften. Er muß vieles fast neu lernen und doch sein Selbstbewußtsein behalten. Er hat sich zwar die politische Freiheit erkämpft; aber er muß sich nun sagen lassen, wo es eigentlich „langgehen" soll. Der Bevormundung der DDR entronnen, fühlt er sich von Zwängen der Marktwirtschaft eingeholt. Und diese lassen bekanntlich keine Gemütlichkeit zu! Ich sage es gern scherzhaft so: In einem geordneten Gefängnis gibt es eine gewisse Sicherheit, eine verläßliche Ordnung. Jeder weiß, wo er hingehört. Morgens geht die „Klappe" auf und abends geht sie zu. Die Zelle ist warm, und mit größeren Überraschungen ist nicht zu rechnen.
Viele Phänomene im Osten Deutschlands erkläre ich mir als „Freisetzungsschock", der einfach nicht mit der beschleunigten Nachmodernisierung zu Rande kommt. Voll beschäftigt mit der eigenen Existenzsicherung, verstärkt auf der Jagd nach irdischen Erfüllungen, auf die man so lange verzichten mußte, gleichsam nach dem „sozialistischen Utopie-Jenseits" nunmehr auf das so verlockende marktwirtschaftliche Diesseits als Inbegriff aller Seligkeit „vertröstet", zudem ständig in der Angst, irgendwo etwas zu verpassen, nicht mitzubekommen, benachteiligt zu werden – das erzeugt eine merkwürdige gesellschaftliche Stimmung, in der Nachdenklichkeit, Nüchternheit und Augenmaß oftmals auf der Strecke bleiben. Es bedarf schon einiger Standfestigkeit, um inmitten so zahlreicher gesellschaftlicher Turbulenzen, die uns die „Wende" beschert hat, nicht aus dem Tritt zu kommen.
Und noch eine zweite, mehr atmosphärische Veränderung möchte ich nen-

nen, die noch stärker die Situation unseres seelsorglichen Arbeitens berührt:

– *„Entfremdungsverdacht"*

Was meine ich damit? Kirche und Christ-Sein sind bei uns jetzt nicht mehr dem Vorwurf der marxistischen Ideologie ausgesetzt, religiöser Glaube sei falsches Wunschdenken, lenke vom Aufbau des Sozialismus ab und sei deshalb entsprechend politisch zu bekämpfen. Sie stehen vielmehr unter dem Verdacht, vom Leben zu entfremden. Hieß es vor der Wende gleichsam staatlich verordnet: „Religion/Kirche/Christ-Sein verdirbt das *Denken*", so heißt es jetzt: „Religion/Kirche/Christ-Sein verdirbt das *Leben!*" (Daß Religion eine Möglichkeit von Bewußtseinserweiterung und sublimer Selbsterfahrung sein könnte, wird im Osten noch kaum praktiziert. Hier sind die Menschen noch mehr auf dem „Konsum-Trip", weniger auf dem „Psycho-Trip"!)

Christ-Sein war auch zu anderen Zeiten dem Verdacht ausgesetzt, vom Leben zu entfremden. Das ist im Prinzip nichts Neues. Freilich, jetzt ist dieser Verdacht nicht mehr, wie zu DDR-Zeiten, ideologisch untermauert (frei nach der marxistischen Religionstheorie: Religiöser Glaube ist Projektion menschlicher Sehnsüchte an den Himmel), sondern dieser neue Verdacht ist von dem Nachholbedarf an Lebenshunger diktiert, den eine lange Abstinenz-Zeit produziert hat: Jetzt gilt es, das Leben auszukosten – und Christ-Sein, zumal in kirchlicher Bindung, stört da nur. „Genieße dein Leben! Verpasse nichts! Laß dir nichts ausreden und einreden! Das Leben ist viel zu schade, um es sich zum Beispiel durch Moralvorschriften vergällen zu lassen!"

Kirche und Seelsorge haben mit dieser dumpfen, oft unartikulierten Verdachtshaltung zu rechnen, die sagt: Wer sich auf Kirche und religiöse Praxis einläßt, verdirbt sich das Leben. Dem kommt entgegen, daß sich in unserer Gesellschaft ohnehin eine Mentalität der Verdächtigung, des latenten Mißtrauens ausbreitet. Diese gibt sich zudem oftmals als die wahre, der heutigen Zeit angemessene Moralität aus. Die wahren Moralisten stehen heute ja nicht mehr auf den Kanzeln, sondern sind beim Fernsehen, sitzen in den Talkshows, sind Kommentatoren und Kritiker bei den Zeitungen. Und „moralisch sein" heißt hier: mit dem Zeigefinger auf andere zeigen. Zunächst einmal einen Verdacht äußern, eine Beschuldigung aussprechen. Es gibt – im Privaten bis hin zur großen Politik – eine „Entlarvungsmentalität". Zuerst muß man vom Negativen ausgehen. Es gibt gleichsam ein gesellschaftliches „Affirmationsverbot" (Hans Maier), das Verbot, „positiv" zu denken, etwas zu bejahen, als gut oder wertvoll zu bekräftigen, es gar zu verteidigen, zum Beispiel den Wert der Familie, bestimmte Grundhaltungen wie Bescheidenheit, Treue, Ehrlichkeit oder gar christliche Frömmigkeit. Das wird dann als „kleinbürgerlich" verschrien oder gar als „fundamentalistisch", zumindest aber als lebensfeindlich.

In dieser geistigen Luft stehen jetzt auch bei uns Glaube und Kirche. Wir stehen unter einem Grundverdacht: Nicht mehr der marxistische „Projektionsverdacht", sondern der „Entfremdungsverdacht": Glaube und Kirche entfremden vom Leben, verderben das Diesseitsglück, spucken nur in die „Lebenssuppe" und machen alles fade und grau. So ist die Lage – kein Wunder, daß der Heilige Geist unter uns so viel zu tun hat!

II. Was hilft uns (derzeit) seelsorglich weiter?

Zunächst einmal ist zu sagen, daß vieles im Alltag der Seelsorge einfach fortgeführt werden muß. Ob im Sozialismus oder jetzt in der Marktwirtschaft – die Grundaufgaben der Seelsorge bleiben uns erhalten: Den Gott Jesu Christi verkünden, ihn im Heiligen Geist in der Liturgie der Kirche und der „Liturgie" des Lebensalltags feiern und preisen; miteinander (getreu dem Wort Jesu) barmherzig umgehen und in der Kraft der Liebe Christi uns und die Welt verwandeln – so konstituiert sich Kirche Jesu Christi zu allen Zeiten. Es gibt so etwas wie eine „cura animarum perennis", eine durchhaltende Gestalt von Seelsorge, für welche die Aussagen der paränetischen Teile der Paulusbriefe heute und wohl auch morgen ebenso gelten wie damals im 1. und 2. Jahrhundert.

Dennoch ist zu fragen, ob es nicht auch für die Seelsorge „Zeichen der Zeit" gibt, Herausforderungen eigener Art in der jeweiligen geschichtlichen Stunde, die es wach wahrzunehmen gilt. Ich versuche, solche Herausforderungen in drei Stichworte zu fassen.

1. Die veränderte Situation annehmen

Ich beginne mit einer scheinbaren Selbstverständlichkeit: Grundlegende Aufgabe unserer Kirche im Osten ist die Annahme, die wirklich innere Annahme der gewandelten gesellschaftlichen Situation. Manchmal sehe und bemerke ich das Gegenteil: ängstliche Abwehr des Neuen, nostalgische Rückschau auf das, was kirchlich gewesen ist, passives Verharren bei dem, was man gelernt hat und was nun so merkwürdig wirkungslos ist, pastoral zumindest nicht mehr so greift, wie man es in der Vergangenheit gewohnt war.

Für unsere Ortskirchen im Osten bringt der Prozeß der gesellschaftlichen Freisetzung der Menschen beschleunigt jene Erfahrungen mit sich, die man kirchlicherseits im Westen in den vergangenen Jahrzehnten hat machen können. Seelsorge in einer offenen, liberalen Gesellschaft, Kritik an vorgegebenen kirchlichen Verhaltensmustern, Abschmelzen der religiös-konfessionellen Milieus und Nachlassen der prägenden Kraft von Traditionen, eine starke Subjektivierung des Glaubensvollzugs, zum Teil bereits verbunden mit öffentlicher Kritik an der Institution Kirche, ein „Auswahlchristentum", das sich vor Verbindlichkeiten drückt – dieses und vieles andere mehr wird jetzt auch unsere kirchliche und seelsorgliche Erfahrung im Osten.

Sicherlich hatten wir bislang durch den ideologischen Druck und die zugespitzte atheistische Prägung der DDR-Gesellschaft weniger mit anderen Problemen zu tun als die Ortskirchen des Westens, etwa mit einem verblassenden „Kulturchristentum", dessen atheistischer Kern unter religiöser „Folklore" verdeckt ist. Mehr und mehr bröckelt diese Art christlicher Bürgerlichkeit auch in traditionell katholischen Gegenden ab. Nicht zuletzt durch den Hinzutritt des kirchenfern gewordenen Ostens zum gesamten Deutschland wird diese Entwicklung noch mit einem kräftigen Schub versehen.

Doch muß man ehrlich sagen: Es gab auch Engführungen und Blindheiten unseres kirchlichen Lebens im Osten, die jetzt nach der Wende deutlicher ans Licht treten. Ich nenne beispielsweise eine stark innerkirchliche, auf die Pfarrgemeinde beschränkte Ausrichtung des kirchlich-katholischen Lebens. Das war sicherlich mitbedingt durch den Außendruck, dem unsere

Gemeinden und jeder praktizierende Katholik ausgesetzt waren. Dieser Außendruck produzierte eine Art „Schulterschlußmentalität", in der man sich in der Pfarrgemeinde gegenseitig stützte und stärkte – aber eben auch manchmal nur selbst wärmte. Ich bin freilich sehr vorsichtig im Urteil; zum einen, weil ich als Bischof in der alten DDR ohnehin nicht allem und jedem ausgesetzt war, was ein Katholik im Profanberuf und unter den Zwängen der Partei zu ertragen hatte; zum anderen, weil ich um die geheime, oft nicht sonderlich öffentlichkeitswirksame, aber doch so kraftvolle Ausstrahlung vieler aufrechter katholischer (und evangelischer) Christenmenschen in die alte DDR-Gesellschaft hinein weiß und diese von niemandem jetzt zerredet wissen will.

Dennoch gilt es aber durchaus kritisch manche Blindheiten beziehungsweise Unvollkommenheiten unseres Kirche-Seins und unseres Glaubenslebens einzugestehen, die sich jetzt schmerzhaft auswirken, etwa die nur unzureichende Auseinandersetzung mit der „Welt", die ja nicht nur eine DDR-Welt, eine „Partei-Welt" war. Wir müssen erst mühsam lernen, wie Glaube und kirchliches Leben in den politischen und allgemein gesellschaftlichen Bereich hineinwirken kann, über das Zeugnis des Einzelnen hinaus. Wir haben zu wenig Erfahrung mit der Buntheit und Vielgestaltigkeit eines kirchlich-katholischen Lebens, wie es sich nach dem Krieg in der alten Bundesrepublik entwickeln konnte und – etwa im Bereich der Verbände, aber auch im Bildungsbereich, in Kunst und Literatur und Publizistik – fruchtbar wurde. Schon allein um dieser Öffnung willen, die für die Glaubensexistenz wichtig ist, freue ich mich auch als Seelsorger über das Ende der alten DDR. Es bestand die Gefahr, daß wir uns an die alten Verhältnisse in gefährlicher Weise gewöhnt hätten!

So gilt auch für unsere Kirche, was von der Gesellschaft im Osten insgesamt zu sagen ist: Es gibt einen Bedarf an „Nachmodernisierung", der derzeit manche Turbulenzen auslöst und auch weiterhin auslösen wird. In dieser Situation ist es zunächst einmal wichtig, nicht den Blick nostalgisch rückwärts zu richten, um unserer kirchlichen Vergangenheit nachzutrauern. Dazu haben wir keinen Grund. Es gibt Dinge in unserem östlichen kirchlich-katholischen Leben, die wir gerne vorzeigen, beispielsweise eine starke Verbundenheit zwischen den Seelsorgern und Gemeinden, eine selbstverständliche Kirchlichkeit unserer Gläubigen und eine hohe Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit. Vieles mag auch mittelmäßig gewesen sein und manches zum Schämen. Auch das gehört zu uns.

Aber zunächst und vor allem gilt es jetzt Lernbereitschaft zu zeigen, wie das Evangelium nicht nur auf „mitteldeutsch", sondern „bundesrepublikanisch" zu buchstabieren ist. Darin konzentriert sich mein Bemühen als Bischof, meinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Seelsorge und Caritas, aber auch den Gläubigen insgesamt angesichts der neuen Situation zu sagen: Eine größer gewordene Freiheit ist auch eine größer gewordene Chance für das Evangelium und für eine glaubwürdige Weise des Christseins. Das ist freilich eine Grundentscheidung theologischer Art: Hinter den Freisetzungsphänomenen der Moderne steht nicht allein ein prometheischer, gleichsam gottfeindlicher Wille des Menschen zur Selbstbehauptung, sondern hierin erkenne ich die Fortführung einer Linie, die im Evangelium selbst angelegt ist.

Gott ist es, der in der immer umfassenderen Freisetzung des Menschen die größere Glaubenshingabe seiner Geschöpfe ermöglicht und damit die Schöpfung an ihr eigentliches Ziel führen will.

Diese Überzeugung christlicher Anthropologie und Schöpfungstheologie beinhaltet ein pastorales Programm, das wir wohl jetzt in Ost und West gemeinsam neu – vielleicht unter Schmerzen – bejahen und Gottes Vorgaben gemäß ausgestalten müssen. Ich bringe die dafür notwendige Grundhaltung gern auf die Formel: Was nicht in Freiheit gedeiht, gedeiht überhaupt nicht – auch nicht in der Nachfolge Christi! Zugegeben: Freiheit bringt immer „Zugluft" mit sich, in der man sich tüchtig erkälten kann. Man kann in der Tat manche Entwicklungen in unseren Gemeinden mit Sorge sehen. Aber wir sollten uns davon nicht fixieren lassen.

Gott geht mit unserer Ortskirche derzeit so um wie auch Eltern mit ihren heranwachsenden Kindern. Sie entlassen sie, vielleicht ängstlich und besorgt, aber letztendlich dennoch entschlossen in die Freiheit. Denn nur so finden junge Menschen zu sich selbst. Wahre Liebe erdrückt den anderen nicht, sondern setzt ihn frei. So macht es Gott mit uns. Und die richtige Antwort auf Freisetzung ist nicht ängstliches Verharren in alten Geborgenheiten, die immer auch Abhängigkeiten sind, sondern das verantwortungsvolle und zupackende Ja-Sagen zu dem, *was* jetzt und *wie* es jetzt gefordert ist.

Auf diese einfache Einsicht hin wird mir die gegenwärtige geschichtliche Stunde unserer Ortskirchen im Osten transparent – eben als „Zumutung" Gottes, der sein „pilgerndes Volk" auch heute begleitet.

Eine zweite Herausforderung für unsere Seelsorge in dieser gewandelten Situation:

2. Das Evangelium Jesu Christi in den Blick rücken

Ich verweise auf eine Erfahrung, die uns doch sehr erschrecken läßt: die Unkenntnis der Menschen bezüglich der Mitte dessen, was unseren christlichen Glauben ausmacht. Es gibt nicht nur Kirchenfremdheit in unserem Land, sondern noch mehr und gravierender eine „Evangeliumsfremdheit", die nicht weiß, worum es im christlichen Glauben eigentlich geht.

Rein äußerlich brachte die Wende mancherlei Offenheit für kirchliches Wirken in der Gesellschaft mit sich. Religiöse und kirchliche Themen sind nicht mehr tabu. Die Kirchen können in die Öffentlichkeit hinein wirken und an Plätzen arbeiten, die uns vorher ganz verschlossen waren, etwa in den Schulen, im Fernsehen, in den Kasernen. Doch stelle ich gleichzeitig fest, daß die Kirche(n) mehr und mehr in die Rolle eines gesellschaftlichen „Schmiermittels" gedrängt werden. Das klingt dann so: „Ja, es ist gut, daß es die Kirchen gibt! Sie sollen sich durchaus nützlich machen, besonders auf dem Gebiet der Caritas und Diakonie, evtl. auch als Verein für Kulturpflege im weitesten Sinn, u.a. auch einmal als gesellschaftliche ‚Feuerwehr', wenn es irgendwo brennt. Mehr aber auch nicht!" Sicher: Caritas und Kulturpflege sind *auch* Aufgaben der Kirche. Aber letztendlich muß es das wichtigste Anliegen der Kirche sein, sich von ihrer zentralen Botschaft her, dem Evangelium, als sinnstiftende und lebensorientierende Größe zu präsentieren. Kirche wird im Bewußtsein der Öffentlichkeit mit mancherlei in Verbindung gebracht:

mit Caritas und Schulen, mit Kulturarbeit, mit Lebensschutz und Friedensarbeit. Das ist gut so. Aber in diesen Aktivitäten muß das Evangelium „transportiert" werden.

Caritative Aktivitäten der Kirche sind bei uns im Osten durchaus wichtige Kontaktmöglichkeiten für Menschen, die sonst kaum mit Kirche in Berührung kommen. Unser Erfurter Katholisches Krankenhaus zum Beispiel war in kommunistischer Zeit für alle Erfurter ein „Begriff", und so mancher Funktionär hat sich gern dort als Patient behandeln lassen. Freilich darf uns das nicht von der Frage abhalten: Was tun wir, damit wir dem eigentlichen Profil unserer Kirche, Träger, „Gefäß" und Resonanzraum des Evangeliums Jesu Christi zu sein, immer besser gerecht werden? Erfahren unsere Erfurter Patienten in unserem Krankenhaus wirklich etwas vom Geist des Evangeliums?

Dazu wäre viel zu sagen und zu bedenken. Im letzten geht es um die geistliche Umkehr der Kirche insgesamt. Da sollten wir nicht auf Rom starren und meinen, von dorther könnten die entscheidenden Impulse für die Erneuerung der Kirche kommen. Der Petrusdienst ist für die Einheit und den Zusammenhalt der Kirche da, nicht für die geistliche Erneuerung der Kirche. Dafür sind wir zuständig.

Darum ist jetzt von den Hirten der Kirche, aber auch von allen, die ein Gespür für die eigentliche Identität der Kirche haben, Klugheit und Wachsamkeit, besonders auch die Gabe der „Unterscheidung der Geister" gefordert. Wir müssen den geistlichen „Grundwasserspiegel" unserer Gemeinden und Ortskirchen heben – dann wird auch manches wieder neu zum Blühen kommen.

Mancher wache katholische Christ, der seine Kirche liebt, fragt sich besorgt: Was ist mit unserer Kirche los? Gerade wir Katholiken in den neuen Ländern Ostdeutschlands erschrecken oft über den Streit und die Polemik, die nicht nur gegen, sondern auch innerhalb unserer Kirche losgebrochen sind. Jeder kritisiert jeden; jeder weiß, wie der beste Weg in die Zukunft aussieht. Die einen werfen Papst und Bischöfen Verrat am letzten Konzil vor, andere verwerfen mehr oder weniger das ganze Konzil und wollen wieder zu einer vorkonziliaren Kirche, zu einer trutzigen „Wagenburg-Kirche" zurück. Und zwischen beiden Extremen gibt es noch jede Menge anderer Positionen, die sich alle für unfehlbar halten.

Manch einfacher Christenmensch (und einfacher „Landbischof" im Osten Deutschlands) fragt sich in diesem Getümmel, ob das noch die Kirche Jesu Christi ist, die ihm in alten DDR-Kampfzeiten Heimat und Zuflucht gewesen ist. Geht uns in der Kirche der Geist aus? Was will der Geist Gottes uns ins Gedächtnis rufen? Ich erinnere an die Aussagen über den Parakleten, den „Geistbeistand" im Johannesevangelium. Der Geist hilft der Kirche, am Wort Jesu festzuhalten!

Mich tröstet, daß Tag für Tag, Sonntag für Sonntag in unseren Gottesdiensten aus den Evangelien gelesen wird. Mich ängstigt, daß wir hören und doch nicht hören, verstehen, aber doch nicht begreifen – solche Worte zum Beispiel: „Suchet zuerst das Reich Gottes, alles andere wird euch dazugegeben!" – oder: „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!" – oder (zu uns Bischöfen, Pfarrern und Theologen gesagt): „Wenn einer der Erste sein will, so sei er von allen der Letzte und der Diener aller!"

Solche Worte konstituieren Kirche – eine Kirche, die auf Gott setzt, auf ihn wartet und hofft; eine Kirche, die weiß, daß auch der Gerechte Erbarmen braucht; eine Kirche, die nicht Herrin, sondern Dienerin sein will – in jedem von uns, dort wo er steht.

Das Wort Jesu hat eine klärende, reinigende und aufbauende Wirkung. Wir müssen es nur aufnehmen – mit wachen Sinnen, mit dem Herzen – und ihm im Alltag unseres Lebens Raum und Wirkung geben. Ob dann nicht manche Kleinkariertheit, manche Besserwisserei und manches Räsonieren in der Kirche ein Ende fände?

Ich sage es ganz konkret: Die Pfarrei, die keine Anbetungsstunde mehr auf die Beine bringt, wird auch mit Gartenfesten und Würstchen-Grillen keine Menschen anlocken; die Seelsorger, die ihren Herrn nicht auch in der Verborgenheit des stillen Kämmerleins suchen und sein Wort meditieren, werden ihn nicht glaubhaft von den Kanzeln verkünden; und das katholische Haus, die katholische Einrichtung, welche die Mitarbeiter nicht zum Gottesdienst und um das Wort Gottes sammeln kann, wird bald nicht mehr unterscheidbar von anderen Dienstleistungs-Anbietern auf den Märkten dieser Welt.

Wir müssen als Kirche – jeder einzelne von uns und wir gemeinsam in den unterschiedlichen Lebensbezügen – geistlich profiliert bleiben beziehungsweise noch mehr geistliches Profil gewinnen. Ich sage jetzt oft unseren Katholiken im Osten Deutschlands: Zeigen wir mehr Flagge! Haben wir mehr Vertrauen, daß auch ein ungläubiger Tischgast ein Tischgebet bei Christen in Ordnung findet. Und daß Besuch, der uns am Sonntag überfällt, vielleicht sogar einmal zur Kirche mitgeht, statt uns zu veranlassen, unser Sonntagsprofil zu verleugnen. Betrügen wir unsere Zeitgenossen nicht um Gott – sie sind angewiesen darauf, durch uns aufmerksam zu werden auf das wahre Geheimnis ihres Lebens. Und das finden sie nicht im pausenlosen Unterhalten-Werden, im Glauben an Horoskope und den Lauf der Sterne oder bei obskuren Sekten. Sie finden das nur im Wort Gottes und in der Gemeinschaft mit Jesus Christus.

Um den Problemkreis „Kirche und Politik" anzusprechen: Ich bin beispielsweise froh, daß die katholischen Pfarrer bei uns einen gesunden Abstand zur konkreten Politik vor Ort halten, wohl wissend, daß sie Seelsorger für Christen in allen demokratischen Parteien sein müssen. Bei Einweihungen von Banken und Supermärkten halten wir uns kirchlicherseits im allgemeinen auch zurück, was manchmal einen aufrechten bayerischen oder rheinländischen Banker oder Geschäftsmann verunsichert. Doch wenn dieser eine Zeitlang im Osten gelebt hat, versteht er unser Verhalten. Das hat nichts mit Ängstlichkeit zu tun. Doch es kommt immer darauf an, wo und wie sich Kirche in der Öffentlichkeit präsentiert. Es gibt jetzt gottlob viele nützliche, bislang nicht mögliche Gelegenheiten, seelsorglich Menschen auch außerhalb der Kirchenmauern zu begegnen, zum Beispiel in Schulen, in Kasernen, durch die Medien. Diese Möglichkeiten nehmen wir als Seelsorger durchaus wahr. Unsere Vorsicht ist allein von der Sensibilität gespeist, bei niemandem und nirgendwo den alten marxistischen Verdacht zu nähren, Kirche wolle sich aus bloßem Eigennutz heraus breitmachen. Das Evangelium Christi darf nicht verdunkelt werden.

Immer und überall, wo wir als Bischöfe, als Pfarrer oder sonstwie im amt-

lichen kirchlichen Auftrag stehen, soll gelten: Kirche muß immer als Kirche erkennbar bleiben, am Evangelium Jesu Christi orientiert, an der Treue zu seinem Wort, also auch, vielleicht sogar oft „sperrig" Zeittrends und gesellschaftlichen Erwartungen gegenüber. Kirche muß nicht „Motor der Moderne" sein. Da müßte sie auch deren Torheiten mitmachen! Sie sollte eher so etwas sein wie ein „Widerlager der Moderne", an dem sich Entwicklungen reiben, aber auch läutern können. Für unsere Ortskirche in Thüringen bedeutet das: Ich versuche, unsere Kräfte auf den religiösen Auftrag unserer Kirche zu bündeln, was nicht heißt, nicht auch einmal eine „Suppenküche" für Nicht-Seßhafte einzurichten. Einladende Gottesdienste, Glaubensverkündigung in verständlicher Sprache und abgestützt durch eine offene, dialogbereite und dialogfähige Pastoral, aber auch zeichenhafter, konkreter Dienst am Nächsten sollen weiter die Mitte unseres kirchlichen Lebens bilden.

Eine dritte Aufgabe unserer Ortskirche zeigt sich mir angesichts der gegenwärtigen Erfahrungen:

3. Die Christusnachfolge als „Freisetzung" des Menschen vermitteln

Hierzu ist noch einmal an die gewandelte geistige Situation im Osten anzuknüpfen. Unsere Kirche im Osten hat es jetzt nicht mehr mit dem Verdacht der alten DDR-Ideologie zu tun: Glaube und kirchliche Praxis verderben das *Denken*, sondern mit dem Verdacht, der in der liberalen, offenen Gesellschaft seinen Nährboden hat: Glaube und kirchliche Praxis verderben das *Leben*, machen es unfrei, unwahrhaftig, zumindest engen sie es ein und machen es verdrießlich. Hier liegt m.E. unser kirchlicher „Hase im Pfeffer", und das nicht nur bei uns im Osten. Aber wie reagieren?

Man mag zu dem jüngst erfolgten Umbruch in den Ländern Osteuropas stehen, wie man will, aber das Ende der alten politischen Systeme wäre nicht denkbar gewesen ohne dieses tiefe Verlangen der Menschen, endlich die Bevormundungen durch die alten Staatsparteien abzuschütteln. Daß sie dabei alte Zwänge teilweise gegen neue Zwänge eingetauscht haben, sei nur am Rande vermerkt! Dennoch ist das, was am Ende unseres Jahrhunderts wie ein mächtiger, lange aufgestauter Strom sich im Osten Deutschlands und auch Europas Bahn gebrochen hat, der Ruf nach Freiheit und Selbstbestimmung, ein deutliches Zeichen der Zeit.

Nun werden manche sagen: Gerade dieser Ruf nach Freisetzung des Menschen, nach Autonomie ist doch das Grundübel unserer Zeit. Muß man dem nicht energisch entgegenwirken, ja es als Einfluß böser Mächte entlarven? Ich setze eine Erfahrung aus unserer alten DDR-Zeit dagegen: Gerade die Erfahrung zwanghafter Strukturen in Politik und Gesellschaft hat unseren jungen Christen geholfen, das Evangelium und die Einladung zur Nachfolge Christi als Freisetzung zu erfahren. Wer sich an Christus und die Kirche gehalten hat, war fähig, dem Druck zur Anpassung an das System zu widerstehen. Er konnte die Lügen und Halbwahrheiten der alten Ideologie durchschauen und erkennen, welche Wahrheit wirklich frei macht. Ich will das nicht idealisieren. Es gab auch Untreue und Abfall in unseren Gemeinden. Aber es ist doch gelungen, jungen Menschen den Gottesglauben und kirchlich geprägte Lebenspraxis als echte „Freisetzung" zu vermitteln. Und darauf kommt es mir in diesem Zusammenhang an.

Mitunter gibt es bei manchen unserer Pfarrer noch eine Sehnsucht nach den Pastoralverhältnissen der alten DDR-Zeit. Sie sagen, früher sei alles doch übersichtlicher und klarer gewesen. Der ideologische Gegner habe uns die Leute „bei der Stange gehalten". Die neuen Freiheiten brächten nur „Zugluft" in die Kirche. Wir sollten deshalb die Türen und Fenster schließen und uns von der bösen Welt abschotten. Aber eben dies halte ich für eine falsche pastorale Wegweisung. Es gibt in der heutigen vernetzten und verkabelten Welt keine Gettos mehr, auch nicht für die Jünger Jesu. Heute darf die pastorale Losung nicht heißen: wegschauen, sich-abschotten, sondern: genauer hinschauen, kritischer werden, „die Relativierer selbst relativieren" (nach einem Wort von Peter L. Berger).

Der heutige Ansatz für die Vermittlung christlicher Grundhaltungen müßte m.E. die Erfahrung sein, daß die Zwänge und Nivellierungen einer bloß marktwirtschaftlich bestimmten Gesellschaft ebenso unfrei machen wie der Uniformismus des alten Staatssozialismus.

Im Blick auf unsere Jugend, über deren Verhalten wir uns manchmal sorgen, frage ich: Ist unsere Jugend zu kritisch? Mein Wunsch wäre: Sie müßte noch kritischer sein, kritisch gegen alles, was sie kaputtmachen will, was ihre Sehnsüchte politisch manipulieren und ihre Liebesfähigkeit kommerziell ausbeuten will.

Ich bin traurig darüber, daß es unserer, auch meiner Verkündigung so schlecht gelingt, etwa in der Sexualethik christliche Grundhaltungen als Hilfen zur Freisetzung zu vermitteln. Wir fixieren uns auf Randprobleme, wir lassen uns festnageln auf Pille und Kondomgebrauch. Dabei käme es bei 99 Prozent unserer jungen Leute darauf an, ihnen ein Gespür dafür zu vermitteln, daß Hingabe den Schutzraum der Treue braucht, daß Beziehungen dort gelingen können, wo man wahrhaftig ist und in der Selbstlosigkeit wächst. Es gibt Bindungen, die nicht nur binden, sondern auch „freisetzen", so wie zum Beispiel ein Kletterseil mich zwar bindet, aber mich eben auch sicher in die Höhe steigen läßt!

Natürlich wäre das Stichwort „Christusnachfolge als Freisetzung" noch in mancherlei Hinsicht durchzubuchstabieren. Damit ich nicht mißverstanden werde: Die in Christus zu gewinnende Freiheit schließt immer auch das Kreuz ein, Kriterium ihrer Inanspruchnahme ist die Kraft zur Selbstlosigkeit und die Bereitschaft zur *oikodomè*, zur „Auferbauung" des anderen, wie Paulus sagt. Die Berufung auf die Freiheit als „Deckmantel für das Böse" ist Ideologie, wie schon der 1. Petrusbrief weiß (1 Petr 2,16). Dennoch sollten wir unsere Seelsorge so konzipieren, daß christliches Leben als „Freisetzung", als Existenz der „ersten Freigelassenen der Schöpfung" in den Blick kommt (nach einem Buchtitel von Jürgen Moltmann).

Ich tippe nur einige gegenwärtige Spannungsfelder in unserer Kirche an:

- Demokratie mag ein kirchlich mißverständliches Wort sein, aber gibt es nicht ein berechtigtes Verlangen nach Partizipation, nach verantwortlicher Mitgestaltung in der Kirche? Nicht jeder Ruf nach Mitgestaltung darf als Aufsässigkeit verketzert werden. Aber wer mitgestalten will, muß etwas einsetzen können: Liebe zur Wahrheit, Fähigkeit zur Selbstkritik, Bereitschaft, die „Schwachen" zu ertragen und mitzutragen.

- Stichwort Frauenemanzipation: Gal 3,28 ist ein Satz, den wir in der Kirche noch lange nicht eingeholt haben: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus". Reden wir eigentlich als zu Christus Bekehrte über die Frauenfrage – oder reden wir über die Verteilung von Macht: Wer hat wem was zu sagen? Die tiefere Besinnung auf das, was die geschlechtliche Ausprägung eines Menschen in der Sicht des Glaubens bedeutet, steht als Thema dringlich auf der kirchlichen Tagesordnung. Müssen wir aber dabei alle Unsinnigkeiten nachreden, die heute im Schwang sind? Oder ließe sich davon nicht auch im Kontext christlicher, evangeliumsgemäßer Emanzipation reden?
- Und schließlich als weiteres Beispiel: Ist Ökumene Machtkampf um kirchliche „Marktanteile" – oder ein heiliger Wettstreit, immer mehr und tiefer Christus zu gehören und so füreinander Freiheit zu einer tieferen Gemeinsamkeit der Konfessionen zu gewinnen?

Noch manches andere Stichwort des konkreten kirchlichen Lebens wäre hier zu nennen. Die genannten Beispiele mögen hinreichen, eine Denkweise anzudeuten, die eine Art Grundeinstellung unserer Seelsorge, unseres Kirche-Seins insgesamt werden sollte. Meine seelsorglichen Erfahrungen in der DDR-Zeit und jetzt in der „gewendeten Zeit" weisen mich in diese Richtung.

Die Kirche hat heute letztlich die gleichen „Aussichten" wie damals vor der Wende. Sie kann ein Licht anzünden dort, wo Menschen mit ihren künstlichen Ersatzlichtern nicht mehr zufrieden sind. Das bedarf großer Geduld, einer gläubigen Gelassenheit und einer souveränen Unaufgeregtheit, vor allem aber bedarf es eigener Lauterkeit und Wahrhaftigkeit. Natürlich freue ich mich als Bischof über manche neue Möglichkeiten kirchlichen Wirkens in dem nun offenen, demokratischen Staat Bundesrepublik. Dafür sind wir alle dankbar. Doch ich bin realistisch: Was in der alten Bundesrepublik an kirchlichen Einwirkungsmöglichkeiten in die Gesellschaft hinein mehr und mehr verblaßte, wird auch jetzt im Osten nicht so greifen, wie manche „Kirchenstrategen" im Westen sich das denken. Dort, wo Eltern nicht mehr zu Hause beten, hilft auch schulischer Religionsunterricht dem Gottesglauben nicht auf. Dort, wo Worte und Bilder immer lauter und greller werden, bewirkt auch die kirchliche Präsenz in den Medien herzlich wenig. Und wo christliche Politiker nicht mehr wagen können, den Wählern von morgen auch unbequeme Wahrheiten zu sagen, hilft das beste Grundgesetz aller Zeiten nicht weiter.

Es ist ein Fehlurteil zu meinen, unsere Freiheit, unsere Zukunft als Kirche könnte vom Staat oder der Gesellschaft garantiert werden. Die gesellschaftlich abgesicherte Freiheit für die Kirche ist ohne Zweifel wichtig, doch entscheidend und diese Freiheit erst wirklich ausfüllend ist jene Freiheit, die die „Kinder Gottes" mit ihrem ganzen Leben bezeugen. Wenn unsere Ortskirchen im Osten solche „freien Menschen" in ihren Gemeinden sammeln und für ihr Lebenszeugnis zurüsten, ist mir um unsere kirchliche Zukunft nicht bange.

Aufeinander hören – voneinander lernen

Ein ernsthafter Dialog ist nur möglich zwischen Partnern, die voneinander etwas lernen wollen. Nicht nur in der Kirche scheinen zwar viele zu wissen, was sie den anderen gerne vermitteln möchten. Weniger deutlich ist allerdings, was die einzelnen von den anderen lernen wollen. Deshalb haben wir Frauen und Männern unterschiedlicher Herkunft und mit sehr verschiedenen Aufgaben die Frage gestellt, was sie von wem im Rahmen des Dialogs für Österreich beziehungsweise im Rahmen dialogischer Prozesse in der Kirche allgemein lernen wollen. Die Frage nach dem Lernbedarf ist ohne Zweifel ungewohnt und deshalb nicht nur herausfordernd, sondern auch mühsam. Um so mehr danken wir unseren Autorinnen und Autoren, die sich bereit erklärt haben, diesen Perspektivwechsel zu versuchen. (Redaktion)

CHRISTIAN FRIESL

Kirchenkrise und Katholische Aktion

Dr. Christian Friesl ist seit November 1997 Präsident der Katholischen Aktion Österreichs. Der Assistent am Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien (Schwerpunkte: Religionssoziologie, Jugendforschung, kirchliche Berufe) denkt darüber nach, welche Lernfelder im Rahmen des „Dialogs für Österreich" besondere Bedeutung für die Katholische Aktion haben könnten. (Redaktion)

„Dialog" als Ausweg?

Als Anfang 1998 die sogenannte österreichische Kirchenkrise mit der „Causa Groër II" ihren Höhepunkt erreichte, war auch das Gelingen des Projekts „Dialog für Österreich" massiv gefährdet. Es war nicht zuletzt das „Gesprächsforum Kirchenzukunft"[1], eine Initiative der *Katholischen Aktion Österreichs (KAÖ)*, welche dem Prozeß neuen Schwung verlieh, indem es Kriterien für ein Gelingen des Prozesses formulierte und der Kirchenleitung zur Kenntnis brachte. Der *KAÖ* ging es aber um mehr als die Konsolidierung des bereits gestarteten Projekts. Der „Dialog für Österreich" sollte mit seinen Inhalten auch einen Beitrag dazu leisten, die Systemprobleme, welche die Kirchenkrise mit verursacht hatten, zu thematisieren. Durch diese Zielrichtung veränderte sich das Konzept des Dialogs: neue Themen wurden in die

[1] Das „Gesprächsforum Kirchenzukunft" war eine Veranstaltung der KAÖ am 24./26. Jänner 1998.

Reihe der Fachtagungen aufgenommen (Amtscharakteristik, Rolle der Laien, Macht und Sexualität); die Plattform „Wir sind Kirche" wurde in Tagungen und in den Delegiertentag eingebunden; Meinungsbilder beim Delegiertentag wurden letztlich möglich.

Bei aller Kritik an verschiedenen Aspekten[2] des „Dialog für Österreich" sind die inhaltlichen und strukturellen Rahmenbedingungen soweit sichergestellt, daß ein seriöser Beratungs- und Kommunikationsprozeß möglich ist. In nüchterner Einschätzung der Erwartungen kann auch das Ziel des Delegiertentags realisiert werden: Fragen des Glaubens, Themen der Kirchenentwicklung und -reform und gesellschaftspolitische Positionen der katholischen Kirche im Dialog mit den eigenen Mitgliedern sowie mit nichtkirchlichen Gruppen und Personen zu reflektieren und zu formulieren. Der „Dialog für Österreich" ist ein Lernprozeß für die österreichische Kirche, seine Chancen liegen vor allem auf drei Ebenen:

- *Inhaltlich* thematisieren die Veranstaltungen des Dialogprozesses virulente gesellschaftliche und innerkirchliche Zukunftsthemen: Zukunft der Arbeit, Kultur des Lebens, Frauen in der Kirche, Rolle der Laien, Fragen der Verkündigung. Die offensive und diskursive Behandlung dieser Anliegen wird die kirchlichen Positionen konturieren und transparenter machen. Dabei kann der innerkirchliche Dissens in manchen Fragen durchaus stehen bleiben.
- Für die *Öffentlichkeit* ist ein gelungener „Dialog für Österreich" ein wesentliches Signal für die Handlungsfähigkeit und Dialogbereitschaft der österreichischen Kirche. Eine Reihe von Veranstaltungen (wie etwa die fünf Tagungen mit den politischen Parteien) konnten dieses Ziel bereits jetzt ansatzweise erfüllen und respektable Aufmerksamkeit auslösen.
- Die Dialog-Veranstaltungen und der Delegiertentag sind ein wichtiges Element der innerkirchlichen *Kommunikation.* Es geht auch darum, jene Anliegen, die Basis / Laien / Priestern „unter den Nägeln brennen" untereinander und mit der Kirchenleitung so zu diskutieren, daß Reformmaßnahmen möglich werden. Dazu gehört auch eine entsprechende Kommunikation dieser Positionen an jene Ebene, wo eine adäquate Weiterarbeit und Umsetzung möglich ist: kirchliche Institutionen, Diözesen, Bischofskonferenz, römische Zentralstellen.

Lernfelder für die Katholische Aktion

Für die *Katholische Aktion* ist der Dialog für Österreich aber mehr als ein inhaltlicher, öffentlicher und kommunikativer Prozeß, der hoffentlich einen Beitrag zur Behebung der Kirchenkrise leistet. Die drei Themenkörbe des Delegiertentags (sie lauten vorläufig Seelsorge – Menschensorge; Kirche – Gemeinschaft der Glaubenden; Gesellschaft – Wirtschaft – Politik) erschließen für die KA ebensoviele konkrete Lernfelder.

Lernfeld „Seelsorge – Menschensorge"

Die soziokulturelle Lage der Menschen im Europa des ausgehenden zweiten Jahrtausends bedeutet eine massive Herausforderung für die pastorale Ar-

[2] Beispielsweise wurde häufig kritisiert, daß frauenspezifische Aspekte im Grundtext ausgeklammert wurden. (Vgl. den Beitrag von *Sieglinde Rosenberger* in: unser thema 1 / 1998.)

beit: Die (post?)modernen Kulturen in Europa sind von einem hohen Freiheitsanspruch gekennzeichnet. Der soziale Wandel und der damit im Zusammenhang stehende Bildungsschub haben bewirkt, daß Autonomie und Selbstverwirklichung im Zentrum persönlicher Lebenswünsche stehen. Ein solches Selbstverständnis der Menschen hat auf den Umgang mit Religion enorme Auswirkungen: Immer mehr Menschen scheinen auch ohne Christentum gut „über die Runden zu kommen".

Gleichsam gegen diese Entwicklung orten Sozial- und Trendforscher in Europa einen stabilen, manche einen zunehmenden religiösen Bedarf, sogar vom „Megatrend Religion"[3] ist die Rede. Wenn auch der christliche Einfluß auf die – sehr individualistisch und privatistisch akzentuierte – subjektive Religiosität schwindet und sich mit verschiedensten Elementen außerchristlicher Religionen und Sinnangebote verbindet: Die religiöse Selbsteinschätzung verdient ernstgenommen zu werden. „Die Kirchen werden jenen Menschen, die sich selbst für religiös halten, nicht gerecht, wenn sie diese pauschal als säkularisiert und gottlos abqualifizieren."[4]

Die *Katholische Aktion* weiß sich durch diese neue Suche nach Sinn und Halt in ihrer Arbeit herausgefordert. Die veränderte sozioreligiöse Lage der modernen Menschen muß von der Seelsorge nicht als Bedrohung, sondern kann als Chance im Sinne eines „Kairos" gesehen werden. „Dazu ist es erforderlich, Abschied zu nehmen von einem selbstverliebten Ekklesiozentrismus und pastoralen Uniformismus zugunsten einer vom Evangelium inspirierten Vielfalt von Ausdrucks- und Sozialformen innerhalb der differenzierten Gesellschaft."[5] Optionen einer zeitgemäßen Seelsorge, die nahe bei den Menschen und ihren Anliegen arbeitet und überzeugt, zeichnen sich ab und sollen beim „Dialog für Österreich" diskutiert werden:

- Gefragt ist eine Kirche, die sich einmischt und deren Präsenz und Engagement in die Welt getragen wird „von einer liebenden Anwesenheit, einer tiefen solidarischen Liebe"[6]. Vom Evangelium her gibt es einen unabweisbaren Auftrag, für Stummgemachte und Ausgegrenzte einzutreten und Benachteiligte zu integrieren: Behinderte, Arbeitslose, AusländerInnen, jene, die mit den Standards und Rollenerwartungen unserer Leistungsgesellschaft nicht mithalten können oder wollen.
- Es ist eine große Herausforderung für die christlichen Kirchen, die subjektive Religiosität der Menschen „christlich-kirchlich" zu kultivieren. Dazu gehört auch die konstruktive Kritik an den verschiedenen Formen der „neuen Religiosität" bei gleichzeitigem Ernstnehmen ihrer Anhänger. Seitens der kirchlichen Dienste und MitarbeiterInnen ist dafür ein offener Umgang mit modernen Menschen und die Kompetenz nötig, sich auf die Spuren Gottes in deren Leben einzulassen.

---

[3] Vgl. zum Beispiel *Matthias Horx/Trendbüro*, Trendbuch 2. Megatrends für die späten neunziger Jahre, Düsseldorf 1995.

[4] *Paul M. Zulehner/Hermann Denz*, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertstudie, Düsseldorf 1993, 237.

[5] *Norbert Mette*, Gemeinsam im Dienst einer evangelisierenden Pastoral. Die Chance einer Vielfalt kirchlicher Berufe für die Sendung der Kirche, in: *Paul Hoffmann* (Hg.), Priesterkirche, Düsseldorf 1987 (= Theologie zur Zeit. 3), 208–231, 231.

[6] *Zulehner/Denz*, a.a.O., 1993, 259.

• Vor dem Hintergrund einer derart akzentuierten (und personalintensiven) Seelsorge sind vor allem die Laien gefordert: Gerade sie haben die Chance und Kompetenz, vor Ort mit jenen ins Gespräch zu kommen, die der Kirche kritisch gegenüberstehen: mit den Gebildeten, den jungen Generationen, den urbanen Menschen. Sie können dabei offen und authentisch von jenem Glauben Zeugnis geben, der moderne ChristInnen heute trägt (1 Petr 3,15).

Lernfeld „Kirchenzukunft"

Die *Katholische Aktion* versteht sich als Bewegung der „kirchlichen Mitte". „Nicht ‚für' die Kirche sollen Christinnen und Christen tätig sein sondern ‚als' Kirche."[7] Die Zukunft dieser Kirche ist der KA von ihrer Identität her ein besonderes Anliegen. Die Rezeption des Konzils kann wohl erst dann als gelungen bezeichnet werden, wenn die Rede von Kirche als dem „Volk Gottes" sich in einem neuen Kirchenbild erweist, wozu auch eine deutliche Übernahme von Verantwortung der Laien gehört. Die Zukunft der Kirche und die Rolle von Amtsträgern und Laien sind wesentliche Themen des Dialogs.

• Das Engagement der Laien in Kirche und Gesellschaft zu fördern und zu koordinieren, ist Aufgabe und Herausforderung für die *Katholische Aktion.* Ob und wie es gelingt, selbstbewußte und gebildete Frauen, Männer und Jugendliche zu animieren, „Sauerteig" der frohen Botschaft zu werden, daran wird sich die Zukunft auch der KA entscheiden.

• Will Kirche nicht an der Realität vorbeireden und -handeln, braucht sie gerade in der hochdifferenzierten Welt von heute Menschen, die in den spezifischen Teilbereichen der Gesellschaft fachliche Kompetenz besitzen.[8] Innovative Ideen und kompetente MitarbeiterInnen zu fördern ist daher eine wesentliche Investition in die Zukunft der *Katholischen Aktion.*

• Für die Zukunft der KA wird eine entscheidende Herausforderung sein, ein Verhältnis zur Kirchenleitung aufzubauen, das von gegenseitiger Akzeptanz und Vertrauen geprägt ist. Eine Beziehung zur Kirchenleitung, die durch kritische Loyalität bei weitgehender Autonomie der KA gekennzeichnet ist, könnte für beide Seiten ertragreich sein. Daß dieser Status auch stabilisierend wirkt, wurde nicht zuletzt in der Kirchenkrise des Jahres 1998 klar, als die KA eine vermittelnde Position zwischen beharrenden und fortschrittlichen Kräften einnahm und im Dialog mit ExpertInnen Wege aus der Krise aufzeigen konnte.

Lernfeld „Gesellschaft – Wirtschaft – Politik"

Der soziale Wandel hat es mit sich gebracht, daß das Leben der Menschen zunehmend instabil wird: die großen Ideologien sind entzaubert, jahrhundertealte Milieus lösen sich auf, soziale wie familiäre Sicherheitsnetze werden brüchig. Im Zeitalter einer größer werdenden Unübersichtlichkeit sind immer mehr Menschen auf authentische und zukunftsweisende Lebenskonzep-

[7] *Markus Lehner,* Vom Bollwerk zur Brücke. Katholische Aktion in Österreich, Thaur 1992, 217. Lehner zitiert hierbei E. Klinger.
[8] Vgl. *Lehner,* a.a.O., 218.

te angewiesen, die mit ihnen gemeinsam entwickelt werden. Brennende Fragen gibt es genug: Was bedeutet das Phänomen der neuen Armut für die gesellschaftliche Zukunft und für unser ganz konkretes Handeln als Kirche? Was denken wir aus christlicher Perspektive zum Thema Arbeit, deren Definition, Bewertung und Verteilung eine zentrale Frage des beginnenden 21. Jahrhunderts sein wird? Welche Strategien haben wir, die Lebenschancen Jugendlicher und junger Erwachsener zu fördern, einer Gruppe, die von der Problematik mangelnder Arbeit besonders betroffen ist?

Bei einer Tagung der *Katholischen Aktion Österreichs* zum Thema „Soziale Gerechtigkeit"[9] hat der bekannte Sozialethiker Johannes Schasching betont, daß sich „die Kirche als gesellschaftliche Kraft für soziale Gerechtigkeit in besonderer Weise verpflichtet weiß". Uns müsse allerdings klar sein, daß wir mit dieser Option zu manchen modernen gesellschaftlichen Auffassungen quer liegen. Kirchliches Querdenken wendet sich gegen die gängige Leistungs- und Machbarkeitsideologie und stellt ihr die Realutopie sozialer Gerechtigkeit gegenüber. Wie, wo und mit wem sich die Option „soziale Gerechtigkeit" in der modernen Welt verwirklichen läßt, ist eine der zentralen Fragen des „Dialogs für Österreich" und ein wesentliches Lernfeld für eine gesellschaftlich wirksame Einrichtung wie die *Katholische Aktion.*

- Als kirchliche Organisation, die (im Sinne einer politischen Diakonie) gesellschaftlich relevant sein will, wird die KA die Option für soziale Gerechtigkeit stärker wahrnehmen müssen. Der theologische wie der politische Hintergrund bedeuten für die *Katholische Aktion,* sich dort zu engagieren, wo Lebens- und Freiheitschancen verkommen: materielle, berufliche, soziale, psychische.

- Dazu ist es notwendig, in Fragen der sozialen Gerechtigkeit kompetenter zu werden: Was wir in Zukunft brauchen, sind kreative und seriöse Wege aus der Dominanz der Konsumspirale und des sogenannten „Neoliberalismus". Dazu wiederum haben wir neben unserem theologischen Wissen wirtschafts-, sozial- und gesellschaftspolitisches Know-how nötig.

- Zur Verwirklichung ihrer gesellschaftspolitischen Optionen braucht die KA Partner und Kooperationen: Das werden hoffentlich viele kirchliche Einrichtungen, das können Parteien, PolitikerInnen und Gewerkschaften sein. Auch internationale Kooperationen sind gefragt: Soziale Gerechtigkeit ist eine globale Verantwortung, der österreichische Kontext vermutlich schon zu kleinräumig gedacht.

Eine Schlußbemerkung: Die Delegiertenversammlung in Salzburg stellt den Höhepunkt des „Dialogs für Österreich" dar. Dialog ist aber kein Momentauftrag, sondern eine Grundherausforderung für die Kirche. Deshalb braucht es Strategien und Strukturen, die auch nach dem Delegiertentag eine „Kultur des Dialogs" sicherstellen. Dialog braucht Zeit. Gerade wenn er als Lernprozeß verstanden wird.

[9] „Sozial und gerecht – Parameter für politische Entscheidungen", eine Tagung der Österreichischen Bischofskonferenz und der KAÖ im Adof Czettel-Bildungszentrum, Wien, 12.12.1997.

INGRID THURNER

Ein dialogischer Lernprozeß in der „Familie Kirche"

Ingrid Thurner ist stellvertretende Vorsitzende und Geschäftsführerin der Plattform „Wir sind Kirche" und überlegt, was die Initiatoren des „Kirchenvolks-Begehrens" von den Bischöfen und von anderen lernen wollen. (Redaktion)

Klein Mary war mit ihrer Mutter am Strand. „Mammi, darf ich im Sand spielen?" – „Nein, Liebling, da machst du nur dein hübsches Kleid schmutzig." – „Darf ich im Wasser waten?" – „Nein, da wirst du bloß naß und erkältest dich." – „Darf ich mit den anderen Kindern spielen?" – „Nein, da finde ich dich nicht wieder." – „Mammi, kauf mir ein Eis." – „Nein, das ist nicht gut für deinen Hals." Klein Mary begann zu weinen. Die Mutter wandte sich zu einer Frau in der Nähe und sagte: „Du lieber Himmel! Haben Sie schon einmal ein so neurotisches Kind gesehen!"[1]

Die Voraussetzung „Ein ernsthafter Dialog ist nur möglich zwischen Partnern, die voneinander etwas lernen wollen" und die Frage nach dem Lernbedarf der Plattform „Wir sind Kirche" im Rahmen des „Dialogs für Österreich" sind Einladung und Anlaß, einen Beitrag für dieses Heft zu schreiben. So interessant die Fragestellung ist, so schwer fällt eine Antwort aus unserer Sicht.

„Neurotisch" betitelt Anthony de Mello seine Weisheitsgeschichte, die diesen Artikel einleitet. Was wohl die kleine Mary von ihrer Mutter gelernt hat – von einer übermächtigen Person, die in den Augen ihres Kindes alle Befugnis hat, die Entscheidungen zu treffen? Welchen Lernbedarf hat ein Kind, das erfährt, daß die Erfüllung aller Wünsche aus „guten Gründen" verweigert wird? Ein solches Kind wird wohl vor allem eines „lernen" wollen: möglichst schnell gleich groß und mächtig wie die Mutter zu werden, um Wünsche realisieren und über andere bestimmen zu können. Und sobald das Mädchen die ganze Situation „zum Heulen" findet, wird es natürlich als „neurotisch" bezeichnet.
So sehr ich die Haltung der Mutter verstehen kann (Kinder können bisweilen tatsächlich „nerven", das weiß ich aus eigener Erfahrung!) – sie mag gut gemeint sein, gut ist sie sicher nicht. Die Mutter hat zwar für den Augenblick (vielleicht) Ruhe, aber ein Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern wird so wohl kaum entstehen.
Es ist aus der Sicht „Unmündiger", das heißt nicht entscheidungsberechtigter Laien, wirklich nicht einfach, von einer „Mutter Kirche" zu lernen, die alles besser weiß, die allein Entscheidungen trifft und nach den Begründungen hinter den Wünschen ihrer „Kinder" nicht fragt, sondern „gut gemeint" be-

[1] *Anthony de Mello*, Wer bringt das Pferd zum Fliegen? Weisheitsgeschichten. Herder, Freiburg 1989, 43.

stimmt, wie diese sich zu verhalten haben. Und von einem ernsthaften Dialog zwischen gleichberechtigten Partnern haben die „aufbegehrenden Kinder" am Beginn des „Kirchenvolks-Begehrens" wenig gespürt. Menschen, welche die Situation der Kirche „zum Heulen" fanden, wurden als „nervende Kinder" empfunden, die die heile Welt der Familie durch ihre Haltung zerstören möchten.

In den drei Jahren seit dem Beginn des „Kirchenvolks-Begehrens" hat sich – Gott sei Dank – einiges verändert. Vielleicht sind wir „Kinder" erwachsener geworden und die „Väter" der Kirche ein bißchen weiser.

Dieser Lernprozeß ist sicher mühsam (Eltern heranwachsender Kinder können ein Lied davon singen!), von Rückschlägen gezeichnet, bisweilen emotionsgeladen, er ist verletzend und befreiend, es gibt Zeiten, in denen man herzhaft miteinander lachen kann, und Situationen, die man zum Davonlaufen findet, da gibt es Phasen, in denen man sich verbunden und eins weiß, und Phasen, in denen man aneinander vorbeiredet. Aber solange noch geredet wird ... Und Gott sei Dank wird in unserer Kirche noch miteinander gesprochen!

Wie in jeder Familie lernen auch in der Familie Gottes dabei alle Mitglieder voneinander – die Kinder von den Vätern und den Geschwistern, die Väter von den Kindern. Was wir dabei gelernt haben und immer noch lernen müssen, ist das Verständnis für „Väter", denen bisher nie widersprochen, deren natürliche Autorität „einfach so" anerkannt wurde, die in einer Welt lebten – und zum Teil immer noch leben –, die ganz patriarchalisch ausgerichtet war, ja immer noch ist. Und wahrscheinlich müssen wir auch Geduld lernen – Geduld mit ihnen, die nicht von heute auf morgen jahrhundertelang bewährte Verhaltensweisen ablegen können, Geduld auch mit einer Familie, in der unterschiedlichste Erwartungen, Ansichten und Erfahrungen zu einem gemeinsamen Leben und Wirken führen sollen.

Was Heranwachsende – trotz aller natürlichen Widerstände – zumindest unbewußt an ihren Vätern fasziniert, ist die Sicherheit ihres Auftretens, ein Selbstbewußtsein, das in einer langen Lebenserfahrung wurzelt. Dies gilt auch für die Kirchen-Familie.

Der Rückhalt einer Weltkirche, die seit fast 2000 Jahren ihre Priester und Bischöfe in direkter apostolischer Sukzession bevollmächtigt, für das ganze Volk Gottes verantwortlich zu sein, das vom Amtsverständnis getragene Bewußtsein, daß nur sie „in persona Christi" handeln können, und die jahrhundertelange Zustimmung des Volkes, ja dessen Bewunderung geweihter Männer, sind – trotz aller Verunsicherungen und Schwierigkeiten der heutigen Zeit – für viele Priester ein tragender Grund, selbst- und sendungsbewußt, bestimmt und bestimmend in der Kirche aufzutreten.

„Laienhafte" Menschen müssen es zum Großteil erst lernen, ihre Berufung und Sendung in Kirche und Welt selbstbewußt und sendungsbewußt zu leben. Wir Laien sind durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und, des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaftig, gesandt, zu unserem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt auszuüben![2]

[2] Vgl. „Lumen gentium" 31, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 2. Vatikanisches Konzil.

Von unseren Priestern und Bischöfen – und auch von anderen, von ihrer Sendung zutiefst überzeugten Gruppierungen – können und müssen wir lernen, diese Berufung, die von Gott selbst kommt, genauso ernst zu nehmen wie die Berufungen, die die Kirche „von amtswegen" bestätigt. Dieser unerschütterliche Glaube, von Gott selbst in eine bestimmte Aufgabe gerufen zu sein – und auch dazu befähigt –, ist bei vielen Katholikinnen und Katholiken auch fast 40 Jahre nach dem Konzil noch wenig vorhanden. Hier haben wir sicher einen enormen Lernbedarf, bis alle Katholikinnen und Katholiken ihren Selbststand finden und sicher ihren eigenen Weg gehen, den Gott sie gemäß ihren Charismen und Möglichkeiten führt. „Das heilige Konzil beschwört also im Herrn inständig alle Laien, dem Ruf Christi, der sie in dieser Stunde noch eindringlicher einlädt, und dem Antrieb des Heiligen Geistes gern, großmütig und entschlossen zu antworten. Von neuem sendet er sie in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst kommen will, damit sie sich in den verschiedenen Formen und Weisen des einen Apostolates der Kirche, das dauernd den neuen Bedürfnissen der Zeiten anzupassen ist, als seine Mitarbeiter erweisen. So wirken sie allezeit und mit aller Kraft für das Werk des Herrn; dabei wissen sie wohl, daß ihre Mühe nicht vergebens ist im Herrn." Der Schlußartikel im Laiendekret des 2. Vatikanischen Konzils ist heute aktueller denn je. Er ist ein Aufruf zum „Auf-Stand" der Laien, eine Herausforderung an jede Frau und jeden Mann, endlich aufzustehen und zu gehen, wohin der Herr sie sendet – in der Gewißheit, daß Gott selbst sie beruft und sendet.

Die „Väter" unserer Kirche leben uns vor, welche Sicherheit des Auftretens und Wirkens aus dem Bewußtsein wächst, daß sie von Gott berufen sind – und ich hoffe, daß sie den „Kindern" helfen, diese Sicherheit ebenfalls zu finden und ihre Charismen zu entfalten. Und wahrscheinlich erleben Priester und Bischöfe dabei, daß sie es bei Laien nicht mit „aufmüpfigen Pubertierenden" zu tun haben, denen die „Familie" egal ist, sondern mit gleichberechtigten Partnerinnen und Partnern, mit denen ein Dialog über Familienstruktur und Aufgabenverteilung in ihr zu einem, von allen gewünschten, kraftvollen Wirken führt.

Wenn uns das in der Kirche von Österreich gelingt, indem wir voneinander und füreinander Geduld, tiefen Glauben und das Ernstnehmen unserer Berufungen lernen, ist mir um die Zukunft unserer Kirche nicht bange. Es ist – mit allen damit verbundenen Problemen und Schwierigkeiten – in der „Familie Kirche" ein Wachstums- und Reifeprozeß in Gang gekommen, der uns zu einem Miteinander führen kann, wie es Jesus dem Volk und seinen Jüngern auftrug: als „Familie", in „der nur einer euer Vater ist, der im Himmel" (Mt 23, 9), und wir alle Brüder und Schwestern.

Der Dialogprozeß in der Kirche von Österreich, der zuerst zäh und mühsam, dann aber immer kraftvoller und zukunftsweisender begonnen hat, ist ein notwendiger Lernprozeß auf diesem Weg zwischen Leitung und Basis, zwischen den verschiedensten Gruppen innerhalb unserer Kirche und den unterschiedlichsten Erwartungen ihrer Mitglieder – ein gegenseitiges Geben und Nehmen.

Ein Farmer, dessen Mais auf der staatlichen Landwirtschaftsmesse immer den ersten Preis gewann, hatte die Angewohnheit, seine besten Samen mit allen Farmern

der Nachbarschaft zu teilen. Als man ihn fragte, warum er das täte, sagte er: „Eigentlich liegt es im ureigensten Interesse. Der Wind trägt die Pollen von einem Feld zum anderen. Wenn also meine Nachbarn minderwertigen Mais züchten, vermindert die Kreuzbestäubung auch die Qualität meines Kornes. Darum liegt mir daran, daß sie nur den allerbesten anpflanzen.[3] Wenn sich alle Seiten darauf einlassen und buchstäblich alle ihr Bestes geben, wird die Kirche wieder wachsen und gedeihen, Samen ausstreuen und Früchte bringen.

[3] *Anthony de Mello*, a.a.O. 153.

GABRIELE KIENESBERGER

Dialog in der Kirche der Marthas...

...die mit ihren blanken Händen sich nicht nur am Fels Petri wundscheuern, sondern das Urgestein freilegen.[1]

Mag[a] Gabriele Kienesberger ist seit 1. April 1998 Frauenbeauftragte der Diözesanen Frauenkommission Linz sowie Vorstandsmitglied des Österreichischen Frauenforums Feministische Theologie. Sie wurde nach dem Lernbedarf „der" Frauen befragt. (Redaktion)

Das Geschlecht hat kulturelle und historische, aber keine ontologische Bedeutung

Gerade im Rahmen dialogischer Prozesse kann es nicht um ein Fortschreiben eines Geschlechterdualismus gehen, der selbst der Kern eines breiteren Unterdrückungsmusters ist, welches zur Abwertung von Frauen führte. „Soweit unsere Wahrnehmung dualistisch bleibt, werden wir uns eben auf die Logik des Entweder-Oder festgenagelt finden, für die wir das Patriarchat zu Recht kritisiert haben."[2] So ist auch die Frage nach Dialogpartnern und Dialogpartnerinnen auf dem Hintergrund der Notwendigkeit zu sehen, die Situation von Frauen zu analysieren „und das konkrete Leben von Frauen zu feiern, ohne in den Dualismus der Geschlechter zurückzufallen."[3] Beverly W. Harrison sieht diese Möglichkeit in dem Versuch, „eine Sprache zu finden, die die Realität unseres Seins, unserer Erfahrung und unserer Geschichten bejaht, ohne die Machtdynamik zu stärken, welche bereits in der Geschichte einer Welt

[1] In Anlehnung an Hedwig Meyer-Wilmes' Gedicht „Zu Marthas Gedächtnis", in: *Hedwig Meyer-Wilmes:* Zwischen lila und lavendel. Schritte feministischer Theologie, Regensburg 1996, S. 137f.
[2] *Beverly W. Harrison*, Die neue Ethik der Frauen: kraftvolle Beziehungen statt bloßen Gehorsams. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1991. S. 49.
[3] *Harrison*, S. 49.

enthalten ist, die vom Patriarchat geschaffen und konstruiert ist. Doch es ist nicht einfach, unseren Weg über einen Diskurs hinaus zu finden, der die dualistische soziale Konstruktion stärkt, wie sie von patriarchalischen Machtbeziehungen geschaffen wurde"[4].

Erinnerungen, die zu subversiven Sehweisen und Einsichten führen

Jeder Versuch, die Erfahrungen und Wirksamkeiten von Frauen zu erinnern und zu würdigen, muß daher das Vergessen erinnern und die Unsichtbarkeit von Frauen benennen und kritisieren: eine Unsichtbarkeit, die nicht eine tatsächliche Abwesenheit von Frauen widerspiegelt, sondern dadurch hergestellt wurde und wird, daß Frauen in der Bibel und durch die herrschende Bibelauslegung, in der Geschichte und durch die herrschende Geschichtsschreibung nicht beachtet, übersehen, verschwiegen wurden und werden.[5]
Eine Fortführung dieser Methodik ist offensichtlich, verfolgt man die gegenwärtigen Aussagen der römisch-katholischen Kirchenleitung auf allen Ebenen: Frauen werden nicht als gleichberechtigt anerkannt, Diskussionen über den Zugang zur Ordination für Frauen werden als beendet erklärt, und an ihrem Ausschluß von der Kirchenleitung gibt es nichts zu rütteln.
Mit der Kategorie der „Erinnerung", die Elisabeth Schüssler Fiorenza als „gefährliche Erinnerung" bezeichnet, greift sie eine zentrale Kategorie der Politischen Theologie von Johann Baptist Metz auf. Erinnerungen, die nicht „passen" und sich nicht einordnen lassen in die Gegenwart, die das Vorfindliche, das Selbstverständliche, das „Unausweichliche" nicht bestätigen, die wie ein Blitz plötzlich die Gegenwart beleuchten, in Frage stellen, zu subversiven Sehweisen und Einsichten führen und das Verlangen nach Verwandlung, nach einem „anderen" Leben wachrufen. Solche Erinnerung wird den Traditionen und Gewißheiten, die als maßgebend betrachtet werden, gefährlich. Sie verwandelt Theologie, Weltanschauung und Alltagswissen.[6] Diese Erinnerung bedarf des In-Beziehung-Tretens gerade mit Menschen, die in Ausgrenzungs- und Unterdrückungssituationen nach neuen Wegen suchen und mit dem, was von und über Menschen in Ausgrenzungs- und Unterdrückungssituationen in der schriftlichen und mündlichen Tradition lebendig geblieben ist.

Kyriarchatsanalyse: weil Herrschaft nicht eindimensional zu verstehen und zu verwandeln ist

Zur kritischen Betrachtung des Prozesses, im Rahmen des „Dialogs für Österreich", kann Elisabeth Schüssler Fiorenzas Hermeneutik zur Interpretation biblischer Texte als Hilfestellung dienen. Wenngleich die Methode Schüssler Fiorenzas auf den Dialogprozeß nur bedingt angewendet werden kann – handelt es sich bei ihrem intendierten Anwendungsgebiet doch um historische Texte – so schärft gerade ihre „Hermeneutik des Verdachts" die Sensibilität, Herrschaftsinteressen

[4] *Harrison*, S. 49f.
[5] *Christine Schaumberger*, Eine Theologie, notwendig und stärkend wie Brot, in: Fama. Feministisch-theologische Zeitschrift. 14. Jg, Juni 1998, S. 3.
[6] *Schaumberger*, S. 3.

sowohl in Texten als auch in Aussagen zu orten, zu analysieren und zu verändern.
Voraussetzung und Grundlage dieser Hermeneutik ist ein feministisches Befreiungsengagement, das Herrschaft und Unterdrückung analysiert, um sie zu verwandeln hin auf Gerechtigkeit und Befreiung. Dafür hat Elisabeth Schüssler Fiorenza – zunächst unter der Bezeichnung „Patriarchat", in ihren jüngeren Veröffentlichungen mit der Benennung „Kyriarchat" – eine Herrschaftsanalyse entwickelt. Ihre Analyse unterscheidet sich von eindimensionalen Konzepten, die davon ausgehen, daß alle Männer über alle Frauen herrschen, oder Gemeinsamkeit und Verallgemeinerbarkeit von Frauen voraussetzen oder sich auf das Verhältnis oder die Hierarchie der Geschlechter konzentrieren. Weil Frauen erfahren, daß verschiedene Unterdrükkungsstrukturen, zum Beispiel Rassismus, Sexismus, Klassenherrschaft, nicht voneinander unabhängig, sondern gleichzeitig, sich gegenseitig stützend und verstärkend, in ihrem Leben wirksam sind, ist es unangemessen, diese Unterdrückungsstrukturen isoliert zu analysieren. Kyriarchatsanalyse untersucht das Zusammenwirken der verschiedenen Formen von Unterdrückung und Herrschaft, die nicht als über- und untergeordnet oder parallel wirkend, sondern als sich gegenseitig multiplizierend gesehen werden. Die Analyse jeder Erfahrung, jedes Kontextes von Frauen geschieht im Blick auf die ärmsten, unterdrücktesten, vergessensten Frauen, der feministischen Vision folgend: „Keine ist befreit, wenn nicht jede befreit ist."[7]
Multiplizierend wirken aber auch Beziehungen. Denn „als beziehungshafte Wesen brauchen wir einander für unser gemeinsames Wohlergehen, und in unserer gegenseitigen Beziehung erfahren wir Gott/Göttin. Gerechtigkeit stellt Bedingungen her, die meine und deine Erfüllung gleichzeitig möglich machen, die buchstäblich ein Gemeinwohl schaffen. Alle moralischen Werte sind Möglichkeiten, die in Wechselbeziehung stehen. Uns erscheinen sie unversöhnlich, da die Welt, die unsere Freiheit aufgebaut hat, von der harten Hand von Privileg und Herrschaft entstellt ist. Dazu nein zu sagen heißt, ja zu sagen zu dieser ‚Phantasie der Möglichkeit' und dabei Gott als personalem lebendigem Prozeß und als dem Grund von Beziehung zu begegnen."[8]
Trotz aller Offenheit, die am Anfang eines dialogischen Prozesses stehen sollte, sind Frauen gut beraten, sich in diesem hierarchisch klar festgelegten Gefüge, wie es die römisch-katholische Kirche per definitionem ist, der Methode einer „Hermeneutik des Verdachts", zu bedienen. In einem Dialog zwischen hierarchisch unterschiedlich gestellten Partnerinnen und Partnern braucht es gewissermaßen eine interpretierende Übersetzung, die trotz des Bemühens, dualistische soziale Konstruktionen aufzulösen, nicht darauf verzichten kann, auf die reale Existenz ebendieser hinzuweisen, um der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten ein Stück näher zu kommen.
Der „Dialog für Österreich", ausgerufen vom obersten Leitungsgremium der römisch-katholischen Kirche Österreichs, verdient eine Verortung an der zentralen Schrift des Christentums,

[7] *Schaumberger*, S. 5.
[8] *Harrison*, S. 63f.

dem Neuen Testament. Zum Aufzeigen der Möglichkeiten und Grenzen des „gründlich Durchbesprechens"[9] ist die feministisch-kritische Hermeneutik von Elisabeth Schüssler Fiorenza sehr hilfreich.
Im Folgenden versuche ich eine Auswahl von Schüssler Fiorenzas hermeneutischen Instrumenten auf den Dialogprozeß anzuwenden.

a) Die Hermeneutik des Verdachts
Wann sind wir in den Dialog eingetreten? In welchem Zusammenhang tritt wer wie in den Dialog mit uns? Warum? In welcher Funktion? Mit welcher Absicht?[10]
Die Hermeneutik des Verdachts steht in Gegensatz zu einer Hermeneutik der Zustimmung. Sie geht davon aus, daß Frauen nach wie vor unsichtbar gemacht werden, daß ihnen bestimmte Rollen zugewiesen werden, daß sie durch androzentrische Sprache totgeschwiegen werden, daß sie von Leitungspositionen ferngehalten werden. Eine Hermeneutik des Verdachts macht Frauen darauf aufmerksam, auf Spuren und Anzeichen zu achten, die hinweisen auf Herrschaftsinteressen und auf Prozesse, die Frauen zurückdrängen. Vor allem sollen auch die eigenen Hör-, Sprach- und Gesprächsgewohnheiten[11] als verdächtig angesehen werden: ob vorbehaltloses, unreflektiertes Vertrauen dem Gesprächspartner/der Gesprächspartnerin gegenüber besteht; ob bei manchen Themen die Präsenz von Frauen von vornherein ausgeschlossen wird; welche androzentrischen Selbstverständlichkeiten und Vorannahmen das Gespräch beeinflussen.

b) Die Hermeneutik der Verkündigung
Können, wollen wir die Aussagen der DialogpartnerInnen annehmen? Warum? Warum nicht? Eröffnet der Dialoginhalt Frauen neue Lebensperspektiven?
Die Hermeneutik der Verkündigung achtet darauf, daß die dialogischen Gespräche für Frauen „Brot" werden. Sie bewertet Gespräche und Verkündigungen danach, ob sie Frauen verletzen, ob sie Herrschaftsstrukturen legitimieren, ob sie Frauen dazu anhalten, sich mit Ungerechtigkeit und Unterdrückung abzufinden, und kritisiert nicht nur die unterdrückende und versteinernde Wirkung, sondern warnt vor ihr und arbeitet ihr entgegen.
Aber sie ist auch aufmerksam in Gesprächen für „Brotstückchen", die für Frauen, die in Unterdrückung leben, notwendige Nahrung sind und Frauen für das Überleben und Verwandeln stärken.

c) Die Hermeneutik der Imagination
Die Hermeneutik der Imagination arbeitet mit allen Möglichkeiten und

---

[9] DIALOG; Begriffsklärung: *Philipp Harnoncourt*, in: Unser Thema, Katholisches Frauenwerk Österreichs, Heft 1/98, S. 6.

[10] Zu diesen und den unter b) kursiv gesetzten Fragen vergleiche den Artikel von *Regula Strobel:* Brot – nicht Steine. Elisabeth Schüssler Fiorenzas Hermeneutik in der Pfarreiarbeit, in: Fama, Feministisch-theologische Zeitschrift, 14. Jg, Juni 1998, S. 10f.

[11] Sprache dient „dazu, entweder existierende soziale Beziehungen zu reproduzieren und zu stärken und uns damit zu lehren, die Legitimität dessen, was gegeben ist, zu akzeptieren, oder dazu, die imaginative Neuaneignung oder die Transzendenz des Gegebenen möglich zu machen. Sprache ist nicht nur ein ‚äußeres' Merkmal der Realität. Die Verwendung von Sprache reproduziert unsere sozialen Beziehungen oder formt sie neu. Die Sprache enthält also das Potential, entweder die Möglichkeiten der Menschen zu erweitern oder als Übermittlerin von subtilen oder weniger subtilen Mustern menschlicher Unterdrückung und Herrschaft zu dienen. Sprache ist durch und durch politisch, denn sie vermittelt die Vergangenheit in unsere Gegenwart", in: *Harrison*, S. 36.

Weisen der Kreativität, um verlorengegangenen Erinnerungen und noch ungeahnten Möglichkeiten auf die Spur zu kommen. Alle Sinne, alle Wahrnehmungsmöglichkeiten, alle Ausdruckskräfte können und sollen als Quelle und Werkzeug der Erinnerung und Vision erkannt, genutzt und ausgebildet werden.

Das weibliche Erbe in der Darstellung der Geschichte und Tradition einzufordern und im Sinne Schüssler Fiorenzas kreativ zu aktualisieren heißt, zu einem differenzierten Umgang mit der Vergangenheit zu finden, welcher nicht in einer pauschalen Verurteilung besteht.[12] Dieser ermöglicht die Geschichte der Frauen neu zu erzählen.
Gerade im gegenwärtigen Dialog darf die Frage nicht ausgeklammert werden, wie ein Dialog, der klar mit frauenunterdrückenden Aussagen und Ausgrenzung von Inhalten, die Frauen betreffen, durchsetzt ist, weitergeführt werden kann, ohne Frauenunterdrükkung festzuschreiben. Hilft in diesem Fall ein Versöhnungsangebot seitens der Unterdrückten, daß sie den Dialogpartner nicht in die Enge treiben wollten und daß sie doch auch gemeinsam nach Lösungen suchen könnten? Bleibt der hierarchisch höher gestellte Dialogpartner im Prozeß bei einem klaren Zurückweisen der Anmaßungen, einem Einfordern dessen, was alle DialogpartnerInnen anläßlich der Taufe zu leben versprochen hatten, nämlich, daß keine Unterordnung mehr sei zwischen Frau und Mann, Jüdin/Jude und Griechin/Grieche, Freier/Freiem und Sklavin/Sklaven?

Bleiben noch einige Fragen für die **Diagnose des Dialogs:**[13]

Um mit der Hermeneutik des Verdachts den Dialog zu diagnostizieren und intervenieren zu können, muß unterworfenes Wissen zur Revolte gebracht und unterdrückte Erfahrung aufgeweckt werden.
Dazu in Auswahl einige Fragen für die Diagnose:
Berücksichtigen die Ziele des Dialogs Frauenerfahrungen und Frauengeschichte? Werden Frauen, ExpertInnen von außen und Minderheiten als AnalysatorInnen der Dialoginhalte und Dialogergebnisse genutzt? Erlauben Arbeitsstruktur und Delegiertenauswahl allen fähigen Frauen den Zugang zu beziehungsweise die Teilnahme an allen Funktionen des Dialogteams? Wer übernimmt Schattenarbeit, wie wird sie geteilt? Wer sind die TrägerInnen unterworfenen Wissens? Wie werden brisante Themen sichtbar gemacht und ihre VertreterInnen anerkannt? Gibt es geschlechtsspezifische Privilegien? Wie verständlich, inklusiv und nichtmilitaristisch ist die Sprache?
Unterdrückung von Frauen-Wissen und Frauen-Erfahrung macht die Kirche und jede Organisation ärmer. Es kann nicht darum gehen, Frauen so zu trainieren, damit sie es „so gut machen wie ein Mann".
„Wenn also die Kirche mehr über sich erfahren, sich weiterentwickeln, sich gar reformieren und in Kontakt mit ihren lebendigen Quellen kommen will, tut sie gut daran, Frauen-Erfahrungen nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern mit den Frauen Innova-

[12] *Gina Schiebler*, Der Mensch als Text. Vom Irrtum und Reichtum unserer Lebensgeschichte, in: Fama, S. 13.
[13] Vgl. *Eva Renate Schmidt*, Die Hermeneutik des Verdachts. Diagnoseprinzip für Organisationen, in: Fama, S. 15.

tionsprozesse in Gang zu setzten"[14], also mit ihnen in einen echten Dialog einzutreten.
Die Aufgabe einer christlichen feministischen Ethik – und diesen Maßstab lege ich an diesen konkreten „Dialog für Österreich" – besteht darin, „jede Moral des blinden Gehorsams zu untergraben und an ihre Stelle den Prozeß moralischer Reflexion von Menschen zu setzten, die achtungsvoll *miteinander* diskutieren"[15].

[14] *Schmidt*, S. 15.
[15] *Harrison*, S. 66.

PAUL IBY

„Dialog für Österreich" und kirchliche Jugendarbeit

Dr. Paul Iby ist Bischof der Diözese Eisenstadt (Burgenland). Der für Kinder- und Jugendfragen zuständige Referatsbischof der Österreichischen Bischofskonferenz antwortet auf die Frage, welche Erkenntnisse die Bischöfe in diesem Bereich von anderen erwarten. (Redaktion)

Der „Dialog für Österreich", eingeleitet und begonnen durch die Österreichische Bischofskonferenz, ist eine Form der Auseinandersetzung mit vielen Fragen, die Kirche, Religion, Gesellschaft und Welt betreffen. Dieser Gesprächsprozeß hat sich nicht auf den innerkirchlichen Bereich eingegrenzt, sondern eine Vielfalt von Veranstaltungen ausgelöst, die alle zusammen sicherlich einen positiven und auch kritischen Beitrag zu offenen Fragen ermöglichen. Es ist noch nicht abzusehen, welchen Erfolg dieser Dialog bringt.
In diesem Beitrag möchte ich mich mit der Frage beschäftigen, was die Kirche beziehungsweise die Bischöfe im Bereich der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit von wem lernen wollen und welche Gesprächspartner in diesen Dialogprozeß einbezogen wurden oder werden.
Es ist zur Zeit noch zu früh, ein umfassendes Ergebnis zusammenzustellen, weil der Dialog noch nicht zu Ende ist und weil es mir nicht möglich war, an allen Veranstaltungen teilzunehmen, die sich mit kirchlicher Kinder- und Jugendarbeit befaßt haben. (In diesen Bericht werden auch die zwei Pastoraltagungen von 1996 und 1997, die sich mit diesen Themen befaßt haben, nicht einbezogen. Darüber gibt es eigene Tagungsberichte.)
Auf einige konkrete Aspekte der Jugendarbeit soll skizzenhaft hingewiesen werden:

1. Welche kirchliche Jugendarbeit erwartet sich die Kirche und welche kirchliche Jugendarbeit erwartet sich die Gesellschaft?

Mit dieser Thematik hat sich die Bundeskonferenz der katholischen Jugend Österreichs befaßt und folgende Kriterien festgestellt:

a. Die Kirche möchte eine Jugendpastoral, die junge Menschen in ihrer Lebensphase begleitet, ihnen Orte der Begegnung mit Bezugspersonen anbietet, Einübung und Diskussion in Glaubensfragen ermöglicht, jugendgemäße Gottesdienste vorbereitet und feiert, die Gemeinschaft erleben läßt mit Gleichaltrigen und mit Erwachsenen und Hilfen anbietet zu den Sinnfragen des Lebens.

b. In der kirchlichen Jugendarbeit geht es auch um die Auseinandersetzung mit den Problemen des Lebens, der Zeit, der Politik. Dabei besteht ein guter Zugang zu Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens, der Umwelt und der Toleranz.
Hierbei ist wichtig, daß die Jugendlichen nicht nur als Objekte der Jugendarbeit gesehen werden, sondern immer mehr als Subjekte, als Mitgestalter und Mitverantwortliche für die Jugendarbeit.

c. Um gute kirchliche Jugendarbeit in der heutigen Zeit in den Pfarren und Diözesen erfolgreich durchführen zu können, sind gut ausgebildete Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen notwendig. Ein Schwerpunkt der kirchlichen Jugendarbeit sollte daher die Ausbildung und Weiterbildung von JugendleiterInnen, GruppenleiterInnen und kompetenten Führungskräften sein.
Weiters sollte die Erarbeitung von Projekten, von Jahresschwerpunkten und von Hilfsmitteln für die praktische Arbeit nicht übersehen werden.

d. Die Gesellschaft erwartet sich eine kirchliche Jugend als Partner für sinnvolle und wertbezogene Jugendarbeit. Die Katholische Jugend gehört immer noch zu den größten organisierten Jugendbewegungen in Österreich.

Die Gesellschaft erwartet sich, daß die spezifisch kirchliche Jugendarbeit die Werte der Religion als positiven Beitrag in das gesellschaftliche Leben einbringt.

e. Es wird von weiten Kreisen der Bevölkerung erwartet, daß die kirchliche Jugendarbeit auch zur Bewältigung der Probleme Jugendlicher in unserer Zeit beiträgt, beispielsweise auf den Gebieten des Drogenkonsums, der Drogenabhängigkeit, des Alkoholismus, der Sektenzugehörigkeit, der Jugendkriminalität, der Jugendarbeitslosigkeit, der Gewalttätigkeit Jugendlicher, des Kindesmißbrauchs usw.

f. Der Jugend der Kirche sollte es ein Anliegen sein, die Jugend mit ihren Anliegen und Positionen in der Gesellschaft und in der Öffentlichkeit immer wieder durch gute Aktionen und Informationen präsent zu machen, um das negative Image, das diese Altersgruppe oft hat („Die heutige Jugend ist schlecht, ist roh, ist gewalttätig, ist politikverdrossen, ist kirchenfern"), zu korrigieren. Es soll gezeigt und bezeugt werden, daß auch die Jugend von heute Ideale hat, positive Werte anstrebt und bereit ist, sich für Gerechtigkeit, Frieden und Solidarität zu engagieren, ebenso wie sie sich in sozialen Berufen und für die Bewahrung der Schöpfung einsetzt.

2. *Was erwarten Kinder und Jugendliche von der Kirche?*

Moderne Jugendarbeit lebt vom unmittelbaren Kontakt und muß sich dabei der zeitgemäßen Kommunikationsmedien bedienen. So wurde durch die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Jugend bereits zweimal eine „Mail-Nacht" für die Jugendlichen angeboten. Dieses Angebot wurde reichlich genützt, einerseits zu einem Kontakt mit dem Jugendbischof und der evangelischen Superintendentin des Burgenlandes und andererseits mit sechs Bischöfen im Rahmen des „Dialogs für Österreich". In den Anfragen der Jugendlichen wurden viele Problembereiche angesprochen, die den Jugendlichen ein Anliegen sind. Es wurden auch Erwartungen formuliert, wie die Kirche heute mit Jugendlichen umgehen soll. Dazu einige Beispiele:

Eine Jugendgruppe aus Niederösterreich:
Folgende Themen bewegen die Jugendlichen im Zusammenhang mit dem Dialog „Jugend und Kirche":

Glaube modern (aktives Mitwirken in der Liturgie)?
Liturgie: Predigt, Glaube und Leben fällt auseinander (Musik...)?
Nicht One-Man-Show.
Frauen als Priesterinnen?
Zölibat aufheben?
Warum kümmert sich die Kirche sowenig um Jugendliche (jugendgemäße Veranstaltungen, Treffpunkte)?
Menschenrechte?
Macht?
Toleranz gegenüber Jugendlichen?
Homosexualität?
Die „heutige" Kirche ist hundert Jahre zu spät dran! Nicht verstecken, auf stur schalten, abschalten, sondern Offenheit, Freundlichkeit, Liebe und Lernbereitschaft sollten die Kirche in den nächsten Jahren beschäftigen...

Ein anderes Beispiel:
„Ich träume von einer
auf die Lebensumstände und -entwicklungen (unserer Zeit) hörenden und sich stetig erneuernden Kirche;
von einer Kirche, die nicht das Gesetz über die Menschen stellt;
von einer Kirche, die wieder bescheiden wird;
von einer Kirche, die Leben wieder von unten wachsen läßt und nicht unentwegt von oben bestimmen zu müssen glaubt;
von einer Kirche, die die VerkünderInnen selbst bestimmen läßt, in welcher Lebensform er/sie am besten Gott und den Menschen dienen und die Botschaft Jesu verkünden kann..."

Oder eine Jugendgruppe aus Oberösterreich:
„Sie fragen, wo der Dialog für Österreich ansetzen muß, damit er auch für die Jugend ansprechend ist. Ich denke, daß die Mailnacht da schon eine gute Idee ist. Es wäre toll, wenn man mit den Bischöfen auch online chatten könnte. "

Und noch ein Beispiel:
„Ich glaube, daß sich Kirche und Jugend nur sehr schwer miteinander kombinieren lassen. Ich glaube, daß die Kirche in manchen Bereichen einfach festgefahren ist (zum Beispiel: Verhütung, Sexualität allgemein, Frauen in der Kirche...)
Dem steht eine breite Schicht sich ständig ändernder Jugendlicher gegenüber, die mit Themen wie Tradition und Hierarchie nicht viel anfangen kann beziehungsweise will. Aber ich bin der Ansicht, daß es sehr viel hilft, wenn man die Jugend einfach zum Nachdenken über die eigene Religiosität, den eigenen Glauben und die persönliche ‚Beziehung' zu Gott anregt. Mich

selbst zumindest brachte es meinem ‚Glauben' einen riesigen Sprung näher."

Der Kontakt mit jungen Menschen und das Hören beziehungsweise Lesen ihrer Anliegen, Ansichten, Wünsche und Erwartungen ist hilfreich, um die Ansätze kirchlicher Jugendarbeit zu konkretisieren. Dies stellt eine große Hilfe dar.

3. Was kann die Kirche für Lehrlinge tun und wie kann sie der Jugendarbeitslosigkeit begegnen?

Im Rahmen des „Dialogs" gab es ein Jugendsymposium in Salzburg zum Thema „Bauhütte oder Glaspalast". Es ging dabei darum, die Lebenswelten der Jugendlichen (Arbeit – Gesellschaft – Kirche) in den Blick zu bekommen, entsprechende Perspektiven und mögliche Entwicklungslinien zu überlegen. Hilfen zu bekommen, beziehungsweise die Meinung anderer zu hören und mit ihnen in einen Dialog zu treten, war durch die Impulsreferate eines Vertreters der Österreichischen Gewerkschaftsjugend zum Thema „Jugend und Arbeit", durch einen Vertreter des Österreichischen Institutes für Jugendforschung zum Thema „Jugend und Freizeit", sowie durch einen Vertreter des Institutes für Jugendpastoral zum Thema „Jugend und Kirche" möglich.
Welche Ergebnisse hat dieses Symposium gebracht? Beispielhaft darf hier angeführt werden:

- Allianz für die arbeitslosen Jugendlichen
- Jugendliche bei der Geldverteilung in der Kirche: nicht benachteiligen (Budget)
- Religionslehrer und besonders den Religionsunterricht in der Berufsschule fördern
- Interesse der Kirche an Lehrlingen soll gezeigt werden
- Für die Sonderschulabgänger, die nicht vermittelt werden können, muß etwas getan werden
- Ausländische Jugendliche haben wenig Chancen
- Es besteht die Gefahr, daß Jugendliche sagen: Die Gesellschaft braucht uns nicht
- Jugend und Freizeit: an 1. Stelle steht Musik (94%), mit Freunden etwas tun (89%), Fernsehen und Video (73%), Sport (52%)

Als Ergebnis dieser Tagung kann festgehalten werden:
Es ist in Österreich eine Allianz für die arbeitslosen Jugendlichen notwendig. Dieses Anliegen sollte auch beim Dialog für Österreich aktualisiert werden und muß in der Öffentlichkeitsarbeit der Arbeitsgemeinschaft katholischer Jugend Österreichs verstärkt beachtet werden.

4. Erste österreichische Jugend-Armuts-Tagung

Ein weiteres Thema, das die Jugend betrifft, bei dem die Meinung von Fachleuten und Betroffenen gehört wurde und das die Jugendarbeit stärker in den Blick zu nehmen hat, ist die *Armut* Jugendlicher. Die erste österreichische Jugendarmutstagung befaßte sich mit den Fragen:

- Jugendarmut in Österreich (Ergebnisse der Forschung),

- Herausforderung Jugendarmut (Pädagogische und ethische Aspekte),
- Arbeit/Arbeitslosigkeit (konkrete Situation),
- Jugendarmut und Migration,
- Basiseinkommen und
- Suche nach BündnispartnerInnen (Gespräch mit jugendpolitischen SprecherInnen der Parlamentsparteien und VertreterInnen von Projekten und Initiativen).

Die Jugendarmut ist ein „sozialer Sprengstoff", vor dem gewarnt wurde. Das Thema der Jugendarbeitslosigkeit wie auch der Mangel an Lehrplätzen für Schulabgänger stellt ein soziales Problem dar, das auch von der Kirche in Zusammenarbeit mit Vertretern der Wirtschaft und Politik einer Lösung zugeführt werden muß.

5. Weitere Fragen und Probleme der Jugendpastoral

Außer den behandelten Themen gibt es auch noch viele weitere Fragen im hier angezielten Pastoralbereich. Zu deren Bewältigung ist die Kommunikation und Kooperation zwischen der Kirche, den Fachleuten und jenen, die diese Fragen unmittelbar betreffen, nämlich den Kindern und Jugendlichen, unbedingt notwendig. Als Beispiele möchte ich hier noch folgende Themenbereiche anführen:

- Gewalt, Unterdrückung und Kindesmißbrauch
- Musik und Freizeit
- Gottesdienstgestaltung
- Drogen und Alkohol
- Sekten und Okkultismus
- Gemeinschaft
- Einübung in den Glauben
- Toleranz, Gerechtigkeit und Frieden
- Ökologie und Schöpfungsverantwortung

Zusammenfassung und Ausblick

Arbeit mit Jugendlichen und vor allem kirchliche Jugendarbeit wird in der heutigen Zeit oft als schwierig und erfolglos bezeichnet. Es wird oft darüber gejammert und geklagt. Ich glaube jedoch an die Jugend von heute und erlebe, daß Jugendliche Ideale und gute Wertvorstellungen haben. Die Jugend braucht in der Kirche Bezugspersonen, die sie mögen, für sie Verständnis aufbringen und mit ihnen einen Teil ihres Lebensweges mitgehen. Sie benötigen auch das positive Beispiel der Erwachsenen und nicht bloß deren Ermahnungen und erhobene Zeigefinger. Je mehr die Kirche und die Gesellschaft für die Jugend von heute tut, umso zuversichtlicher können wir in die Zukunft gehen.

ILSE KÖGLER

„Bleiben Sie bei Ihrer Meinung..."

Überlegungen zum Dialogfeld Religionsunterricht

Dr. Ilse Kögler, Professorin der Katechetik/Religionspädagogik in Linz, beschäftigt sich mit einem Feld, in dem Lernen und Kommunikation von existentieller Bedeutung ist: dem Religionsunterricht. Aus der Perspektive der Religionslehrer und -lehrerinnen formuliert sie Wünsche für eine fruchtbare Dialogkultur. (Redaktion)

„Meinungsaustausch heißt: Sie kommen mit ihrer Meinung und gehen mit meiner wieder weg." Mitunter ertappe ich mich dabei, mir zu wünschen, daß Diskussionen, Streitgespräche oder Unterredungen nach diesem einfachen Muster ablaufen. Vor allem dann, wenn diese mühsam werden, weil sich divergierende Positionen immer mehr verfestigen, ich den Eindruck gewinne, nicht gehört zu werden und selbst den/die anderen nicht mehr hören kann. „Bleiben Sie bei Ihrer Meinung, für Sie ist sie gut genug", soll Karl Rahner einmal (resignierend?) einem Gesprächspartner gesagt haben. Offenbar gehören dialogische Grenzerfahrungen zum Menschsein dazu. Eine hilfreiche innere Haltung in schwierigen Gesprächen ist für mich die Intersubjektivität. Sie ist das Bemühen, in Gesprächen das Bewußtsein „mitlaufen zu lassen", daß aus der Warte des anderen die Welt eben anders aussehen kann als aus meiner Sicht. Diese Haltung erfordert meine Fähigkeit zur Empathie, also die Fähigkeit, mich in den anderen hineinzufühlen, in „seine Haut zu schlüpfen" und während der Dauer dieses Tausches die Welt aus seiner Sicht zu erleben. Ich billige dem anderen seine Individualität, seine Freiheit und damit auch seine Selbstverantwortlichkeit zu.

Jede Institution, in der Menschen mit Menschen zusammenkommen, in der miteinander gelebt und gearbeitet wird, lebt von Kommunikation. Dennoch scheint kaum etwas schwieriger zu sein, als „die Sachen zu klären" und dabei befriedigend miteinander umzugehen. Wie in jeder Institution kommen auch in der Kirche Menschen aus unterschiedlichsten Motiven miteinander in Kommunikation. Im guten Fall entsteht Kontakt, das heißt Aufmerksamkeit füreinander, ein verbaler oder nonverbaler Dialog und Begegnung, das heißt ein zwar relativ kurzer, aber intensiver existentieller Kontakt. Eine gute Beschreibung für das Wesen von Begegnung ist das altmodische Wort: „des anderen innewerden"[1], ihn in seinem Wesen für einen Moment intensiv erleben und sich erlebt fühlen. Begegnung ist ein wechselseitiges empathisches Erfassen im Hier und Jetzt. In Begegnungen ist erlebbar, was mit Intersubjektivität, mit dem „zwischen mir und dir" im Kern gemeint ist. Aus Begegnungen geht man verändert hervor, aus Kontakten nicht unbedingt. Beziehung und Bindung können schwer ohne Kontakt und Begegnung wachsen. Beziehungen, also dauerhafte

[1] Vgl. *Martin Buber*, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1973.

Kontakte, in denen es nicht zu Begegnungen kommt, bleiben flau und oberflächlich.

Von immer mehr Menschen wird Kirche als ein Ort der ‚Vergegnung'[2] erlebt, das heißt als Ort, wo wirkliche Begegnung verfehlt wird, dialogische Beziehung verweigert und nicht eingegangen wird. Konkret wird dabei nicht Person und Lehre Jesu Christi als Hindernis erfahren, sondern die Kommunikationskultur der in der Kirche lebenden und arbeitenden Menschen.

Auch die Institution Schule wird von vielen betroffenen Menschen als Ort der ‚Vergegnung' erlebt. Nicht wenige Religionslehrer und Religionslehrerinnen klagen, gleich in zwei Systeme involviert zu sein, in denen der Dialog zwar großgeschrieben wird, de facto aber nicht stattfindet oder wegen der schwierigen Rahmenbedingungen nicht stattfinden kann. Schulklima, Stundenplan, Klassenraum beeinflussen den Dialog ebenso wie unterschiedliche Erwartungen von seiten der Schüler und Schülerinnen, Eltern, der Schulleitung, Schulaufsicht, von Gesellschaft und Kirche. Das öffentliche Bild von Kirche, das Auftreten mancher Vertreter des kirchlichen Lehramtes in den Medien, ihre emotionale und kognitive Ablehnung durch die Schüler lassen manchen Dialog in der Schulklasse schon in den Anfangsphasen scheitern. Auch das ehrliche Bemühen, mit den SchülerInnen im Religionsunterricht in einen wirklichen Dialog zu treten, wird durch schulische und außerschulische Rahmenbedingungen häufig schon im Ansatz blokkiert.

Der Pädagoge Hartmut von Hentig sagt, daß sich „Sachen" nur dann befriedigend „klären" lassen, wenn gleichzeitig auch der Mensch gestärkt wird.[3] Selten kann bei kontroversiellen Themen in unserer Kirche oder in der Schule erfahren und beobachtet werden, daß Menschen miteinander stärkend und wertschätzend umgehen. An der Kommunikationskultur (und damit auch der Konfliktkultur) ist sowohl in der Kirche als auch in der Schule noch viel zu arbeiten. Denn es gilt, daß sich Kontakte, Begegnungen und Beziehungen der in ihr lebenden und arbeitenden Menschen nur in gelebter Kommunikation ausdrücken können. Kooperationen zum Beispiel zwischen den einzelnen Berufsgruppen oder zwischen Lehrern und Eltern kommen nicht ohne eine lebendige Kommunikation zustande. Es gehört zu den menschlichen Grundbedürfnissen, Verbindungen zu den anderen aufzunehmen und zu halten, sich mit anderen auszutauschen und sich aufeinander zu beziehen. Keine Institution kann das ungestraft vernachlässigen. Menschen, die sich nicht verstanden fühlen, emigrieren geistig oder auch körperlich aus der Gemeinschaft, können sich auch nicht (mehr) konstruktiv an einem Dialog beteiligen.

Religionslehrer und Religionslehrerinnen sind den unterschiedlichsten Erwartungen und Anforderungen ausgesetzt. Wissend, wie not-wendend dialogische Kontakte und Begegnungen mit ihren SchülerInnen sind, bemühen sie sich immer wieder darum. Sie versuchen, das konkret erfahrene Leben aller am Unterricht Beteiligten in

---

[2] Vgl. zum Begriff ‚Vergegnung': *Martin Buber*, Begegnung. Autobiographische Fragmente, Heidelberg ³1978. Vgl. auch: *Matthias Scharer*, Begegnungen Raum geben. Kommunikatives Lernen als Dienst in Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung, Mainz 1995.

[3] Vgl. *Hartmut von Hentig*, Die Menschen stärken, die Sachen klären. Ein Plädoyer für die Wiederherstellung der Aufklärung, Stuttgart 1985.

einem kommunikativen Geschehen bewußt zu machen und zu bedenken. Sie versuchen, Leben auf religiöse Sinndimension hin zu erschließen. Sie versuchen, Leben, biblische und kirchliche Überlieferung zueinander in Beziehung zu bringen; versuchen, in der dialogischen Auseinandersetzung zu einem „neuen" Handeln zu ermutigen, das sich in Tun (actio) und Innehalten (contemplatio) ausdrückt.[4] Die Spannung zwischen Anspruch und Realität, genauer, zwischen persönlichem, fachlichem, schulisch-didaktischem und kirchlichem Anspruch einerseits und der vielfältigen Schulwirklichkeit andererseits kann viele ReligionslehrerInnen dabei überfordern. Wer sind sie denn im Schulgeschehen? LehrerInnen unter LehrerInnen? Abgeordnete der Kirche in der Schule? BegleiterInnen und Klagemauer ihrer SchülerInnen? TalkshowmoderatorInnen für die Bildungsmüden? Didaktisch versierte TheologInnen? ZeugInnen einer gelingenden Korrelation von Leben und Glauben?

Mehr denn je benötigen auch ReligionslehrerInnen Dialogpartner, um über ihre unterschiedlichen Rollen und über Erfahrungen, dem „Soll" nicht zu entsprechen, reden zu können. DialogpartnerInnen werden im Freundeskreis, in der Familie, in der professionellen Begleitung (Supervision) gesucht, äußerst selten bei anderen Verantwortlichen für den Religionsunterricht. FachkollegInnen sind nur hilfreich, wenn sie nicht gleich mit einer Lösung für jedes Problem, meist in Form eines „wirklich erfolgversprechenden Mediums" – ganz nach dem Motto: Ich habe eine Lösung, sie paßt nur nicht zu deinem Problem – kommen. SchulinspektorInnen mögen zwar über Einfühlungsvermögen verfügen, SchulamtsleiterInnen mögen Verständnis für die unterschiedlichen Aufgabenstellungen ihrer LehrerInnen haben, aber sie sind eben immer auch Aufsichtspersonen des Religionsunterrichts, das heißt die Personen, die fachliche Urteile über ihre LehrerInnen schreiben. Dies erschwert einen offenen Dialog.

Können Verantwortliche für den Religionsunterricht dennoch miteinander in den Dialog kommen? Sollen sie es denn? Zusätzlich zu Meinungsaustausch, Kontakten und Begegnungen, die jeder und jede in seinem und ihrem Arbeitsfeld bereits hat? Können sie es überhaupt kräftemäßig schaffen? Wieviel an wirklichen Dialog-Möglichkeiten kann der/die Einzelne verantwortlich an jedem Tag wahrnehmen? Welche Kräfteressourcen hat er und sie dafür zur Verfügung?

Überfordere ich mich nicht heillos, wenn ich den Anspruch habe, mit möglichst vielen Menschen in einen dialogischen Kontakt zu treten? Ist es nicht legitim zu sagen, daß ein Weniger ein Mehr sein kann? Gibt es nicht gute Gründe, daß ich mich zwar bemühe, dialogische Kommunikation mit meinen SchülerInnen zu führen, aber dies nicht auch noch mit möglichst vielen Eltern so halten kann? Selbst nicht mit all meinen KollegInnen? Ich sehe es als unabdingbar an, daß die Intensität der Gespräche variieren muß, ich mich gelegentlich auch abgrenzen können muß, um nicht im System Schule – und auch nicht im System Kirche – aufgerieben zu werden.

[4] Vgl. auch Textvorlage des Lehrplans für den katholischen Religionsunterricht auf der Sekundarstufe I. Lehrplan '99, 2.

Für eine gedeihliche Dialogkultur wünsche ich mir Kommunikationsprozesse, in denen das Ergebnis nicht schon am Anfang heimlich feststeht (feststehen muß). Nur so können Dialoge entstehen, in denen „Sachen geklärt" und gleichzeitig die Menschen gestärkt werden, Dialoge, in denen eine intersubjektive Haltung spür- und erlebbar wird und damit auch Begegnungen möglich werden. Solche Dialoge sind schwer inszenierbar und können nicht verordnet werden. Sie gelingen im Ansatz, wenn die Kommunikationsbedingungen des Umfeldes Kirche und Schule, die Aporien der Schul- und Kirchenwirklichkeit ernst- und angenommen werden und auf eine vordergründige Machbarkeit verzichtet wird.[5] Sie gelingen, wo Verantwortliche für den Religionsunterricht sich miteinander statt füreinander um die Anliegen des Religionsunterrichts bemühen, zum Beispiel bei Tagungen, in denen nicht nur kluge Referate gehalten, sondern auch die konkreten Anliegen, Wünsche und Nöte der Einzelnen zur Sprache gebracht werden. Dies ist eine Herausforderung für Veranstaltende wie für Teilnehmende. Gegenseitige Unterstützung, gemeinsames Suchen nach Ressourcen fördern den Dialog, gegenseitige Vorwürfe, Auflisten von Defiziten und Unzulänglichkeiten verhindern ihn nur.

Auch im besten Dialog können nicht alle Probleme gelöst werden. „Bleiben Sie bei Ihrer Meinung, für Sie ist sie gut genug"? Vielleicht kann es manchmal nur heißen: „Bleiben Sie vorläufig bei Ihrer Meinung, *für jetzt* ist sie gut genug"!

---

[5] Vgl. dazu auch: *Matthias Scharer,* Kommunikation managen – Communio praktizieren. Leiten und Kommunizieren in Schule und Gemeinde als theologische Herausforderung, in: CPB 110 (1997), 130–140.

RUDOLF ZINNHOBLER

Die Katholisch-Theologische Fakultät Linz: Werden, Entwicklung und Gestalt

Mit Dekret der Kongregation für das katholische Bildungswesen vom 25. Dezember 1978 erfolgte „für die Dauer von fünf Jahren ad experimentum" die Erhebung der bisherigen Philosophisch-theologischen Hochschule Linz in den Rang einer theologischen Fakultät. Die Neubestätigung auf weitere fünf Jahre wurde 1984 ausgesprochen. Das Dokument, mit dem die Fakultät auf Dauer errichtet wurde, trägt das Datum 15. November 1988. Aus diesen Anlässen wird der nachfolgende Überblick über die Geschichte der Linzer Katholisch-Theologischen Hochschule geboten. Der Verfasser wirkte von 1969 bis 1996 als Professor der Kirchengeschichte an der Hochschule und war von 1974 bis 1978 Dekan. (Redaktion)

1. Anfänge und Ausbau der theologischen Studien in Linz[1]

Überraschend schnell hatte die Reformation auch Oberösterreich erfaßt. Die Kräfte der Gegenreformation und der Katholischen Erneuerung versuchten dann, das verlorengegangene Glaubensterrain für den Katholizismus zurückzugewinnen.[2] Ein Mittel hierzu war ein vor allem von den Klöstern und den Orden aufgebautes Schulwesen.

War die Priesterbildung bis dahin vorwiegend in Passau, zu welcher Diözese das Land gehörte, erfolgt, so wurde im 17. Jahrhundert der Gedanke ventiliert, auch in der oberösterreichischen Landeshauptstadt ein Theologiestudium einzurichten. Die Realisierung dieser Idee ging aber recht zögerlich vor sich. Im Zuge der Gegenreformation war 1574 die evangelische „Landschaftsschule", eine Schöpfung der protestantischen Stände, von Enns nach Linz verlegt worden. Mit dem allmählichen Sieg des Katholizismus übernahmen 1629 die Jesuiten diese Schulstätte und vereinten sie mit dem seit 1608 von ihnen geleiteten Gymnasium. 1669 schlossen die inzwischen wieder dem katholischen Lager zuzurechnenden Landstände mit der Gesellschaft Jesu einen Vertrag, der auf die Einführung höherer Studien abzielte. Konkret sollte ein „Studium Philosophicum sambt der Mathesi und Ethica wie auch der Casus Conscientiae" und dem „Jus Canonicum" angeboten werden. Das heißt also, daß auch einzelne theologische Fächer gelehrt werden sollten. Als Stätte des Studiums sollte das Jesuitenkolleg, das heutige Linzer Hauptpostamt, dienen.

Tatsächlich war es dann ab dem Studienjahr 1672/73 möglich, sich bei den Patres der Gesellschaft Jesu in den genannten Disziplinen ausbilden zu lassen. Die Fortsetzung und den Abschluß des Studiums mußten die Kandidaten der Theologie an einem anderen Ort absolvieren.

[1] Die genauen Nachweise für die gesamte Darstellung finden sich in den im Verzeichnis der einschlägigen Literatur verzeichneten Werken. Darüber hinausgehende Aussagen werden in eigenen Anmerkungen belegt.

[2] Zu diesen Fragen vgl. jetzt zusammenfassend: *Rudolf Zinnhobler,* Kirche in Oberösterreich Bd. 3: Von der Reformation zum Barock, Strasbourg 1994.

Etwa achtzig Jahre vergingen, bis durch die österreichische Landesfürstin Maria Theresia (1740–1780) neue Impulse gesetzt wurden. 1751 war man sich bewußt geworden, daß es in Oberösterreich immer noch einen kräftigen Kryptoprotestantismus gab.[3] Das war der Grund, warum die Herrscherin damals eine Professur „controversiarum oder theologiae polemicae", das heißt der „Dogmatik" im damaligen Sinn, errichtete. Das Fach sollte die Studierenden in erster Linie auf die Auseinandersetzung mit den Protestanten vorbereiten. 1763 kam noch eine Lehrkanzel für „Sacra Scriptura" (Bibelwissenschaft) hinzu.

Mit der Aufhebung des Jesuitenordens 1773 mußte man ein Ende der „Hochschule" befürchten. Doch das Gegenteil trat ein. Maria Theresia veranlaßte – unter Beibehaltung der vier Professuren – eine größere Fächerdifferenzierung. Nach einer „Erklärung" der Landesfürstin von 1774 hatte nun ein Professor die Kirchengeschichte und das kirchliche Recht, ein anderer die hebräische Sprache und die erste Hälfte der Dogmatik, ein dritter die Heilige Schrift und die zweite Hälfte der Dogmatik, der vierte aber die „Theologia moralis" vorzutragen. Es gab aber auch schon so etwas wie das heutige System der Lehrbeauftragten, mußte doch der Gymnasiallehrer der Rhetorik die Theologen des letzten Jahrganges in der geistlichen Beredsamkeit unterrichten.

Nach damaliger Konzeption war damit in Linz ein theologisches „Vollstudium" vorhanden. Die Studiendauer betrug fünf Jahre.

Auch organisatorisch hatte sich einiges geändert. Für jede der vier Abteilungen des „Lyceums" (Gymnasium, Philosophie, Jus, Theologie) wurde ein eigener Direktor bestellt; für die Theologie war dies der Dechant und Stadtpfarrer von Enns, Propst Alexander Engl von Wagrain (gest. 1800), der dieses Amt von 1778 bis 1783 innehatte.[4]

Dieser angesehene Priester hatte übrigens 1762 in Enns ein Priesterhaus errichtet, das sogenannte „Collegium Laureacense", in dem jeweils einige Neupriester auf die praktische Seelsorge vorbereitet werden sollten. Bei der Neuregelung des theologischen Studiums einigte man sich schließlich darauf, daß die Kandidaten der Theologie ihre theoretische Ausbildung in Linz, wo die „theologische Abteilung des k.k. Lyceums" im ehemaligen Garstener Stiftshaus (Pfarrplatz 17) untergebracht war, erhalten sollten, die Einführung in die Seelsorgepraxis dagegen im Collegium Laureacense.

Nach Absicht Maria Theresias sollten im Lehrbetrieb der Theologie die Exjesuiten keine Verwendung mehr finden, was aber de facto nicht hundertprozentig durchgeführt wurde.

2. *Unterbrechung und kraftvoller Neubeginn*

Unter Maria Theresias hektisch agierendem Sohn, Kaiser Joseph II. (1780–1790), wurde eine Zentralisierung der Priesterausbildung in die Wege geleitet. Mit Hofdekret vom 30. März 1783 wurden Generalseminare errichtet (für den Raum des heutigen Österreich in

[3] Hierzu vgl. *Rudolf Weiß*, Das Bistum Passau unter Kardinal Joseph Dominikus von Lamberg (1723–1761). Münchener Theologische Studien 1. Historische Abt., Bd. 21, St. Ottilien 1979, 402ff.

[4] Zu ihm vgl. *Rudolf Zinnhobler*, Dechant Alexander Graf Engl von Wagrain (1758–1783) – Der Gründer des Ennser Priesterhauses. In: *Rudolf Zinnhobler/Johannes Ebner*, Die Dechanten von Enns-Lorch, Linz 1982, 142–159.

Wien, Graz und Innsbruck), in denen die Welt- und Ordenskleriker untergebracht wurden und von denen aus sie ihrem Studium an der jeweiligen Ortsuniversität nachkommen sollten. Die Linzer Priesteramtskandidaten übersiedelten damals nach Wien, wo das Generalseminar im ehemaligen Jesuitenkolleg (jetzt Dr. Ignaz Seipel-Platz 1) eingerichtet war. Die Studiendauer war zunächst auf sechs Jahre anberaumt.

Die kurze Zeit des Bestehens der Generalseminarien (sie wurden schon 1790 wieder aufgelöst) sind durch eine radikale Abnahme der Priesterberufe gekennzeichnet. Studierten 1784 noch 68 Oberösterreicher (einschließlich der Ordensleute) in Wien, so waren es 1785 deren 46 und 1788 nur mehr 21.

Nach Absolvierung des Theologiestudiums in Wien mußten die Kandidaten für etwa ein Jahr, später nur mehr für ein halbes Jahr, in das Linzer „Priesterhaus" zurückkehren, um sich auf die praktische Seelsorge vorzubereiten. Diese Ausbildungsstätte wurde zunächst in dem während des josephinischen Klostersturms aufgehobenen Karmelitinnenkloster (heute Krankenhaus der Barmherzigen Brüder) untergebracht, ab 1787 jedoch im ehemaligen „Seminarium" der Jesuiten (Volkskreditbank, Domgasse 12).

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß der Josephinismus, was die Priesterausbildung in Linz betrifft, zwei scheinbar gegenläufige Auswirkungen hatte. Er brachte das Ende des theologischen Vollstudiums, gleichzeitig aber auch den Anfang des Priesterseminars beziehungsweise Priesterhauses.

Als 1790 unter Kaiser Leopold II. (1790–1792) die Generalseminarien wegen zu hoher Kosten, aber auch wegen vorgekommener Unzulänglichkeiten wieder aufgelöst wurden, machte es sich der Linzer Bischof Josef Anton Gall (1788–1807) zur Aufgabe, sowohl die Frage eines Seminars in Linz als auch die des Theologiestudiums zu lösen. An und für sich war der Bischof, der der josephinischen Geistesrichtung verpflichtet war, ein Befürworter der Generalseminarien gewesen. Dennoch richtete er bereits am 17. Juli 1790 ein Gesuch an den Vorsitzenden der Studienhofkommission in Wien, den Freiherrn Franz Karl von Kreßl (gest. 1801), um die Zustimmung zur Wiedereinführung theologischer Studien in der Diözesanhauptstadt zu erlangen. Diese Bitte wurde zunächst abgelehnt, weil die entsprechende Finanzierung noch nicht gesichert war. In der Folge erschloß der Linzer Bischof mit bemerkenswerter Energie die nötigen Geldquellen.

Tatsächlich wurde mit Datum vom 8. Oktober 1793 die Neuerrichtung einer theologischen Lehranstalt in Linz genehmigt; mit Beginn des Kalenderjahres 1794 konnte endlich der Studienbetrieb wieder aufgenommen werden. Untergebracht war die Lehranstalt abermals im Gebäude Pfarrplatz 17.

Die Professoren waren gehalten, sich dem Konkurs (Habilitation) an der Universität Wien zu unterziehen. Es gab damals vier Lehrkanzeln: Dogmatik, Exegese des Alten und des Neuen Testamentes, Kirchengeschichte, Moral mit Pastoral. Die Fächer Kirchenrecht und Katechetik wurden in Form von „Lehraufträgen", wie wir sie heute nennen würden, betreut. Von den vier damals bestellten Professoren war einer Weltpriester und einer Chorherr von St. Florian, zwei gehörten dem Benediktinerorden (Göttweig und Wiener Schottenstift) an. Die „Lehraufträge" besorgten ein Laie (Kirchenrecht) und ein Weltpriester (Katechetik). Das star-

ke „klösterliche Element" im Lehrkörper entsprach einerseits der Zielsetzung der Anstalt, an der auch der oberösterreichische Ordensklerus seine theologische Bildung erhalten sollte; andererseits erklärt es sich aus dem Umstand, daß die Stifte, welche die Anstalt mitfinanzierten, ihren Einfluß auf die Besetzungen geltend machten. Gall, der kein Freund der Orden war, mußte sich beugen.
1807 wurde die Lehrkanzel Altes und Neues Testament geteilt. 1815 diejenige für Moral und Pastoral, so daß nun sechs Professuren bestanden. Dagegen mußte der Kirchenhistoriker ab 1817 auch die Vorlesungen aus dem Kirchenrecht übernehmen.
Die Studenten wohnten zunächst privat, ab dem 4. (und später ab dem 3.) Jahrgang jedoch im „Seminarium" (Domgasse 12), bis Bischof Gall – zu einem Großteil aus eigenen Mitteln – das Priesterseminar in der Harrachstraße 7 gründete, das er am 6. November 1806 seiner Bestimmung übergeben konnte. Die räumliche Trennung von Lehranstalt und Priesterseminar bestand bis 1853 fort.

3. *Unter bischöflicher Leitung*

Die Revolution von 1848 zielte auf eine Überwindung des Staatsabsolutismus ab und damit auch auf eine Liquidation des Staatskirchentums. Eine der Folgen war auch der Übergang der k.k. Studienanstalten für Theologie in die Zuständigkeit der Kirche. Entsprechende Beschlüsse der Bischöfe waren 1849 anläßlich einer Versammlung der österreichischen Bischöfe in Wien, die noch vom Innenminister einberufen wurde,[5] gefaßt worden.
Eine „Verordnung des Ministers für Cultus und Unterricht vom 30. Juni 1850" bildete dann auch die Grundlage für die betreffenden Verfügungen des bischöflichen Ordinariates Linz, wodurch die bisherige staatliche Lehranstalt in eine bischöfliche umgewandelt wurde.
Damit fiel aber nicht jede Bindung an den Staat weg, die Professoren bezogen z. B. ihr Gehalt weiterhin aus dem zur Zeit Kaiser Josephs II. gegründeten Studienfonds, weshalb ihre Anstellung nur in Kontaktnahme mit den betreffenden Landesstellen erfolgen konnte.
Da die nunmehr kirchliche Lehranstalt nach damaliger Konzeption nur der Priesterausbildung diente, waren die Hörerzahlen recht gering (meist unter 50),[6] zumal die Auswirkungen des Josephinismus und des sich anbahnenden Liberalismus dem Priesterberuf nicht förderlich waren.
Eine entscheidende Strukturänderung erfolgte unter Bischof Franz Joseph Rudigier (1853–1884). Dieser verlegte schon im Jahre seines Regierungsantrittes die Lehranstalt in die Räume des Priesterseminars, wodurch der Idee des Tridentinischen Seminars (Internat und Lehrbetrieb in einem Haus) Rechnung getragen wurde. Seither waren die Geschicke der beiden Institutionen aufs engste miteinander verbunden. Für die Bevölkerung war der Unterschied bis vor kurzem so verwischt beziehungsweise die Hochschule so

[5] Vgl. *Peter Leisching*, Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien. In: *Adam Wandruszka/Peter Urbanitsch* (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 4: Die Konfessionen, Wien 1985, 1–247, hier 22–24.
[6] 1876/77 betrug die Hörerzahl zum Beispiel nur 39. Vgl. Diözesanarchiv Linz, CA/5, Sch. 50: Theologische Studien.

sehr in das Seminar integriert, daß man fast immer nur vom Priesterseminar sprach.
Seit 1850 war der Bischof der eigentliche „Direktor" der Anstalt; das amtsführende Aufsichtsorgan führte daher nur die Bezeichnung „Vizedirektor". Dieses Amt hatte zumeist ein Mitglied des Domkapitels inne. Im Jahre 1913, unter Bischof Rudolph Hittmair (1909–1915), erhielt der jeweils rangälteste Professor, früher Senior genannt, den Titel „Dekan". Dieser wurde 1929 von Bischof Johannes Maria Gföllner (1915–1941) mit der faktischen Leitung der Lehranstalt betraut. Daher schaffte Gföllner den Posten des Vizedirektors ab und legte auch persönlich die Stelle des Direktors zurück. 1938 wurde aufgrund einer bischöflichen Verfügung der Dekan erstmals gewählt, seit 1942 ist seine Amtsdauer auf zwei Jahre beschränkt.
Auf die Fächerdifferenzierung wirkte sich die päpstliche Enzyklika „Aeterni Patris" vom 4. August 1879 aus,[7] welche eine Reform der theologischen Studien im Geiste des hl. Thomas von Aquin und die Einführung einer Lehrkanzel für Philosophie an den theologischen Hochschulen beziehungsweise Fakultäten anstrebte. 1882 wurde der Domvikar und Domprediger Dr. Johann Mayböck, ein Germaniker, „provisorischer Professor" für Philosophie, 1894 löste ihn Dr. Ignaz Wild als „wirklicher Professor" ab, der aber zugleich die damals neu begründete, aus der Dogmatik ausgegliederte Lehrkanzel für Fundamentaltheologie betreuen mußte.[8]

Das 1917 erlassene kirchliche Gesetzbuch, der Codex Juris Canonici, urgierte einen zweijährigen philosophischen Kurs am Beginn des Theologiestudiums. Papst Pius XI. (1922–1939) mahnte diese Forderungen gleich nach seinem Amtsantritt entschieden ein. Der Linzer Bischof Gföllner war einer der ersten, der sich um die sukzessive Durchführung dieses Papstwunsches mühte, ja er zeigte die Wiener Theologische Fakultät sogar in Rom an, weil diese nicht so rasch agierte.[9] In Linz wurden 1923 die bis dahin in Personalunion versehenen Fächer Fundamentaltheologie und Philosophie voneinander getrennt, 1930 kam noch eine zweite Professur für Philosophie hinzu. 1923/24 erfolgte eine Erweiterung der Studiendauer auf fünf Jahre. Schließlich entschloß sich Bischof Gföllner, mit dem Studienjahr 1930/31 einen sechsjährigen Kurs einzuführen. Gleichzeitig kam es zur Umbenennung der Hochschule in „Philosophisch-Theologische Lehranstalt der Diözese Linz".

1939/40 wurde das Studium wieder auf fünf Jahre reduziert. Der Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich am 12. März 1938 hatte auch schwerwiegende Konsequenzen für das Linzer Priesterseminar und die Philosophisch-Theologische Lehranstalt. Da das Gebäude des Priesterseminars zweckentfremdet wurde, mußten beide dort untergebrachten Institutionen mit Beginn des Studienjahres 1939/40 in das Zisterzienserstift Wilhering verlegt werden.

---

7 Vgl. *Wolfgang Kluxen*, Art.: Aeterni Patris Unigenitus. In: LThK 1 (³1993), 187.
8 *Josef Rettenbacher*, Das bischöfliche Priesterseminar der Diözese Linz während seines hundertjährigen Bestehens vom Jahre 1806 bis zum Jahre 1906. Ein statistischer Bericht, Linz 1907, 11f.
9 *Elisabeth Kovács*, Studien und Strukturen im Wandel 1884–1938, in: *Ernst Ch. Suttner*, Die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien 1884–1984, Berlin 1984, 323–342, hier 336, 340.

Die Zahl der inskribierten Hörer betrug damals 176, wegen der vielen Einberufungen zum Militär waren davon aber nur 46 tatsächlich anwesend. Dieses Zahlenverhältnis sollte sich weiter radikal zuungunsten der präsenten Hörer verschieben.

Auch in den neuen Räumen in Wilhering war man nicht sicher. Immer wieder erfolgten Verlegungen, Einschränkungen und Androhungen der Kündigung seitens der Machthaber. Im Oktober 1944 schließlich mußte man erneut übersiedeln, diesmal in das Kloster der Oblatinnen in Linz (Kapellenstraße 8). Von einem geordneten Studienbetrieb konnte freilich nicht mehr die Rede sein, und zwar nicht nur wegen der kriegsbedingten Absenz der meisten Studenten, sondern auch infolge der vielen Fliegeralarme und Bombenangriffe.

Sofort nach Kriegsende wurde die Rückübersiedlung von Seminar und Hochschule in die Harrachstraße 7 vorgenommen. Schon am 14. Juni 1945 waren insgesamt 20 Studenten eingetroffen, um ihr Sommersemester ordnungsgemäß abzuschließen.

4. Päpstlich approbierte Fakultät[10]

In den frühen sechziger Jahren waren intensive Bemühungen im Gange, für die bestehende Philosophisch-Theologische Lehranstalt der Diözese Linz den Fakultätsrang zu erreichen. Der konkrete Anlaß war die Errichtung einer Hochschule für Sozial- und Wirtschaftswissenschaften in Linz, der heutigen Johannes Kepler Universität. Die sich bietende Chance wurde damals aber nicht genützt, nicht zuletzt deshalb, weil der Diözesanbischof und seine engsten Berater befürchteten, eine staatliche Fakultät könnte den Einfluß der Kirche beschränken. Auch schien die damalige Planung eines Seminarneubaus auf dem Freinberg dem Projekt im Wege zu stehen.[11] Nachdem 1968 der als eine der Folgen des Konzils konstituierte Priesterrat der Diözese den Seminarneubau abgelehnt hatte,[12] stand nichts mehr im Wege, daß sich dieses Gremium in seiner Sitzung vom 15. April 1970 wiederum für eine Statuserhöhung der Theologischen Hochschule aussprach. Daraufhin wurde auf Initiative von Weihbischof Generalvikar Dr. Alois Wagner und Univ.-Prof. Rudolf Zinnhobler bei der letzten Sitzung des Professorenkollegiums im Sommersemester 1970 der Antrag zur Gründung eines Hochschulkomitees gestellt, das sich in Hinkunft mit der Fakultätsfrage befassen sollte. Schon am 18. Dezember 1970 fand unter dem Vorsitz des Weihbischofs die konstituierende Sitzung dieses Komitees statt. Man setzte sich – jetzt mit Billigung des Diözesanbischofs – das Ziel, die Eingliederung der Theologie in den Verband der Linzer Hochschule (Universität) zu erreichen. In einem Motivenbericht wurden die Gründe für diese Bestrebungen zusammengefaßt. Es wurde u.a. darauf hingewiesen, daß die lange Geschichte

[10] Die Darstellung dieses Kapitels folgt neben eigenen Erinnerungen dem Aktenlauf im Rektorat der Kath.-Theol. Hochschule Linz.

[11] Zum damaligen dramatischen Ringen um den Fakultätsstatus vgl. man u.a.: *Josef Lenzenweger*, Die Gründung der Linzer Hochschule, in: *Alois Zauner/Harry Slapnicka* (Hg.), Landeshauptmann Heinrich Gleißner. Zeitgenossen berichten (Oberösterreicher Bd. 4), Linz 1985, 87–109, hier bes. 100–103.

[12] *Rudolf Zinnhobler*, Das Bistum Linz von 1945 bis 1981. In: *Johannes Ebner u.a.* (Hg.), Das Bistum Linz von 1945 bis 1995 (Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz Jg. 9), Linz 1995/96, 13–25, hier 20.

der Lehranstalt, die erbrachten wissenschaftlichen Leistungen und die Größe der Diözese dazu berechtigten, die Statuserhöhung zu betreiben. Aufgezeigt wurden auch die Vorteile, die sich daraus für die Studierenden (Graduierungsrecht) und für den wissenschaftlichen Lehrbetrieb (Erleichterung der Möglichkeit von Berufungen, Hebung des Ansehens) ergäben. Gleichzeitig wurde die Umbenennung der bisherigen „Lehranstalt" in „Hochschule" beschlossen.

Die Österreichische Bischofskonferenz unterstützte diese Bemühungen grundsätzlich. Eine erste Stellungnahme Roms, vermittelt durch ein Schreiben von Nuntius Opilio Rossi vom 17. November 1972, war jedoch eher zurückhaltend. Ein Brief der gleichen Instanz vom 26. Jänner 1973 lautete schon wesentlich günstiger; dem Diözesanbischof wurde mitgeteilt, „daß der Heilige Stuhl seine Zustimmung gegeben hat zum Beginn von Verhandlungen mit der österreichischen Regierung zu dem Zweck, zu einem eventuellen Abkommen zu gelangen, das die Errichtung der Theologischen Fakultät in Linz betrifft".

Verhandlungen der Nuntiatur mit den zuständigen staatlichen Stellen, Rückfragen bei den Theologischen Fakultäten in Österreich und Kontaktnahmen mit der Linzer Johannes Kepler-Universität erbrachten in dieser Phase ein vorwiegend positives Echo. Dann geriet die Sache allerdings ins Stocken. Am 25. August 1975 erfolgte durch eine Verbalnote seitens des Bundesministeriums für Auswärtige Angelegenheiten an die Apostolische Nuntiatur in Wien die Mitteilung, daß das Projekt vorerst wegen der „hohen Kosten" zurückgestellt werden müsse. Eine Anfrage der Abgeordneten zum Nationalrat Dr. Josef Gruber und Hermann Kraft beim Ministerium für Wissenschaft und Forschung wurde am 29. August 1975 dahin beantwortet, daß vor einer weiteren Behandlung des Linzer Fakultätsprojektes noch genaue Erhebungen über den Bedarf durchzuführen seien.

In dieser Situation erwog das Professorenkollegium der Hochschule in seiner Sitzung vom 2. Oktober 1975 die Möglichkeit, als Zwischenlösung die Errichtung einer Päpstlichen Fakultät anzustreben. Hierfür war auch eine Art innere Logik gegeben, hatte doch Linz schon auf die von den Päpsten Leo XIII. und Pius XI. geäußerten Wünsche nach einem Ausbau des Theologiestudiums besonders bereitwillig reagiert.

Am 4. und 5. November 1975 unternahmen Prof. Dr. Wilhelm Zauner und Prof. Dr. Zinnhobler eine Fahrt nach Eichstätt, um das dortige Modell einer kirchlichen „Gesamthochschule" zu studieren. Bei den in Eichstätt geführten Gesprächen zeigte sich bald, daß für Linz eine Fusion von Theologischer Hochschule und Pädagogischer Akademie unrealistisch sei, da letzterer nach österreichischem Recht kein Hochschulstatus zukommt. Dagegen wurden zahlreiche Argumente für die Möglichkeit der Errichtung einer „päpstlichen" Theologischen Fakultät (nach dem Vorbild von Trier und Paderborn), deren verliehene akademische Grade auf konkordatärer Basis die staatliche Anerkennung finden müßten, vorgebracht.

Am 17. November 1975 wurde den Bischöfen DDr. Franz Zauner und Dr. Alois Wagner über den Gedankenaustausch in Eichstätt Bericht erstattet. Der Diözesanbischof befürwortete daraufhin eine Vorgangsweise mit dem Ziel der Errichtung einer „Päpstlichen Fakultät", wovon die Professorenkon-

ferenz am 11. Dezember 1975 informiert wurde. Sie begrüßte das Projekt und bestellte ein „Redaktionsteam" zur Vorbereitung der nötigen Unterlagen.

Schon am 23. Jänner 1976 wurde das Anliegen dem Apostolischen Nuntius in Wien mündlich vorgetragen, der seine Unterstützung zusagte. Hierauf richtete Diözesanbischof Zauner am 17. Februar 1976 – unter Beigabe eines Motivenberichtes – die Bitte an die Nuntiatur, entsprechende Schritte in Rom zu unternehmen.

Ein Votum für das Anliegen, das von der Österreichischen Bischofskonferenz (30. Juni 1976) eingeholt wurde, fiel (bei mehreren Stimmenthaltungen) positiv aus.

Gespräche von Weihbischof Wagner, Dekan Zinnhobler und Prodekan Zauner im Wissenschaftsministerium mit der überaus entgegenkommenden Bundesministerin Dr. Hertha Firnberg am 20. Juli 1976 ergaben, daß nach Auffassung des Ministeriums das Projekt einer staatlichen Theologischen Fakultät in Linz aus finanziellen Gründen zwar vorläufig zurückgestellt, die Errichtung einer Päpstlichen Fakultät als Zwischenlösung hingegen durchaus denkbar sei.

Am 26. Oktober 1976 wurde das bestehende „Kontaktkomitee Bischofskonferenz/Theologische Fakultäten" unter dem wohlwollenden Vorsitz von Bischof Dr. Paul Rusch (Innsbruck) mit der Angelegenheit befaßt. Eine Abstimmung ergab eine große Mehrheit für das Linzer Projekt (1 Gegenstimme, 1 Stimmenthaltung).

Auf Einladung des Diözesanbischofs stattete Bundesministerin Dr. Hertha Firnberg der Hochschule am 16. November 1976 einen offiziellen Besuch ab, bei dem sie versprach, „daß in nächster Zeit seitens ihres Ministeriums alle Schritte unternommen werden, der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz die völlige rechtliche Gleichstellung der Studien gegenüber Theologischen Fakultäten zu gewähren, sobald der entsprechende kirchliche Status, nämlich der einer päpstlichen Hochschule", gegeben sei.

Am 20. Mai 1978 erfolgte die Aufforderung durch den Apostolischen Nuntius Dr. Mario Cagna, Statut und Studienordnung der Hochschule sowie die Biographien und Bibliographien der Professoren einzureichen.

In einem mühsamen Arbeitsprozeß mußten Statut und Studienordnung mehrmals überarbeitet werden, bis eine Form gefunden war, die Aussicht auf Annahme in Rom hatte und auch den staatlichen Anforderungen entsprach. Wiederholte Anfragen und Einwände der Kongregation für das katholische Bildungswesen sowie Stellungnahmen von Experten waren zu berücksichtigen, bevor Weihbischof Dr. Wagner und Dekan Dr. Zauner die beiden Papiere am 27. November 1978 in der Apostolischen Nuntiatur in Wien überreichen konnten.

Am 18. Dezember 1978, auf den Tag genau acht Jahre, nachdem das Hochschulkomitee seine Arbeit aufgenommen hatte, hatten Weihbischof Wagner und Prodekan Zinnhobler Gelegenheit, das Anliegen in der Studienkongregation in Rom dem Präfekten der Kongregation für das katholische Bildungswesen Kardinal Gabriel Marie Garrone (1901–1994) persönlich vorzutragen. Die Atmosphäre bei der ad hoc einberufenen Sitzung war anfänglich eher gespannt, lockerte sich aber zusehends, wozu neben Bischof Wagner vor allem der jetzige Kurienerzbischof Francesco Marchisano, ein großer Freund Österreichs, beitrug. Schließlich wurden für das eingereichte Statut und die Stu-

dienordnung noch einige Abänderungen in Anpassung an die römischen Bestimmungen gewünscht, im übrigen aber wurde versprochen, die Sache „subito" zu einem positiven Abschluß zu bringen. Tatsächlich trägt die Errichtungsurkunde, mit der die bisherige Philosophisch-Theologische Hochschule der Diözese Linz in den Fakultätsrang erhoben wurde, bereits das Datum vom 25. Dezember 1978.

Mit Schreiben des Bundesministeriums für Unterricht und Kunst vom 22. Mai 1979, unterzeichnet von Bundesminister Dr. Fred Sinowatz, wurde die Anerkennung der „Katholisch-Theologischen Fakultät Linz" als einer „Rechtspersönlichkeit für den staatlichen Bereich" ausgesprochen, in einem Begleitbrief mit gleichem Datum jedoch mitgeteilt: „Zur Frage der Anerkennung der akademischen Grade, der Studienförderung, des Studium irregulare für Kombinierer und der Anerkennung als Anstellungserfordernis für L 1-Lehrer darf nach Herstellung des Einvernehmens mit dem Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung gesondert Stellung genommen werden".

Diese Stellungnahme erfolgte in Form eines umfangreichen Schreibens von Sektionschef Dr. Adolf März vom 18. September 1979, aus dem der folgende entscheidende Passus zitiert sei: „Gemäß Artikel V § 2 des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich vom 5. Juni 1933, BGBl. II Nr. 2/1934, sind die von der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz verliehenen Grade des Magisters und Doktors theologiae hinsichtlich aller ihrer kirchlichen und staatlichen Wirkungen anzuerkennen. Frau Bundesminister für Wissenschaft und Forschung erteilte hiezu ihr ausdrückliches Einverständnis."

Damit war der Weg frei, die Fakultätserhebung mit einem Festakt zu feiern. Dieser fand am 15. November 1979 in Anwesenheit von Bundespräsident Dr. Rudolf Kirchschläger statt, wobei die Hochschule in ihrem neuen Status der Öffentlichkeit vorgestellt wurde.

Zu erwähnen bleibt noch, daß 1978 der Fakultätsrang der Hochschule durch die römische Kurie zunächst nur „ad experimentum" auf die Dauer von fünf Jahren zugesprochen wurde. Nach Ablauf dieser Frist wurde am 16. Juni 1984 eine Neubestätigung, jedoch wiederum nur für fünf Jahre, erteilt.

Der neue Status hatte inzwischen zu einem Anwachsen der Hörerzahlen und damit zum Wunsch einer räumlichen Trennung von Priesterseminar und Hochschule geführt.

Der Zeitpunkt war günstig, da gerade damals das sogenannte Gerhardinger-Haus (Bethlehemstraße 20), ein schöner Barockbau, zum Kauf angeboten wurde. Im Jahre 1981 erstand die Diözese das Gebäude, ab 1984 erfolgte dessen Adaptierung sowie die Errichtung eines Neubaus, der den ästhetischen und funktionellen Ansprüchen voll und ganz Rechnung trägt. Die Ausführung oblag dem Architekten Univ.-Prof. Hans Puchhammer (Wien), um die Realisierung des Projektes und die räumliche Konzeption erwarb sich vor allem Prof. DDr. Günter Rombold große Verdienste.

Die Segnung der Gebäude nahm am 15. November 1988 Bischof Francesco Marchisano, damals Sottosegretario der Kongregation für das katholische Bildungswesen, vor. Es war eine freudige Überraschung, daß er bei dieser Gelegenheit die mit demselben Tag datierte Urkunde, kraft welcher die Fakultät auf Dauer („in perpetuum") errichtet wurde, überreichen konnte.

5. *Zur Struktur der Fakultät*

Das Studium der Theologie war früher fast ausschließlich den Priesteramtskandidaten vorbehalten. Entsprechend niedrig waren daher die *Hörerzahlen.* Als bei den Bemühungen um den Fakultätsrang auch ein Bedarfsnachweis verlangt wurde, war man in dieser Hinsicht in einem Argumentationsnotstand. Waren 1963/64 noch 116 Hörer inskribiert, so sank diese Zahl bis 1969/70 auf 75, um dann wieder leicht zuzunehmen.

Das Zweite Vatikanum hat in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" ausdrücklich gewünscht, „daß einer großen Zahl von Laien eine hinreichende Bildung in der Theologie vermittelt werde und recht viele von ihnen die Theologie auch zum Hauptstudium machen und sie selber weiter fördern" (GS 62). Diese zukunftsweisende Bestimmung erlangte durch den zunehmenden Priestermangel und den dadurch mitverursachten vermehrten Einsatz von Laien im Religionsunterricht und in der Pastoral zusätzliche Bedeutung. Als 1978 die päpstlich approbierte theologische Fakultät Linz errichtet wurde, war der Hörerstand bereits auf 144 angewachsen. Aufgrund der neuen Attraktivität der Hochschule nahm die Zahl der Hörer/innen weiter zu und pendelte sich bald auf einen Stand von etwas über 330 ein. Im Wintersemenster 1997/98 waren 333 Studierende inskribiert, von denen 139 weiblichen und 194 männlichen Geschlechtes (davon 45 Priesteramtskandidaten incl. der Ordensangehörigen) waren.

Die Zahl der seit 1979 verliehenen akademischen Grade beträgt bisher 394 Sponsionen und 31 Promotionen, wozu noch zwei Habilitationen (Neues Testament, Dogmatik) kommen.[13]
Die Hochschule verfügte im Studienjahr 1997/98 über 17 *Professuren,* die mit zehn Priestern und sieben Laien (davon drei Frauen) besetzt waren. Die vermehrte Zahl der Studierenden sowie die Anpassung an die Gegebenheiten bei staatlichen theologischen Fakultäten bedingte auch die Einführung und den Ausbau der Berufsgruppe der *Assistent/inn/en,* welcher 14 Personen, von denen aber manche nur teilbeschäftigt waren, angehörten. Dazu kommt eine Reihe von *Lehrbeauftragten,* wodurch eine zusätzliche Differenzierung des Lehrangebotes ermöglicht wird.
Die zwölf Institute der Hochschule gewährleisten eine entsprechende Betreuung der Studierenden (besonders bei der Erstellung ihrer Prüfungsarbeiten und bei der Ausbildung ihrer pädagogischen Kompetenz) sowie die Durchführung von Forschungsprojekten. Mit einer besonderen Abteilung für Caritaswissenschaft[14] wird ein Akzent eigener Art gesetzt.
In diesem Zusammenhang sei auch die rege *Publikationstätigkeit* der Professorinnen und Professoren erwähnt sowie die von ihnen besorgte Herausgabe der international verbreiteten Theologisch-praktischen Quartalschrift, die seit 1848 erscheint und derzeit (wegen einer Unterbrechung in der Zeit des Nationalsozialismus) im 146. Jahrgang steht. Von der 1972 begründeten „Linzer Philosophisch-theologischen Reihe" sind bisher 19 Bände erschienen.

[13] Die Angaben verdanke ich dem Rektoratssekretär Peter Vondrak.
[14] Es existieren Überlegungen, diese Abteilung in ein eigenes diözesanes Institut in Verbindung mit der KTHL umzuwandeln.

Den Lehrenden und Lernenden und darüber hinaus allen an Theologie Interessierten steht eine gut geführte *Bibliothek* zur Verfügung. Diese besitzt 70 Handschriften (davon 20 vor 1600), mehr als 600 Inkunabeln beziehungsweise Frühdrucke und ca. 165.000 Bände, von denen etwa 50 Prozent mit EDV erfaßt sind. Auch sind an die 1200 Zeitschriften (einschließlich der Teilbestände), davon über 600 „laufende", vorhanden.[15]

Die Hochschule mit allen ihren Einrichtungen verfolgt keinen Selbstzweck. In der Präambel ihrer „Studien- und Prüfungsordnung" heißt es:

„Ihr Ziel ist es, in Anerkennung der gebührenden Freiheit in Forschung und Lehre und der legitimen Eigengesetzlichkeit jeder Wissenschaft im Interesse eines echten Erkenntnisfortschritts sowie in Anerkennung der unabdingbaren Bindung der Forschung und ihrer Lehre an das Wort Gottes, wie es beständig vom Lehramt der Kirche dargelegt wird, als Fundament und Grenze ihrer wahren Freiheit und von dem Bemühen geleitet, die wissenschaftlichen Erfordernisse mit den pastoralen Notwendigkeiten des Volkes Gottes in Einklang zu bringen, die Disziplinen so zu ordnen, daß sie eine organische Einheit bilden, der gründlichen und harmonischen Ausbildung der Studierenden dienen und das Zusammenwirken der Hochschullehrer und Hochschullehrerinnen erleichtern. Alle Disziplinen sind auf eine intensive Kenntnis des Geheimnisses Jesu Christi auszurichten, um es wirksamer verkünden zu können. Die Lehre der Einzeldisziplinen muß die Einheit der ganzen theologischen Lehre klar hervortreten lassen; das Studium der heiligen Schrift muß gleichsam die Seele der Theologie sein (Vat II DV 24) und die geoffenbarte Wahrheit muß auch mit den Ergebnissen heutiger Wissenschaften sowie mit der Philosophie und den Weisheiten der Völker in Verbindung gebracht werden.

Die Studierenden sind zu einem tiefen Verständnis des Gegenstandes, zu einer persönlichen Synthese sowie zur Kenntnis der Methoden wissenschaftlicher Forschung hinzuführen, um die Lehre der Kirche entsprechend darbieten zu können. Im Rahmen des Studiums sollen sie auch in angemessenem Maße mit Fragen des Ökumenismus und den Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen konfrontiert werden."

Es bedarf der ständigen Anstrengung von Lehrenden und Studierenden sowie von allen mit Leitungsaufgaben Betrauten, dieser Zielsetzung zu genügen.

[15] Für diese Angaben danke ich dem Bibliotheksdirektor Mag. Johannes Lackinger.

Einschlägige Literatur:

Johannes Ebner, Katholisch-Theologische Hochschule Linz. Die Fakultät päpstlichen Rechtes wird auf Dauer errichtet (15. November 1988). In: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 7 (1991/92), 122–128.

Joseph Gaisberger, Geschichte des k. k. akademischen Gymnasiums zu Linz. In: Linzer Musealbericht 15 (1855), 1–124.

Herbert Kalb, Der Rechtsstatus der Katholisch-theologischen Fakultät Linz – eine staatskirchenrechtliche Bestandsaufnahme. (Linzer Kanonistische Beiträge Bd. 4), Linz 1995.

Hanns Kreczi, Der Linzer Hochschulfonds. Werden und Aufbau der Johannes Kepler Universität Linz, Linz 1976.
Josef Lenzenweger, Der Kampf um eine Hochschule für Linz (Schriftenreihe des Institutes für Landeskunde von Oberösterreich Bd. 15), Linz 1963.
Ders., 300 Jahre theologische Studien in Linz. In: Kurt Krenn (Hg.), Der einfache Mensch in Kirche und Theologie (Linzer Philosophisch-theologische Reihe Bd. 3), Linz 1974, 7–21.
Günter Rombold (Red.), Katholisch-Theologische Hochschule Linz. Festschrift anläßlich der Eröffnung des Neubaus der Hochschule, Linz [1988].
Joseph Strigl, Die Geschichte des bischöflichen Alumnates, dann des Diöcesan-Knaben-Seminars in Linz, Linz 1857.
Rudolf Zinnhobler (Hg.), Theologie in Linz (Linzer Philosophisch-theologische Reihe Bd. 12), Linz 1979.
Ders., Die Katholisch-theologische Hochschule Linz – Ein geschichtlicher Überblick. In: Oberösterreichische Heimatblätter 39 (1985), 20–29.
Ders., Bischof Gall und die Wiedereinführung der theologischen Studien in Linz. In: Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 18 (1996), 417–432.



Service für Linzer Senioren

Für die Betreuung unserer Senioren in vertrauter Umgebung steht ein umfangreiches Angebot an **mobilen Diensten und Hilfeleistungen** zur Verfügung.

Nähere Informationen in den Sozialstationen:

Linz-Nord:	70 70 / 27 67	oder 27 70
Linz-Süd:	31 93 / 84 81	oder 84 82
Linz-West:	70 70 / 27 54	oder 27 57
Linz-Ost:	69 54 / 52 81	
Linz-Zentrum:	79 60 75	

LINZ Eine Stadt lebt auf

KARL-HEINZ BRAUN

Kirchengeschichte in sozialgeschichtlicher Perspektive

Überlegungen anläßlich einer Studie über das Ius primae noctis[1]

Wie sozial- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen Kirchengeschichte bereichern können, zeigt der Linzer Professor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit anhand einer Fallstudie exemplarisch auf. (Redaktion)

Warum beginnt sich die Kirchengeschichte für anthropologische sowie sozial- und mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen zu interessieren? Weil in der von ihr vorwiegend praktizierten „Ereignisgeschichte" ebenso wie in der inzwischen seltenen Geistesgeschichte das Christentum als eine die Menschen in ihrer Existentialität berührenden Modalität zu wenig thematisiert wird. Darüber hinaus evoziert eine bloß an äußeren Daten und Fakten definierte Geschichte, dies sei bereits das Ganze an Kirche und ihrer Geschichte, das Ganze an Christentum oder gar Religiosität, das Ganze an Menschsein und gesellschaftlichem Mit-sein. Eine höchst selektive offiziöse Rezeption mit daran kausal andockenden Reflexionen unterstützt dieses Bild.

Nun zeigen die humanwissenschaftlichen Fragestellungen und Ergebnisse Dimensionen von Menschsein auf, welche in bloß narrativen Biographien verdeckt bleiben, geschweige denn reflektiert werden. Will man Christsein in seiner Geschichte nicht nur als äußere Strukturleistung verstehen, die kollektiv normiert wird, sondern als Differenzierungspotential von Inkarnationen geistlicher An- und Ein-sichten in den Blick nehmen, müssen darum all jene Bereiche des Menschseins beleuchtet werden, die sowohl konstitutiv als auch fermentierend Menschsein und Christsein durchdringen.

Deshalb versucht die heutige Geschichtsschreibung, ihre Fragestellungen für jene „unterirdische" Geschichte zu präzisieren, weil in ihr jene Vorzeichen ausgemacht werden, die einer äußeren Faktizität ihre Richtung gaben. Dies in den Griff zu bekommen, ist für die Kirchengeschichte umso schwerer, wenn man Religiosität als innere mentale Ausrichtung des äußeren Lebens oder gar als feingeistige Subtilität angehen will. Deren historische Wirklichkeit zeigt sich erst in individuellen wie kollektiven Relationen gegenüber der ganzen Breite von Menschsein: von abstraktester Geistigkeit bis hin zu allzu menschlichen Formen von Körperlichkeit.

Als vorbildliches Beispiel, welche Informationsfülle aus den Feineinstellungen sozialgeschichtlicher Fragestellungen gewonnen werden können, bieten sich die Ergebnisse des französischen Mentalitätshistorikers Alain Boureau

[1] *Alain Boureau*, Das Recht der Ersten Nacht. Zur Geschichte einer Fiktion. Aus dem Französischen von Rainer von Savigny. Artemis & Winkler, Düsseldorf-Zürich 1996. (381). [Le droit du cuissage. La fabrication d'un mythe XIII^{e}–XX^{e} siècle (Paris 1995)].

an[2]. Er ist ein bedeutender französischer Mediävist, Jahrgang 1946, Mitglied der Historikergruppe „Annales", und er gehört keinem institutionellen Lager an, so daß ihm nicht a priori unterstellt werden kann, seine Forschungen seien von einem gruppeninternen Interesse geleitet – wie es im Bereich von Kirchengeschichte nuanciert der Fall ist.

Boureau beschäftigt sich mit einem Bereich, in dem kirchengeschichtliche Konnotationen vom hohen Mittelalter bis in die Gegenwart thematisiert und problematisiert werden. In einer seiner neuesten Veröffentlichungen de-montiert er – meisterhaft – die zur Geschichte gewordene Vorstellung eines Ius primae noctis. Unter dieser Bezeichnung – diese lateinische Version entstand erst im prüden 19. Jahrhundert (10) – subsumierte man die gesetzmäßige sexuelle Ausbeutung („cuissage") einer jungen Frau durch den mittelalterlichen Feudalherrn; und zwar vor ihrer eigentlichen Liebesnacht mit ihrem Auserwählten. In den Geschichten erscheinen Kirche und deren Vertreter in einer Grauzone, deren erkennbare Schemen von Duldung bis zu aktiver Urheberschaft reichen, zumal hierbei das Gut einer christlichen Ehe in erheblichem Maß tangiert wurde. Es verwundert nicht, daß diese Thematik zum „Arsenal der Waffen" gehört, auf die man „im Kampf gegen die Geistlichkeit" immer wieder zurückgreifen konnte (65). In subtilen Recherchen und Reflexionen weist Boureau nach, daß es das Recht der Ersten Nacht im mittelalterlichen Frankreich nie gegeben habe (318). Statt dessen sieht er in dessen Überlieferung ein Paradigma, wie das kollektive Gedächtnis erfunden werde.

Es geht ihm nicht nur um Widerlegung oder Begründung von Historizität (322f). Er hätte sonst Historie zu jener Starre geführt, in der bloße Faktizität, aber nicht deren Inhaltlichkeit und Wertigkeit untersucht wird. Er entwirrt die Wirkungsgeschichte dieser unkritisch weitertradierten „Rechtsvorstellung", indem er den jeweiligen Traditionskontext auf seine immanenten soziologischen und politischen Informationen hin untersucht.

Daß Tagespolitik und Gesellschaftsbewußtsein Geschichtsschreibung prägen und so zum Politikum erheben können, wird evident. Auch hier bewahrheitet sich Golo Manns Erkenntnis: „Wie es aber in der Geschichte geht: sie nimmt nur das an, was sie im Augenblick brauchen kann, und macht daraus, was sie will"[3].

Boureau sieht seine Aufgabe als Historiker darin, der Geschichte und nicht nur dem in der Gegenwart und ihrem Ansinnen konstruierten Interesse gerecht zu werden. Je stärker der Historiker sich im Kontext von gegenwärtig sozialkontextuellen Projektionen bewege, umso stärker ver-stelle er sich vor lauter Vor-stellungen den Gang in die Geschichte. Beispiele bis in unsere Tage hinein kann er zu diesem Sujet mühelos präsentieren. Der Wert wissenschaftlicher Historie besteht jedoch darin, Anwalt von Geschichte und den darin befindlichen Menschen zu sein. Historie ist darum sowohl Empathie für den adäquat focussierten Ausschnitt wie für den kontextuellen historischen Rahmen, in dem die gesamte Geschichte konstituiert wird.

[2] Zum Beispiel: La papesse Jeanne (Paris 1988); Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français XV^e–XVIII^e siècle (Paris 1988).

[3] *Golo Mann*, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (Frankfurt 1958) 78.

Auch durch das Kopieren unkritischer Reflexionen wird Geschichte gemacht. In der Vergesellschaftung wird dies dann zum gängigen Klischee – und umgekehrt. Wie wenig Gültigkeit historischer Kompetenz zugesprochen wird, wird immer dann sichtbar, wenn historische Rekonstruktionen und Entwürfe mit Interessenslagen von Zeitgenossen und -genossinnen konkurrieren. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an J.J. Ignaz von Döllingers Widerlegung der Existenz einer Päpstin Johanna, welche bei der Geburt ihres Kindes während einer Prozession abgesetzt worden sei[4]. Die Tatsache, daß bis in unsere Tage hinein deren Invention Gegenstand qualifizierter Recherchen ist, erweist sich nicht nur als Indiz für die Nichtrezeption historischer Ereignisse, sondern bietet gleichzeitig Möglichkeiten zu breiteren, noch exakteren methodologischen Forschungen[5].

„Unabhängig von seiner realen Existenz hat man in der Vergangenheit das Recht der Ersten Nacht zum Beweis dafür erhoben, wie schändlich die feudale Gesellschaftsordnung gewesen sei" (12), zumal dieses „ein elementares Prüfmaß für die persönliche Freiheit (die Verfügungsgewalt über den eigenen Körper)" (12) darstellt(e). Auf diese Weise erschien die Vorstellung des Rechtes der Ersten Nacht als mittelalterliche Entität – „wie Thomismus, Hierarchie, Zunft" –, deren Funktionalisierung und Instrumentalisation als Sinnbild des Barbarischen propagiert werden konnte (13).

Wie populär verbreitet diese Vorstellung sein konnte, zeigt Pierre Augustin Beaumarchais' Hochzeit des Figaro, noch zu Zeiten des Ancien Régime 1784 verfaßt, in der italienischen Version des Lorenzo da Ponte durch Wolfgang Amadeus Mozarts Opernvertonung galant unters Volks gebracht. Die amüsante Handlung zwirnt um den bereits abgeschafften „Mißbrauch" des Grafen Almaviva. Susanne, die Braut des Figaro, Objekt der herrschaftlichen Gelüste, trifft den Punkt: „Nun, wenn er's abgeschafft hat, so bereut er es jetzt". Das vom Grafen geplante Schäferstündchen findet dank List und Moral nicht statt, und das siegesheitere Finale preist die Geistesstärke gegenüber feudalen Willkürherrschaften: „stärker ist der Geist allein. / Könige, denen blinde Toren / Weihrauch streuten, sind nicht mehr: / Aber ewig lebt Voltaire!.../ Aber ewig lebt Voltaire". Aufgeklärtheit erst weist herrschaftliche Lüsternheit in ihre Schranken.

Zu differenzieren bliebe, daß Almavivas Begehrlichkeit nicht mit seiner Stellung als ländlicher Grundherr begründet wird. Susanne und Figaro gehören zum Haushalt des Grafen, und deren

[4] *J.J. Ignaz von Döllinger*, Papstfabeln des Mittelalters (1863). Neuausgabe von Georg Landmann. Auf der Grundlage der Erstausgabe 1863 (Essen [Kettwig] 1991) 7–43.

[5] *A. Boureau*, La papesse Jeanne (Paris 1988); mit feministischer Fragestellung: *E. Gössmann*, Mulier Papa. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna (= Archiv für philosophische und theologiegeschichtliche Frauenforschung, Bd. 5) (München 1994); *dies.*, Die Päpstin Johanna. Der Skandal eines weiblichen Papstes (Berlin 1998); *dies.*, Alptraum der Kirchenmänner. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna: *A. Stoll-V. Wodtke-Werner* (Hg), Sakkorausch und Rollentausch. Männliche Leitbilder als Freiheitsentwürfe von Frauen (Dortmund 1997) 175–200, hier 177f: „Daß die Äußerungen zur Gestalt der Päpstin seit dem 13. Jahrhundert eine weitere Fundgrube traurigster Art für das Thema ‚Frauenbild in der christlichen Tradition' sein würden, hatte ich nicht vermutet, es war für mich bisher bei meinen historischen Studien der härteste Lernprozeß"; in der Vermarktung als Bestseller: *D.W. Cross*, Die Päpstin. Roman. Aus dem Amerikanischen von W. Neuhaus. 15. Aufl. (Berlin 1998).

Brautgemach liegt zwischen (!) den Räumen von Graf und Gräfin. Beaumarchais nimmt hier – solche Sittenkomödien sind nicht neu – das Recht der Ersten Nacht „zum gesellschaftlichen Vorwand..., um die triebhaften Neigungen der [Feudal-]Herren für die Kammerzofen auf die Bühne zu bringen" (48). Die Thematik [der lüsterne Herr des Hauses und „seine" Dienstmagd] wird im Lauf des 19. Jahrhunderts vor allem im großstädtischen Bereich, wie zum Beispiel in Wien noch ihre eigene Brisanz gewinnen. Daß damit innerhalb des katholischen Milieus das Leben einer Dienstmagd, die sich darauf – gezwungen oder nicht – eingelassen hatte, ver-wirkt sein konnte, sei nur nebenbei erwähnt.

In gewisser Nähe zu einer „soziokulturellen Thematisierung des Rechtes der Ersten Nacht, die darin die Kontinuität der Dialektik von Herr und Magd sieht" (17) erklärt Boureau jene Texte aus der Geschichtsschreibung, die von einem „militanten Gebrauch, bei dem das Herrenrecht zur expliziten Stilfigur sexueller Unterdrückung wird" (ebd), ausgehen. Danach erscheint sexuelle Gewalt nur als eine „Erscheinungsform dieser zeitlosen Mentalität des ‚Stärkeren', und das Mittelalter im Zeichen des Feudalsystems liefert dafür den perfekten Prototyp" (20). Als gesellschaftlichen Kontext neuerer Arbeiten, die solche Thesen wiederholen – ich deute sie als „histoire engagée" – erkennt Boureau einen zeitgenössischen Impetus. Es ist das kollektive Ambiente für den „neugeschaffene(n) juristische(n) Tatbestand der sexuellen Belästigung am Arbeitsplatz". Dieser gebe „Anlaß zu ideologischen Konstruktionen und zu einer zweckgebundenen Rekonstruktion der Vergangenheit (27)". Dabei hatte schon der elsässische Beamte aus Colmar Karl Schmidt[6] „ganz ohne ideologisches Beiwerk" (131) die Nichtexistenz plausibel nachgewiesen.

Boureau dringt weiter noch in die Wirkungsgeschichte zurück. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich in Frankreich ein sich neu profilierender und selbstbewußter Katholizismus zu Wort gemeldet. Im Einflußbereich der von Abbé Migne gegründeten Zeitung „L'Univers" hatte Louis Veuillot 1854 – gleichsam als „populistisches Manifest des Christentums" (118) versucht, „die Ehre der Kirche, der Ahnen, der Ordnung zu retten" (118), indem er das Mittelalter eines Ludwigs des Heiligen zum „Korrektivbild" der Gegenwart erhoben hatte. „Diesem systematischen Anachronismus" hatten kritische Zeitgenossen ihre „Geschichte" entgegengesetzt. Sie konstruierte sich ebenfalls aus dem Bewußtsein ihrer Gegenwart. So will Jules Dulpit[7] mittels Geschichte Gegenwart gestalten, denn für ihn wird die Rechtsvorstellung einer obrigkeitlichen „cuissage" „zur klerikalen und feudalen Ausgeburt der Unterdrückung von Sklaven" (132). Antiklerikalismus contra Klerikalismus. Dulpit führte 72 Belege an. Boureau zerlegt sie und teilt sie in a) Legenden und Fälschungen, b) verfälschende Deutungen ein. Seine besondere Aufmerksamkeit widmet er „fünf verblüffenden Beweisen", die er schließlich in minutiösen Untersuchungen in ihrer argumentativen Wertlosigkeit aufdeckt. Für die Detailarbeit untersucht er die sprachliche Bedeutung von Un-

[6] *K. Schmidt*, Ius Primae Noctis. Eine geschichtliche Untersuchung (Freiburg im Breisgau 1881).
[7] *J. Dulpit*, Réponse d'un campagnard à un parisien, ou réfutation du livre de M. Veuillot sur le droit du seigneur (Paris 1857).

freiem und Unfreiheiten. Im Hochmittelalter werde der Begriff des „servus" für den Unfreien verdrängt und mit „homo (proprius) de corpore" (Leibeigener; frz.: homme de corps) erfaßt. Durch die Terminologie wird so der Leib zum Definitionsort von Abhängigkeiten (vgl. 203). Geistvoll formuliert Boureau: „Die mögliche Aufteilung des ‚Leibes' eines Leibeigenen unter verschiedene Herren machte aus dem Individuum ein eucharistisches Wesen, dessen gedachte ‚Opferung' sich auf der Bühne der Gesellschaft im Dämmerlicht der Sexualität abspielte" (174). Gerade der Sprachgebrauch sei so zum Katalysator geworden, „virtuelle Repräsentationen hervorzubringen, die im Einzelfall den zeitlosen Bildern der Unterdrückung die kontextabhängigen Figuren einprägen konnten: den Barbaren, den Herrn, den Tyrannen, den Vater" (220) und den Priester.

Woher kommt der beißende Spott, welcher in den buntesten Farben das Bild „vom bornierten und geilen Pfarrer als eines Lokalpotentaten... [oder] vom plumpen und lasziven Mönch" (223) malt? Selbst der untadelige Bernhard von Clairvaux wird „indirekt zur Zielscheibe anstößiger Unterstellungen, in denen man gerade den rigorosen Vertretern einer strengen Moral besonderes sexuelles Interesse und Heuchelei nachsagte" (224). „Der Pfarrer wird in den Schwänken als sexuell unbefriedigter Mann dargestellt, der sich immer wieder die Gunst der Frauen erschleichen will" (225). Denjenigen, welche die größte Askese dem Volk predigten, den Franziskanern, dichtete man die heftigsten sexuellen Begierden an (231). Boureau erklärt: de facto habe die Predigt eines ihrer Repräsentanten, des Bernardin von Siena, Anfang des 15. Jahrhunderts, in der die sexuelle Enthaltsamkeit in der Brautnacht gefordert worden war, nicht wenig zur Entstehung der Legende vom kirchlichen Recht der Ersten Nacht" beigetragen (231). Und schließlich gibt es noch Traditionen aus patristischer Zeit, die sogar drei keusche Nächte gefordert haben.

Bischof Jean von Amiens – gleich welcher der drei unter diesem Namen zwischen 1325 und 1388 tätigen – hatte gegen eine Gebühr von 20, 30 oder 40 Pfund von den drei Tagen dispensiert. De facto wurde daraus ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Bischof und Untergebenen argumentativ aufgebaut. Bei Marie-Victoire Louis[8] wird sogar der Eindruck verbreitet, als ob des Bischofs Interesse in der „Entjungferung der jungen Frauen seiner gesamten Diözese" (320) gelegen war. Des Bischofs Vorstoß erklärt sich jedoch aus mittelalterlichem Dispensenwesen, das Erleichterung ermöglichen sollte, ohne die dabei umgangenen Normierungen generalisierend außer Kraft gesetzt zu haben.

Daß die dahinter liegende apokryphe Geschichte des Tobias überhaupt derartige Rezeption finden konnte, erklärt sich für Boureau aus deren engen Verwandtschaft mit der Mentalität im 13. Jahrhundert. Aussagekern dieser Erzählung war die Weisung des Engels Raffael an Tobias, daß der böse Dämon Asmodäus keine Gewalt über den Bräutigam habe, wenn dieser in den ersten drei Nächten keusch bleibe. Eine gewaltige Veränderung erhält dieser

[8] *M.-V. Louis*, Le droit de cuissage. France 1860–1930 (Paris 1994).

Sachverhalt jedoch, wenn der Kleriker sich zur beurteilenden Kontrollinstanz profiliert und Geld für Dispensen einnimmt, „mit dem man die Keuschheit kaufen" könne. Hier, so Boureau, verlasse er seine Rolle als ratgebender Raffael und entwickle sich selbst zum gefährlichen Dämon Asmodäus (271). Die Kluft zwischen einer habgierigen Kirche mit einer immer strenger werdenden Kontrolle einerseits und den Gläubigen andererseits, die sich Ende des Mittelalters immer mehr ihrer eigenen Leib-haftigkeit bewußt wurden, ermöglichte einen Mutterboden, in dem das Recht der Ersten Nacht eingepflanzt und weiter verbreitet werden konnte (270). Daß die allererste Erwähnung des Rechts der Ersten Nacht im Jahr 1247 aus dem Umfeld eines Klosters stammt, erscheint darum nicht verwunderlich.

Theologisch bedeutsam ist Boureaus Forschungsergebnis über die Ehe im Mittelalter. Boureau bestätigt den Ehestand als „heiligsten Ort individueller Freiheit", den „die Kirche als zentrale normative Institution" geschützt habe, indem sie „sehr früh schon jede Einschränkung hinsichtlich der Ehe unter Abhängigen aufgehoben und durchgesetzt" habe (318). „Keine juristische Form, kein Gewohnheitsrecht konnte dieses Prinzip antasten, an das in der Seelsorge immer wieder erinnert wurde und das durch die Einsetzung des Ehesakraments im 12. Jahrhundert geheiligt wurde. Ein Recht, das diesem Prinzip widersprochen hätte, konnte nicht formuliert werden. Wo ein Recht aber nicht in Worte gefaßt wird, existiert es nicht" (318).

„Damit hier kein Mißverständnis aufkommt: es soll nicht geleugnet werden, daß Gruppen von jungen Adligen möglicherweise Frauen vergewaltigten" (321). Und der Kirchenhistoriker weiß nur zu gut um die stinkenden Schlacken – oder was man dazu erklärte –, die als Gegengewicht zum Heiligen das Menschsein ausmachen.

Fazit: Alain Boureau ist mit seinen Untersuchungen Geschichten nachgegangen, die vorgeben, Geschichte zu thematisieren. Mehr als dies erzeugen sie jedoch „Diskurse und Praxis" und tragen dazu bei, „gesellschaftliche und politische Bande zu knüpfen, indem sie Kämpfe bewirken und Bindungen herstellen beziehungsweise rechtfertigen, die Erinnerungen in bestimmte Bahnen lenken" (322). Die Erforschung der „Wechselwirkung zwischen der Gesellschaftsgeschichte und der Geschichte des Diskurses" führte zu einer weiteren Erkenntnis: „Die Glaubenswelten stehen in ständigem engen Kontakt mit den Welten der Ereignisse und der Praxis" (323). Philosophen und Systematiker sprechen der Historie bisweilen nur noch eine Kompetenz bezüglich einer kritischen Präsentation von Wirkungsgeschichte zu. Boureau sieht dahinter „eine Art ökologischer Grundüberzeugung, der zufolge jede historische Quelle schon in dem Moment verschmutzt ist, in dem sie ans Licht kommt" (323). Dennoch gibt es Filter, mit denen der Historiker durch je neu fein einzustellende Methoden und Focussierungen die trübe Geschichte etwas aufhellen kann. Selbst für die Kirchengeschichte kann Boureaus Ansinnen gelten, „den schmalen Weg zu finden, der zu einer umfassenden Geschichtsschreibung führen könnte, die gleichzeitig den Fakten und ihrer Verfremdung in den Texten, die sie dokumentieren, gerecht werden würde" (323).

Sichtbar wird ferner, wie im Hochmittelalter durch die religiösen und gesellschaftlichen Strukturen das Individuum eine neue Relevanz erhielt.

Boureau macht dafür sowohl die kirchenrechtliche Introduktion des Begriffs der „juristischen Person" als auch die von Boethius weiterentwikkelte Vorstellung des trinitarischen Personenbegriffs verantwortlich. Am Ende des Mittelalters entstand eine Kollektivaussage, die Boureau in früherem (heute jedoch vorsichtiger formuliertem) Kontext geäußert hat. Demnach verstand sich der Europäer als Person mit dem Bewußtsein: „Ich habe einen Körper, der mich als Einzelsubjekt konstitutiert, über den ich als ein Gut verfüge, das nur an Gott veräußerlich ist"[9].

[9] Zuerst: Le simple corps du roi (1988); hier: 326.

SEVERIN LEDERHILGER/HERBERT KALB

Römische Erlässe und Entscheidungen

Kongregation für das katholische Bildungswesen, *Grundnormen für die Ausbildung der ständigen Diakone;* Kongregation für den Klerus, *Direktorium für den Dienst und das Leben der ständigen Diakone*

Gerade weil die konziliare Wiedereinführung des ständigen Diakonates weltweit eine sehr positive Entwicklung genommen hat, zeichnete sich bezüglich seiner theologischen Reflexion des Selbstverständnisses wie der praktischen Ausgestaltung eines eigenständigen Berufsbildes immer deutlicher die Notwendigkeit einer „Überprüfung des bisher zurückgelegten Weges (ab), um im Einklang mit den Stimmen und Intentionen des II. Vatikanischen Konzils zu einer umfassenden Klärung zu gelangen, die für einen Neuimpuls dieser Stufe des Weihestandes unerläßlich ist" (S. 7). Deshalb haben sich die Kongregationen für das Katholische Bildungswesen und für den Klerus im Anschluß an die Erarbeitung von Orientierungsrichtlinien und normativen Vorgaben für die Priester nun der Aufgabe unterzogen, dies auch im Blick auf die ständigen Diakone zu tun. Nach Beratungen mit dem Weltepiskopat und Experten legten sie am 22. Februar 1998 die *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium* (S. 19–76) und das *Directorium pro ministerio et vita diaconorum permanentium* (S. 77–152) vor, wobei sie eine *Gemeinsame Erklärung und Einführung* (S. 5–18) voranstellten, um die wechselseitige Bezogenheit dieser beiden Dokumenten zu verdeutlichen.

1. Charakterisierung

Die *Grundnormen für die Ausbildung der ständigen Diakone* wollen nicht nur generelle Prinzipien darlegen, sondern verstehen sich als verbindliche Handlungsanweisung für die Bischofskonferenzen zur Ausarbeitung nationaler Ausbildungsordnungen im Sinne der Ermächtigung und des Auftrages von c. 236 CIC (vgl. „Der Ständige Diakonat – Rahmenordnung der Österreichischen Diözesen" in: ABl. ÖBK Nr. 3 vom 15. 4. 1989, Art. 40; „Rahmenordnung für Ständige Diakone in den Bistümern der Bundesrepublik Deutschland" vom 24. 2. 1994; „Allgemeine Richtlinien für den Ständigen Diakonat in der Schweiz" in SKZ 153, 1985, 472). Auch das *Direktorium für den Dienst und das Leben der ständigen Diakone* besitzt nicht bloß exhortativen Charakter, sondern enthält normierende Disziplinarvorschriften und Durchführungsverordnungen zur Anwendung allgemeiner kirchlicher Gesetze (c. 32 CIC). Dadurch sollen deren Begründungen rechtsverbindlich erläutert und ihre zuverlässige Beachtung eingeschärft beziehungsweise angemahnt werden. Dadurch möchte man „jene Weisungsstabilität" sicherstellen, „die zugleich mit der legitimen Pluralität die unerläßliche Einheit gewährleisten" soll (S. 10).

Ausgerichtet an den Formulierungen des Weltkatechismus wird in der Einführung zunächst auf das Proprium des geweihten Amtes hingewiesen, da „der sakramentale Akt der Ordination über eine bloße Wahl, Bestimmung,

Delegation oder Einsetzung durch die Gemeinschaft hinausgeht, denn er verleiht eine Gabe des Heiligen Geistes, die die Ausübung einer heiligen Gewalt gestattet, die nur von Christus, durch seine Kirche, kommen kann" (S. 12). Sodann werden die historischen Hintergründe für die konziliare Wiederbelebung des Dienstamtes des ständigen Diakonates in Erinnerung gerufen: es ist eine wichtige Bereicherung für die Sendung der Kirche; man wollte jene durch die Gnade der Diakonenweihe stärken, die bereits de facto diakonische Funktionen ausübten; und es galt auch, jene Regionen, die unter Priestermangel leiden, mit geistlichen Dienern auszustatten (S. 15). Die wesentlichsten Elemente der nachkonziliare Spezialgesetzgebung wurden bei der Reform des Codex (CIC/1983) berücksichtigt, auf den sich die beiden nun veröffentlichten Texte ausgiebig beziehen.

2. *Die Ausbildungsrichtlinien*

Nachdem Papst Paul VI. 1967 eine erste wegweisende Ordnung erlassen hat *(Sacrum diaconatus ordinem)*, die in der Folge entsprechend den unterschiedlichen Formen des Diakonates (für Ehelose, Verheiratete, mit und ohne Zivilberuf, in Ländern diverser Zivilisationsniveaus), spezifiziert wurde, sollte mit der vorliegenden *Ratio* eine Hilfe angeboten werden, „um bei aller Berücksichtigung der rechtmäßigen Unterschiede zu einer Orientierung und Harmonisierung der Ausbildungsprogramme zu gelangen, die von den Bischofskonferenzen und den Diözesen entworfen wurden und die gelegentlich stark voneinander abweichen" (Nr. 2).

Dazu werden vorweg einige zentrale Aspekte einer „sicheren Theologie des Diakonates" angeführt, die den sakramentalen Charakter dieses kirchlichen Dienstamtes herausstellen, dessen ekklesiologische und christologische Dimension entfalten und die Beziehung zum jeweiligen Heimatverband (Teilkirche, Personalprälatur, Orden) regeln. Hinzu kommt eine Kurzbeschreibung der pastoralen Aufgaben und der Grundlinien diakonischer Spiritualität, je nach dem Lebensstand. „Ohne die Kreativität und Originalität der Teilkirchen unterdrücken zu wollen" (Nr. 14), sollen auf der Basis dieses theologischen Verständnisses die Ausbildungsrichtlinien von Diözesen oder Religiosengemeinschaften durch die Kongregation überprüft werden.

Im ersten Kapitel werden mit ihrer je unterschiedlichen Funktion „die *verantwortlichen Träger* der Ausbildung der ständigen Diakone" benannt: Bischof, Ausbildungsleiter, geistlicher Begleiter, Praktikumspfarrer, Ausbildungs- und Herkunftsgemeinschaft, Professor/inn/en und Kandidat (Nr. 18–42). Das zweite Kapitel entwickelt „das *Profil der Kandidaten*" (Nr. 29–39), indem neben den allgemeinen Weihevoraussetzungen (cc. 1029, 1031 §2, 1040ff CIC) auch spezifische menschliche Eigenschaften und evangelische Tugenden für die Berufung in dieses Dienstamt als Entscheidungskriterien gefordert werden – unter Beachtung des jeweiligen Lebensstandes. Bezüglich des Witwers wurde dabei auch jenes Schreiben der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung vom 6. 6. 1997 aufgenommen, in dem die erleichterten Dispensbedingungen vom Hindernis der Weihe bei einer (neuerlichen) Eheschließung enthalten sind (Nr. 38). Kapitel III schildert den *„Weg der Ausbildung zum ständigen Diakonat"* (Nr. 40–65) von der Vorbereitung der Be-

werber, der liturgischen Aufnahme unter die Kandidaten, über die Ausbildungszeit nach einem theologisch fundierten, situationsbezogenen, pastoral orientierten Lehrprogramm bis hin zur Weihe. Orientiert am nachsynodalen Schreiben über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart (*Pastores dabo vobis* vom 25. 3. 1992) erläutert Kapitel IV schließlich die ganzheitliche Sicht der „Dimensionen der Ausbildung", nämlich: die menschliche Bildung und affektive Reife der Persönlichkeit, die geistliche Formung (gegebenenfalls unter Einbeziehung der Familie) sowie die lehrmäßige und pastorale Ausbildung einschließlich eines Praktikums (Nr. 66–88). Dadurch soll es den ständigen Diakonen ermöglicht werden, als „Menschen des Gemeinschaftssinnes und des Dienstes" (Nr. 67) das Vertrauen der Gemeinde durch Begegnung und Austausch zu gewinnen und sich mit Freude dem pastoralen Dienst zu widmen.

3. *Die Ordnung der Dienstausübung*

Das *Direktorium* der Kleruskongregation wendet sich mit seinen Disziplinarnormen im ersten Teil zunächst dem *„Rechtsstatus des Diakons"* zu (Nr. 1–21). Es werden Fragen der Inkardination, des auf seltene Ausnahmen wegen besonderer, schwerwiegender Gründe beschränkten Übergangs zum Priestertum, der spezifischen klerikalen Rechte und Pflichten (vgl. cc. 273–283, 287f CIC), des Gehorsams und Lebensstils, des Lebensunterhaltes und der Altersvorsorge sowie eines möglichen Verlustes des Diakonenstatus behandelt.

Der zweite Teil umschreibt detailliert das Aufgabenfeld beziehungsweise das *Dienstamt des Diakons* (Nr. 22–42), orientiert an der konziliaren Trias „Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Nächstenliebe" (LG 29). Besonderes Augenmerk wird der angemessenen Verkündigung durch Homilie und Katechese gewidmet sowie der statusgemäßen Mitwirkung am Altardienst und bei der Sakramentenpastoral (Taufe, Kommunionspendung, Kranken- und Familienseelsorge, Trauung) bis hin zu Segnungen und der Leitung von Begräbnisfeiern. Der Dienst der Nächstenliebe faltet sich im Zusammenwirken mit Bischof und Presbyterium in die vielen Bereiche karitativer Tätigkeiten, der Administration von Wohlfahrtseinrichtungen bis zur kichlichen Jugendarbeit auf. Durchaus realistisch wird dabei gesehen, daß „je nach den Umständen ... von den drei Bereichen des diakonischen Dienstes sicher der eine oder andere einen mehr oder weniger großen Teil der Tätigkeit eines Diakons in Anspruch nehmen können", obwohl sie untereinander stets eine Einheit bilden und in Wechselbeziehung zueinander stehen (Nr. 39). Zugleich wird betont, daß es „von größter Wichtigkeit" sei, „daß die Diakone entsprechend ihren Möglichkeiten ihren Dienst ... voll erfüllen können und nicht abgedrängt und auf nebensächliche Aufgaben, Aushilfstätigkeiten oder Aufträge verwiesen werden, die von ungeweihten Gläubigen ordnungsgemäß erfüllt werden können" (Nr. 40). Das kann man zwar auch als ‚Schutznorm' für den Einsatz von Laien verstehen, aus der Perspektivität des Dokumentes geht es aber darum, daß „die ständigen Diakone in ihrer wahren Identität als Diener Christi und nicht als besonders engagierte Laien im Leben der Kirche in Erscheinung treten" (ebd.). Vor diesem Kontext sind auch die Aufgaben im Rahmen des Pfarrdienstes zu sehen, wobei der Diakon vor allem bei Beauftra-

gungen in Zeiten zu weniger Priester für die Seelsorge vor Ort eine Vorrangstellung gegenüber Laienmitarbeiter/inn/en einnimmt: „Wenn ein Diakon zur Verfügung steht, darf die Wahrnehmung der Seelsorge weder einem gläubigen Laien noch einer Gemeinschaft von Personen" (im Sinne von c. 517 §2 CIC) übertragen werden; dasselbe gilt für den Vorsitz eines Sonntagsgottesdienstes ohne Priester (Nr. 41).

Im dritten Teil über die *„Spiritualität des Diakons"* (Nr. 43–62) werden die Merkmale des Lebens aus dem Geist des Dienens im konkreten Umfeld je nach der Lebensform des Diakons dargelegt. Entsprechend dem dreifachen „Beziehungscharakter" des Weihestandes, nämlich zu Christus, zur Kirche und zur Rettung des Menschen in Christus werden die klassischen Mittel für das geistliche Leben (zum Beispiel Dienstерfüllung, Schriftlesung, Sakramentenempfang, Gebet und Werke der Nächstenliebe, Geistliche Begleitung) in ihrer Bedeutung für die diakonale Identität beschrieben und speziell auf die Lebensstände des zölibatären, verheirateten und verwitweten Diakon hin aktualisiert. Dabei wird vor allem auch auf ein „ausgewogenes und harmonisches Verhältnis zwischen Familien-, Berufs- und kirchlichem Leben" Wert gelegt unter Einbeziehung der Bedürfnisse von Ehefrau und Kindern (Nr. 61). Der abschließende vierte Teil fordert die menschliche, geistliche, intellektuelle und pastorale *„Weiterbildung des Diakons"* ein (Nr. 62–82).

Mit einer Anrufung Mariens, der Lehrerin des Glaubens, der Nächstenliebe, des Gebetes, der Demut und des verborgenen Dienstes, wird die Publikation abgeschlossen, deren Texte seitens der Kurie als „providentielle Herausforderung" und „sicherer Bezugspunkt" für die teilkirchliche Gestaltung des Diakonates dienen wollen (Schreiben Prot. Nr. 72/95/130).

Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden, Wir gedenken: eine Reflexion über die Shoah.

Ende Oktober 1997 fand im Vatikan ein dreitägiges Kolloquium über „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich" statt. Gegenstand der Tagung, an der ca. 60 Wissenschaftler aus aller Welt, meist katholische Theologen, aber auch protestantische und orthodoxe Experten teilnahmen, war die korrekte theologische Interpretation des Verhältnisses der katholischen Kirche zum jüdischen Volk und damit vor allem innerkirchlich und theologisch die Frage der Judendiskriminierung und -verfolgung. In seiner vielbeachteten Eröffnungsansprache zu dieser Tagung – die Papstrede wurde in ihrer Bedeutung mit dessen Synagogenbesuch 1986 verglichen – verwies Papst Johannes Paul II. auf die lange Zeit vorherrschende „irrige und ungerechte Interpretation des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld", womit „Gefühle der Feindschaft diesem Volk gegenüber verursacht (wurden)" und beigetragen wurde, „viele Gewissen abzustumpfen".

Bereits am 16. März 1998 veröffentlichte die Kommission für die Religiösen Beziehungen zu den Juden ein Dokument – dessen Vorarbeiten bis in das Jahr 1987 zurück gehen – mit dem Titel „Wir gedenken: Eine Reflexion über die Shoah". Im Vorwort des Dokuments – einem Brief Papst Johannes Pauls II. an den Vorsitzenden der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum,

Kardinal Edward Cassidy – bezeichnete der Papst die Shoah als „unauslöschlichen Schandfleck" des 20. Jahrhunderts. Für Johannes Paul II. bilden die Eingeständnisse geschichtlicher Schuld der Christen und der Kirche ein zentrales Element der Vorbereitung auf das Jubiläumsjahr 2000. Eingebunden in die theologisch und ekklesiologisch relevante Perspektive des Millenniumswechsels wird zur „moralischen und religiösen Erneuerung ... – insbesondere unter Christen" und zu einer ernsthaften Reflexion aufgerufen. „Die Tatsache, daß die Shoah in Europa stattfand, das heißt in Ländern mit einer langen christlichen Zivilisation, wirft die Frage nach der Beziehung zwischen der Verfolgung durch die Nationalsozialisten und der Haltung der Christen gegenüber den Juden während der Jahrhunderte auf." Diese historische Aufarbeitung wird im Dokument auf wenigen Seiten versucht und ist in der Rezeption dieser Erklärung auf teilweise starke Kritik gestoßen. Zentral ist dabei u.a. das historische Urteil – „die Shoah war das Werk eines typisch neuheidnischen Regimes" –, und daß zwischen den Mitgliedern der Kirche und der Gesamtwirklichkeit der Kirche deutlich differenziert wird. Unübersehbar ist daher die Tendenz, die Schuld zu individualisieren und „die Kirche als solche" von Verstrickung freizuhalten. Die Frage nach der Verantwortung der Bischöfe in Deutschland und der Päpste Pius XI. und insbesondere Pius XII. wird nur indirekt und apologetisch angesprochen. Demgegenüber ist allerdings mitzubedenken, daß eine „Aufarbeitung" dieses Themas in einer derart reduzierten Form kaum möglich und immer mit „Bewertungsunschärfen" verbunden ist.

Für das rechte Verständnis ist wichtig, daß im Vordergrund dieses Dokumentes nicht die Aufarbeitung nach den Kriterien historischer Forschung steht, sondern die moralische und religiöse Reflexion. Im Rahmen dieses Bedenkens werden die „Irrtümer und das Versagen der Söhne und Töchter der Kirche" bedauert und jegliche Form des Antijudaismus und Antisemitismus auf das Entschiedendste verurteilt. „Der giftige Samen des Antijudaismus und Antisemitismus darf niemals im Herzen der Menschen Wurzeln schlagen." Es wird zur eigenen Gewissenserforschung aufgerufen und daran erinnert, daß Jesus jüdischer Abstammung war und Judentum und Christentum gemeinsame Wurzeln haben. Eindringlich wird auf die „spirituelle Verwandtschaft mit dem jüdischen Volk" hingewiesen, und die Katholiken werden aufgefordert, „das Bewußtsein der jüdischen Wurzeln ihres Glaubens (zu) erneuern".

Auf dieser Basis wird eine „neue Beziehung" mit dem jüdischen Volk erhofft: „Wir möchten das Bewußtsein der Sünden der Vergangenheit in einen entscheidenden Einsatz für eine neue Zukunft wandeln, in der es niemals mehr Antijudaismus unter Christen oder antichristliche Ressentiments unter den Juden gibt, sondern einen gegenseitigen Respekt, wie dies jenen zukommt, die den einzigen Schöpfer und Herren verehren und einen gemeinsamen Vater im Glauben haben, Abraham."

(L'Osservatore Romano [dt.] Nr. 14 vom 3. April 1998, 7–8).

Das aktuelle theologische Buch

FÜRST GERHARD (Hg.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?* (Quaestiones disputatae; 166). Herder, Freiburg 1997. (343).

Das Dialog-Thema ist in der Kirche von ungebrochener Aktualität, seit Johannes XXIII. dieses Stichwort in die ökumenische Debatte des 2. Vatikanischen Konzils eingebracht und Paul VI. seine erste Enzyklika (*Ecclesiam suam*, 1964) dem Dialog gewidmet hat. Wo immer Begriffe ‚gute Worte' werden und in Mode kommen, steigt ihr Marktwert als Prädikat, zugleich aber auch die Gefahr einer solchen Zerdehnung, daß sie für jede ‚Ware' passen. Sie können dann so abstumpfen, daß sie den für eine Diskussion *(dis-cutere)* erforderlichen Schliff verlieren, wie dies auch dem Konzil zum Beispiel mit den Begriffen Apostolat, Mission, Gemeinde und Spiritualität geschehen ist.

M. Ebertz, der den wohl wichtigsten Beitrag in dem vorliegenden Sammelband zur Dialog-Thematik geschrieben hat, läßt schon im ersten Satz erkennen, wie sehr er sich dieser Problematik bewußt ist: „Der Begriff des Dialogs wird gegenwärtig nicht nur inflationär, sondern auch außerordentlich vielfältig gebraucht" (284). Er nennt ihn einen „Wortfavoriten" und weist darauf hin, daß die Dialog-Postulate inner- wie außerkirchlich angeschwollen sind. Aus einer Analyse der gegenwärtigen Prozesse in Gesellschaft und Kirche ergibt sich die Frage, ob nicht mit der „wachsenden Pluralität, Heterogenität und Komplexität das dialogische Prinzip selbst überfordert ist" (301). Dazu kommt, daß mit dem Dialogpostulat häufig eine einseitige Erwartung verbunden wird, wer Lernender und wer Lehrender sein soll. Ein Beispiel dafür sei das Dialog-Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (1994): „Offensichtlich sollen die Hierarchen – die Hierokraten – lernen. Und die Reflexionselite der deutschen Theologen ergänzt, wenn nicht alles täuscht: Die Hierokraten sollen lernen von den Theologen" (302). Der „Dialog für Österreich" (1998) verrät schon durch das ungewöhnliche ‚für' die Absicht zur Vermarktung des ‚guten Wortes' Dialog: Hier sollen vor allem die Unterschreiber des Kirchenvolks-Begehrens (1995) lernen.

Das Symposion, das im März 1996 an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart stattgefunden hat und dessen Vorträge in diesem Buch dokumentiert werden, wollte „im Interesse der Verwirklichung einer dialogischen Kirche einen Beitrag leisten zur Ausarbeitung einer umfassenden, systematischen, theologischen Theorie des Dialogs als Selbstvollzug der Kirche" (Vorwort 7–8). *Ebertz* warnt davor, „den Dialog zum Passepartout, zum Dialogismus hochzustilisieren. Doch der Alltag der Kirche selbst wird vor solchen Idealisierungen bewahren und zeigen, daß auch andere Formen des Lernens und Kommunizierens (zum Beispiel Gebet und Ritus) ebenso wie Kompromisse, Interessenausgleich, aber auch Macht und Dienst, Kampf und Kontemplation nötig und die Regel bleiben werden" (308). *B. J. Hilberath* weist auch darauf hin, daß sich die dogmatische Spekulation über den innertrinitarischen oder heilsgeschichtlichen Dialog nicht naiv als kirchlicher Dialog weiterführen läßt (93, 105).

Nach so nüchternen Feststellungen liest man mit Gewinn die kurze und präzise Information von *W. Stegmaier* über „Das Dialogische in der Philosophie des 20. Jahrhunderts". Sie dämpft vorschnelle Hoffnungen auf den Dialog als Wunderwaffe der Konfliktregelung und Versöhnung. Der Dialog hat Voraussetzungen und Grenzen, auch als Weg zur Wahrheit. „Für Platons Sokrates war die sprachlich-logische Erörterung einer Sache nur die ‚zweitbeste Fahrt'. Besser wäre die unmittelbare ‚Einsicht' in die Wahrheit oder wenigstens die durch einen Lehrer, der sie selbst gehabt hat, vermittelte Einsicht", referiert *J. Simon* (30). Also kann „eine kritische Philosophie des Dialogs...den Dialog nicht unbedingt als den Wahrheitsweg voraussetzen" (35).

Während der Begriff Dialog in der Philosophie eine lange Tradition hat, ist die Theologie des Dialogs jungen Datums. *P. Neuner* weist darauf hin, daß selbst das Lexikon für Theologie und Kirche erst ab der dritten Auflage einen selbständigen Artikel über den Dialog enthält, weil eben dieses Stich-

wort erst in der Zeit des Konzils ins Bewußtsein getreten ist. Was man heute darunter versteht, wurde jedoch schon in der Alten Kirche praktiziert. In der Patristik ist der Dialog ein häufig gebrauchtes literarisches Mittel (zum Beispiel Justins Dialog mit dem Juden Tryphon). Er steht zunächst im Dienst der Apologetik, wird aber auch für dogmatische und asketische Abhandlungen verwendet. In der Begegnung mit den Juden und häretischen christlichen Gruppen spielt er eine große Rolle, jedoch kaum in der Auseinandersetzung mit den Heiden und ihrer Philosophie, weil man in diesem Fall die Bedingungen für den Dialog nicht als gegeben erachtete (49).

In der mittelalterlichen Universität wird der Dialog als Disputation nach strengen Regeln verstanden und vor allem von Thomas v. A. zur klassischen Darstellungs- und Lehrmethode entwickelt. „Die Disputation war geprägt von dem Wissen, daß die Suche nach rechter Erkenntnis nicht allein eine Angelegenheit der *lectio* und der *meditatio* ist, sondern auch des Streitgesprächs, des Dialogs" (52). Die Universität entstand ja aus der Erkenntnis, daß man sich der Wahrheit nur in gemeinsamer Anstrengung der Lehrenden und Lernenden nähern kann. In der Auseinandersetzung mit den Reformatoren des 16. Jahrhunderts ging jedoch die Voraussetzung für die scholastische Disputation verloren, nämlich die Überzeugung, trotz aller Differenzen auf dem Boden des gemeinsamen Glaubens und innerhalb der einen Kirche zu stehen. Damit rückte das Autoritätsargument in den Vordergrund. „Innerkirchlich wurde Wahrheit nicht durch den Dialog, sondern durch ein unfehlbares Lehramt gewährleistet; ihm konnte man nur gehorchen, nicht mit ihm disputieren" (55). Erst durch das 2. Vatikanische Konzil und durch die Enzyklika *Ecclesiam suam* wurde der Dialog wieder ein kirchenamtliches Thema und eine erstrebenswerte Praxis, deren Bedeutung auch durch die Einrichtung dreier „Dialog-Sekretariate" (für die Einheit der Christen, für die Nichtchristen und für die Nichtglaubenden) unterstrichen wurde.

Bald aber ist diese Entwicklung wieder rückläufig. Im CIC 1983 erscheint der Dialog nur einmal am Rande (Can. 787 §1), im Register des Weltkatechismus gar nicht. In der nachkonziliaren kirchenamtlichen Lehre kommt ein innerkirchlicher Dialog kaum in den Blick, weder zwischen Lehramt und Theologie noch zur Beschreibung des innerkirchlichen Zusammenlebens (68–69). Die Lektüre des Beitrags von *W. Geerlings* macht deutlich, wieviele Konflikte in der heutigen Kirche allein dadurch entstanden sind, daß die dialogischen Strukturen der Alten Kirche weithin verlorengegangen sind (Bischofswahl, synodale Praxis; vgl. dazu auch den Beitrag von *R. Puza*). *H.-J. Pottmeyer* spricht jedoch auch von einer Gefahr der Übertragung frühkirchlicher Strukturen auf heute: „Eine dialogische Kirche heute kann nicht einfach die Kopie der frühen Kirche sein" (122). Man wird auf diesem Hintergrund mit *N. Mette* nachdenklich fragen, ob das Kirchenvolks-Begehren wirklich „kein geeigneter Beitrag zum innerkirchlichen Dialog" sein könne. Manches Reizthema wie die Frage nach einer Demokratisierung der Kirche könnte bei Beachtung der von *H. Heinemann* angegebenen Unterscheidungen gelassener behandelt werden.

Dialog als Selbstvollzug von Kirche? K. Rahner verwendet (im Band I des Handbuchs der Pastoraltheologie) den Ausdruck ‚Selbstvollzug' (die etwas schwerfällige Wortbildung hat sich nicht recht eingebürgert) in seinem Vorschlag zu einer Neufassung des Begriffs ‚Pastoral'. Er versteht darunter ‚jedweden Selbstvollzug von Kirche auf allen Ebenen'. Was alles Rahner damit meint, kann das Prädikat ‚dialogisch' nur um den Preis einer solchen Ausweitung erhalten, daß der Begriff unscharf und unbrauchbar wird.

Dialog kann sicher nicht die einzige Kategorie eines „Selbstvollzug der Kirche" sein. Die vielen Warnungen vor einem Dialog als Zauberstab für die Lösung kirchlicher Probleme, vor blauäugigen Erwartungen und vereinfachenden Ideologisierungen machen aber das einmütige Eintreten aller Autoren für den Dialog und begriffliche Klarheit erst recht glaubwürdig.

Linz *Wilhelm Zauner*

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

■ BOGENSBERGER HUGO/FERSCHL FRANZ/KÖGERLER REINHART/ZAUNER WILHELM (Hg.), *Erkenntniswege in der Theologie.* (Forum St. Stephan. Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche Bd. 10) Styria, Graz 998. (264). Brosch.

Die Aussage K. Rahners, wonach es eine Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre „thematisch ausgebildet [...] noch nicht gibt" (Sacramentum Mundi 4 [1969], 887), gehört inzwischen zum klassischen Bestandteil einer theologischen Zitatensammlung. Nun sind dreißig Jahre vergangen, und die Klassizität der Feststellung Rahners resultiert wohl auch aus seiner bislang bleibenden Gültigkeit. Seine Anregung wurde sehr wohl aufgenommen, man denke an den vierten Band des „Handbuchs der Fundamentaltheologie" (1988), der die Theologische Erkenntnislehre zum eigenen Traktat aufwertet; trotzdem ist diese Aufgabe, wie von *Ferschl* im Vorwort unseres Bandes bekräftigt wird, nicht erledigt: Sowohl angesichts der Betriebsamkeit, die einem aus der Methodendiskussion und Wissenschaftstheorie entgegentritt und eine neuerliche Positionierung der Theologie verlangt, als auch in Anbetracht des theologischen beziehungsweise weltanschaulichen Pluralismus, der nicht nur innerhalb des Christentums Wirkung zeigt, sondern dieses mit Wahrheitsbehauptungen unterschiedlichster (eben religiöser und weltanschaulicher) Herkunft konfrontiert, ist eine Theorie der Theologie auch weiterhin kein müßiges Unterfangen. Die derzeitigen Diskussionen über den wissenschaftstheoretischen und gesellschaftlichen Stellenwert christlicher Theologie im Zuge der Reorganisation der österreichischen Universitäten vermögen dies eindrucksvoll zu belegen.

Die Herausgeber der verdienten Reihe „Forum St. Stephan" haben diese Herausforderung angenommen: Entsprechend ihrer Arbeitsweise wurden im Rahmen eines Symposions Referenten aus unterschiedlichen Wissenschaften beziehungsweise theologischen Disziplinen eingeladen, um sich mittels Grundlagenreflexion über ein Thema zu verständigen. So bekommt die oft zu einem Schlagwort oder zu bloßer Routine verkommene Rede von ‚Interdisziplinarität' wieder ihren guten Sinn.

Die Beiträge der Naturwissenschafter, beide lehrende Physiker, lassen sich hierzu anführen. *Kögerler* (Bielefeld) liefert eine knappe Beschreibung naturwissenschaftlicher Methodik, in der es ihm um den Aufweis hermeneutischer Elemente geht (zum Beispiel theoretische Terme [Kraft, Energie...] als Elemente jeder naturwissenschaftlichen Theorie; Verstehenserwartungen, die jede Theorie mitbestimmen), die sich nicht der bloßen Beobachtung von Naturvorgängen verdanken und deshalb auch nur „partiell empirisch verankert" (63) sind. Damit ist die strenge Alternative hie Theologie, hie exakte Wissenschaft unterlaufen, weshalb Kögerler auch für eine „gewisse Gelassenheit der Theologie" (74) plädiert. *Eder* (Wien) zielt auf eine „Revitalisierung biblischer Problemfelder" (Auferstehung, Erlösung, Eucharistie), indem er Begriffe heutiger Wissenschaften (Genetik, elektronische Datenverarbeitung [vgl. 80], Physik und Chemie [vgl. 88]) als Verstehenshilfe heranzieht.

Beide Autoren fordern, ausgehend von der Tatsache, daß Theologie im Laufe ihrer Geschichte immer wieder Begriffe aus anderen Wissenschaften entlehnt hat, eine semantische Reflexion: in solch einer begriffsgeschichtlichen Vergewisserung der Bedeutung eines Begriffs soll eruiert werden, ob sich diese in den Einzelwissenschaften nicht weiterentwickelt hat und so erneut auf die Theologie mit Gewinn übertragen werden könnte. Wird hier die Begriffsgeschichte als fugenlos im Sinne fortschreitender Klärung insinuiert? Weiters dürfte dies auch Probleme des Verhältnisses von Theologie (und Philosophie) gegenüber den „Einzelwissenschaften" (75) und deren methodischen Abstraktionen aufwerfen. Umso mehr verdient dieser Vorschlag Beachtung.

Niewiadomski, Professor für Dogmatik in Innsbruck, arbeitet in seinem Beitrag eine geheime Übereinkunft zwischen Fundamentalisten und mechanistischen, positivistisch gesinnten Aufklärern heraus, um dieser Allianz Theologie als Aufklärung entgegenzusetzen, der er das anhand der Sündenbock-Theorie R. Girards und deren theologischer Rezeption durch R. Schwager am wirkungsvollsten zutraut.

Ein Großteil der weiteren Beiträge ist kommunikations- beziehungsweise handlungstheoretischen Ansätzen verpflichtet. *Gruber,* Linzer Dozent für Dogmatik, geht dem Verhältnis von „Glaubenswahrheit und Kommunikation" (11) als „Strukturprinzip" christlichen Glaubens, wie

er es in „Botschaft und Praxis Jesu von Nazareth" (28) angelegt sieht, und als „Strukturproblem" (11), das er an der Neubewertung der Rede vom ‚sensus fidelium' (vgl. 20) festmacht, nach.

Daran anschließend widmet sich *Ferschl*, Emeritus für Statistik in München, der Frage, wie die jeweilige in einem „Streitgespräch" (29) vertretene Position strukturiert sein müsse, damit die Wahrheitsansprüche auch mitteilbar und vom Gesprächspartner verstehbar sind.

Muck, emeritierter Professor für Philosophie in Innsbruck, bringt in seinem Beitrag Analysen zur Struktur des Dialogs und von Glauben als „Konkretisierung von Weltanschauung" (139). Daraus versucht er rationale Strukturen des Dialogs über Glaubensfragen zu destillieren, die Dialogfähigkeit nicht als „Gabe, sondern eine Aufgabe" (137) erkennen lassen.

In Ergänzung dazu präsentiert *Schmid* (Wien), Pastoralpsychologe, ‚Authentizität', ‚bedingungslose Wertschätzung' und ‚einfühlendes Verstehen' als anthropologische und psychologische Voraussetzungen des Zwiegesprächs, die er durch Orientierung am Personalismus (M. Buber) und C. Rogers (Gesprächstherapie) gewinnt und inhaltlich konturiert.

Für die Bewältigung seines Themas rekurriert *Gruber* auf Diskussionen der Kommunikations- und Handlungstheorie, die in den letzten 25 Jahren nicht nur erheblichen Raum in philosophischen Diskussionen eingenommen haben, sondern auch in der Theologie verstärkt Berücksichtigung finden. Nach Gruber hat sich in dieser Disziplin ein „Transformationsprozeß" von einer ‚ontologischen' Zugangsweise hin zu einer ‚transzendentalen' vollzogen, der „heute bei einer handlungs- und kommunikationstheoretischen Sicht angelangt ist" (21). Im Hintergrund stehe eine Perspektivenverschiebung, woher man die „Gottes- und Heilsfrage" stellen könne; dies verlaufe nun nicht mehr „über eine Reflexion auf die Erkenntnisbedingungen eines auf Transzendenz geöffneten menschlichen Geistvermögens [...], sondern über die Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen humaner, Freiheit verbürgender Praxis" (22). Dieser auch mit den Namen von Rahner zu Peukert belegbare Übergang beschäftigt noch weitere Autoren (Lesch, Arens), die in der Bedeutsamkeit und Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes übereinzukommen scheinen und dem Band damit auch einen Akzent in diese Richtung geben.

Damit ist der von den Herausgebern gespannte Bogen zur vierten Sektion, die mit „Handeln als theologische Erkenntnisquelle" überschrieben ist, nachvollzogen. Als Auftakt findet sich dort eine knapp gehaltene, prägnante Arbeit *Riedls*, Professor für Moraltheologie in Linz, worin er die gängige Frage theologischer Ethik: Wie wirkt sich der Glaube auf Handeln aus?, nicht bloß umgekehrt zu stellen fordert, also: inwiefern das sittliche Handeln aufschließend wirkt für das Verständnis Gottes, sondern auch zusammenzudenken versucht.

Lesch (Fribourg) zeichnet die Rezeption der Handlungstheorie in der Theologie nach. Bei der grundsätzlichen Sympathie, die Lesch für diesen Zugang erkennen läßt, legt er Wert auf die Kennzeichnung seiner Position als „distanziertere" (220) – im Vergleich zu Arens und Gruber, indem er andere Zugänge, er führt Transzendentaltheologie und eine Phänomenologie der Erfahrung (vgl. 219) an, nicht ausblenden will. Ließe sich demnach der oben von Gruber zitierte ‚Transformationsprozeß' eher als ein Prozeß der Erweiterung der Ansätze, weniger der Veränderung ansehen?

Hier erhebt sich die Frage nach der erfolgten Gewichtung zugunsten kommunikations- und handlungstheoretischer Zugänge. Stellen diese für die Herausgeber den favorisierten Weg dar? Eine Konfrontation mit anderen Ansätzen hätte unter diesen Vorzeichen umso pointierter und gewinnbringender ausfallen können: zum Beispiel mit einer Theorie des Absoluten, um die sich eine ‚philosophische Theologie' bemüht.

Arens, Fundamentaltheologe in Luzern, tritt ebenfalls, wie Gruber, für die Auffassung von „Theologie als Reflexion auf christliche Glaubenspraxis" (221) ein. Einerseits stellt er in einer biblisch-systematischen Rekonstruktion Jesu Leben als Inbegriff kommunikativen Handelns heraus, andrerseits expliziert er das von Peukert herausgearbeitete ‚Paradox anamnetischer Solidarität', wonach kommunikatives Handeln, auf universale Kommunikationsgemeinschaft zielend, oft genug in den Tod führt, sodaß sich die Frage nach den Opfern erhebt und die theologische Handlungstheorie die Unterstellung der Existenz Gottes, der rettenden Wirklichkeit, als notwendig einklagt. In der Konzentration auf handlungstheoretische Perspektiven vergessen die beiden Autoren jedoch nicht zu betonen, daß religiöse Rede damit nicht auf bloß „expressive" (vgl. 259, Gefühlen Ausdruck verleihend) oder „performative" (26, eine bestimmte Praxis auslösend) reduziert werden darf.

Gegen eine vorschnelle Identifikation dieses Sachgehaltes religiöser Rede tritt *Venetz*, Professor für Neues Testament in Fribourg, ein: Eine Ermittlung desselben durch das schlichte Pochen etwa auf die Bibel als Wort Gottes, unterläuft er durch eine Hermeneutik dessen, was als Wort Gottes aufzufassen sei. Ist das Wort Gottes identisch mit den Sätzen, die Paulus zum Beispiel an die Korinther schreibt, und im Verlesen dersel-

ben die Antwort zu finden auf die Frage, was uns Gott durch Paulus sagen will? Da Paulus an die Korinther schreibt, sagt er uns vorderhand einmal gar nichts. Als Wort Gottes ist, gleichsam satzpositivistisch beziehungsweise fundamentalistisch, nicht die konkrete abgedruckte Wortfolge in ihrer Bedeutung zu nehmen, sondern als Wort Gottes hat die ganze Gesprächssituation, daß nämlich Paulus bestimmte Sätze an die Gemeinde in Korinth schreibt, zu gelten. Durch diese distanzierende Hermeneutik läßt sich Abstand zum Text gewinnen, in der Folge in systematischer Perspektive der dialogische Charakter von Offenbarung unterstreichen, und ist man zu einem dialogischen, gesprächshaften und dann durchaus auch adaptierenden Umgang mit der Bibel ermutigt.

Dieser Band bietet eine akzentuierte, niveauvolle Materialsammlung zu derzeit gängigen ‚Erkenntniswegen in der Theologie'. Wer der Disziplin fremd oder, zwar entfremdet, wieder Anschluß an gegenwärtige theologische Diskussionen sucht, für den bietet das Buch ‚Erkenntniswege in *die* Theologie'.

Linz *Michael Hofer*

■ 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,–.

Die katholisch-theologische Fakultät von Münster hat 1994 Kardinal Franz König und 1996 Hanna-Renate Laurien die Ehrendoktorwürde verliehen. Der Band dokumentiert die bei den beiden Anlässen gehaltenen Ansprachen und von Kardinal König noch die Erinnerungen an ‚seinen' Konzilstheologen Karl Rahner, die er bei diesem Anlaß im Rahmen einer Gastvorlesung dargelegt hat.

In den Antworten auf die Laudationes, die für Kardinal König H. Vorgrimmler und für Frau Laurien E. Zenger gehalten hat, geht Kardinal König auf den Weg der katholischen Christenheit ins 3. Jahrtausend ein, wobei er vor allem die Weichenstellungen im Auge hat, die im letzten Konzil vorgenommen wurden. H.-R. Laurien setzt sich in ihrem Vortrag für eine Kirche des Dialogs ein. Sie sieht die Kirche in der Spannung, daß einerseits alles Wesentliche ein für allemal gesagt ist und daß es doch ein Fortschreiten gibt, bei dem sich der Dialog zwischen den vorhandenen Gegenpositionen manchmal wie ein politischer Kompromiß ausnimmt, der eingegangen wird, damit etwas weitergeht. Dialog bedeutet aber auch, daß beim jeweils anderen das Gefühl der Ohnmacht reduziert wird, was mit der Frage des Rechtsschutzes zusammenhängt.

Der Vorteil von kurzen Beiträgen, wie sie der Band enthält, liegt darin, daß bestimmte Positionen akzentuierter und griffiger zu Ausdruck kommen, als dies bei längeren Abhandlungen normalerweise der Fall ist.

Linz *Josef Janda*

■ BEINERT WOLFGANG, *Amt – Tradition – Gehorsam.* Spannungsfelder kirchlichen Lebens. Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. (150). Friedrich Pustet, Regensburg 1998. Kart. DM 32,–/S 235,–/sFr 30,–.

Im Blick auf die bevorstehende Jahrtausendwende hat Papst Johannes Paul II. das zweite Jahr der Vorbereitung (1998) in besonderer Weise dem Heiligen Geist gewidmet und dabei die Notwendigkeit und Dringlichkeit der *„Wiederentdeckung der Anwesenheit und Wirksamkeit des Geistes,* der in der Kirche wirkt" (145, zit. auch 7) herausgestellt. Der emeritierte Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert greift mit dem vorliegenden Büchlein (und den diesem zugrundeliegenden Vorträgen) die päpstliche Anregung auf und zeigt dabei, daß die weitgehende Geistvergessenheit in Vergangenheit und Gegenwart Konsequenzen für das kirchliche Selbstverständnis und den kirchlichen Alltag hat. Denn die wichtigen und durch das Lehramt zu Recht in Erinnerung gebrachten Begriffe des Amtes, der Tradition und des Gehorsams stehen nicht allein. Beachtung verdienen daneben jene Wirklichkeiten, deren Wahrheit und Notwendigkeit sich schon darin andeutet, daß die Kirche in unseren Symbola im pneumatologischen Teil thematisiert wird. Begriffe wie Charisma, Wandel und Dialog sind deshalb komplementär zu jenen Worten, die den Haupttitel des Buches ausmachen. Daraus aber ergibt sich die grundlegende Einsicht: „Die ekklesiale Wirklichkeit ist wesentlich dialektisch und spannungsgeladen." (32)

Beinert zeigt in seinem Buch, daß grundlegende ekklesiologische Überlegungen in einer Beziehung zu aktuellen Fragen und Sorgen in der Kirche stehen und daß umgekehrt die aktuellen Schwierigkeiten nicht unwesentlich von meist unhinterfragten theologischen Grundentscheidungen verursacht werden. Wer vor allem nach Sicherheit in einer sich wandelnden Welt sucht, neigt eher zu einem christomonistischen Kirchenmodell, das die dynamische Kraft des Gei-

stes weitgehend neutralisiert. Aus diesem theologisch fundierten Bedenken resultiert aber bei Beinert keine billige Amtskritik, wie nicht zuletzt die Überlegungen zum Kirchenbild der sogenannten Laieninstruktion von 1997 zeigen (127–143). Weil ihr Kirchenbild und ihre Konzilsrezeption theologisch unbefriedigend sind, kann diese Instruktion nicht nur aus pastoral-praktischen Gründen nicht die gewünschte Lösung der angesprochenen Fragen sein.

Wer theologisch auf die Lage der Kirche von heute schauen will, wird das Buch mit Gewinn lesen. Doch wünscht man dem Buch nicht nur viele Leserinnen und Leser, sondern der Kirche selbst einen ernsthaften Dialog über die Fragen, die durch dieses Buch nicht erzeugt, aber anregend aufgegriffen werden.

Linz *Winfried Haunerland*

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

■ FUCHS GUIDO/WEIKMANN HANS MARTIN (Hg.), *Liturgie konkret digital.* Gottesdiensthilfen für jeden Tag und darüber hinaus. Erscheint monatlich als Diskette. Pustet, Regensburg 1998. Jahresabo DM 159,–/sFr 151,–/S 1.178,– (zzgl. Porto), ab 1. Januar 1999 DM 189,–/sFr 179,50/S 1.400,– (zzgl. Porto), Schnupperabo (3 Monate) DM 30,–/sFr 28,–/S 250 (zzgl. Porto). ISSN 1434-8799.

Die digitale Version von Liturgie konkret, die mit zusätzlichen Texten gegenüber der Papierversion angereichert ist, kann mit dem mitgelieferten Acrobat Reader 3.0 (Adobe) in etwa 15 Minuten lauffertig installiert werden. Die Texte sind in hypertext-Struktur verknüpft. Grafiken (wie Musiknoten) und Schaubilder sind als Vektorgrafiken eingebunden und bauen sich daher schnell auf. Unpraktisch ist jedoch, daß das Hochformat, das uns aus Büchern vertraut ist, auch für das Format von „liturgie konkret digital" Verwendung findet: Der Bildschirm hat nunmal Querformat. Dauerndes Herumschieben der Fenster ist die Folge. Der Acrobat Reader hätte es ohne Probleme ermöglicht, eine bildschirmorientierte Gestaltung zu wählen. Hier zeigen sich die Folgen der „Leipziger Empfehlungen zum Elektronischen Publizieren" des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels [WWW: http://www.darmstadt.gmd.de/BV/leipz.html], die aus verlegerischen Gründen eine weitgehende Orientierung an den Erscheinungsformen des Buches vorschlagen. Die neuere Produktion von Multimedia geht ganz andere Wege.

Eine digitale Materialsammlung ist, da sie sehr leicht als Vorlage im pastoralen Alltag verwendet werden kann, einerseits eine praktische Hilfe, andererseits aber auch Verführung zum bloß unkritischen Übernehmen. Von liturgiewissenschaftlicher Seite wäre eine Orientierung der Nutzer an solchen Materialien primär als Modellformulierungen wünschenswert, die eigenständig und für die Situation angemessen umgesetzt werden müssen. Aus dieser Sicht wäre es hilfreich, gleich im Anzeigebereich einer solchen Materialsammlung zum Beispiel den Text der Fürbitten ändern und bearbeiten zu können. Die Formulierungen der Fürbitten sind sehr oft appellativ; problematisch wird dies dort, wo sie inhaltlich zu einer Instrumentalisierung Gottes werden („Laß sie ..."). Manche Einleitungen empfinden wir als zu lang. Oftmals sind sie zu sehr belehrend/moralisierend beziehungsweise reine Hinführungen zum Bußakt, statt auf die ganze Feier von Tod und Auferstehung Jesu einzustimmen. U.E. sollten Verweise auf spätere Texte wie Tagesgebet und Lesungen in den Einleitungen vermieden werden („Wie wir nachher in der Lesung hören werden ...")

Der Behelf bietet – durchwegs viele gelungene – Alternativen zu den Orationen aus dem Meßbuch an. Nicht alle aber entsprechen dem liturgiewissenschaftlichen Stand, wie er in den „Leitlinien für die Revision der Gebetstexte des Meßbuches" in: *Eduard Nagel* (Hg.), Studien und Entwürfe zur Meßfeier. Texte der Studienkommission für die Meßliturgie und das Meßbuch, Freiburg 1995, 55–62, Ausdruck findet. Eine Orientierung daran wäre sinnvoll und wünschenswert.

Insgesamt ist das Projekt „liturgie konkret digital" gut gelungen, stellt eine große Hilfe im liturgischen Alltag dar und ist ja auch schon auf starke Akzeptanz gestoßen. Ob der Preis angemessen ist oder, da es sich teilweise um Wiederabdruck vieler Materialien aus der Papierversion handelt, evtl. auch niedriger ausfallen könnte, ist eine Frage, die Verleger und Nutzer immer unterschiedlich beurteilen werden.

Zur falschen Nutzung solcher digitalen Materialien kann instruktiv sein, was eine Braut berichtete, die sich am Telefon mit ihrem Trauungspriester besprach. Ihr schallte auf jeden ihrer Vorschläge nach kurzem Festplattenrattern die Antwort entgegen: „Dazu hab' ich ein schönes Formular im Comp', ich kopier' das mal gleich in den Entwurf." Ihr Kommentar: „Ich hab' gar nicht gewußt, daß Pfarrer so modern sind, aber es hat mich trotzdem fürchterlich genervt."

Linz/Passau *Christoph Freilinger/Franz Böhmisch*

■ VOGEL WALTER, *Religion Digital.* Computer im Religionsunterricht (Edition Zeitpunkt). Tyrolia, Innsbruck 1998. (208 S.). Brosch. S 268,–/ DM 36,80/sFr 35,– inkl. einer beiliegenden CD-ROM mit Software-Demos.

Der Autor, Assistent am Institut für Katechetik und Religionspädagogik in Graz und EDV-Trainer, hat – wie er im Vorwort schreibt – für die vorliegende Publikation seine Dissertation zum Thema „Der Einsatz des Computers im Religionsunterricht" überarbeitet und stark gekürzt.

In einem ersten Kapitel (9–17) sammelt er – nach einer kurzen Einleitung – kirchliche Aussagen *„zur Frage des Medien- und Comp[u]tereinsatzes im Religionsunterricht"* (11) und bezieht daraus die Legitimation für seine Beschäftigung mit diesem Themenfeld: *„Das vorliegende Buch will einen Beitrag dazu leisten, ... die neuen Informations- beziehungsweise Kommunikationsmedien fruchtbar in der Katechese einzusetzen."* (17)

Im zweiten Kapitel (19–82) widmet sich Vogel Grundlagenproblemen des Computereinsatzes im Religionsunterricht (im folgenden: RU). Er konstruiert ein „computerdidaktisches Viereck" mit den Variablen *SchülerInnen-LehrerInnen-Computer-Programme,* die er anschließend genauer untersucht. Die Programme, mit denen er sich am ausführlichsten beschäftigt, unterteilt er wiederum in vier Kategorien: *Hilfsprogramme-Lernprogramme-Verwaltungsprogramme-Spielprogramme* und gibt für jede dieser Programmtypen mit Ausnahme der Verwaltungsprogramme, da diese ohnehin nicht für den RU geeignet seien, ausführliche Checklisten an: in bezug auf die *Kriterien,* die die jeweiligen Programme für den RU erfüllen müssen; bzgl. der *Regeln,* die für ihren Einsatz beachtet werden müssen; und bzgl. der *Grenzen* ihres Einsatzes im Religionsunterricht. Mit einer Auflistung von 39 Nach- und 32 Vorteilen des Computereinsatzes im RU schließt das Kapitel.

Das dritte Kapitel (83–98) bringt zwei *„Spezialprobleme"* zur Sprache: einerseits die Gesundheitsschäden, die das Arbeiten mit dem Computer zur Folge haben kann, und andererseits die geschlechtsspezifischen Unterschiede, also die Tatsache, daß Buben und Männer im Schnitt stärker am Medium Computer interessiert sind als Mädchen und Frauen.

Im vierten Kapitel (99–119) widmet sich der Autor der Frage, wo die Einsatzmöglichkeiten des Computers im fächerübergreifenden Unterricht liegen. Nach einer Besprechung der Kooperationsmöglichkeiten mit den verschiedenen schulischen Fächern stellt er ein eigenes Projekt, die Erstellung des Spiels „Quizzer" in einer Schulklasse des Autors, vor, das zwar fächerübergreifend angelegt war, aber im Endeffekt (fast) ohne die geplante Kooperation mit den Fächern Deutsch und Informatik stattgefunden hat.

Im fünften Kapitel (121–174) werden ausführlich und informativ ausgewählte „Religionsprogramme" (darunter versteht der Autor *„Softwareprodukte ..., deren Intention darin liegt, spezielle Botschaften einer Glaubensgemeinschaft zu vermitteln"* [121]) beschrieben und kommentiert. Eingeteilt in die Kategorien *Bibelprogramme, sonstige Programme und spezielle Programme für die Unterrichtsvorbereitung* werden insgesamt über 90 derzeit erhältliche Softwareprodukte rezensiert.

Das sechste Kapitel (175–195) beschäftigt sich schließlich mit vernetzten Computern. In einem ersten Abschnitt versucht Andreas Schnider in einem Gastbeitrag aufzuzeigen, welche grundsätzlich neuen (religions)pädagogischen Fragestellungen sich aus der Vernetzung der Computer ergeben, und stellt das Versuchsmodell „Netburger. Das Brötchen im Netz" (http://www.netburger.at) vor. Im zweiten, das Buch abschließenden Abschnitt fordert Walter Vogel die Einführung von „Gottesdiensten im Cyberspace".

Zu erwähnen ist noch, daß dem Buch eine CD-ROM beiliegt, auf der Testversionen der in Kap. 5 beschriebenen Programme „Elbikon", „CD-ROM Religion", „Reli-Quick", „Quizzer", „Elbiwin" und „Bible Baseball" und eine Offline-Version des in Kap. 6 beschriebenen Internet-Versuchsmodells „Netburger" zu finden sind. Ein kleiner Wermutstropfen: Auf meinem (zugegeben schon etwas älteren) PC funktionierten nicht alle Demos einwandfrei.

Für den gelungensten Teil des gesamten Buches halte ich die Kommentierung gängiger „Religionsprogramme" im vierten Kapitel. Auch wenn man nicht mit jeder der Bewertungen übereinstimmen mag, kann dieser Marktüberblick für etwaige Kaufentscheidungen gute Hilfestellungen bieten. Zudem ermöglicht die beiliegende CD-ROM eigene erste Einblicke in einige der beschriebenen Programme. In Kap. 3 kann die Zusammenstellung von Vor- und Nachteilen des Computereinsatzes in der Schule den Blick auf die Problematik schärfen und dazu beitragen, einseitige (positive oder negative) Vorurteile abzubauen.

Problematischer erscheint das Buch in seinen eher theoretisch ausgerichteten Teilen. Wenn Vogel seine Überlegungen zuallererst von kirchlichen Aussagen her begründet, so zeigt sich darin eine doch recht einseitige Ausrichtung am kirchlichen Lehramt. Die religionspädagogischen Dikussionen der letzten Jahre und Jahrzehnte finden hingegen kaum ihren Nieder-

schlag: Wie sonst könnten im ersten Kapitel die Begriffe „Neuevangelisierung", „Katechese" und „Religionsunterricht" völlig ohne jede Problematisierung fast bedeutungsgleich verwendet werden? Wie sonst könnte im zweiten Kapitel unkritisch von „(linearen und verzweigten) Lernprogrammen" die Rede sein, ohne daß thematisiert würde, daß sich die Religionspädagogik in den 70er Jahren dazu durchgerungen hat, die (lerntheoretisch geforderten) „geschlossenen" Curricula zugunsten „offener" Curricula aufzusprengen? Wie sonst wäre es schließlich möglich, daß im dritten Kapitel auf der Suche nach den Ursachen für die geschlechtsspezifischen Unterschiede der Computernutzung „gesellschaftliche Gründe" unkritisch und zusammenhanglos *neben* die „Unterschiede zwischen Mädchen und Knaben" gestellt werden, während die Gender-Forschung ja gerade herauszustellen versucht, daß letztere von ersteren (zumindest mit-)bedingt werden? Für eine grundlegende religionspädagogische Durchdringung des Themas ist daher durch das vorliegende Buch wohl erst der Anfang gemacht.

Linz *Christoph Drexler*

BIBELWISSENSCHAFT

■ LANDMESSER CHRISTOF (u.a. Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift.* Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (BZNW, 86). de Gruyter, Berlin-New York 1997. (1000). Ln. S 2.175,–/DM 298,–/sFr 265,–.

Der Band stellt die beeindruckende Festschrift für *Otfried Hofius* zum 60. Geburtstag dar. Der Geehrte ist Professor für NT in Tübingen (evangelische Fakultät), hat sich besonders mit Arbeiten zu Paulus, zu Johannes und zum Hebräerbrief profiliert und steht in einer Tradition, die sich den Anliegen und der Theologie Martin Luthers ganz besonders verpflichtet weiß, was sich auch in dieser Festschrift für ihn vielfach niederschlägt. – Der Aufsatzband hat vier Teile: der erste („Erkenntnis und Gewißheit") umfaßt fünf Aufsätze zur Luther-Deutung, u.a. von E. Jüngel und H.M. Müller. Im zweiten Teil („Diskussion um die Mitte") geht es um fundamentaltheologische und hermeneutische Fragestellungen: Inwieweit kann angesichts historisch-kritischer Differenzierungen das Jesus-Christus-Ereignis und seine Verkündigung weiterhin als Mitte der ganzen Schrift gelten? Dazu etwa I.U. Dalferth („Die Mitte ist außen", 173–198); H.-J. Hermisson („Jesus Christus als externe Mitte des AT", 199–233); weitere Beiträge unter dieser Rubrik stammen von H. Hübner, der sein Konzept von der Unterscheidung des Vetus Testamentum per se und des Vetus Testamentum in Novo receptum gegenüber den kritischen Einwänden von R. Rendtorff noch einmal durchdenkt (235–247), von P. Stuhlmacher zum Kanonprinzip (263–290) und von H. Weder („Zur Externität der Mitte", 291–320).

Der dritte Teil der Festschrift versammelt die eigentlich exegetischen Beiträge, nicht wenige davon zur Paulus-Deutung: C.K. Barrett („Christocentricity at Antioch", 324–339) bedenkt die Hintergründe des Streits um die beschneidungsfreie Heidenmission mit Blick auf das sogenannte Apostelkonzil und auf die galatische Kontroverse. – Chr. Burchard (341–362) legt schwierige Stellen in Gal (3,10ff) und Röm (3,27–31; 10,4) aus. – J.D.G. Dunn untersucht die Kyrios-Titulatur in Apg (363–378). – H.J. Eckstein („Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem MtEv", 379–403) geht der schwierigen Frage des Standorts des Mt zwischen Israelbezogenheit (Geltung und Erfüllung des Gesetzes; nur Israelmission) und Universalismus (Völkermission; Gericht über ungläubiges Israel) nach und versucht, durch Beobachtungen zu den Antithesen der Bergpredigt einen neuen Ansatz zu gewinnen. – Besonders interessant erschien mir der Aufsatz des Alttestamentlers H. Gese zum Vaterunser (405–437), der die einzelnen Bitten vor den Hintergrund der atl. Gebetsformen beziehungsweise Psalmengattungen stellt (Thronbesteigungshymnus; Vertrauenslied; individuelle Klage: Bußpsalm). – J.M. Gundry-Volf („Christ and Gender", 439–477) steuert eine Studie über Gal 3,28 zur Frage bei, ob und inwiefern in der Sicht des Paulus die Geschlechterdifferenzierung durch das Christusereignis aufgehoben oder sonstwie verändert ist. – Von M. Hengel stammt der Aufsatz „Präexistenz bei Paulus?" (479–518): Zunächst geht er die einschlägigen Stellen Phil 2,6–8; 1 Kor 8,6; 2 Kor 8,9 und die Sendungstexte Gal 4,4; Röm 8,3 jeweils im Kontext durch, widmet sich dann der Frage der religionsgeschichtlichen Verortung und stellt am Schluß Überlegungen zu den Fragen an, wie und zu welcher Verkündigungsaussage die Präexistenzchristologie sich schon so früh entwickelte. – G. Kittel (519–542) bietet eine schöne Auslegung der mk Sturmstillungsperikope an, in der sie unter dem Stichwort „mehrfacher Schriftsinn" bibeltheologische Motivanalyse mit Fragen zur unmittelbaren Wirkung von einschlägigen Sprachbildern verknüpft. – C. Landmesser legt eine Studie zum Christushymnus aus Phil 2 vor, in der bes. dessen Funktion im paränetischen

Kontext (1,27–2,18) bedacht wird (543–577). – F. Lang stellt über Röm 10,4–13 Überlegungen zu Gesetz und Verheißung an (579–602). – H. Lichtenberger (603–618) arbeitet zur JohApk, einer Schrift, die in der alten Kirche ebenso wie in der lutherischen Tradition Akzeptanzschwierigkeiten hatte, und widmet sich bes. dem Smyrna-Sendschreiben (2,8–11) mit dem bekannten judenfeindlichen Ausdruck „Synagoge des Satans", den er – wie auf der anderen Seite den „Ketzersegen" des Achtzehngebetes – als Ausdruck der bitteren Kontroverse und vollzogenen Trennung von Kirche und Synagoge versteht. – D. Sänger legt einen Aufsatz zur Frage der bibeltheologischen Begründbarkeit eines (vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen verschiedenen) sakramentalen Amtspriestertums vor und kommt zu einem negativen Ergebnis. Da die Amtstheologie nicht nur im ökumenischen Dialog, sondern zunehmend auch in der innerkatholischen Debatte ein umstrittenes Thema ist, ist damit ein sicherlich kontroversieller, aber jedenfalls beachtenswerter Beitrag geleistet. (619–657). – Von D. Schellong stammt eine Auslegung von Mt 5,17–20 (659–687). – W.H. Schmidt („Hoffnung auf einen armen König", 689–709) widmet sich der letzten messianischen Weissagung des AT, Sach 9,9 und ihrer ntl. Rezeption. – Th. Söding erstellt eine umfassende Neuauslegung der mt Versuchungserzählung (711–750). – M. Theobald führt seine bisherigen Arbeiten zur spezifischen Art des Umgangs des Hebräerbriefs mit dem AT weiter und fokussiert das hier Vorgelegte unter dem Stichwort „Lebendiges Wort" (Hebr 4,12.

Im vierten und letzten Teil der Festschrift sind unter der Rubrik „Wirkungen des Evangeliums" noch fünf weitere Beiträge versammelt: u.a. aus den Bereichen der patristischen Wirkungsgeschichte (Chr. Markschies zur Bibelhermeneutik des Ambrosius), der Frömmigkeitsgeschichte (U. Köpf zur Passionsfrömmigkeit mit vielen instruktiven Beispielen), der Pastoraltheologie (G. Henning über das Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie) und Katechetik (K.E. Nipkow zu den typischen Wahrnehmungen von Kirche und Christus durch KonfirmandInnen und was daraus für die Kirche zu lernen sei).

Viele lesenswerte Beiträge! Eine würdige Ehrung für einen wichtigen Neutestamentler.

Linz *Christoph Niemand*

■ *The Postilla of Nicholas of Lyra on the Song of Songs.* Introduced, Translated and Edited by JAMES GEORGE KIECKER [Reformation Texts with Translation (1350–1650), Biblical Studies 3] Marquette, Milwaukee 1998. $ 15. ISBN 0-87462-703-6.

Diese zweisprachige lateinisch-englische Ausgabe der Hoheliedauslegung von Nicolaus de Lyra füllt eine schmerzliche Lücke. Sein Kommentar war der erste gedruckte Bibelkommentar, die Handschriften und Inkunabeldrucke seiner Postilla sind in unzähligen Exemplaren auf die Bibliotheken verteilt. Von diesem Exegeten, der als *doctor utilis et planus* die spätmittelalterliche Bibelauslegung prägte und wie nur wenige das Hebräische beherrschte, gibt es keine kritische Textausgabe. Die Texte unterscheiden sich in den einzelnen Drucken jedoch nur leicht. James George Kiecker, der über die Hermeneutik und die exegetischen Methoden von Nicolaus de Lyra 1978 seine Dissertation geschrieben hat, bietet in diesem Buch den Text aus der *Biblia com postillis*, 3 Bd. (Venedig: Franciscus Renner, 1482). Dieser Wahl Kieckers, den Text aus dem alten Druck von 1482 zu nehmen, steht nichts entgegen.

Kiecker schickt eine Einführung voraus, in der er dessen Rezeption des aristotelischen Ansatzes über Thomas von Aquin aufzeigt. Er thematisiert auch das Aufbrechen des starren Schemas vom vierfachen Schriftsinn bei Nicolaus durch den *duplex sensus litteralis* und den parabolischen Sinn, der Passagen wie Ri 9,8 („Drei Bäume gingen daran, einen König über sich zu wählen") oder Mt 5,30 innewohne, die wörtlich genommen unsinnig sind und daher bereits *in littera* parabolisch intendiert sind *(sensus parabolicus est litteralis)*. Dieser *sensus parabolicus* prägt nach Nicolaus de Lyra auch das Hld. Kiecker analysiert schließlich die Beziehung des so erweiterten *sensus litteralis* zum sensus simplicissimus bei Luther. Eine gute Bibliographie schließt den Einleitungsteil ab.

Der Schluß von Kiecker, daß Nicolaus de Lyra letztendlich die Existenz eines „spiritual sense of Scripture" verneine, geht m.E. zu weit. Nicolaus führt nur, ohne Thomas von Aquin hier explizit zu zitieren, dessen Kernaussage zur Schriftauslegung weiter, daß es ohne zugrundeliegenden *sensus litteralis* auch keinen *sensus spiritualis seu mysticus* einer biblischen Passage geben könne, und polemisiert damit gegen jene, die die mystischen Auslegungen pausenlos vermehrt hätten, so daß der wörtliche Sinn des Textes immer mehr „erwürgt" worden wäre.

Der vorliegende Kommentar zum Hohelied vermag eine leichte Nuance in das Bild zu bringen, das J. Cohen von den Exegeten der Franziskaner und Dominikaner im Mittelalter generell und Nicolaus de Lyra im besonderen gezeichnet hat (The Friars and the Jews. The Evolution of medieval Antijudaism, Ithaka, NY 1982). Nicolaus

de Lyra weist sowohl zeitgenössische jüdische wie katholische Deutungen der Braut und des Bräutigams im Hld zurück und präsentiert statt dessen in seiner Auslegung eine Ekklesiologie, die das Judentum einschließt: Der Bräutigam im Hld ist auf Gott zu deuten; dessen Braut als die Kirche aus Judentum und Heidentum zu verstehen. Nicolaus sieht dies sogar im Buch systematisch-historisierend angelegt: Hld 1–6 beschreibt die Liebe des Bräutigams (Gott) und der Braut (Kirche) durch das Alte Testament als einen Rückblick auf Gesetzesgabe, Wüste und Einzug ins Land, Hld 7–8 durch das Neue Testament hindurch. Ausdrücklich weist er christliche Auslegungen, die die Braut als Kirche getrennt von „der Synagoge" deuten, zurück (Einleitung zu Hld 1, S. 30–31). Die zwei Brüste, die in Hld 7,3 besungen werden, deutet er als Altes und Neues Testament, aus denen Christen sich nähren sollen.

In Nicolaus' Konzeption der universellen Kirche von Abel an *(universalem Ecclesiam quae a primo Abel iusto usquam ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est)* bekam diese die Bezeichnung „Braut" erst am Berg Sinai bei der Gabe des Gesetzes, als Israel Gott angetraut wurde durch Glaube und Kult, die anderen Völker jedoch sich zur Idolatrie wandten. Diese Kirche, *„constituta est ex diversis gentibus, scilicet, ex Iudaeis et Gentibus, ex iustis et peccatoribus, ex praelatis et subditis"* und hat in beiden *status* (dem des Alten Testaments und dem des Neuen Testaments) ein unterschiedliches Erscheinungsbild, je nach ihrer Ferne oder Nähe der einzelnen kirchlichen Teile zum Bräutigam Gott. Hier entscheidet sich einiges an dem Verständnis des Begriffs *„status"*, den Kiecker einige Male mit „situation", an anderer Stelle jedoch mit „circumstances" übersetzt. Bei diesem von Nicolaus bewußt gesetzten Begriff „status" des AT und NT, der nicht jeweils mit Judentum und Christentum identisch ist, wäre eine konsistente Übersetzung wünschenswert, um diese ausgetüftelte Ekklesiologie nachvollziehen zu können.

Damit wird dann auch verständlicher, wie Nicolaus seine zwiespältige Auslegung zu Hld 7,1 wohl meint: In Hld 4 sei die Schönheit der Braut von oben nach unten beschrieben worden, hier jedoch von unten nach oben. Der Grund liege darin, daß in alttestamentlicher Zeit sich die Braut von Gott entfernte und heraustrat, in der Zeit des Neuen Testaments aber sie von den irdischen Dingen zu den himmlischen zurückgeführt wurde. Dies ist wohl kein platter Antijudaismus, sondern pointiert eine theozentrische Ekklesiologie, wie er sie im Einleitungsteil über den einen Glauben der universalen Kirche aus Judentum und Heidentum durch alle Zeiten, „complectens statum utriusque Testamenti" beschreibt: „For just as there is one faith held by modern and ancient people, though there are differences in how clearly things are explained, so there is one Church though there are differences depending on greater or lesser closeness to God, with greater closeness occurring in the time of the New Testament." (S. 33) Das Hohelied spiegelt nach Nicolaus de Lyra alle Übergänge von Bräutigam (Gott) und Braut (universale Kirche), von einem Teil der Kirche zur anderen, von einer Zeit zur anderen, jeweils in Bezug auf die Nähe und Ferne zum Bräutigam Gott.

Man muß James George Kiecker dankbar sein, daß er diese interessante Quelle zur Geschichte der Exegese und der Ekklesiologie ediert und durch eine Übersetzung zugänglich gemacht hat.

Linz *Franz Böhmisch*

DOGMATIK

■ WITSCH NORBERT, *Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit.* Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Band LXV). Bonifatius-Verlag, Paderborn 1997. (311). Geb. DM 128,–/S 934,–/sFr 122,–.

Norbert Witsch behandelt in dieser überarbeiteten Fassung seiner Dissertation, die 1995 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen wurde, das Werk des evangelischen Theologen Ernst Troeltsch (1865–1923). Ausgehend vom geistigen Umbruch, wie er in Deutschland zu Mitte des 19. Jahrhunderts stattgefunden hatte – charakterisiert als Wende vom „Idealismus" zum „Materialismus" und „Positivismus" –, zeichnet Witsch das Bemühen Troeltschs nach, den Anspruch des christlichen Glaubens nach dem Zusammenbruch des kirchlichen „Supranaturalismus" neu zu rechtfertigen. Nicht mehr die äußere Autoriät des Dogmas, des Amtes oder der Heiligen Schrift könne die Plausibilität des christlichen Glaubens begründen, sondern die Herausarbeitung der persönlichen Glaubenserfahrung. Diese Subjektivierung bedeutet aber nicht, daß Troeltsch den Gottesglauben als bloßes Produkt der menschlichen Bewußtseinsimmanenz ansieht, wie dies der Psychologismus und Positivismus behaupteten; vielmehr ist festzuhalten: „Der Religion ist das Recht und die Geltung eines eigenständigen

Gebietes menschlichen Geisteslebens zuzuerkennen" (71).

Von hier aus fragt Norbert Witsch weiter, wie Troeltsch die „Wesensbestimmung des Christentums" (120) vornimmt. Im Unterschied sowohl zu *Harnack*, der in seinen Vorlesungen „Das Wesen des Christentums" (1900) versucht, das „Eigentliche" des christlichen Glaubens streng zu scheiden von „historischen Einzelheiten", als auch zu *Loisy*, der in seinem Werk „L'Évangile et l'Église" (1902) das „Wesen" des Christentums als „eine komplexe und sich geschichtlich erst entwickelnde Größe" (134) ansieht, geht Troeltsch davon aus, daß jeder Historiker „immer schon bestimmte geschichts- und religionsphilosophische Vorentscheidungen" (161) getroffen hat. Das Wesen des christlichen Glaubens kann nicht einfach aus historischen Fakten abgeleitet werden, sondern bedarf einer „schöpferischen Tat" (166). Später modifizierte Troeltsch diese idealistische Auffassung einer „Entwicklung" der Glaubenslehre und setzte kulturgeschichtlich und soziologisch an; der Prozeß der Herausbildung unterschiedlicher epochaler Gestalten des Christentums sei letztlich zu verstehen „aus einem Wechselverhältnis des christlichen Glaubens mit der jeweiligen kulturellen Gesamtlage heraus" (186). Dadurch hat Troeltsch – in deutlicher Absetzung zu den ungeschichtlichen Systemen des traditionellen Supranaturalismus, des Idealismus und der Aufklärungstheologie – die historisch vielfältigen Gestalten christlichen Glaubensverständnisses gedeutet als „produktive Neudeutung des Christentums im Kontext der jeweiligen Gegenwart" (196). Jede Wesenbestimmung des Christlichen ist situationsgebunden; das „Absolute" selbst ist geschichtstranszendent. Kirche versteht sich demnach nicht „im Sinne einer *supranaturalen Anstalt*" (247), sondern als Gemeinschaft, die „einen *den einzelnen Gläubigen grundsätzlich vorgeordneten Lebenszusammenhang* aussagt" (246).

Daß diese Untersuchung der Theologie von Ernst Troeltsch keine rein historische Arbeit ist, sondern einen Beitrag zur Bewältigung des gegenwärtigen Plausibilitätsverlusts der christlichen Botschaft leisten möchte, zeigt der Autor im letzten Abschnitt auf, in dem er einige Fragen zur theologischen Erkenntnislehre (Schrift, Theologie, Lehramt, Kirche) aufgreift. Aber hier müßte die eigentliche Auseinandersetzung mit einer „Glaubensorientierung in ‚nachdogmatischer' Zeit" erst beginnen. Norbert Witsch hat mit seiner Arbeit über Troeltsch einen möglichen Weg vorgezeichnet.

Corrigenda: S. 184, 4. Zeile v.u.: Persönlichkeit. Außerdem mehrer Trennfehler: S. 97, 3./4. Zeile; S. 117, 12./13. Zeile; S. 165, 3./4. Zeile; S. 204, 2./3. Zeile; S. 206, Anm. 17, 6./7. Zeile. Die Schrift ist ziemlich eng gesetzt; manche Zeilen weisen keinen Abstand zwischen den Wörtern auf (zum Beispiel S. 190, 7. Zeile)!

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

■ KNIEPS THOMAS, *Die Unvertretbarkeit von Individualität.* Der wissenschafts-philosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners „Hörer des Wortes". (Bonner Dogmatische Studien, 19). Echter-Verlag, Würzburg 1995. (310). Kart.

Der Autor der vorliegenden Studie, die 1994 an der Theologischen Fakultät in Bonn als Dissertation eingereicht wurde, hat es sich zur Aufgabe gemacht, Rahners frühes Werk „Hörer des Wortes" in wissenschafts-philosophischer Hinsicht zu interpretieren. Schon in der Einleitung stellt Knieps seine Auslegung als „‚neue' Deutung" (14) vor, die sich gegen den Hauptstrom der Rahner-Interpreten stellt. Die Untersuchung läuft auf die These hinaus, daß sich bei Rahner eine „Ablösung des Paradigmas *transzendentaler Subjektivität*" (210) zeige, die – so Knieps – als Nichtableitbarkeit subjektiver Identität aus einer höheren Einheit zu verstehen sei: „Das Individuelle ist *unvertretbar* geworden" (211). Der erkennende und glaubende Mensch findet zu seiner Identität nur, wenn er sich diese vom Anderen her gesagt sein läßt – darin besteht seine „unvertretbare Individualität" (296).

Mit dieser These versucht Knieps ein Dilemma zu unterlaufen, das ihn in seiner Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes" durchgängig beschäftigt: das Verhältnis von (Religions)Philosophie und Theologie im Verständnis von „Offenbarung". Eine zentrale Frage lautet: „Wie kann der *Glaube* eine menschlich bedeutsame Angelegenheit sein und dabei das göttlich transzendente Moment von Offenbarung uneingeschränkt zur Geltung bringen" (91)? Die Zuordnung von „Menschlichkeit der Vernahme" und „Göttlichkeit des Vernommenen" (92) sieht Knieps letztlich nur dann adäquat gegeben, wenn die Rahnersche „potentia oboedientialis" verstanden wird als „Sich-etwas-sagen-Lassen" (247). Der unauflösbare Zusammenhang von menschlicher Offenheit und göttlicher Offenbarung wird als Bereitschaftshaltung bestimmt, die eigene Identität von der Erfahrung „des Anderen" her konstituiert zu sehen: „Angewiesen ist der Mensch darauf, *daß* vom Ort des Anderen aus ihm bedeutet wird, was er sich selbst nicht sagen könnte. Ohne diese Auskunft kommt er nicht zu einem Selbstbegriff und nicht


Manfred Görg
Michael Langer (Hg.)
Als Gott weinte
Theologie
nach Auschwitz
»Dieser Sammelband enthält sechzehn Arbeiten zu einer heutigen Theologie nach Auschwitz. Die Artikel wurden teils von bekannten Fachleuten wie Clemens Thoma, Jürgen Moltmann, Eugen Biser, oder Heinrich Fries, teils von jüngeren Nachwuchsautoren verfaßt.
Herausgeber und Mitarbeiter sind der Überzeugung, daß Auschwitz in der Theologie nicht dem Vergessen preisgegeben oder gar verdrängt werden darf... Daß die herkömmliche Theologie einen Wechsel der Vorstellungswelten, der Paradigmen, vollziehen muß, wenn sie sich diesem Problem ernsthaft zuwendet, steht außer Frage... Das Buch kann als Zusammenfassung der bisherigen Bemühungen nützlich sein und Anregungen für eine zukünftige Theologie nach Auschwitz geben.«
Bücher der Gegenwart
M.Görg/M.Langer (Hg.)
Als Gott weinte
Theologie nach Auschwitz
226 Seiten, kart.
DM 44,– / sFr 41.50 / öS 321,–
ISBN 3-7917-1567-4
Verlag Friedrich Pustet

zu einer sinnhaften Selbstdeutung, und eine solche Existenz wäre in der Tat als wenig sinnvoll zu begreifen" (250). Somit erweist sich die geistige Offenheit des Menschen auf „andere Freiheit" (266) als wissenschaftsphilosophischer „Ort" theologischer Reflexion, an dem der Anspruch von Offenbarung verstehbar und menschlich bedeutsam wird.

Mit dieser Neuinterpretation wird überzeugend dargelegt, daß Rahners „Hörer des Wortes" (erstmals erschienen 1941!) einen der kreativsten theologischen Impulse der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts darstellt, der bis heute zur Reflexion und Weiterarbeit drängt. Die vorliegende Untersuchung von Thomas Knieps läßt sich in die Reihe der „philosophischen" Rahner-Interpreten einreihen; sie ist dem Anspruch intellektueller Redlichkeit bedingungslos verpflichtet (vgl. bes. 241) und weist eine zuweilen äußerst subtile Form der Argumentation auf. Ob man allerdings das menschliche *Erkennen* als den „schlechthin ausgezeichneten Ort für das gläubige Vernehmen der christlichen Offenbarung" (91) ansehen kann (vgl. auch 162, 185, 238f sowie die selbstkritischen Einwände des Autors auf S. 93, Anm. 3 und S. 182, Anm. 25) scheint – unter Berücksichtigung der gesamten metaphysischen Anthropologie Rahners – eher fraglich zu sein. Klar muß auch angemerkt werden, daß Knieps seine Interpretation nicht theologiegeschichtlich verortet hat; während mit großer Selbstverständlichkeit zeitgenössische Philosophen und ihre Fragestellungen berücksichtigt werden, ja als hermeneutisches Kriterium gelten, kommt der für Rahner ausschlaggebende Kontext der Neuscholastik nicht zur Sprache (sieht man von der gelegentlichen Erwähnung J. Maréchals ab).

Fazit: Die Arbeit von Thomas Knieps ist ein interessanter und anspruchsvoller Beitrag zur Erforschung der wissenschaftstheoretischen Relevanz der frühen Theologie und Religionsphilosophie Karl Rahners.

Corrigenda: S. 23, 9. Zeile: Kerygma; S. 38, 16./17. Zeile: Glaubens-prinzip [Trennfehler]; S. 116, 10. Zeile: philosophischen; S. 155, 18. Zeile: Daseinsbegriff[s]; S. 167, 16. Zeile: erfassen[i].

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

ETHIK

■ RÖMELT JOSEF (Hg.), *Ethik und Pluralismus* (Wissenschaft und Verantwortung, Bd. 3). Resch, Innsbruck 1997, (224). Brosch. S 291,–.

„Der Titel *Ethik und Pluralismus* deutet auf eine Thematik hin, die zunehmend aktueller wird" (V). Nicht nur ist dieser Einschätzung des Hg. der Reihe zuzustimmen; sie signalisiert zudem eine Herausforderung, die über die Ethik hinaus auch den politischen Umgang mit moralischen Problemen betrifft. So weckt bereits der Titel des von dem Erfurter Moraltheologen herausgegebenen Bandes Interesse. Dessen neun Beiträge sind teils grundlegender, teils konkreter Natur. Letztere haben Überlegungen zum Begriff „chemische Ethik" (H.-E. Heyke), Dilemmata der Dialysebehandlung (F. Keller/J. Passfall), die Unternehmensethik (P. Fassbender) und die Sterbehilfeproblematik (G. Maio) zum Gegenstand; zu den ersteren gehören geschichtsphilosophische Überlegungen (F. Strunz) sowie Überlegungen zur „appräsentativen Funktion des Naturrechts" (J. Römelt), zur „Teilhabe am gemeinsamen Menschheitserbe" als einem Menschenrecht (D. Witschen) sowie zur „Theologie der Verantwortung im Kontext des kulturellen Konflikts zwischen empirischer Rationalität und personaler Identität" (J. Römelt). Ohne anderen Beiträgen Eintrag zu tun (die Themen sprechen weithin für sich), darf man dem umfangreichen Beitrag „Moralische Meinungsunterschiede und Politik" (zum Beispiel bei Entscheidungen über Gentechnik, Organtransplantation oder Drogenpoltik) von K.-P. Rippe (117–154) besondere Bedeutung zuerkennen. Die kritische Reflexion der Ausschlußprinzipien bei der Begründung politischer Entscheidungen, näherhin von religiös begründeten sowie auf einer Konzeption des Guten beruhenden Argumenten (119–134; ergänzend dazu: 137–139) ist beachtenswert, auch wenn die prononcierte Unterscheidung von „Moral" und „Ethik" (129) diskussionswürdig erscheint. Im Anschluß daran werden auch Strategien namhaft gemacht, die immer wieder die notwendige „argumentative Diskussionskultur" (140) erschweren: die Aberkennung der moralischen Position der Gegenseite, die Disqualifizierung eines Kompromisses sowie die „Moralisierung" empirischer Fragen (141–151).

Es versteht sich, daß dieser Band das Spannungsverhältnis „Ethik und Pluralismus" weder umfassend noch abschließend behandeln will. Für die weitere Beschäftigung mit dem Thema bietet er allerdings vielfältige und wertvolle Denkanstöße. Die den einzelnen Beiträgen angefügten Literaturhinweise sind (wie auch die beigegebenen Register) zusätzlich hilfreich. Nicht unerwähnt sei auch das leserfreundliche Druckbild (im Rezensionsexemplar fehlen leider die Seiten 185–192).

Linz *Alfons Riedl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ GÖRG MANFRED / LANGER MICHAEL (Hg.) *Als Gott weinte.* Theologie nach Auschwitz. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1997. (226). Kart.

Ist nicht jeder Versuch, das unfaßbare Grauen von Auschwitz in theologische Überlegungen zu „fassen", von vornherein zum Scheitern verurteilt? Trägt nicht ein Sammelband mit Beiträgen über Theologie nach Auschwitz zur „Erklärung" des Holocaust, zur Gewöhnung an den Massenmord bei? Manfred Görg und Michael Langer haben mit dem von ihnen herausgegebenen Werk gezeigt, daß es möglich ist, sich diesem Thema anzunähern, ohne einer theologischen „Entschuldigung" oder einer rationalen „Bewältigung" zu verfallen.

Der Anstoß zum vorliegenden Band ist „das tiefsitzende Bedürfnis, nach dem Verbleib Gottes in und nach den Tagen des Unsäglichen und Unaussagbaren zu suchen und auf glaubwürdige, verantwortungsbereite Weise die Gottesfrage neu zu formulieren" (9). Es geht also nicht um theologische „Erklärungen", sondern um eine fundamentaltheologisch verantwortete Destruktion aller Denkformen, die den Holocaust in irgendeiner Weise systematisieren wollen. In insgesamt 16 – durchaus unterschiedlich orientierten – Beiträgen wird deutlich, daß die massenweise Ermordung von sechs Millionen Juden einen Einschnitt bedeutet, nach dem nichts mehr so ist wie vorher: „Auschwitz als ein Geschehen unfaßlichen Grauens muß zum Wendepunkt werden, über den jede ‚Theologie nach Auschwitz' zu stolpern hat" (69). Dieser Wendepunkt ist zum einen *historisch* zu verstehen: es gab (und gibt) eine unselige Tradition des Christlichen Antisemistismus, die sich sehr leicht mit politisch motiviertem Rassismus verbinden konnte (vgl. 15, 32, 94, 101, 210f); zum anderen geht es um einen *systematischen* Wendepunkt: Auschwitz als radikaler „Zivilisationsbruch" (138) hat einen Bruch rationaler Plausibilitäten zur Folge: „Die gängigen Muster wissenschaftlichen Arbeitens zerbrechen an Auschwitz als Kontinuitätsbruch" (152). Darin liegt die fundamentaltheologische Konsequenz aus der Erfahrung der Schoah: das Schweigen Gottes angesichts abgründigster Verbrechen gegen die Menschlichkeit hat den traditionellen Idealismus der theologischen Erkenntnislehre gelähmt. „Nach Auschwitz" gibt es entweder eine geschichts- und leidempfindliche Theologie (Metz) oder überhaupt keine. Und noch etwas: „Wenn Christen hier nachdenken, dürfen sie nicht der Versuchung verfallen, die Antwort schon vor dem Aushalten der Frage zu haben" (205). – Dieser Sammelband ist eine Anleitung dazu, ein Stück weit zu erahnen, was es heißen könnte, diese Frage auszuhalten.

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ ALBERIGO GIUSEPPE / WITTSTADT KLAUS (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965).* Bd. I: Die katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962). Grünewald, Mainz und Peeters, Leuven 1997. (587). Ln. DM 98,–.

Es gibt schon mehrere zusammenfassende Darstellungen der Geschichte des 2. Vatikanischen Konzils in deutscher Sprache. Einige seien angeführt: *D. A. Seeber,* Das Zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs (Freiburg 1966), ein Buch der ersten Stunde, das immer noch durch seinen hohen Informationswert besticht; *R. M. Wiltgen,* Der Rhein fließt in den Tiber (Feldkirch 1988), worin besonders auf den Einfluß der „europäischen Allianz" auf das Konzilsgeschehen eingegangen wird; *O. H. Pesch,* Das Zweite Vatikanische Konzil (Würzburg 1993), ein Werk, das den Hauptergebnissen der Kirchenversammlung seine Aufmerksamkeit schenkt und Konzilserinnerungen festhalten will. Diese Studien behalten ihren Wert, werden aber an Breite und Gründlichkeit von dem auf fünf Bände geplanten Werk von *G. Alberigo* als Herausgeber überboten. Für die deutsche Ausgabe, deren erster Band hier besprochen wird, zeichnet *K. Wittstadt* (Würzburg) verantwortlich. Bd. 1 des Unternehmens erfaßt den Zeitabschnitt von der Ankündigung (Jänner 1959) bis zur Eröffnung des Konzils (Oktober 1962), also die Vorbereitungsphase, und zwar unter Benützung „aller Quellen, die zugänglich sind" (XXVII).

G. Alberigo schildert die Vorgänge um die und nach der Konzilsankündigung durch Papst Johannes XXIII. Als der Papst in St. Paul vor den Mauern seine Absicht kundtat, ein Konzil einzuberufen, reagierten die Kardinäle zunächst mit einem „eindrucksvollen, andächtigen Schweigen" (2). Der Verfasser zeigt, wie rasch sich die Nachricht von dem bevorstehenden Konzil verbreitete, aber auch, wie unbestimmt die Erwar-

tungshaltungen waren. Kardinal Spellmann glaubte sogar, einen „sicheren Mißerfolg" voraussehen zu können. Nur allmählich nahmen die durch das Konzil wirklich anvisierten Anliegen Konturen an. Mißverständnisse, wie die eines „Unionskonzils", begannen sich zu verflüchtigen und die Idee eines „Pastoralkonzils" begann sich abzuzeichnen. Auch die Vorstellungen des Papstes selbst waren übrigens nicht von Anfang an klar und eindeutig gewesen. Mit der Bildung der „Vor-Vorbereitungskommission" (Antepraeparatoria) im Mai 1959, knapp vier Monate nach der Ankündigung, rückte das Konzil selbst, für das der Papst schließlich den Namen „Zweites Vatikanum" wählte, in greifbare Nähe.

Die „vor-vorbereitende Phase" (1959–1960) ist Gegenstand der Abhandlung von *E. Fouilloux*. Er zeichnet den „langsamen Gang aus der Unbeweglichkeit" (60) nach, der von der „Zentralisierung aller Machtbefugnisse innerhalb der Kirche in den Händen des Papstes" (81) wegführen mußte, wenn es zu einer echten theologischen Auseinandersetzung mit den Problemen der Gegenwart und zu einer Öffnung der Kirche gegenüber der modernen Welt kommen sollte. Wenn der Autor den Bewegungen des 20. Jahrhunderts (Katholische Aktion, Bibelbewegung, Katechetische und Ökumenische Bewegung) nicht jene Bedeutung für das Konzil beimißt, die ihnen im allgemeinen zugestanden wird („Quantitativ ist der Strom der Erneuerung ... im Vergleich zur dominierenden römischen Position keineswegs sehr bedeutungsvoll", 97f), so wird m.E. der überragende Einfluß der „europäischen Allianz", die ihrerseits aus den genannten Bewegungen kam oder sich doch mit ihnen auseinandersetzen hatte müssen, nicht ausreichend gewürdigt. Für die Erstellung von „proposte" (Konzilsvorlagen) durch die einzelnen Dikasterien (das kommende Konzil schien zunächst fest „in den Händen der Kurie zu sein", 107), erfolgte eine weltweite Einholung von „vota", welche Fouilloux eingehend analysiert. Die eingelangten Antworten waren insgesamt eher enttäuschend, gingen aber immerhin auch auf so brisante Themen wie Katholische Aktion, Theologie des „Laikats", Ständiges Diakonat, „wirkliche" Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen und Liturgiereform ein, während Vertreter der römischen Theologie Fragen wie die nach „neuen Privilegien für Josef und natürlich für Maria", eine Definition der „absoluta inerrantia biblica", eine „endgültige Bestätigung der ausschließlichen Autorität des Thomismus für den Philosophie- und Theologieunterricht" und eine „Verstärkung der hierarchischen Struktur der Kirche" (155) aufwarfen, ja sogar einen neuen „Syllabus errorum" anstrebten (156). Geht man von dieser Situation aus, durfte man eigentlich mit dem bevorstehenden Konzil keine großen Erwartungen für eine Erneuerung der Kirche verbinden.

Der lebendig geschriebene Beitrag von *J.A. Komonchak* ist dem „Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962)" gewidmet. Die „Vision des Papstes" (189) stand in einem gewissen Gegensatz zu den tatsächlichen Gegebenheiten. Die ersten organisatorischen Maßnahmen erfolgten noch ganz im Sinne des Zentralismus. Die strikte Geheimhaltung, durch die eine „chinesische Mauer" gegenüber der Welt aufgebaut wurde, die Abwesenheit der Laien in den vorbereitenden Kommissionen (nicht einmal in der Kommission für das Laienapostolat waren sie vertreten), die Erstellung der ersten Schemata durch römische Theologen (insbesondere im Bereich der „Lehrfragen") ließ zunächst kaum Innovationen erwarten. *P. Tromp* und *P. Philippe* vertraten sogar die Ansicht, „es sei nicht notwendig, daß die Bischöfe beim Konzil das Wort hätten", sie könnten ja ihre Vorschläge schriftlich einbringen. Das wäre, wie Komonchak richtig bemerkt, einer „reductio ad absurdum der eigentlichen Idee eines ökumenischen Konzils" gleichgekommen (370f). Die Wirklichkeit sah dann ein wenig anders aus. Ein zäher Kampf in den vorbereitenden Kommissionen führte zu brauchbaren Ergebnissen. Der beachtliche Einfluß Österreichs auf das Laiendekret und die Liturgiekonstitution wird leider nicht aufgezeigt, Namen wie *F. Klostermann* und *F. Zauner* kommen nicht vor.

Unter der Überschrift „Das äußere Klima" bietet *J.O. Beozzo* einen informativen Überblick über die Resonanz auf das in Vorbereitung befindliche Konzil innerhalb und außerhalb der Kirche. Eingegangen wird u.a. auf den zunächst nur geringen Informationsfluß aus Rom. Die vorbereitende Konzilsarbeit spielte sich „in der Dunkelkammer der vatikanischen Institutionen" ab (412), was ebenso eine gewisse Passivität auf dem Weg zum Konzil (428) wie unrealistische Spekulationen und Fehlberichte der Presse erklärt. Nur allmählich verbesserte sich die Situation. In diesem Zusammenhang hätte *R.M. Wiltgen* (vgl. sein oben zitiertes Buch) Erwähnung verdient, der schon früh Pressekonferenzen organisierte und einen Informationsdienst aufbaute. Mit dem Herannahen des Konzils selbst setzte sich dann auch der Papst für eine größere Öffnung gegenüber der Presse ein (409). Eher knapp referiert Beozzo die Reaktionen der kirchlichen und religiösen Presse (Zeitungen, Zeitschriften, Bücher) auf die Ankündigung des Konzils und die Vorbereitungsarbeit. Daß die „Theologisch-praktische Quartalschrift" „ein sehr breites Spektrum von Fragen" an das Konzil richtete (417), entspricht

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

nicht der Tatsache. Hier liegt wohl eine Verwechslung mit der Tübinger „Theologischen Quartalschrift" vor. Auch auf das „Echo seitens anderer Religionen und Weltanschauungen" (437ff) geht der Autor ein, wobei besonders die Abschnitte über „Johannes XXIII. und die Juden" sowie die Frage der Zulassung von Konzilsbeobachtern aus anderen Konfessionen Hervorhebung verdienen.

Auf über 100 Seiten bietet *K. Wittstadt* einen Bericht über die Periode unmittelbar vor Eröffnung des Konzils (1. Juli – 10. Oktober 1962). Es war eine Zeit, in der sich in der „Christenheit und darüber hinaus" allmählich größere Hoffnung einstellte (457). Im Sommer 1962 wurden die ersten sieben der von den vorbereitenden theologischen Kommissionen erstellten Schemata zur Stellungnahme an die Konzilsväter verschickt. Die Theologische Kommission – mit *P. Tromp* als ihrem Sekretär – war der Meinung, sie hätte die dogmatischen Entwürfe so gut vorbereitet, daß diese „vom Konzil in ein paar Wochen verabschiedet werden könnten" (467). Tatsächlich stießen aber gerade diese Schemata auf heftigen Widerstand. Das Liturgieschema, das in seiner ersten Fassung schon einen relativ hohen Standard aufwies, war nun „zusammengeschrumpft" und wieder stärker an dem römischen Zentralismus gebunden worden (468ff). Auch hier gab es (erfolgreiche) Widerstände. Bei den Hinweisen auf die Vorgeschichte der Liturgiekonstitution (470) hätte der Österreicher *Pius Parsch* Erwähnung verdient. Ausführlich geht Wittstadt auf die Rolle Johannes XXIII. in der letzten Phase vor der Konzilseröffnung ein, auf seine verschiedenen Verlautbarungen und Ansprachen, die alle von großem Optimismus und Gottvertrauen zeugen. Die Bestellung von Konzilstheologen (Periti), die dann freilich bei den Plenarversammlungen das Wort nicht ergreifen durften, erwies sich dennoch als wichtiger Schritt, sollte sich doch ihr Einfluß auf das Konzilsgeschehen als sehr bedeutsam erweisen (503ff). Die Periti wurden übrigens direkt vom Papst ernannt. Obwohl die italienischen und kurialen Konzilstheologen die Majorität stellten, konnten die Vertreter der „europäischen Allianz" durch ihre größere Dynamik und Sensibilität entscheidende Impulse setzen. Die „deutsche Theologie" konnte vor allem die Früchte der Erneuerungsbewegungen (Bibel, Liturgie, Laienapostolat) einbringen und in der Theologie dem historisch-kritischen Ansatz gegenüber einer erstarrten scholastischen Methode zum Durchbruch verhelfen. Als Beipsiel hierfür erwähnt Wittstadt Namen wie *J.A. Jungmann, B. Häring, H. Jedin* und vor allem *K. Rahner*, der zwar „in der Vorbereitungsphase kaum hervortrat", aber als theologischer Berater von Kardinal *F. König* „zu einem der bedeutendsten Konzilstheologen" überhaupt wurde (510, 513). Auch auf die Resonanz der Presse gegenüber der Konzilsvorbereitung geht Wittstadt ein, was Ergänzungen zu dem Artikel von Beozzo ergibt. Sodann schildert der Autor sehr konkret die Vorbereitungsarbeiten in der „Konzilsaula", die Anreise der „Väter", deren Unterbringung in Rom und deren erste Kontaktnahmen miteinander.

Im abschließenden Essay stellt *G. Alberigo* die Frage: Vorbereitung für welche Art von Konzil? Er erwähnt die überraschende Tatsache, daß de facto „90 Prozent der [von der Kurie] vorbereiteten Papiere ... von der Konzilsversammlung außer acht gelassen" wurden, was zeige, wie tief „Bischöfe und Theologen, vor allem aus Europa, ... in die Vorbereitungsarbeiten involviert" waren (561). Der Versuch einer forcierten Kontrolle der Konzilsvorbereitungen durch die römische Kurie scheiterte und trug paradoxerweise dazu bei, „eine dramatische epochale Veränderung" in die Wege zu leiten; freilich ist auch nicht zu übersehen, daß viele der „Vorbereitungspositionen" dann doch heimlich ihren Weg zurück „in die verschiedenen Konstitutionen und Dekrete" nahmen (563). Aus diesen und anderen Gründen stellt Alberigo die abschließende und – im Hinblick auf die weiteren geplanten Bände überleitende – Frage: „Konnte das Konzil, das jetzt beginnen sollte, zu einem Ereignis von epochalem Übergang werden?" (570). Die Antwort werden uns die folgenden Bände geben.

Schon die detaillierten und gründlichen Studien des ersten Bandes berechtigen zu der Hoffnung, daß hier ein Standardwerk im Entstehen ist, auch wenn im gegenwärtigen Zeitpunkt selbstverständlich noch längst nicht alle aufgeworfenen Probleme einer Lösung zugeführt werden können.

Ein Mangel des Buches ist es, daß zu den agierenden Personen keine genaueren Angaben gemacht werden. Das erschwert die fruchtbare Benützung. Hier könnte Abhilfe geschaffen werden, indem man dem Abschlußband ein kurzes Lexikon anfügt, in welchem die in der Arbeit vorkommenden Namen näher vorgestellt werden. Dabei sollten auch die Autoren des Werkes Berücksichtigung finden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ TROPPER PETER G., *Vom Missionsgebiet zum Landesbistum.* Organisation und Administration der katholischen Kirche in Kärnten von Chorbischof Modestus bis zu Bischof Köstner. (562). Universitätsverlag Carinthia, Klagenfurt 1996, Brosch. S 680,–/DM 93,–/sFr 84,50.

Der Verfasser hat mit seiner nun im Druck vorliegenden, von der Theologischen Fakultät Graz angenommenen Habilitationsschrift ein schwieriges Thema aufgegriffen. Es geht in dem Buch nicht in erster Linie um einen kirchenhistorischen Überblick, sondern, wie der Untertitel zum Ausdruck bringt, um die Erfassung der kirchlichen Organisation und Administration in Kärnten, einem Land, das diözesanmäßig von Salzburg und Aquileja, Gurk und Lavant, Laibach und Görz aus verwaltet wurde.

Aufgrund seines langjährigen Wirkens im Diözesanarchiv Gurk hatte Tropper Zugang zu vielen bisher unerschlossenen Quellen, er konnte aber auch auf zahlreiche eigene Vorarbeiten zurückgreifen. Darüber hinaus schöpfte er aus „fremden" Archiven, auch kam ihm seine gute Kenntnis der spezial- und lokalgeschichtlichen Literatur sehr zugute. So entstand ein zwar immer noch lückenhaftes (wie sich zum Beispiel Synoden tatsächlich auswirkten und was konkret verschiedene Ämter leisteten, wird sich wohl nie ganz erfassen lassen), aber doch imponierendes Überblickswerk, das die Strukturen und Institutionen kirchlicher Verwaltung beschreibt, und zwar von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert.

Ob man für die Frühzeit, die Zeit des Eigenkirchenwesens, schon von „Pfarren" und „Pfarrern" sprechen soll, wenn die Quellen „plebes" und „plebani" angeben (68f), wodurch eben personale und nicht territoriale Strukturen zum Ausdruck kommen, sei zumindest als Frage gestellt. Sehr interessant sind auch in diesem Zusammenhang die Hinweise auf die Salzburger Eigenbistümer. Das 1072 gegründete Bistum Gurk verfügte zunächst noch über kein Diözesangebiet (55), dieses kam erst 1131 hinzu! Daß der Kaiser hier auf die Bischofsinvestitur verzichtete, wirkt wie eine Vorwegnahme des Wormser Konkordates; umgekehrt hat sich gerade in diesem Bereich das eigenkirchliche Denken besonders zäh gehalten, kamen doch dem Salzburger Erzbischof Rechte zu, um deren Abschaffung man sich bei anderen Diözesen erfolgreich bemüht hatte. Wenn in Lavant 1228 ein weiteres Eigenbistum Salzburgs errichtet wurde (59), obwohl ja der Investiturstreit das Eigenkirchenwesen überwinden wollte, stehen wir wieder vor dem gleichen Phänomen der Fortdauer offiziell bereits überwundener Strukturen.

Die Auswirkungen des Konzils von Trient und des Josephinisnus, um noch zwei epochale Vorgänge zu nennen, werden hinsichtlich der reformerischen beziehungsweise organisatorischen Aspekte gut herausgearbeitet.

Das Grenzland Kärnten war im Verlauf der Geschichte immer wieder vor das Problem gestellt, gegenüber anderen offen sein zu müssen. Ein imponierendes Beispiel aus neuester Zeit stellt der Versuch dar, nach der Okkupation Jugoslawiens im April 1941 und der dadurch bedingten Ausschaltung des Wirkens einheimischer Seelsorger von Klagenfurt eine „Notseelsorge " für die Katholiken im Grenzland zu organisieren (326f). Das war mühsam, gelang aber doch teilweise, wodurch sich die Kirche zusätzlich auch als „Schutzfaktor der nationalen Identität der Bevölkerung Oberkrains und des Mießtals" bewährte. Daß in der NS-Zeit auch religiöse Frömmigkeitsübungen den Charakter des Widerstands annehmen konnten, zeigt Tropper am Beispiel der Weihe der Diözese Gurk an das göttliche Herz Jesu (1942), wodurch „mitten im Krieg Personenmassen für eine Sache der Kirche mobilisiert" werden konnten.

Ein Anhang von 200 (!) Seiten bietet wichtige Verzeichnisse, und ein sorgfältiges Register erschließt den Band. Einen echten Mangel stellt allerdings das Fehlen (gut lesbarer) Übersichtskarten dar. Durch die Aufnahme von Tabellen und Statistiken in den Text der Arbeit leidet die Flüssigkeit der Darstellung ein wenig. Davon abgesehen kann man jedoch nur dankbar sein für diesen gelungenen Versuch einer „Gesamtdarstellung der Geschichte der kirchlichen Verwaltung Kärntens".

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENRECHT

■ ERDÖ PÉTER, *Teologia del diritto canonico.* Un approccio storico-istituzionale. Collana di studi di diritto canonico ed ecclesiastico diretta da Rinaldo Bertolino. 17 – Sezione canonistica. Torino 1996. (XIII u. 215).

Unmittelbar nach Erscheinen des CIC/1917 hat kein geringerer als Ulrich Stutz den bekannten Satz geprägt, die Kanonistik werde für längere Zeit hindurch „exklusive Kodizistik" sein. Diese Aussage hat sich bewahrheitet; in den unmittelbar auf die Promulgation des CIC/1917 folgenden Dezennien war die Kanonistik auf eine Erfassung und Durchdringung des im CIC/1917 gesatzten Rechts fixiert. Grundlegende rechts*theoretische* Fragen wurden allenfalls im Zusammenhang mit den Normae generales des CIC behandelt; Ansätze einer *theologischen* Ortsbestimmung des Rechts in der Kirche sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, so gut wie nicht zu finden.

Für den gegenwärtigen CIC/1983 und die diesem Gesetzeswerk unmittelbar vorausgehende Zeit kann indes das genaue Gegenteil gesagt werden: Theologische Begründung des Rechts in der Kirche steht in einem früher nicht gekannten Umfang wenn schon nicht im (ideologischen) Mittelpunkt, so doch an markanten Stellen einschlägiger Gesamtkommentare wie auch diesbezüglicher Monographien. Hierbei besteht, soweit der akademische Unterricht an katholisch-theologischen Ausbildungsstätten betroffen ist, ein ausdrückliches Gebot des Priesterbildungsdekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils „Optatam totius" (Nr. 16), wonach das kanonische Recht auf dem Hintergrund des Mysteriums der Kirche nach Maßgabe der diesbezüglichen Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils darzustellen sei.

Eine „Theologie des kanonischen Rechts" scheint somit, von welcher Seite immer man sich dem kanonischen Recht nähert, ob von der theologischen oder juristischen Seite, auf rechtshistorischer oder ideengeschichtlicher Grundlage, beinahe zu einem „Password" für den Eintritt in die Komplexität des Phänomens Recht in der Kirche geworden zu sein.

Das wissenschaftliche Œuvre des international renommierten ungarischen Kanonisten Péter Erdö setzt, sowohl was Umfang und Tiefe seines Schaffens anlangt, in Erstaunen. Das vorliegende Werk erschien zunächst in ungarischer Sprache und liegt nun in einer leicht gekürzten italienischen Fassung vor, zu der Rinaldo Bertolino das Vorwort schrieb. Signifikant für den methodischen Ansatz ist der Untertitel „Approccio storico-istituzionale", das heißt die den Bereich des Institutionellen betreffenden Deduktionen sind auf solider (rechts)historischer Grundlage aufgebaut. Auf diese Weise entsteht allerdings durchaus mehr als eine als „Annäherungsversuch" (approccio) bezeichnete Darlegung.

Im ersten Kapitel („La teologia del diritto canonico come disciplina autonoma") wird u.a. die Entwicklung einer Theologie des kanonischen Rechts von seiten katholischer wie protestantischer Autoren aufgewiesen. Interessant ist, daß in der katholischen Kanonistik erste Ansätze einer theologischen Begründung des Kirchenrechts im Zusammenhang mit der Entwicklung des sogenannten „Ius publicum Ecclesiasticum" ab der Mitte des 18. Jahrhunderts nachzuweisen sind. Hier steht freilich eine Sicht von Kirche im Vordergrund, die als „societas" auf göttlichem und Naturrecht beruht.

In einer sehr eingehenden tour d'horizon listet Erdö die wichtigsten Ansätze theologischer und ekklesiologischer Ortsbestimmung des kanonischen Rechts auf. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde von einigen die Legitimation kirchlichen Rechts in Zweifel gezogen; somit kommt einer Theologie des kanonischen Rechts auch teilweise apologetische Funktion zu.

Das zweite Kapitel („Il diritto e la realtà teologica della Chiesa") ist als Kernstück der Arbeit zu bezeichnen. Erdö beginnt mit einer Auseinandersetzung um die Berechtigung der Infragestellung des Kirchenrechts durch Rudolph Sohm. Der erste Abschnitt des zweiten Kapitels trägt die signifikante Überschrift „È attuale la domanda di Rudolph Sohm?". Zunächst weist Erdö darauf hin, daß die von Sohm angenommene charismatische Struktur der Urkirche historisch widerlegt wurde; dies haben bereits nahmhafte Zeitgenossen Sohms, nämlich Adolph von Harnack, Pierre Battifol u.a. mit Erfolg unternommen.

Erdö sieht, auf entsprechenden bibelexegetischen Vorarbeiten aufbauend, das Entstehen der Rechtsgestalt Kirche in engem Zusammenhang mit der jüdischen Synagogengemeinde, als deren Fortsetzung sich die (judenchristliche) Gemeinde des ersten Jahrhunderts versteht. Dieser Zusammenhang reicht auch in die terminologische Selbstdarstellung; die aufgrund des Bundesschlusses mit Gott gerufene Gemeinde (quahal) wird zur ekklesia (die Herausgerufenen). Die frühe Kirche versteht sich als Vollendung Israels, als das wahre und neue Israel. Von diesem Gedanken her wird die Rechtskultur der Kirche in wesentlichen Punkten beeinflußt, was aber andererseits nicht ausschließt, daß die frühe Kirche sofort in eine kritische Distanz zum jüdischen „Gesetz" tritt und dessen Heilsbedeutung in Abrede stellt.

Im Anschluß an theologische Überlegungen von John Henry Newman ist nach Erdö die letzte Begründung des kanonischen Rechts in der Inkarnation gelegen (97). Die Kirche, der Mystische Leib Christi als Fortsetzung der Inkarnation, ist nach Lumen gentium Nr. 8 aus geistlichen und leiblichen Elementen zusammengesetzt, die unter sich nicht Gegensätze bilden, sondern ein organisches Ganzes darstellen.

Bedeutsam an den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung scheint vor allen Dingen der klare Hinweis, daß Kirchenrecht als Recht im eigentlichen und nicht bloß analogen Sinn zu verstehen sei. Freilich müsse dabei eine rein positivistische Betrachtungsweise ebenso wie eine ausschließliche Bindung von Rechtsetzungskompetenz an staatliche Autorität ausgeschlossen werden.

Im dritten Kapitel („Conseguenze metodologiche") werden Schlußfolgerungen aus der theologischen Analyse der juristischen Realtät der Kirche gezogen. Dazu zählt der Vf. die sakrale Vision des kanonischen Rechts, die Elastizität der kirchlichen Rechtsordnung und einige institu-

tionalisierte Formen dieser Elastizität. In diesem Zusammenhang wird auf den Grundatz des c. 1752 verwiesen, wonach das Seelenheil oberstes Gesetz sei. Die Elastizität zeige sich u.a. im Rechtsinstitut der Dispens, die Erdö, einer Aussage Van Hoves folgend, dergestalt mit der Aequitas verbindet, daß diese eigentlich nichts anderes als eine präsumierte Dispens sei (157).
Im vierten Kapitel („Riepilogo") faßt Erdö die Ergebnisse seiner Untersuchung nochmals zusammen. Als besondere Faktoren, die die Funktionalität der rechtlich organisierten Kirche gewährleisten, erwähnt er das Wort Gottes, die Sakramente, die Fortführung des dreifachen Amtes Christi in der Kirche und die Ausrichtung all dessen auf das Seelenheil. Darin sei letztlich das Geheimnis der Kirche begründet.
Das vorliegende Buch zeichnet sich durch eine erstaunliche Breite der Untersuchungsweise aus, wobei nicht nur die eigentliche Kanonistik in den Blick genommen wird, sondern auch bibelexegetische und patristische Ergebnisse verarbeitet werden. Auf diese Weise ist eine hervorragend fundierte Arbeit entstanden, die sicherlich zu den Spitzenleistungen auf dem Gebiet der Rechtstheologie zu zählen ist. Mit der italienischen Übersetzung des ungarischen Originals ist das Buch Erdös auch einem breiteren Publikum zugänglich geworden. Dem Vf. ist aufrichtig zu gratulieren.

Wien *Bruno Primetshofer*

KUNST

■ LIENHARDT CONRAD (Hg.), *Rudolf Schwarz (1897–1961). Werk. Theorie. Rezeption.* Katalogbuch zu den Ausstellungen in Linz, Münster und Regensburg. Schnell & Steiner, Regensburg 1997. (140, 180 s/w Abb.).

Die Publikation über *Rudolf Schwarz* ist der erste Beitrag einer Ausstellungsreihe *Kirchenbau*, die vom Kunstreferat der Diözese Linz veranstaltet wird und der Ausstellungen zu Emil Steffann und Ottokar Uhl folgen werden. Anders als bei der groß angelegten monographischen Ausstellung „Rudolf Schwarz. Architekt einer anderen Moderne", die anläßlich des hundertsten Geburtstages des Architekten in Köln gezeigt wurde, beschränkt sich das Interesse der Linzer Ausstellung auf Fragen des Kirchenbaus.
Aufbruchstimmung und Elan, die in den 20er und 30er Jahren bis hin zum II. Vaticanum dem Kirchenbau neue Dimensionen eröffnet haben, sind, so der Autor, weitgehend erlahmt. „Stagnation und restaurative Tendenzen bestimmen das kirchliche Bauen." (7) Lienhardt beobachtet eine Flucht in anachronistische und veräußerlichte Symbolik, ein Bemühen von Klischees, ein Verharren in überholter Raumorganisation. Ziel und Intention der vorliegenden Publikation ist es, aus einer kritischen Rezeptionsgeschichte Impulse für den Kirchenbau der 90er Jahre und darüber hinaus anzustoßen.
Der reich bebilderte und sorgfältig edierte Band konzentriert sich neben Ausführungen zu Biographie und Werk vor allem auf die Rezeption des Werkes von Rudolf Schwarz in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland. In diesem zweiten Teil sehe ich die besondere, auch kreative Leistung des vorliegenden Bandes. Hier gewinnt der Leser Einblick in ein spannendes Stück Geschichte kirchlichen Bauens.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

LITURGIE

■ KAPELLARI EGON, *Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag.* 2. Aufl. Styria, Graz 1998. (188; 16 Farbabb.). DM 36,70/S 268,–/sFr 35,–.

Seit Romano Guardini 1927 sein kleines Büchlein „Von heiligen Zeichen" veröffentlicht hat, haben aufmerksame Seelsorger und Religionspädagogen immer wieder versucht, die Menschen für die Symbolkraft unserer Welt und unserer Liturgie zu sensibilisieren. Diese Aufgabe stellt sich jeder Generation neu und dürfte aus vielen Gründen in der Gegenwart besonders dringlich sein. Schon 1986 hat sich der Bischof der Kärntner Diözese Gurk-Klagenfurt, in der österreichischen Bischofskonferenz Referatsbischof für Liturgie und Kultur, mit seinem Buch „Heilige Zeichen" dieser Herausforderung gestellt. Völlig neubearbeitet und wesentlich erweitert enthält das vorliegende Buch nun 50 kurze, zwei bis drei Seiten lange Betrachtungen über Elemente und Haltungen, die mit religiösen und gottesdienstlichen Vollzügen meist eng verbunden sind. Über „Das Heilige" wird hier beispielsweise ebenso gehandelt wie über „Die Farben", das „Vorlesen im Gottesdienst" ist ebenso Thema wie „Der Weihrauch", und „Der Hirtenstab" findet ebenso Aufmerksamkeit wie „Der Segen".
Kapellari geht dabei aus von eigenen Erlebnissen (eindrucksvoll zum Beispiel 40.43f „Die Schwelle") oder von literarischen Zeugnissen (vgl. zum Beispiel 153 „Das Stehen vor Gott"), verbindet

diese nicht selten mit Gedanken der biblischen und theologischen Tradition und ergänzt seine eigenen Überlegungen durch poetische, literarische, liturgische und andere Texte. Leider stehen die eindrucksvollen Farbfotos wohl aus technischen Gründen nicht unmittelbar bei den entsprechenden Kapiteln.

Dem Autor geht es bei seinen Bemühungen nicht um wissenschaftliche Information, sondern um eine geistliche Erschließung, die sich gegen die Banalisierung des Heiligen stellt. Gelegentlich wechselt das literarische Genus, etwa wenn Kapellari pastorale Ratschläge zur Umwandlung eines geistlichen Konzerts zu einer Andacht gibt (38). Verwunderlich ist, wenn Kapellari die liturgische Praxis mehr oder weniger mit der Ordnung identifiziert: So wird etwa die Taufe durch Untertauchen auch im jetzigen Taufritus als erste Weise der Taufspendung genannt (vgl. dagegen 111 den Hinweis zum reduzierten Gebrauch des Wassers im jetzigen Taufritus). Doch sind das nur marginale Ausstellungen zu einem Buch, das insgesamt anspricht und überzeugt.

Die Texte können einzelnen als Anregung zur persönlichen Betrachtung dienen und Prediger vielleicht auf den Geschmack bringen, selbst solche kurzen Einführungen und Erschließungen zu versuchen. Das Anliegen des Autors dürfte in beiden Fällen erreicht sein.

Linz *Winfried Haunerland*

■ BAUERNFEIND HANS/SCHLEMMER KARL, *Feiern in Zeichen und Symbolen.* Neue Modelle für priesterlose Gottesdienste. Verlag Herder, Freiburg 1998. (111). DM 22,80/S 166,–/sFr 22,–.

Zunehmend mehr katholische Gemeinden sind durch den Priestermangel gezwungen, sich am Sonntag in gottesdienstlichen Feiern zu versammeln, die keinen geweihten Amtsträger voraussetzen und insofern „priesterlos" (besser „nichteucharistisch"?) sind. Ohne eine Kommunionfeier, die aus verschiedenen Gründen problematisch erscheint, werden Wort-Gottes-Feiern häufig als wort- und kopflastig erlebt. Die vorliegende Publikation will eine ganzheitliche Liturgie fördern und unter Rückgriff auf „positive Erfahrungen mit Symbolgottesdiensten" (8) dazu beitragen, „daß in den Gemeinden, die am Sonntag keine Eucharistie mehr feiern können, sich dennoch Gemeinde versammelt, um den Zuspruch Gottes menschengerecht zu erleben und die Antwort im Glauben menschengerecht zum Ausdruck zu bringen". (11)

In einem ersten Teil (21–63) sind zwanzig *Gottesdienstmodelle mit Zeichen- und Bewegungsliturgie* bewußt als Ergänzung zum dreibändigen Werk eines der beiden Autoren (Karl Schlemmer, Gottesdienste ohne Priester) konzipiert; sie sollen im Anschluß an den Wortgottesdienst gefeiert werden – offenbar als Ersatz für den Kommuniongang. Dabei stellt sich die Frage, ob nicht die Zeichenliturgie, wenn sie nach den Fürbitten angesetzt ist, ein zu starkes Gewicht bekommt. Unmittelbar nach der Homilie hingegen könnte sie die Verkündigung harmonisch vertiefen oder die Antwort der Feiernden zum Ausdruck bringen, während die nachgeordneten Fürbitten mit dem Vater unser gut abschließen.

Es ist zu begrüßen, wenn „die Zeichen- und Bewegungsliturgie [häufig] ihren Ausgangspunkt und ihre Handlungsmitte beim Evangeliar" findet (10). Dabei bleibt die stimmige Auswahl und Ausgestaltung der vorgeschlagenen Zeichen eine Herausforderung an die Kreativität der Verantwortlichen in der Gemeinde. Ihnen ist auch Sensibilität anzuraten mit dem Vorschlag, im Rahmen einer Wort-Gottes-Feier Brot zu teilen (54f), weil dieses Zeichen als eucharistisches Zeichen „besetzt" ist.

Unbefriedigend erscheinen manche Textvorschläge, etwa wenn Einladung und Anleitung zu einem Feierelement miteinander verquickt sind (zum Beispiel 27: „Laßt uns heute zu Zeugen und Zeuginnen der Geburt Gottes auf Erden werden, indem wir einen Tropfen des (Rosenholz-)Duftöles in die Wasserkaraffen beigeben, welche um das Evangeliar angeordnet sind ...") oder wenn eine Segensbitte für die Gemeindeversammlung in der Ich-Form angeboten wird (44).

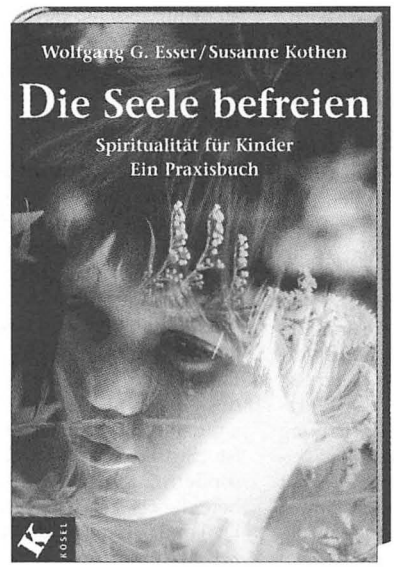
Der zweite Teil der Publikation (67–111) bietet sieben *Zeichenhafte Wort-Gottes-Feiern für kleine und große Gruppen* in unterschiedlichen Situationen. Sie sind nicht wie im ersten Teil als Elemente nach dem Wortgottesdienst gedacht. In ihnen verschmelzen vielmehr Wort-Gottes-Feier und Zeichenfeier ineinander. Das könnte durchaus als exemplarische Anregung für einige Modelle des ersten Teils dienen. (So bietet sich zum Beispiel im Modell 12 eine Verschmelzung von Fürbittgebet und Weihrauchritus an.)

Es wäre m.E. hilfreich gewesen, noch weitere Anregungen für sinnen-hafte Elemente aus dem Schatz der Tradition anzuführen (zum Beispiel Evangelienprozession, Feier des Taufgedächtnisses, ...), die – gut eingeführt – ihrerseits positiv auf die Feier der Eucharistie zurückwirken würden.

Mit ihrem Anliegen und vielen sehr praktischen und konkreten Vorschlägen kommt die Publikation sicherlich einem großen Bedürfnis entgegen. Doch bleibt es wünschenswert, daß die Modelle nicht als fertige Feiervorlage genutzt werden.

Linz *Christoph Freilinger*

Ganzheitlich-religiöse Erziehung



Neu

400 S. Z. T. farb. Abb. Geb.
DM 44,-/öS 308,-/sFr 41,30
ISBN 3-466-36503-1

Um den Glauben an das Leben und die Kraft der Seele zu erhalten, stellt dieses Handbuch für Eltern, ErzieherInnen und LehrerInnen Selbstwahrnehmungs- und Bewusstwerdungs-Übungen mit Kindern vor. Er wendet sich an alle, die mit Kindern zwischen 3 und etwa 10 Jahren leben und gibt praktische Anregungen, Vorschläge und konkrete Hilfestellungen für eine ganzheitlich-religiöse Erziehung.

Lassen Sie sich zu einer spirituellen Entdeckungsreise einladen!

KÖSEL

Kösel-Verlag München
online: www.koesel.de

ÖKUMENE

■ BUNDSCHUH-SCHRAMM CHRISTIANE, *Einheit und Vielheit der Kirchen.* Ökumene im konziliaren Prozeß. Kohlhammer, Stuttgart 1993. (210).

Die am Thema *Einheit und Vielheit der Kirchen* festgemachte Studie von Ch. Bundschuh-Schramm ist von dem Anliegen durchpulst, die ökumenische Begegnungssituation im Modus eines pluralistischen Verstehenshorizontes neu zu beleuchten. Als Brennpunkte des Problemkomplexes werden das Faktum der Pluralität von Kirchen wie auch die Herausforderung dieser Kirchen durch die unterschiedlichsten religiösen Welten wahrgenommen. Um diesen Problemkreisen gerecht zu werden, bedient sich Ch. Bundschuh-Schramm eines methodischen Ansatzes, den sie in H. Rombachs „Strukturontologie" gegeben sieht und der von ihr als „neues Paradigma" unter dem Stichwort „Pluralität und Idemität" vorgetragen wird. Aus der Selbstvorstellung des Arbeitsinteresses geht klar hervor: die Studie „greift das Konzept radikaler Pluralität auf und verpflichtet sich seiner Gewichtung des Pluralen, Heterogenen, Differenten, das keinem Einheitsdenken, welches eine Heterogenität totalitär verabsolutiert, geopfert werden kann." (27) Die Ausschaltung des *Einheitsdenkens* bedeutet natürlich keineswegs den Verzicht, nach der Art und Weise der Zuordnung von Heterogenitäten zu fragen. Dazu wählt Bundschuh-Schramm den Begriff „Idemität", welcher in ihrem Konzept „streng zu unterscheiden" ist „vom Begriff der Identität, der vollkommene Gleichheit oder Übereinstimmung bezeichnet. Idemität aber meint nicht Gleichheit, sondern faßt die Erfahrung genetischer Entsprechung des Pluralen. Die Begriffsvernetzung ‚Pluralität und Idemität' meint dann, daß jede Pluralität ausschließlich sie selbst sein kann, wenn sie auf alle anderen Pluralitäten hin durchlässig wird. Solche ‚Idemität in Pluralität' geschieht als Ungeschiedenheit von Vielheit und Einheit in der Genese. Dieses neue Paradigma der ‚Pluralität und Idemität' wird in ein fruchtbares Gespräch mit der Ökumene im allgemeinen und dem konziliaren Prozeß im besonderen geführt. (13)

Soweit zur Begriffserläuterung von *Idemität*, welche für ein besseres Verständnis allerdings der Einbeziehung jener Anleihen bedarf, die von Bundschuh-Schramm selbst immer wieder ins Spiel gebracht werden: das strukturontologische Modell H. Rombachs. Einem ersten zentralen Gedanken begegnet man in der Bestimmung der Wirklichkeit als ‚*Struktur*', die als ein dynamisches Spiel von Bezogenheiten vorgestellt wird. „Relationalität meint jenen grundlegenden Zug, wonach sich die inneren Momente der Struktur nur in dem zu bestimmen vermögen, was sie in bezug aufeinander sind." (36) Jedes Moment bezieht seine Identität allein aus der Funktion für ein anderes Moment. Diese Bezogenheit ist zugleich der Grund dafür, daß jedes Moment mit einem anderen zu tun hat und damit Identifizierungen vollzogen werden können. „Ein Moment ist nichts anderes als die funktionale Vollständigkeit seiner Nachbarschaft. Es liegt nicht nur eine *darstellungsmäßige* Identität von Moment und Nachbarmoment vor, sondern eine *reale* Identität." (38) Die Rede von der Einheit eines Ganzen ist nur insofern legitim, daß die Bezogenheit aller Momentfunktionen gemeint ist. „Das Ganze findet man nur auf dem Wege von Teil zu Teil, nicht auf dem Wege zum Ganzen." (38) Die Identität der einzelnen Momente ist zugleich auch ihre ‚Diversität', wodurch erst Bezogenheit funktioniert. „Wir haben also eine solche Identität, die nur in Differenzen ist und aus Differenzen erfahren werden kann." (39)

Ein zweiter Gedanke zielt auf die Erläuterung dessen, was als Genese (Geschehen) zu verstehen ist, denn „Struktur zeigt", daß sie „prozessual" ist. „Struktur ist demnach eigentlich nicht *verfaßt*, sondern zu ihr gehört ein unablässiges Geschehen, die *Dynamik* der Struktur." (41) Kraft dieser Dynamik vermag jede Struktur sich als ein Prozeß der permanenten Selbstdeutung und Selbstkorrektur zu vollziehen. „Rekonstitution bedeutet, daß sich die Struktur in gewisser Weise ständig neu erstellt und darum immer befähigt ist, auf veränderte Bedingungen zu reagieren. Nur wo Verwandlung geschieht und Korrekturvorgänge die Strukturdynamik aufrechterhalten, bleibt die Struktur als Struktur bestehen." (42) Weil an jedem Moment des Geschehens die Dynamik des Ganzen durchschlägt, ereignet sich Einheit und Vielheit zugleich. Hier schließt sich der Kreis zum Begriff *Idemität:* „Idemität ist das *Ursprungsphänomen* von Struktur überhaupt, die ihrerseits besagt, daß das Geschehen des Konkreten das Geschehen des Ganzen ist. Idemität bedeutet Ungeschiedenheit von Vielheit (als Konkretion der Momente) und Einheit (Strukturgesamt) in der Genese." (54)

Soweit in kürzester Form eine Darstellung von Bundschuh-Schramms Methodenzugriff, dessen Konsequenzen für die ökumenische Auseinandersetzung sich wohl kaum mehr verdeutlichen lassen als in dem anschließenden Zitat: „Kirchen sind notwendig plural, weil sie Welten sind. Wenn Kirchen idemische Welten sind, sind sie im ‚Recht'. Ihre ‚Wahrheit' muß nicht gefor-

dert werden, sondern ist evident." (92) Genau dann, wenn „man nicht den kleinsten gemeinsamen Nenner sucht, sondern in der jeweils anderen Welt eine Korrekturhilfe für die eigenen Ausgestaltung findet" (98), meint Bundschuh-Schramm, könnten die Ausgrenzungsprobleme und die Macht- und Siegermentalität bei der Durchsetzung von Wahrheitsansprüchen erst wirklich entproblematisiert werden. Im Modell der *Idemität* wird gleichsam der Schlüssel an die Hand gegeben für einen „konziliaren Prozeß" im Ringen um „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung", in den drei von ihr vorgelegten feministisch-theologischen Entwürfen (R. Radford Ruether, M. Daly, C. Heyward) ortet sie den „Sprung über einen statischen und einseitig-en Gott hinaus zu einer dynamischen und pluralen Realität Gottes" (116), in der *Theologie der Befreiung* begegnet ihr eine „Realisierung von Idemität" (100).

Die von Bundschuh-Schramm vorgelegte Studie stellt sicherlich einen guten Versuch dar, die Auseinandersetzung mit der ökumenischen Situation aus den verkrusteten Streitgeschichten um Wahrheitsbehauptungen herauszuführen und an jenem Punkt aufzunehmen, welcher derzeit weltweit die Geltungsfrage problematisiert: daß nämlich die faktische Pluralität und Vielgestaltigkeit von Lebensformen im Recht und die bislang selbstverständliche Prämisse, daß Einheit und Allgemeinheit die Wahrheitsfrage entscheiden, zu revidieren ist. Ob mit dem Modell der Idemität das Problem von *Faktizität und Geltung* dabei richtig erfaßt wird, bleibt freilich offen, zumal dann, wenn nicht jene Regeln der Entscheidbarkeit reflektiert werden, wie denn und mit welcher Begründung das *eine* Moment durch das *andere* Moment konstituiert wird. Von diesen kommunikationstheoretischen Überlegungen ist wohl nicht zu dispensieren. Das gilt nicht minder für die Ökumenik. „Soweit die Handlungskoordinierung und damit die Vernetzung von Interaktionen über Verständigungsprozesse abläuft, bilden intersubjektiv geteilte Überzeugungen das Medium der gesellschaftlichen Inegration. Überzeugt sind die Aktoren von dem, was sie verstehen und für gültig halten. Deshalb lassen sich Überzeugungen, die problematisch werden, allein durch Gründe stützen oder revidieren. Gründe sind aber keine naturalistisch zu beschreibenden Dispositionen für das Haben von Meinungen; sie bilden vielmehr die Währung eines diskursiven Austauschs, durch den kritisierbare Geltungsansprüche eingelöst werden." (Jürgen Habermas, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt ⁴1994, 54)

Linz *Walter Raberger*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ JANZEN BERNHARD-MARIA, *Samannaphala. Die Frucht des Entsagers.* Armut und Nicht-Anhaften als Weg zum Ziel beim Buddha und bei Franziskus von Assisi. Echter, Würzburg und Oros, Altenberge 1997. (Religionswissenschaftliche Studien 43). (320). Brosch. DM 64,–.

Der Kapuziner B.M. Janzen hat für seine Dissertation, die er in Frankreich begonnen hat und die nach seiner Übersiedlung nach Deutschland von A.Th. Khoury betreut wurde, ein interessantes Thema gewählt. Der Vergleich des franziskanischen Armutsideals mit dem buddhistischen Weg des Nicht-Anhaftens macht neugierig.

Den Hauptteil der Studie macht der phänomenologische Teil aus (25–277), in dem die Gründergestalt, die Weltflucht, die Praxis und der Lohn des Entsagers der beiden Bewegungen einander gegenübergestellt werden. Im analytischen Teil geht es um einen Dialog der beiden geistlichen Wege und um eine spirituelle Theologie der Religionen.

Die Stärke der vorliegenden Studie liegt – wenigstens für Leser, die mit Franziskus mehr vertraut sind als mit Buddha – in der Darlegung der Intentionen und des spirituellen Weges des Buddha. Immer wieder beeindruckt das umfassende Wissen des Autors wie auch seine Fähigkeit, das Gewußte verständlich zu artikulieren. Was der Verf. – mit den Verweisen auf die entsprechenden Quellen – über die Welt- und Selbsterfahrung des Buddha, über die Dimensionen von Erlösung, den achtfachen Weg, den buddhistischen Sangha mit seinen Regeln sowie über die Antizipation des Todes zu sagen hat, übersteigt merklich ein im Normalfall vorhandenes Allgemeinwissen über den Weg des Buddha und seiner Mönchsgemeinde.

Der mit der angeführten Literatur nicht vertraute Leser hat etwas Mühe, wenn er nach den zitierten Quellen sucht, da die im Text verwendeten Abkürzungen im Verzeichnis erst am Schluß der jeweiligen Werke angeführt sind. Das im Titel verwendete ‚Samannaphala' wird im Text nicht weiter erklärt.

Die hauptsächliche Anfrage bezieht sich jedoch auf den Vergleich zwischen Buddha und Franziskus. Zweifellos gibt es signifikante und bedenkenswerte Übereinstimmungen, es sind aber auch die Unterschiede nicht zu übersehen. Diese liegen nicht nur darin, daß Franziskus mit der von ihm gewählten Armut und Hauslosigkeit innerhalb einer im vertrauten und vorgegebenen Kirche geblieben ist; sie werden vor allem in der

Tatsache sichtbar, daß das Nicht-anhaften an das Irdische bei Franziskus zugunsten eines ‚Anhaftens' an eine ihm vertraut gewordene Person geschieht und nicht als Verlöschen in ein Namenloses und Unbenennbares zu verstehen ist. Janzen weiß natürlich um diese Unterschiede und weist auch darauf hin, aber es bleibt der Eindruck, daß sie im Laufe der Untersuchung etwas in Vergessenheit geraten.

Linz *Josef Janda*

■ FORNET-BETANCOURT RAÚL (Hg.), *Mystik der Erde.* Elemente einer indianischen Theologie (Theologie der Dritten Welt, 23). Herder, Freiburg 1997. (260). Kart. DM 39,80/S 291,–/sFr 38,–.

Dieses Werk versucht, die Vielfalt der Religionen und Kulturen Amerikas wahrzunehmen, ein Stück weit nachzuvollziehen und theologisch zu reflektieren. Schon im Vorwort weist der Herausgeber darauf hin, daß die indianischen Kulturen als *gegenwärtige* Gesprächspartner zu sehen sind, die *ureigene* Denkstrukturen ausgebildet haben. Damit ist die entscheidende hermeneutische Perspektive angegeben: nicht eine – subtil kolonialistische – „Inkulturation" ist gefragt, die letztlich von der Evidenz eines harten Kerns „der" Philosophie ausgeht, der dann in andere Kulturen einzupflanzen sei, sondern der Ansatz der „Interkulturalität" (14), der Philosophie und Theologie durch den konsequenten Einbezug in einen solidarischen kulturellen Austausch rekonstruiert. Mit anderen Worten: Für eine echte Begegnung mit indianischer Religiosität genügt es nicht, von einer – für „selbstverständlich" gehaltenen – Basis europäischen Denkens aus andere Kulturen und Religionen zu würdigen; vielmehr hat sich die europäische und nordamerikanische Lebenswelt ihrer eigenen Partikularität und Exotik bewußt zu werden, um zu entdecken, daß ihre – vermeintlich „universale" – Logik genauso relativ ist wie die einer jeden anderen Kultur dieser Erde.

Die Überzeugung der unableitbaren Alterität indianischer Religiosität in bezug auf das westliche Leben ist grundlegend für das vorliegende Werk. Enrique Rosner hält fest: „Das indigene Denken und das okzidentale Denken sind zwei gegensätzliche, unterschiedliche, sich fremde Welten" (42). Ebenso betont Josef Estermann: „Das abendländische und andine Denken sind in vielen Punkten zwei diamentral entgegengesetzte Weltdeutungen" (105). Was allerdings diesen Gegensatz ausmacht, läßt sich – vorbehaltlich der ständigen Gefahr einer Vereinnahmung durch westliche Kategorien – mit dem Begriff der „Kosmovision" andeuten: „Jede derartige ‚Weltanschauung' ist ein vorphilosophisches Paradigma, bestimmt durch eine Reihe von kulturellen, sozio-ökonomischen und sogar klimatologischen Faktoren" (Estermann, 78). Entscheidend ist demnach eine zweifache Einsicht: Westliche und indianische Religiosität unterscheiden sich durch ihre jeweilige „Weltsicht", die bestimmte kulturelle Denk- und Lebensmuster impliziert; allerdings – und das ist theologisch zentral – schließen unterschiedliche „Kosmovisionen" nicht notwendig den Glauben an ein und denselben Gott aus (vgl. 51, 61). Wenn dies der Fall ist, dann ergibt sich aus dieser reziprok gültigen Zugangsweise zum Geheimnis Gottes eine radikale Anfrage an die klassische Offenbarungstheologie: Haben die indianischen Religionen (nur) Anteil an der christlichen Wahrheit, oder stellen sie eine ursprüngliche, autochthone Offenbarung Gottes dar? „Mystik der Erde" wäre demgemäß keine unverbindliche spirituelle Formel, sondern Ausdruck eines fundamentaltheologischen Selbstverständnisses (vgl. 54, 116, 201), das sich zum Beispiel das Dokument von Santo Domingo (1992) noch nicht zu eigen machen konnte (vgl. 118, Anm. 15). In dieser Frage nach der offenbarungstheologischen Relevanz indigener Religionen dürfte die eigentliche Brisanz des vorliegenden Werkes liegen. Es sei aber auch auf die fundierte religionswissenschaftliche Auseinandersetzung (vgl. bes. die Aufsätze von Enrique Rosner [42–75] und Josef Estermann [76–106] verwiesen sowie auf die ausdrückliche Berücksichtigung der sozialen/politischen/wirtschaftlichen Dimension des Verhältnisses zwischen indianischen Religionen und westlichem Christentum (vgl. Paulo Suess [216–229] u.a.). Zweifellos berühren die Beiträge dieses Buches einen Lebensnerv gegenwärtiger Theologie und geben auch denen, sie sich bisher den Anliegen kontextueller Theologie weniger gewidmet haben, viel zu denken.

Corrigenda: S. 16, 17. Zeile: Menschen; S. 52, 11. Zeile v.u.: ansprechen; S. 68, 18. Zeile: sein; S. 93, Anm. 33, 1. Zeile: bestimmten; S. 102, 2. Zeile: säkularer; S. 117, 19. Zeile: geprägt ist. ...; S. 119: die Anmerkung muß auf die nächste Seite und die Nummer „16" erhalten (statt „0"); S. 124, 8. Zeile v.u.: wahr; S. 145, Anm. 55: Göttern; S. 166, 4./5. Zeile: offenbar ein falscher Absatz eingefügt; S. 182, 11. Zeile v.u.: Zersplitterung; S. 184, 6. Zeile: es fehlt ein Wort [Satz ist unverständlich]; S. 212, 9. Zeile: friedliebenden; S. 217, 4. Zeile und S. 225, 1. Zeile: Worte wurden irrtümlich getrennt; S. 241, 13. Zeile: uns; s. 248, 1. Zeile v.u.: eine; zudem fielen mehrmals die Umlautzeichen aus [S. 148, 11. Zeile; S. 148, Anm. 68, 6. Zeile; S. 149, 5. Zeile; S. 150, 1. Zeile v.u.].

Linz *Franz Gmainer-Pranzl*

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

■ BEINERT WOLFGANG, *Amt – Tradition – Gehorsam.* Spannungsfelder kirchlichen Lebens. F. Pustet, Regensburg 1998. (150). Kart.

BROCKER MANFRED/NAU HEINO (Hg.), *Ethnozentrismus.* Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dislogs. Primus, Darmstadt 1997. (310). Kart. DM 39,80/S 291,–/sFr 37,–.

EISENBURG JOSEF (Hg.), *Die Freiheit des Menschen.* Zur Frage von Verantwortung und Schuld. F. Pustet, Regensburg 1998. (158). Kart.

HÄRING BERNHARD/SALVOLDI VALENTINO, *Toleranz.* Eine tägliche Herausforderung. (128). Styria, Graz 1998. Brosch. S 181,–/DM 24,80/sFr 23,–.

HERNOGA JOSEF, *Das Priestertum.* Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum. Peter Lang, Frankfurt/M. 1997. (458). Kart. S 792,–.

LOEWIT KURT, *Damit Beziehung gelingt.* Eine realistische Sexualerziehung, Styria, Graz 1998. (190). Brosch. S 198,–/DM 27,–/sFr 26,–.

LOHMANN ANDREAS, *Gemeinde finanzieren.* Gestalten statt verwalten. (Themenheft Gemeindearbeit Nr. 34). (68, Abb.) Bergmoser + Höller, Aachen 1998. DM 18,–.

PLATTFORM „WIR SIND KIRCHE" (Hg.), *Macht Kirche.* Wenn Schafe und Hirten Geschwister werden... („Herdenbrief" 2). Druck- und Verlagshaus Thaur 1998. (350). Brosch. S 228,–/DM 32,–.

ZSIFKOVITS VALENTIN, *Demokratie braucht Werte.* (Zeitdiagnosen 2). Lit, Münster 1998. (110). Brosch. DM 24,80/S 181,–.

ANREGUNGEN FÜR DIE PRAXIS

VOGEL WALTER, *Religion Digital.* Computer im Religionsunterricht. (Edition Zeitpunkt). Tyrolia, Innsbruck. (208). Brosch. S 268,–/DM 36,80/sFr 35,–.

BIBELWISSENSCHAFT

OBERHÄNSLI-WIDMER GABRIELLE, *Biblische Fragen in der rabbinischen Literatur.* Gleichnisse und Bilder zu Adam, Noah und Abraham im Midrasch Bereschit Rabba. (Judaica et Christiana, Bd. 17) Peter Lang, Bern 1998. (395). Kart. S 625,–.

TALMON SHEMARYAHU (Hg.), *Die Schriftrollen von Qumran.* Zur aufregenden Geschichte ihrer Erforschung und Deutung. F. Pustet, Regensburg 1998. (158). Kart.

DOGMATIK

AURELIUS AUGUSTINUS, *Schriften über die Gnade.* Prolegomena Band II. Lateinisch-Deutsch. Die Auslegung des Briefes an die Galater; Die angefangene Auslegung des Briefes an die Römer; Über dreiundachtzig verschiedene Fragen: Fragen 66–68. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard Ring. Augustinus, Würzburg 1997. (456) Geb. DM 174,–.

BUCKENMAIER ACHIM, *„Schrift und Tradition" seit dem Vatikanum II.* Vorgeschichte und Rezeption. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. LXII) Bonifatius, Paderborn 1996. (560). Geb. DM 158,–/S 1.153,–/sFr 150,–.

DITTRICH ACHIM, *Protestantische Mariologie-Kritik.* Historische Entwicklung bis 1997 und dogmatische Analyse. (Mariologische Studien XI) F. Pustet. Regensburg 1998. (353). Kart.

DORSCHNER JOHANN (Hg.), *Der Kosmos als Schöpfung.* Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. F. Pustet, Regensburg 1998. (224). Kart.

VORGRIMLER HERBERT, *Wegsuche.* Kleine Schriften zur Theologie (Bd. II). (MThA 49/2). Oros-Altenberge 1998. (X + 758). Geb. DM 120,–.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

EIGENMANN URS, *„Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde".* Die andere Vision vom Leben. Edition Exodus, Luzern 1998. (224). Kart. DM 38,–/S 277,–/sFr 35,–.

FISCHER KLAUS P., *„Heute, wenn ihr Seine Stimme hört".* Beiträge zu einer Theologie des *Kairós.* Passagen, Wien 1998. (118). Brosch. DM 28,–.

HOFF GREGOR MARIA, *Aporetische Theologie.* Skizze eines Stils fundamentaler Theologie. Schöningh, Paderborn 1997. (353). Kart. DM 68,–/S 496,–/sFr 60,80.

MÜLLER KLAUS (Hg.), *Fundamentaltheologie.* Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Friedrich Pustet, Regensburg 1998. (459). Geb. DM 88,–/S 642,–/sFr 83,50.

IGNATIUS VON LOYOLA

IGNATIUS VON LOYOLA, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu.* Deutsche Werkausgabe, Bd. II). Echter, Würzburg 1998. (976). Geb. DM 78,–/S 569,–/sFr 74,–.

KIRCHENGESCHICHTE

BAUER CHRISTOPH, *Melchior Zobel von Giebelstadt.* Fürstbischof von Würzburg (1544–1558). Diözese und Hochstift Würzburg in der Krise. (rst 139). Aschendorff, Münster 1998. (X + 636). Kart. DM 168,–.

GATZ ERWIN (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945.* Band 1: Mittel-, West- und Nordeuropa. Schöningh, Paderborn 1998. (368). Geb. DM 78,–/S 596,–/sFr 69,50.

GELMI JOSEF, *Geschichte der Diözesen Bozen-Brixen und Innsbruck.* Heft 4: Die Neueste Zeit von 1803–1919. Heft 5: Zeitgeschichte von 1919 bis heute. Echo, Kehl/Rhein 1997 beziehungsweise 1998 (je 50 Seiten, zahlr. Abb.).

LIEBMANN MAXIMILIAN/PAARHAMMER HANS/RINNERTHALER ALFRED (Hg.), *Staat und Kirche in der „Ostmark".* Peter Lang, Bern 1998. (561). Geb. S 992,–

MEDING WICHMANN VON, Österreichs erstes Reformationsjubiläum. (Kontexte, Bd. 23). Peter Lang, Bern 1998. (215). Kart. S 442,–.

REBOIRAS FERNANDO DOMÍNGUEZ, *Gaspar de Grajal (1530–1575).* Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition. (rst 140). Aschendorff, Münster 1998. (LIV + 744) Kart. DM 194,–.

SCHINDLING ANTON/ZIEGLER WALTER (Hg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung.* Land und Konfession 1500–1650. (Bd 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register). (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 57). Aschendorff, Münster 1997. (311). Kart.

LITURGIE

RACK RAINER (Hg.), *Gottes Wort im Kirchenjahr.* Lesejahr C – Band 3. Die Zeit nach Pfingsten. Echter, Würzburg 1998. (336). Brosch.

MISSION

BECKER DIETER/FELDTKELLER ANDREAS (Hg.), *Es begann in Halle...* Missionswissenschaft von Gustav Warneck bis heute. (Missionswissenschaftl. Forschungen. Neue Folge Bd. 5) Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen 1997. (208). Brosch. DM 50,–/S 365,–/sFr 46,50.

JONGENEEL JAN A.B., *Philosophy, Science, and Theology of Mission in the 19th and 20th Centuries.* A Missiological Encyklopedia. Part I: The Philosophy and Science of Mission. Peter Lang, Frankfurt 1995. (403). Geb. S 608,–.

MALEK ROMAN (Hg.), *Hongkong – Kirche und Gesellschaft im Übergang.* Materialien und Dokumente. China-Zentrum, St. Augustin 1997. (557). Brosch. DM 58,–.

ÖKUMENE

FEIGE GERHARD/KÜHN ULRICH, *Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft.* Eine ökumenische Bilanz. Benno/Evang. Verlagsanstalt, Leipzig 1998. (184). Kart. DM 24,80/S 181,–/sFr 24,–.

KÖRTNER ULRICH H.J., *Reformiert und ökumenisch.* Brennpunkte reformierter Theologie in

Geschichte und Gegenwart. (STS 7). Tyrolia, Innsbruck 1998. (192). Brosch S 248,–/DM 34,–/sFr 32,50.

PASTORALTHEOLOGIE

BABINSKY URLICH, *Den Armen die Frohe Botschaft verkünden.* Zur diakonischen Dimension der Predigt. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 22). Echter, Würzburg 1997. (311). Brosch. DM 48,–/S 350,–/sFr 46,–.

BUCHER RAINER, *Kirchenbildung in der Moderne.* Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert. (Prakt. Theologie heute, Bd. 37) Kohlhammer, Stuttgart 1998. (302). Kart. DM 49,80/S 364,–/sFr 46,–.

ECKART JOACHIM, *Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral.* Eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel der Diözese Speyer. (Diss. Theol. Reihe, Bd. 78,–.) Eos, St.Ottilien 1998. (366). Brosch. DM 36,–.

LUKAS ELISABETH, *Spirituelle Psychologie.* Quellen sinnvollen Lebens. Kösel, München 1998. (180). Kart.

MIRBACH SABINE, *„Ihr aber seid der Leib Christi".* Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral. F. Pustet, Regensburg 1998. (254). Kart.

WEBER FRANZ (Hg.), *Frischer Wind aus dem Süden.* Impulse aus den Basisgemeinden. Tyrolia, Innsbruck 1998. (157). Kart.

WOLLBOLD ANDREAS, *Kirche als Wahlheimat.* Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Bd. 32) Echter, Würzburg 1998. (462). Brosch. DM 56,–/S 409,–/sFr 53,–.

PHILOSOPHIE

LANGTHALER RUDOLF, *Nachmetaphysisches Denken?* Kritische Anfragen an Jürgen Habermas. Duncker & Humblot, Berlin 1997. (426). DM 116,–/S 847,–/sFr 103,–.

RAHNER KARL, *Sämtliche Werke. Bd. 2: Geist in Welt.* Philosophische Schriften. Bearb. von Albert Raffelt. Benziger/Herder, Solothurn/Freiburg 1996. (503). Geb. DM 158,–/S 1.153,–/sFr 150,– (Subskr. DM 128,–/S 947,–/sFr 122,–.)

VOLONTÉ PAOLO, *Husserls Phänomenologie der Imagination.* Zur Funktion der Phantasie bei der Konstitution von Erkenntnis. (Phänomenologie, Kontexte; Bd. 2) Alber, Freiburg 1997. (304). Geb. DM 68,–.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

AMU BONIFACE-PETER, *Religion and Religious Experience: in Igbo Culture and Christian Faith Experience.* (Begegnung 8). Borengässer, Bonn 1998. (XII + 308). Geb. DM 58,–/S 423,–/sFr 52,50.

KOCHANEK HERMANN (Hg.), *Die Botschaft der Mystik in den Religionen der Welt.* Kösel, Stuttgart 1998. (400). Geb. S 394,–.

KOHLER WERNER, *Unterwegs zum Verstehen der Religionen.* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 107). Peter Lang, Frankfurt/M. 1998. (187). Kart. S 325,–.

SCHELIHA ARNULF VON/SCHRÖDER MARKUS (Hg.), *Das protestantische Prinzip.* Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (336). Geb.

SCHLETTE HEINZ ROBERT (Hg.), *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht.* (Begegnung 7). Borengässer, Bonn 1998. (XIV + 217). Geb. DM 56,–/S 409,–/sFr 51,–.

SOZIALETHIK

KÖRBER MANFRED, *Regionalentwicklung als Feld kirchlichen Handelns.* Das „Forum der Arbeit" im Bistum Aachen. Grünewald, Mainz 1998. (213). Kart. DM 48,–.

PYZDEK TADEUSZ, *Das Evangelium der Arbeit nach Johannes Paul II.* Biblos, Tarnów 1997. (384). Brosch. DM 25,–.

SPIRITUALITÄT

FISCHER WOLFGANG, *Dem Leiden Sinn geben.* Orientierung aus dem Glauben. Styria, Graz 1998. (176). Brosch. S 181,–/DM 24,80/sFr 23,–.

VOGELPOHL ELISABETH, *Lassen, Tun und Leiden als Grundmuster zur Einübung geistlichen Lebens.* Studien zu Johannes Kreutzer. Oros, Altenberge 1997. (308). Kart. DM 64,–.

Katholisch-Theologische Hochschule Linz

Aus der Fakultät – Studienjahr 1997/98

1. Rektorat

Bis 30. Juni 1998:

Rektor: Dr. theol. Dr. theol.habil. Hanjo Sauer, Professor der Fundamentaltheologie;

Prorektor: Dr. theol. Alfons Riedl, Professor der Moraltheologie.

Seit 1. Juli 1998:

Rektor: Mag. theol. Dr. iur. Dr. iur. can. Severin Johann Lederhilger O.Praem, Professor des Kirchenrechts;

Prorektor: Dr. theol. Dr. theol.habil. Hanjo Sauer, Professor der Fundamentaltheologie.

2. Veränderungen im Professorenkollegium

Zum 1. Oktober 1997 wurde als Professorin der Katechetik/Religionspädagogik Mag. theol. Dr. theol. Ilse Kögler aus Wien berufen;

zum 31. August 1998 wurde die Professorin der Pädagogik Dr. phil. Ingeborg Verweijen emeritiert;

am 30. Juli 1998 starb der emeritierte Professor des neutestamentlichen Bibelstudiums Msgr. lic. bibl. Dr. theol. Siegfried Stahr.

3. Promotion

Zum Dr. theol. wurde am 27. Juni 1998 promoviert:

Mag. theol. Michal Kaplanek (Prag): *Jugendarbeit – Ort der Verkündigung. Wege zur Glaubensvermittlung in der offenen Jugendarbeit* (Pastoraltheologie).

4. Sponsionen

Zum Mag. theol. wurden am 31. Jänner 1998 spondiert:

Josef Breitenauer (Ternberg): *Die neuere Debatte um den Hirntod im Kontext der postmortalen Organtransplantation. Eine moraltheologische Standortbestimmung* (Moraltheologie);

Mag. phil. Dr. phil. Ulrike Greiner (Linz): *Ausdrucksformen des Fremden in offiziellen und „geheimen" religionspädagogischen Curricula der Pädagogischen Akademien. Eine exemplarische Untersuchung an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Oberösterreich* (Katechetik/Religionspädagogik);

Ing. Klemens Hofmann (Hellmonsödt): *Das Gottesvolk und die christliche Gemeinde* (Pastoraltheologie);

Bernhard Holzner (Kleinreifling): *Die Eucharistie als Wegzehrung. Das hoffnungsvollste Sakrament für die Sterbenden* (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie);

Rosemarie Kaltenbrunner (Linz): *„Gott im Müll". Ansätze der „Theologie der Befreiung" in Straßenkinderprojekten und Herausforderungen für die „Theologie der Befreiung" durch verschiedene Aspekte des Lebens von Straßenkindern* (Katechetik/Religionspädagogik);

Mag. rer. soc. oec. Christoph Kremshuber-Birklbauer (Hofkirchen): *Das Subsidiaritätsprinzip. Genese, Gehalt und aktuelle Relevanz eines sozialethischen Grundbegriffes* (Moraltheologie);

Christine Obermayr (Bad Hall): *Der koschere Tod. Liedinhalte zu Tod und Begräbnis im Wandel* (Spirituelle Theologie);

Elisabeth Plöchl (Linz): *Ein Weg zur Mitte. Zur Entwicklung, Theologie und Gestalt der Herz-Jesu-Verehrung* (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie);

Gabriele Reifinger (St. Marienkirchen): *Hermeneutik und Intersubjektivität. Heideggers Konzeption von Verstehen und Mitdasein in „Sein und Zeit"* (Philosophie);

Elisabeth Regina Stadlmeier (Linz): *Märchen im Religionsunterricht der Pflichtschule* (Pädagogik);

Markus Vormayr (Wartberg/Aist): *Assistenz – Begleitung und Führung bei Don Bosco* (Spirituelle Theologie);

Matthias Zinnöcker (Linz): *Die religiöse und geistige Entwicklung Norbert Hanrieders nach seinen Aufzeichnungen im Tagebuch aus dem Priesterseminar in Linz (1863–1867)* (Kirchengeschichte).

Zum Mag. theol. wurden am 27. Juni 1998 spondiert:

Wilhelm Johann Bangerl (Aurolzmünster): *Theologie als Wissenschaft? Die Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling 1972–1973* (Fundamentaltheologie);

Karl Brandstötter (Steyregg): *Das musikalische Schaffen von Joseph Kronsteiner – Ein Werkverzeichnis* (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie);

Maria Eicher (Linz): *„...und nehme euch als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an." Österreichische Sendungsfeiern als Spiegel von Dienst und Amt der Pastoralassistent/inn/en* (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie);

Franz Haslehner (Peuerbach): *Perspektiven für eine Wohnviertelarbeit am Beispiel der Pfarre Maxglan (Vorfeldarbeiten im Rahmen einer Pfarrgemeindeanalyse)* (Pastoraltheologie);

Thomas Lechner (Riedau): *Gottes- und Nächstenliebe. Die Bedeutung des Doppelgebotes für das Handeln der Kirche heute* (Pastoraltheologie);

Heinz Mittermayr (Gallneukirchen): *Der Stellenwert der Arbeit* (Gesellschaftslehre);

Wilhelm Philipp Reinartz (Allhaming): *Gestufte Heiligkeit im Buch Ezechiel* (Altes Testament);

Wolfgang Schnölzer (Kirchberg/Donau): *„Rabbuni, ich möchte wieder sehen können" (Mk 10,51b). Seelsorge als Sehhilfe in Lebenskrisen* (Pastoraltheologie);

Bernhard Schörkhuber (Reichraming): *Hermann Kronsteiner – Leben und Werk* (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie);

Helga Johanna Schwarzinger (Linz): *In Würde sterben. Hospizbewegung als Begleitung des Menschen auf seinem eigenen Weg zu seinem eigenen Tod* (Pastoraltheologie).

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 146. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Lust und Religion

Florian Uhl: Das Verschwinden der Lust im Prozeß der Zivilisation ..... 3 – 15
Silvia Habringer-Hagleitner: Körperlust und Körperfrust im modernen Schönheitskult ... 16 – 24
Franz Gruber: Religion als memoria beatitudinis: Zum Verhältnis von Glück und Heil ..... 25 – 34
Hanjo Sauer: „Erotik" als Thema der Theologie ..... 35 – 46
Józef Niewiadomski: „...ein Festmahl für alle..." ..... 47 – 51

Opfer und Religion

Christoph Niemand: Jesu Tod – ein Opfertod? ..... 115 – 124
Winfried Haunerland: Die Messe – eine Opferfeier? ..... 125 – 135
Alfons Riedl: Opferbereitschaft. Kritische Rehabilitierung einer traditionellen Kategorie christlichen Lebens ..... 136 – 144
Artur R. Boelderl: Vom Opfergeist. Versuch über Batailles ‚Theorie der Religion" ..... 145 – 155
Ludwig Ecker: Verkehrsopfer, Verzichtsopfer, Meßopfer ..... 156 – 165

Leben mit Orthodoxen

Eva M. Synek: Katholische Seelsorge für orthodoxe Christen? ..... 227 – 236
Nicolae Dura: Das Leben der Orthodoxen Kirche in Österreich ..... 237 – 246
Christoph Kardinal Schönborn: Pro Oriente im Dienst an der Einheit der Kirche ..... 247 – 254
Hans Hollerweger: Bedrängte Christen im Orient ..... 255 – 263
Irenäus Totzke: Byzantinische Spiritualität in Niederaltaich ..... 265 – 271
Adolf Trawöger: Die Ikone – Kunstgegenstand und/oder Objekt der Verehrung ..... 272 – 278

Kirche im Dialog

Richard Schaeffler: Bedingungen einer Kultur des Dialogs ..... 339 – 348
Wolfgang Beinert: Wenn Mutter Kirche ihren Paß verliert – oder: Ekklesiologie des Dialogs ..... 349 – 356
Joachim Wanke: Kirche-Sein in „gewendeter Zeit" ..... 357 – 367
Christian Friesl: Kirchenkrise und Katholische Aktion ..... 368 – 372
Ingrid Thurner: Ein dialogischer Lernprozeß in der „Familie Kirche" ..... 373 – 376
Gabriele Kienesberger: Dialog in der Kirche der Marthas... ..... 376 – 381
Bischof Paul Iby: „Dialog für Österreich" und kirchliche Jugendarbeit ..... 381 – 385
Ilse Kögler: „Bleiben Sie bei Ihrer Meinung..." ..... 386 – 389

Abhandlungen:

Emanuel Tov: Fünf Jahrzehnte Erforschung der Rollen vom Toten Meer ... 52 – 63
Ralph Sauer: Christliche Symbole für heute erschließen ..... 166 – 172
Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele: Die Anerkennung von Kirchen und Religionsgemeinschaften in Österreich ..... 173 – 186
Rudolf Zinnhobler: Theologische Zeitschriften für die Praxis ..... 279 – 291
Rudolf Zinnhobler: Die Katholisch-Theologische Fakultät Linz: Werden, Entwicklung und Gestalt ..... 390 – 401
Karl-Heinz Braun: Kirchengeschichte in sozialgeschichtlicher Perspektive ..... 402 – 408

Berichte:

Franz Weber/Franz Gruber: Ein hoffnungsvolles Miteinander. Das 9. gesamtbrasilianische Basisgemeindetreffen ..... 64 – 67

Severin Lederhilger/Herbert Kalb: Römische Erlässe und Entscheidungen ..... 68 – 72, 187 – 192, 293 – 300, 409 – 411

Autorenverzeichnis:

Achleitner Wilhelm, Gott im Krieg (F. Gmainer-Pranzl) ... 312
Alberigo Giuseppe/Wittstadt Klaus (Hg.), Geschichte des II. Vatikanischen Konzils (1959–1965) (R. Zinnhobler) ... 427
Azguy Virginia Raquel, La figura de Teresa de Lisieux (M. Scheuer) ... 328

Badelt Christoph (Hg.), Handbuch der Nonprofit Organisation (M. Lehner) ... 102
Balthasar Hans Urs von, Thomas und die Charismatik (M. Scheuer) ... 107
Banawiratma Johannes B./Müller Johannes, Kontextuelle Sozialtheologie (J. Janda) ... 197
Barton Peter F., Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa, Bd I, II, II/2, III/1 (R. Zinnhobler) ... 207
Bauernfeind Hans/Schlemmer Karl, Feiern in Zeichen und Symbolen (C. Freilinger) ... 434
Beinert Wolfgang, Amt – Tradition – Gehorsam (W. Haunerland) ... 418
Bernhard von Clairvaux/Winkler Gerhard B. (Hg.), Sämtliche Werke Bd. VIII (W. Knoch) ... 319
Bogensberger H./Ferschl F./Kögerler R./Zauner W. (Hg.), Erkenntniswege in der Theologie (M. Hofer) ... 418
Börsig-Hover Lina (Hg.), Ein Leben für die Wahrheit (F. Huemer-Erbler) ... 88
Braun Bernhard, Die zerrissene Welt (M. Hofer) ... 217
Bundschuh-Schramm Christiane, Einheit und Vielheit der Kirchen (W. Raberger) ... 436

Claret Bernd J., Geheimnis des Bösen (F. Gmainer-Pranzl) ... 86

Daiber Karl-Fritz, Religion in Kirche und Gesellschaft (M. Lehner) ... 101
Danielczyk Rudolf, neue fibel für christen (F. Gmainer-Pranzl) ... 76

Ebertz Michael N., Kirche im Gegenwind (J. Janda) ... 195
Eder Karl, Auf dem Weg zur Teilnahme der Gemeinde am Gottesdienst (W. Haunerland) ... 95
Edith-Stein-Jahrbuch, Bd 3: Das Judentum (F. Hubmann) ... 87
Erdö Péter, Teologia del diritto canonica (B. Primetshofer) ... 431

Fahlbusch Erwin u.a., Evangelisches Kirchenlexikon, Bd. 5 (R. Zinnhobler) ... 213
Fornet-Betancourt Raúl (Hg., Mystik der Erde (F. Gmainer-Pranzl) ... 438
Fürst Gerhard (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche? (W. Zauner) ... 414

Garhammer Erich, Dem Neuen trauen (M. Bayer) ... 100
Gerl Hanna-Barbara, Wider das Geistlose im Zeitgeist (M. Leisch-Kiesl) ... 104
Girard René, „Wenn all das beginnt…" (L. Ecker) ... 83
Görg Manfred/Langer Michael (Hg.), Als Gott weinte (F. Gmainer Pranzl) ... 427
Greschat Martin, Christentumsgeschichte II (R. Zinnhobler) ... 318
Greshake Gisbert, Der dreieine Gott (F. Gmainer-Pranzl) ... 202
Grillmeier Alois, Fragmente zur Christologie (F. Gmainer-Pranzl) ... 313
Grossbölting Thomas, „Wie ist das Christsein heute möglich?" (R. Zinnhobler) ... 318
Grümme Bernhard, „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht" (F. Gmainer-Pranzl) ... 203

Habbel Marie-Luise, „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten" (K. Woschitz) ... 330
Hagemann Ludwig/Khoury Adel Theodor, Dürfen Muslime auf Dauer in einem nicht-islamischen Land leben? (J. Janda) ... 219
Häring Bernhard, Wege zum Sinn (J. Singer) ... 204
Hauser Linus, Logik der Theologischen Erkenntnislehre (F. Gmainer-Pranzl) ... 89
Häussling Angelus A., Christliche Identität aus der Liturgie (W. Haunerland) ... 213
Henze Barbara, Aus Liebe zur Kirche Reform (G. Winkler) ... 322
Herbstrith Waltraud, Edith Stein (M. Bayer) ... 217

Hilpert Konrad / Winterhofer-Spurk Peter (Hg.), Zwischen Nächstenliebe und Betroffenheitsritual (M. Lehner) ... 98
Caritas und Sozialethik (M. Lehner) ... 215
Huber Konrad, Jesus in Auseinandersetzung (Ch. Niemand) ... 79
Hünermann Peter / Biesinger Albert / Heimbach-Steins Marianne / Jensen Anne (Hg.), Diakonat (M. Bayer) ... 198

Ignatzi Hans-Joachim, Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung (W. Haunerland) ... 94
Immenkötter Herbert / Wenz Gunther (Hg.), Im Schatten der Confessio Augustana (G.B. Winkler) ... 210

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen Bd. 1 (J. Janda) ... 105
Bd. 3 (J. Janda) ... 220
Janzen Bernhard-Maria, Samannaphala. Die Frucht des Entsagers (J. Janda) ... 437

Kaes Dorothee, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit (J. Singer) ... 204
Kapellari Egon, Heilige Zeichen in Liturgie und Alltag (W. Haunerland) ... 433
Kerner Hanns / Nübold Elmar (Hg., Ökumenische Segensfeiern (W. Haunerland) ... 78
Kessler Hildrun, Bibliodrama und Leiblichkeit (M. Bayer) ... 200
Kiecker James George (Hg.), The Postilla of Nicholas of Lyra on the Song of Songs (F. Böhmisch) ... 422
Klappert Bertold, Worauf wir hoffen (F. Gmainer-Pranzl) ... 314
Klauck Hans-Josef, Vorspiel im Himmel? (C. Niemand) ... 307
Klöckener Martin / Richter Klemens (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? (W. Haunerland) ... 301
Knieps Thomas, Die Unvertretbarkeit von Individualität (F. Gmainer-Pranzl) ... 424
Koch Kurt, Konfrontation oder Dialog? (M. Bayer) ... 101
Krausgruber Maximilian, Die Regel des Eugippius (R. Zinnhobler) ... 209
Kroneberg Eckart, Buddha in der City (J. Janda) ... 106
Küster Volker, Theologie im Kontext (J. Janda) ... 102

Lamby Heinz (Bearb.), Die Frohe Botschaft an Festtagen des Kirchenjahres (W. Haunerland) ... 199
Landmesser Christof (u.a. Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift (C. Niemand) ... 421
Lehner Markus, Caritas – Die soziale Arbeit der Kirche (F. Weber) ... 73
Leinsle Ulrich G., Einführung in die scholastische Theologie (F. Gmainer-Pranzl) ... 85
Leisch-Kiesl Monika, Verbergen und Entdecken (A. Boelderl) ... 92
Lienhardt Conrad (Hg.), Rudolf Schwarz (1897–1961) (M. Leisch-Kiesl) ... 433
Liessmann Konrad Paul, Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben (M. Hofer) ... 327
Lohmann David, Das Bielefelder Diakoniemodell (M. Lehner) ... 307

Macher Ingrid, Austritte aus der katholischen Kirche unter dem Nationalsozialismus am Beispiel der „Stadt der Volkserhebung" Graz (R. Zinnhobler) ... 209
Macht Siegfried, In die Freiheit tanzen (B. Baldauf) ... 201
Mitzscherlich Matthias, Caritas als Wesensdimension und Grundfunktion der Kirche (M. Lehner) ... 99
Moltmann Jürgen, Gott im Projekt der modernen Welt (F. Gmainer-Pranzl) ... 305
Mühlen Heribert, Kirche wächst von innen (M. Bayer) ... 216

Nemetschek Monika, Selig die Trauernden, denn sie sollen getröstet werden (M. Bayer) ... 79

Pacik Rudolf, „Last des Tages" oder „geistliche Nahrung"? (W. Haunerland) ... 96
Pahl Benedikt, Abt Adalbert, Graf von Neipperg (1890–1948) und die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Neuburg bei Heidelberg bis 1949 (G.B. Winkler) ... 211
Peschke Karl-Heinz, Christliche Ehtik: Spezielle Moraltheologie (A. Riedl) ... 215
Pichler Josef, Paulusrezeption in der Apostelgeschichte (C. Niemand) ... 309

Rahner Karl, Hörer des Wortes (F. Gmainer-Pranzl) ... 90
Rennings Heinrich †/Klöckener Martin (Hg.), Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Bd. 2 (W. Haunerland) ... 214
Richter Klemens/Schmälzle Udo F. (Hg.), Für eine Kirche des Dialogs (J. Janda) ... 418
Ringseisen Paul, Morgen- und Abendlob mit der Gemeinde (W. Haunerland) ... 77
Roberson Ronald G., The Eastern Christian Churches (D. Winkler) ... 304
Roloff Jürgen, Einführung in das Neue Testament (Ch. Niemand) ... 80
Römelt Josef (Hg.), Ethik und Pluralismus (A. Riedl) ... 426

Scheele Paul-Werner, Damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt (M. Scheuer) ... 329
Schmidinger Heinrich (Hg.), Vor-Bilder. Realität und Illusion (J. Janda) ... 75
Schmuttermayr Georg/Petri Heinrich/Hausberger Karl/Beinert Wolfgang/Hilger Georg (Hg.), Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation (J. Singer) ... 314
Scholl Norbert, Was mir zu denken, zu zweifeln und zu hoffen gibt (A. Habichler) ... 315
Schreiber Stefan, Paulus als Wundertäter (Ch. Niemand) ... 81
Schüssler Werner, Paul Tillich (F. Gmainer-Pranzl) ... 218
Schwarze Bernd, Die Religion der Rock- und Popmusik (I. Kögler) ... 196
Sebott Reinhold, Ordensrecht (S. Lederhilger) ... 323
Splett Jörg, Spiel – Ernst (K. Prenner) ... 219
Stead Christopher, Philosophie und Theologie (K.M. Woschitz) ... 218
Straube Peter-Paul, Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale (P. Hofer) ... 99
Sulpicius Severus/Smolak Kurt (Bearb.), Leben des heiligen Martin (R. Zinnhobler) ... 210

Thöle Reinhard, Orthodoxe Kirchen in Deutschland (W. Haunerland) ... 304
Thomé Martin (Hg.), Theorie Kirchenmanagement (M. Lehner) ... 306
TRE – Theologische Realenzyklopädie. Bd. 24, 25, 26 (G. Bachl) ... 212
Trennert-Hellwig Matthias, Die Urkraft des Kosmos (J. Singer) ... 103
Tropper Peter G., Vom Missionsgebiet zum Landesbistum (R. Zinnhobler) ... 430

Verweyen Hansjürgen, Botschaft eines Toten? (F. Gmainer-Pranzl) ... 316
Vogel Walter, Religion Digital (C. Drexler) ... 420
Vorgrimler Herbert, Gottesgedanken Menschenwege (M. Bayer) ... 312
Wegsuche (F. Gmainer-Pranzl) ... 312

Weissensteiner Johann, die Erzdiözese Wien in ihrer Geschichte, Heft 1+Heft 2 (R. Zinnhobler) ... 320
Wess Paul, Und das Gute behaltet (A. Habichler) ... 326
Wiesinger Peter/Reutner Richard, Die Ortsnamen des politischen Bezirkes Schärding (R. Zinnhobler) ... 92
Winkler Dietmar W./Augustin Klaus (Hg.), Die Ostkirchen (R. Zinnhobler) ... 304
Witsch Norbert, Glaubensorientierung in „nachdogmatischer" Zeit (F. Gmainer-Pranzl) ... 423
Wurm Johannes Peter, Johannes Eck und der oberdeutsche Zinsstreit 1513–1515 (G. Winkler) ... 91

Zinnhobler Rudolf, Studien zur Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit (K. Pangerl) ... 91
Zulehner Paul M., Müssen Männer Helden sein? (C. Drexler) ... 324

CDs:
Macht Siegfried, In die Freiheit tanzen (B. Baldauf) ... 201
Nersinger Ulrich (Hg.), Postulatio Generalis Confoederationis Canonicorum Regularium Sancti Augustini, Vol. 1 (A. Riedl) ... 220
Software:
Fuchs Guido/Weikmann Hans Martin (Hg)., Liturgie konkret digital (C. Freilinger/F. Böhmisch) ... 419
Vogel Walter (Hg.), Religion. Computerlexikon auf CD-Rom (F. Böhmisch) ... 108

Eingesandte Schriften: ... 109, 221, 335, 439

Schwerpunkt des nächsten Heftes:

„Mit dem Judentum im Gespräch"

Johannes Marböck: ..... Das Alte Testament und die jüdischen Wurzeln des Christentums
Franz Hubmann: ..... Nach der römischen „Reflexion über die Shoah"
Peter Nathan Levinson: ..... Erfahrungen im christlich-jüdischen Dialog
Michael John: ..... Antisemitismus in der Alltagskultur

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 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



264 Seiten, kt., ***öS 248,–,*** *DM 34,–, sFr 31,50, ISBN 3-7011-7352-4*

Ein kritisches Buch über die Vision und den Erfolg, aber auch über die Misserfolge der katholischen Jugendbewegung seit 1945 sowie ein Einblick in die Zukunftsüberlegungen der kirchlichen Jugendarbeit in Österreich. Was junge Katholiken bewegt – was junge Katholiken in Bewegung gesetzt haben. Ein wichtiger Beitrag zur Zeitgeschichte, gestaltet von einer Reihe bekannter Autoren, u. a. Birgit Dissertori, Erhard Busek, Maria Hampel-Fuchs, Franz Holl, Franz König, Helmut Krätzl, Franz Küberl, Grete Laska, Günther Nenning, Josef Petrik, Helmut Schüller, Peter Wesely, Paul M. Zulehner... sowie einem Geleitwort von Bischof Paul Iby.

Leykam Verlag, A-8010 Graz, Stempfergasse 3
Telefon 0 31 6/80 76-31 – Fax DW 39 – E-Mail: verlag@leykam.com

Amt Tradition Gehorsam

SPANNUNGS-
FELDER
KIRCHLICHEN
LEBENS

von Wolfgang Beinert

Ein mutiges Buch eines engagierten Theologen- denn hier geht es um aktuelle Probleme, mehr noch: um höchst umstrittene, streiterzeugende Fragen. Aus dem Inhalt:
Heiligkeit im Heiligen Geist. Das Heilige und das Profane.
Der Heilige Geist und die Strukturen. Die Spannung von Amt und Charisma in der Kirche.
Eine Kirche, die so bleibt, bleibt so nicht. Tradition und Wandel in der Glaubensgemeinschaft.
Ein Lesestück zum Hören. Dialog und Gehorsam in der Kirche.
Einige Fragen zum Kirchenbild einer römischen Instruktion. Priester und Laien am Ende des zweiten Millenniums.

150 Seiten, kart.
DM 32,- / sFr 30,- / öS 234,-
ISBN 3-7917-1600-X

Neuerscheinung

VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET